

Rivelazione e istanza metafisica
nell'intelligenza della fede

- 261-269 Editoriale
Marcello Bordon
- 271-283 Metafisica e rivelazione: la prospettiva di *Fides et ratio*
† *Rino Fisichella*
- 285-296 Platonismo e rivelazione cristiana
Ninfa Bosco
- 297-311 Attualità dell'eredità di Aristotele
Enrico Berti
- 313-325 Metafisica e rivelazione. L'itinerario dei primi tre secoli cristiani
Enrico dal Covolo
- 327-340 Metafisica e rivelazione in Sant'Agostino
Riccardo Ferri
- 341-363 Metafisica e rivelazione in Sant'Anselmo
Roberto Nardin
- 365-381 Competenza e rilevanza ontologica della rivelazione in San Tommaso d'Aquino
Piero Coda
- 383-400 Teologia e "metafisica della carità" nel pensiero di Antonio Rosmini
Giuseppe Lorizio
- 401-424 La metafisica di Gabriel Marcel
Paul O'Callaghan
- 425-433 Metaphysik und Offenbarung. Eine Betrachtung aus reformatorischer Sicht
Wolfhart Pannenberg
- 435-451 La rivelazione dell'amore. Il contributo di Pavel A. Florenskij

Natalino Valentini

453-472 *Metafisica e rivelazione. La proposta di Karl Rahner*
† *Ignazio Sanna*

473-483 *Hans Urs von Balthasar et la métaphysique: esquisse de sa contribution a partir d'Épilogue*
† *Marc Ouellet*

485-499 *Prospettive di ontologia trinitaria*
† *Bruno Forte*

501-515 *L'orizzonte sacramentale della rivelazione*
Andrea Bozzolo

VITA ACADEMIAE

1. Progetti di ricerca, pp. 517-518
 - Escatologia e protologia, p. 517
 - Teologia ed esperienza spirituale, p. 518
2. Elaborazione dell'ipotesi di programma del IV Forum internazionale, pp. 518-521
3. Nomina, p. 521

EDITORIALE

PATH 5 (2006) 261-269

Il tema che viene approfondito, sotto vari aspetti, in questo numero monografico della rivista PATH risponde a un'istanza emersa nel *II Forum della Pontificia Accademia di Teologia* sul tema del "metodo teologico", poi riproposta nel *III Forum*¹. Esso intende approfondire, in prospettiva storica e sistematica, alcune preziose indicazioni offerte da Giovanni Paolo II nella Lettera enciclica *Fides et ratio*. In essa, mentre si afferma che «la Chiesa non propone una propria filosofia, né canonizza una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre» (n. 49), si rinnova l'invito a tener desta «l'istanza metafisica» (n. 84), unica capace di garantire il percorso «dal fenomeno al fondamento» (n. 83). Infatti,

«la metafisica – vi si spiega – si pone come mediazione privilegiata nella ricerca teologica. Una teologia priva dell'orizzonte metafisico non riuscirebbe ad approdare oltre l'analisi dell'esperienza religiosa e non permetterebbe all'*intellectus fidei* di esprimere con coerenza il valore universale e trascendente della verità rivelata» (n. 83).

Di questo rapporto, insieme imprescindibile e complesso, come rivela l'indice dei contributi del presente fascicolo, vorrei qui richiamare alcuni aspetti notevoli che le citazioni tratte dalla *Fides et ratio* evidenziano e implicano.

1. Anzitutto, nella situazione particolare in cui viene a trovarsi oggi l'*intelligentia fidei*, va seriamente preso in considerazione l'invito a tener

¹ Cf. gli Atti dei due Forum rispettivamente pubblicati in "PATH", 3 (2004/1) e 5 (2006/1).

desta *l'istanza metafisica* (n. 84). Al di là dei molteplici sistemi di pensiero, tale richiamo non riguarda l'importanza di una qualsiasi forma di sapere filosofico, ma il dare impulso a quell'orientamento connaturale al pensiero umano verso il livello più alto della sua ricerca che punta verso il *fondamento ultimo* o *l'Assoluto stesso*, e ciò in un tempo nel quale la ricerca della Verità appare spesso offuscata (cf. n. 5). È proprio in questa «Verità ultima» che si colloca, infatti, l'oggetto proprio della metafisica². Una teologia priva dell'orizzonte metafisico non riuscirebbe ad assicurare all'intelligenza della fede quella penetrazione nella profondità e universalità del *Mysterium fidei* che la protegge dal rinchiudersi in una mera analisi di esperienze soggettive. Se così non fosse, verrebbero oscurati quei valori universali e trascendenti che rendono il *Mysterium fidei* luce universale in grado di rilevare in ogni uomo, proprio in quanto uomo, quella profonda empatia che sta alla base di un sincero incontro nella Verità. Essa, la Verità, è infatti alla base di un dialogo che non scade nella semplice trattativa per il raggiungimento di un accordo, ma simpatizza nella comune ricerca della Verità Trascendente che si autocomunica nell'evento della divina Rivelazione. È notevole il fatto che l'enciclica *Fides et ratio* chiami in causa la metafisica per la salvaguardia della natura e della conoscenza del Mistero (cf. n. 83). Già diversi anni or sono l'attuale Pontefice, Benedetto XVI, scriveva:

«Di fronte all'attuale crisi della ragione questa essenziale natura ragionevole della fede deve tornare a splendere con chiarezza. La fede salva la ragione, proprio perché l'abbraccia in tutta la sua ampiezza e profondità e la protegge contro i tentativi di ridurla semplicemente a ciò che può essere verificato sperimentalmente. Il Mistero non si pone come nemico della ragione; al contrario, esso salva e difende l'intima razionalità dell'essere e dell'uomo»³.

Verso il termine dell'enciclica menzionata, Giovanni Paolo II afferma che «il pensiero filosofico è spesso l'unico terreno d'intesa e di dialogo con chi non condivide la nostra fede», per cui

² Cf. F. FISICHELLA, *Rivelazione: fede e ragione*, in *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1999, 41-47; E. BERTI, *L'uomo è filosofo*, *ivi*, 35.

³ J. RATZINGER, *Itinerari della fede tra i rivolgimenti del tempo presente*, in *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Ed. Paoline, Milano 1991, 85.

«argomentando alla luce della ragione e secondo le sue regole, il filosofo cristiano [...] può sviluppare una riflessione che sarà comprensibile e sensata anche per chi non afferra ancora la Verità piena che la Rivelazione divina manifesta» (n. 104).

Nel contesto di una ragione che tenga desta l'istanza metafisica è infatti possibile trovare una piattaforma di dialogo per la soluzione di problemi comuni, quali «il problema ecologico, il problema della pace o della convivenza delle razze e delle culture» (*ivi*). Per questo, l'orizzonte metafisico costituisce una privilegiata mediazione della ricerca teologica. Ovviamente, tale asserto non va inteso a discapito di altre componenti della mediazione teologica della Rivelazione, quali sono, anzitutto, la Scrittura e la *Traditio vivens* e, per un altro verso, le scienze umane e naturali. Perché anzi ne rafforza il valore.

A proposito della mediazione della Scrittura e della *Traditio vivens* della Chiesa, della quale si è parlato nel *III Forum* della PATH (2006), si deve riconoscere che il suo primato presuppone quel principio di intelligenza-amore *dell'uomo persona*, senza il quale sarebbero impossibili l'ascolto e la penetrazione, nella luce di fede della Verità rivelata, dell'evento stesso della Rivelazione. Senza questo fondamentale principio, la Parola di Dio, che

«è sempre Parola divina in linguaggio umano, non sarebbe in grado di esprimere nulla su Dio. L'interpretazione di questa Parola non può rimandarci soltanto da interpretazione ad interpretazione, senza mai portarci ad attingere un'affermazione semplicemente vera; altrimenti, non ci sarebbe Rivelazione di Dio, ma soltanto l'espressione di concezioni umane su di Lui e su ciò che presumibilmente Egli pensa di noi» (*Fides et ratio*, 84).

Da ciò consegue, per la teologia, che, se essa ha il suo punto di partenza nella Parola di Dio, deve al contempo evolvere l'intelligenza della Parola che s'incontra con l'istanza metafisica esprime la ricerca umana della Verità. S'impone, dunque, nell'intelligenza credente, un continuo dinamismo "circolare" nel quale l'ascolto della Parola di Rivelazione e la ricerca della ragione non si escludono ma si richiamano continuamente, perché, se, da una parte, in un'autentica intelligenza metafisicamente consolidata, la fede si approfondisce e si purifica, dall'altra, il pensiero riceve proprio da ciò un sostanziale arricchimento, in quanto alla luce della Rivelazione gli si schiudono nuovi orizzonti di conoscenza. Senza la

mediazione metafisica verrebbe vanificato l'evento rivelativo, per l'assenza di un soggetto e partner accogliente nella cui intelligenza e nel cui cuore la «Verità del Mistero» possa illuminare e risplendere. La debolezza della ragione si ripercuote sempre in una fede debole (*fideismo*) e in un debole discorso teologico.

Paradossalmente, la carenza dell'istanza metafisica sembra generare oggi nuove forme di razionalismo, dovute più che a un'eccessiva fiducia nella ragione, all'assunzione acritica di affermazioni derivanti dalle mode di un pensiero privato dell'autentica luce di Verità ricercata ed espressa dalla ragione, quand'essa si fonda sul principio dell'opinione pubblica largamente condivisa e «artificiosamente orientata»⁴. All'opposto tende a diffondersi, in ambito ecclesiale, una tendenza fideistica dovuta a un'erronea interpretazione del principio egemonico della Scrittura che Giovanni Paolo II ha denominato biblicismo e che tende a fare della lettura della Scrittura o della sua esegesi l'unico punto di riferimento veritativo: «accade così che si identifichi la Parola di Dio con la sola Sacra Scrittura» (n. 55), vanificando la dottrina conciliare della *Dei Verbum*.

2. L'altro importante apporto di mediazione che l'orizzonte metafisico non solo non infirma ma arricchisce, è quello derivante dal dialogo con le scienze sia umane sia naturali. Tale dialogo è certamente oggi un punto di riferimento ineludibile, purché non sia considerato sostitutivo dell'orizzonte metafisico, ritenuto erroneamente sorpassato e appartenente a una concezione dell'intelligibilità propria di una mentalità pre-scientifica e arcaica. La formazione al pensiero metafisico non può essere sostituita dalle scienze umane, anche se esse certamente contribuiscono a una migliore conoscenza del mistero dell'uomo (cf. *Gaudium et spes*, 57 e 62). Ma proprio per questo, tali scienze non possono chiudersi di fronte alle domande ultime dell'uomo (cf. *Fides et ratio*, 61), che definiscono la sua identità e alle quali non spetta direttamente alle scienze dare un'adeguata risposta.

Si è accennato, nel *II Forum* (2004), all'esigenza dialogica del metodo teologico in rapporto alle scienze non solo umane ma anche naturali,

⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritaris* (1993), n. 32.

dialogo che prefigura oggi un «nuovo areopago»⁵ per il futuro dell'approfondimento della teologia. Recentemente, si era forse troppo facilmente liquidato il discorso di frontiera della teologia con le scienze naturali sulla base di una presunta incompatibilità tra la ragione scientifica, ritenuta di carattere esclusivamente strumentale – e come tale chiusa ai valori ultimi dell'esistenza dell'uomo e del suo mondo –, rispetto alla ragione speculativa, di natura metafisica, che pone la questione del fondamento dell'esistenza e si proietta alla ricerca del senso ultimo della vita. Giovanni Paolo II, nella nota lettera indirizzata al Direttore della Specola Vaticana (01.06.1988), propone piuttosto il superamento di ogni tendenza regressiva che porti a forme di riduzionismo unilaterale, e invita a un dialogo in grazia del quale oggi

«abbiamo un'opportunità senza precedenti di stabilire un rapporto interattivo comune, in cui ogni disciplina conserva la propria integrità pur rimanendo radicalmente aperta alle scoperte e intuizioni dell'altra».

Tale dialogo «deve continuare e progredire in profondità e in ampiezza», tenendo presente l'esigenza che

«ciascuna disciplina continui ad arricchire, nutrire e provocare l'altra, ad essere più pienamente ciò che deve essere e a contribuire alla nostra visione di ciò che siamo e di dove stiamo andando».

Quest'invito può trovare un esito promettente, per la teologia, nella misura in cui la diversità degli approcci metodologici delle scienze naturali e teologiche sappia trovare un punto d'incontro nella lettura del «libro della creazione». Procedendo su questa linea, possiamo ad esempio chiederci: non potrebbe la cosmologia contemporanea avere qualcosa da offrire alle riflessioni teologiche sulla creazione? E poiché c'interrogiamo precisamente sul futuro della teologia, diventa allora lecito chiederci quali potrebbero essere le implicazioni escatologiche della cosmologia contemporanea, specialmente alla luce dell'immenso futuro del nostro universo.

⁵ Cf. G. TANZELLA-NITTI, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano 2003; ID., *Il significato del discorso su Dio nel contesto scientifico-culturale odierno*, Armando, Roma 1996; *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press – Città Nuova Ed., Roma 2002, 404-424.

La teologia, nella misura in cui saprà sviluppare il suo dialogo con le scienze, potrà dare un efficace contributo non solo per la crescita della fede, ma anche per la crescita di un sapere scientifico che – per quanto obbedisca alle sue proprie leggi – ha tuttavia bisogno, per costruire una dimora sempre più abitabile per l'uomo, dell'aiuto di quanto la teologia può e deve offrire affinché siano rispettati i disegni di Dio nella costruzione del mondo creato nel contesto della storia della nuova alleanza in Cristo Gesù.

3. Il compito di mantenere desta l'istanza metafisica ci richiama anche al principio secondo cui il pensare umano, pur essendo condizionato storicamente e culturalmente⁶, percepisce però sempre l'anticipazione di qualcosa di ultimo, d'incondizionato, di assoluto. In ogni ricerca della verità, anche nel particolare e nel finito, l'uomo suppone sempre una Verità assoluta che gli consente di cogliere tale realtà proprio come particolare e finita⁷. Bisogna perciò rifiutare l'idea per la quale, ritenendo la ragione metafisica un'eredità esclusiva della cultura occidentale europea, si voglia sostituirla con modelli di pensiero a-metafisici, che conducono, in modo inesorabile, al predominio della ragione scientifica di carattere strumentale, mentre

«la fede viene espropriata di qualunque forma di razionalità e di intelligibilità, ed è destinata a fuggire nel simbolismo non definibile o nel sentimento irrazionale»⁸.

Ma come mantenere desta l'istanza metafisica? Non deve restare disatteso l'accento della *Fides et ratio* secondo cui il cammino di ricerca della Verità non è mai solitario:

«non si dimentichi che anche la ragione ha bisogno di essere sostenuta nella sua ricerca da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di

⁶ Per cui, «quando ci troviamo alle prese con il problema della verità del reale, non partiamo mai da zero» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, A-I/1, in "La Civiltà Cattolica", 141 [1990], n. 3356, 148), ma «in tutto ciò che l'uomo conosce [...] è condizionato dalla storia» (*ivi*, A- I/4, 150).

⁷ Cf. M. BORDONI, *Il travaglio della teologia alla ricerca di nuove forme del sapere*, in AA.VV., *Il sapere teologico ed il suo metodo*, I. SANNA (ed.), EDB, Bologna 1993, 22.

⁸ J. RATZINGER, *Presentazione del Documento Pontificio "Fides et ratio"*, in *Per una lettura dell'Enciclica "Fides et ratio"*, op. cit., 11.

diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano *l'amicizia* come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare» (n. 33).

La perfezione dell'uomo, infatti, non è misurata dal complesso delle sue conoscenze astratte, ma si sviluppa nella tensione di un rapporto di donazione e di fedeltà verso l'altro, che gli consente di raggiungere piena certezza e sicurezza. Questo fatto sottolinea quanto l'istanza metafisica sia mantenuta viva in quel cammino personale che si percorre nella comunione con l'altro verso il Mistero di un Assoluto Persona che si apre per grazia all'umanità nella sua Verità⁹. In questo cammino, l'uomo raggiunge la Verità/Mistero come un dono *nella mediazione dell'altro*, percorrendo una via che affratella¹⁰ e costituisce un antidoto contro ogni soggettivismo e individualismo, rafforzando la convinzione che l'approccio alla Verità non è prioritariamente il frutto di una conquista, quanto piuttosto un dono che richiede, con l'accoglienza, quella reciprocità¹¹ che, intesa nella linea della gratuità dell'*agápe*, supera la semplice amicizia intesa come rapporto paritario. È in questo contesto d'incontro con la Verità che attrae e si dona che l'istanza metafisica si manifesta già essa stessa profondamente animata dallo Spirito di Cristo, come sottolineano le parole di S. Tommaso citate dalla *Fides et ratio* (n. 44): «*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*»¹². E così l'esperienza che apre l'uomo all'accoglienza della Verità conosciuta nella predicazione della Parola sviluppa l'apertura connaturale dell'uomo nella sua tensione verso la Verità assoluta, apertura che costituisce il clima pre-evangelico nel quale la Parola è ascoltata in

⁹ «Quando *il perché delle cose* viene indagato con integralità, alla ricerca della risposta ultima e più esauriente, allora la ragione umana tocca il suo vertice e si apre alla religiosità. In effetti la religiosità rappresenta l'espressione più elevata della persona umana, perché è il culmine della sua natura razionale. Essa sgorga dall'aspirazione profonda dell'uomo alla verità ed è alla base della ricerca libera e personale che egli compie del divino» (GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, VI, 2 (1983), 814-815).

¹⁰ Cf. M. MANTOVANI, *Philosophari in Maria*, in "Nuova Umanità" XXV (2003/3-4), n. 147-148, 333-350.

¹¹ Cf. G. LORIZIO, *Rivelazione e metafisica nell'orizzonte del rapporto Fede/Ragione*, in "Rassegna di Teologia", 45 (2004), 883-905; ID., *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002.

¹² *S. Th.*, I-II, q. 109, a. 1 ad 1, che riprende le parole dell'*Ambrosiaster* (PL 17, 258).

grazia dell'istinto interiore di Dio invitante¹³ che è dono di Sapienza dello Spirito Santo.

4. Partendo dal richiamo a mantenere desta l'istanza metafisica, oggi particolarmente urgente per il pensiero teologico, s'impone infine l'esigenza, ben evidenziata dalla *Fides et ratio*, di un intreccio tra il principio di Rivelazione e i presupposti del principio metafisico dell'essere. Giustamente si afferma, in proposito, che

«se *l'intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica deve ricorrere alla *filosofia dell'essere*»¹⁴.

La circolarità del rapporto tra fede e ragione comporta non solo il mantener desta la «necessaria pre-comprensione metafisica» dell'intelligenza della fede, ma pure l'aver presente quell'apporto che la luce della Rivelazione infonde nella metafisica *dell'essere*. Potremmo dire che in questo dinamismo circolare l'ascolto della Parola di rivelazione e la ricerca della ragione s'incontrano continuamente, per cui, da una parte, la fede si approfondisce e si purifica, e, dall'altra, anche il pensiero metafisico riceve arricchimento, perché gli si schiudono nuovi orizzonti. Come l'uomo non accede alla verità se non nella luce dell'essere, così egli non accede alla verità di Dio se non nella mediazione dell'essere: infatti, «ogni rivelazione di Dio è come mediatizzata dall'essere in quanto essere»¹⁵. E ciò perché

«l'evento della rivelazione non ha luogo *a lato dell'essere*, come qualcosa di sovraggiunto [...], benché sia soprannaturale la Rivelazione si compie *nel cuore dell'essere stesso*: ne svela le profondità ultime»¹⁶,

¹³ Cf. *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 9 ad 3.

¹⁴ Vedi *Fides et ratio*, 97: «Se *l'intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell'essere. Questa dovrà essere in grado di riproporre il problema dell'essere secondo le esigenze e gli apporti di tutta la tradizione filosofica».

¹⁵ E. BRITO, *Dieu et l'être d'après S. Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF, Paris 1991, 22.

¹⁶ *Ivi*.

rischiarandone il mistero a partire dalla trascendenza che le è propria. Il tema della metafisica come «scienza del Mistero» ritorna così di perenne attualità (cf. *Fides et ratio*, 83)¹⁷.

In conclusione, la luce della Rivelazione, nella fede, non si pone a fianco dell'intelligibilità metafisica, ma infonde e rischiara, con la luce dello Spirito, il cuore stesso della metafisica dell'essere nel suo profondo mistero. Se la metafisica consente alla fede di pensare, la fede cristiana nel suo Mistero di rivelazione che s'incentra nel Mistero trinitario-cristologico consente all'uomo di pensare l'essere nelle dimensioni proprie del Mistero, donando una forma propria alla forma stessa del pensiero nel suo incontro con la realtà. Il teologo, dunque, non può ignorare il valore della teologia come *intellectus fidei* nell'apporto originale e plenificante che la Rivelazione offre alla metafisica stessa.

MARCELLO BORDONI

¹⁷ Cf. G. SGUBBI, «*Reductio in Mysterium*». Una metafisica della gratuità per la fondazione di un 'pensiero credente', in ID. – P. CODA, *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, Città Nuova, Roma 2000, 169-208.

METAFISICA E RIVELAZIONE: LA PROSPETTIVA DI *FIDES ET RATIO*

† RINO FISICHELLA

PATH 5 (2006) 271-283

1. Il desiderio per la verità

«La conoscenza precede sempre l'amore per la verità»¹. L'espressione, nella sua linearità, attesta una verità profonda che sta alla base di ogni filosofia e teologia: per giungere ad amare la verità con un atto libero è necessario procedere per una conoscenza graduale, ma costante che ne permetta di cogliere progressivamente l'istanza ultima fino a condurre verso la sua contemplazione. Se si vuole, proprio in questa espressione si coglie l'istanza sottesa sia alla ragione che alla fede; ambedue, infatti, tendono alla verità piena, ognuna mossa dalla propria natura e dalla capacità di percepire e cogliere il senso della verità e la sua amabilità che merita, alla fine, di essere contemplata. Ciò che accomuna e contraddistingue le due, comunque, non è in primo luogo la modalità con cui si pongono nei confronti della verità, che specifica l'esercizio peculiare ad ognuna delle due scienze, ma la natura stessa della verità e la sua capacità di essere percepita, conosciuta e posseduta. Certo, la verità è una, ma quella colta dalla sola *ratio* nel suo proprio investigare ha bisogno in un momento della sua conoscenza di andare oltre se stessa e di saper accogliere in sé quella della *fides*. Questa non la contraddice né limita, perché ciò che è non comprensibile alla luce della *ratio* non per questo equivale ad essere irrazionale e assurdo, anzi. È la *ratio* che in quanto tale riconosce e accetta la presenza della verità con la caratteristica della non comprensibilità. In una parola,

¹ GREGORIO MAGNO, *Omellie sui Vangeli*, Om. 14, 3. PL 76, 1129.

il teologo è chiamato a filosofare a partire dalla fede. Egli è un credente e sa che in Gesù Cristo, il Verbo fatto carne, Dio ama il mondo e in forza di questo si crea quella differenza che permette di percepire l'essere non più solo in base alla *ratio*, ma in un ordine sovrano dove l'amore è talmente libero da non poter mai essere relegato nello spazio della ragione. La meraviglia metafisica, di cui anch'egli è custode perché naturalmente filosofo, non gli può bastare. Il teologo deve essere mosso dalla certezza dell'amore che ama l'essere e dalla convinzione che la ragione di tale amore non potrà mai essere pienamente spiegata da alcuna scienza perché permane come puro dono offerto nell'assoluta libertà di un Dio personale a cui si risponde con altrettanta, anche se limitata, libertà personale².

In questo orizzonte, vale la lezione di Anselmo che riporta all'*incipit* di Gregorio Magno. Per il vescovo di Canterbury la *ratio* deve porsi alla ricerca di ciò che ama e ciò che la contraddistingue è proprio il fatto che più ama e più intende conoscere. Il desiderio di conoscere la verità la obbliga ad andare sempre oltre, fino a giungere a quel *rationabiliter comprehendis incomprehensibile esse* che non per questo fa «vacillare minimamente il fondamento della sua certezza»³. C'è, pertanto, un "qualcosa" che viene percepito dalla *ratio* ma non razionalmente compreso; questo non comprensibile, comunque, è offerto dalla fede e, pertanto, razionalmente non escluso, anzi proposto alla *ratio* perché possa andare oltre se stessa in conformità a quel desiderio di conoscenza che la porta all'amore per la verità. La *quaestio de veritate*, come si può osservare fin da queste prime considerazioni, non appartiene a una di quelle problematiche marginali nella vita dell'uomo e neppure si può collocare in una posizione collaterale nella visione dell'esistenza personale; essa si presenta, invece, come il fatto fondamentale e ineliminabile che taglia trasversalmente l'intera storia dell'umanità e la vita personale di ognuno.

2. La verità come progetto di vita

Per alcuni versi, questo pensiero sembra costituire il *fil rouge* di *Fides et ratio*. La tesi che l'enciclica intende sposare, manifesta proprio la gra-

² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. V: Nello spazio della metafisica*. L'epoca moderna, Milano 1978, 579-580.

³ ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, 64.

dualità della conoscenza, quasi si trattasse di un sentiero che l'uomo è chiamato ad attraversare nella sua ricerca della verità. Lo fa, mostrando l'armonia e la non contraddittorietà che lega insieme due forme di conoscenza, quali la ragione e la fede, alla verità ultima. Già dalle prime battute, quando ricalca un dato filosofico acquisito: «Si può definire l'uomo come colui che cerca la verità» (FR 28), l'enciclica si muove su questo terreno che intende salvaguardare la *ratio* e la *fides* nella loro legittima autonomia, ma anche nel loro mutuo rapporto senza illudersi di non potersi mai incontrare per l'autoctonia propria ad ognuna. Una prima conclusione a cui *Fides et ratio* giunge, infatti, afferma: «L'uomo, essere che cerca la verità, è dunque anche colui che vive di credenza» (FR 31)⁴.

Il rapporto che *Fides et ratio* crea tra identità personale e ricerca della verità non lascia dubbi in proposito:

«La sete di verità è talmente radicata nel cuore dell'uomo che il doverne prescindere comprometterebbe l'esistenza. È sufficiente osservare la vita di tutti i giorni per constatare come ciascuno di noi porti l'assillo di alcune domande essenziali e insieme custodisca nel proprio animo l'abbozzo delle relative risposte»;

dalle questioni fondamentali circa il senso della vita fino alle problematiche che toccano le verità logiche o quelle verificabili della materia e dei fenomeni con i quali ci si incontra si è sempre in ricerca di dare risposte che siano vere non solo per noi, ma per tutti. In questo modo, l'uomo

«si forma una visione globale e una risposta sul senso della propria esistenza: in tale luce egli interpreta la propria vicenda personale e regola il suo comportamento» (FR 29-30).

Nonostante questa prospettiva, non ci si può nascondere la preoccupazione che la ricerca della verità non è sempre colta con “trasparenza” e “conseguenzialità”; anzi, ci si accontenta di verità parziali senza tendere a cogliere l'*essenza* stessa della verità e la sua ultima manifestazione. Ne è

⁴ Nello stesso senso, mostrando la peculiarità dell'insegnamento della Sacra Scrittura, così si afferma: «La peculiarità che distingue il testo biblico consiste nella convinzione che esista una profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede [...] . La ragione e la fede, pertanto, non possono essere separate senza che venga meno per l'uomo la possibilità di conoscere in modo adeguato se stesso, il mondo e Dio» (FR 16).

testimonianza la strumentalizzazione in cui a volte cadono alcuni ricercatori, che utilizzano i dati della propria indagine a fini di guadagno senza riflettere sulle conseguenze etiche del loro comportamento:

«Nell'ambito della ricerca scientifica si è venuta imponendo una mentalità positivista che non soltanto si è allontanata da ogni riferimento alla visione cristiana del mondo ma ha anche, e soprattutto, lasciato cadere ogni richiamo alla visione metafisica e morale. La conseguenza di ciò è che certi scienziati, privi di ogni riferimento etico, rischiano di non avere più al centro del loro interesse la persona e la globalità della sua vita. Di più: alcuni di essi, consapevoli delle potenzialità insite nel progresso tecnologico, sembrano cedere, oltre che alla logica del mercato, alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano» (FR 46).

Non da ultimo, nel periodo che ci trova coinvolti, un colpo quasi mortale è stato inferto dalla parabola culminante del razionalismo, sfociato nel nichilismo, che teorizza l'impossibilità di raggiungere la verità. Il pericolo di una simile prospettiva è bene individuato da *Fides et ratio* proprio nella incapacità di tenere unite ricerca della verità e identità personale:

«Il nichilismo, prima ancora di essere in contrasto con le esigenze e i contenuti propri della parola di Dio, è negazione dell'umanità dell'uomo e della sua stessa identità. Non si può dimenticare, infatti, che l'oblio dell'essere comporta inevitabilmente la perdita di contatto con la verità oggettiva e, conseguentemente, col fondamento su cui poggia la dignità dell'uomo [...] . Una volta che si è tolta la verità all'uomo è pura illusione pretendere di renderlo libero» (FR 90)⁵.

Come si può osservare, il pensiero della Chiesa non fa altro che prospettare il cammino di una conoscenza progressiva, ma percorribile e finalizzata, che deve tendere alla verità in quanto fondamento della dignità stessa della persona. Valga, a sintesi di questa lettura, l'espressione inequivocabile:

«L'uomo, per natura, ricerca la verità. Questa ricerca non è destinata solo alla conquista di verità parziali, fattuali o scientifiche; egli non cerca soltanto il vero bene

⁵ In questa prospettiva, si può porre l'acuta riflessione di V. POSSENTI, *Filosofia e Rivelazione. Un contributo al dibattito su fede e ragione*, Roma 1999, 69-84; come pure, ID., *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Roma 1988, 317-337.

per ognuna delle sue decisioni. La sua ricerca tende verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare il senso della vita; è perciò una ricerca che non può trovare esito se non nell'assoluto» (FR 33).

In questo modo, *Fides et ratio* ha delineato un sentiero da percorrere. La ragione, per sua stessa natura, è abilitata alla ricerca della verità e non potrebbe farne a meno; ci sono, tuttavia, dei limiti che oscurano o ne impediscono il suo raggiungimento pieno; la ragione, purtroppo, è essa stessa «ferita e indebolita dal peccato» (FR 51). È necessario, pertanto, che la stessa ragione comprenda la necessità di un'altra compagna di strada che, senza farle ombra né ponendosi come alternativa, le permetta di scoprire e raggiungere spazi che le sarebbero impossibili altrimenti. Accogliere questa compagna di strada non le impedisce di essere se stessa, al contrario. Se la fede costituisce una reale provocazione per la ragione, non si può dimenticare, comunque, che la ragione permane sempre come una perenne provocazione per la fede stessa. Insomma, la ragione che accoglie liberamente l'aiuto della fede che le permette di andare oltre la ferita del peccato non cessa di essere ragione e di permanere con la sua carica di forza speculativa⁶. Il *surrender of reason* di newmaniana memoria, quindi, non abbatte mortalmente la ragione in questo atto di abbandonarsi alla fede, ma le permette di esercitare al meglio la sua forza propulsiva per essere genuina riflessione nei confronti della fede stessa e del senso dei suoi contenuti.

È in questo spazio, se si vuole, che si pone in maniera inequivocabile la questione esistenziale della verità. Nessuno può fondare la propria esistenza sulle ipotesi, che certamente possono affascinare senza, tuttavia, creare le condizioni per una risposta soddisfacente alla domanda di senso⁷. Si sbaglierebbe, quindi, se dinanzi alla questione metafisica tutto si risolvesse in una mera ricerca della verità in sé. Ogni verità che l'uomo ricerca è necessariamente ricondotta all'esistenza personale, perché la conoscenza della verità proviene sempre da un'esigenza del cuore che desidera trovare

⁶ Cf. A. MOLINARO, *La metafisica e la fede*, in A. MANTOVANI, S. THURUTHYIL, M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, Roma 1999, 111.

⁷ *Fides et ratio* coglie nel segno quando scrive: «Le ipotesi possono affascinare, ma non soddisfano. Viene per tutti il momento in cui, lo si ammetta o no, si ha bisogno di ancorare la propria esistenza ad una verità riconosciuta come definitiva, che dia certezza non più sottoposta al dubbio» (FR 27).

risposta all'assillo di domande che provengono dall'incontro con la realtà. Questo vale per chiunque; sia per l'uomo che coltiva la terra e ammira il miracolo della natura sia per lo scienziato che si inoltra nei misteri impercetrabili della composizione della materia. L'uno e l'altro hanno la stessa capacità di ricercare la verità su quanto è oggetto della loro meraviglia e partono dalla certezza che, in ogni caso, una qualche verità sarà raggiunta e sarà valida *per sempre* e *per tutti*. Insomma, c'è sempre una fiducia basilare che spinge "cuore" e "ragione" a porsi in ricerca della verità.

3. Lasciatevi riconciliare: un invito alla *ratio* e alla *fides*

Non è differente per la fede. Il credente, infatti, è mosso lui pure dal desiderio della verità. La fede non è in prima istanza affermazione di una verità teorica, ma attestazione di un abbandono di sé alla verità offerta da Dio che si rivela nella persona di Gesù Cristo. Non è la fede che pone in essere la rivelazione, ma la rivelazione che fa sorgere la fede⁸. Questo è il punto nodale a cui spesso non si dà l'attenzione dovuta, con il rischio concreto di non comprendere la logica del credere e la sua relazione con la verità. La natura della fede è indiscutibilmente legata alla certezza della verità offerta con la rivelazione, ma proprio perché la rivelazione è all'origine di questo movimento è importante verificare la natura della verità rivelata e, di conseguenza, il rapporto che si instaura tra questa verità e la conoscenza della fede come la forma più coerente per poterla percepire e spiegare⁹. Da questa prospettiva, il cammino che *Fides et ratio* percorre è profondamente logico e coerente. L'enciclica è un testo del magistero e non può essere confusa con un trattato generico di filosofia. La premessa posta indica che il contesto nel quale va collocata è primariamente quello teologico, ma non per questo meno qualificante il rapporto tra *fides* e *ratio*. Ciò che l'enciclica intende proporre è la prospettiva prioritaria della fede che vede nella rivelazione l'offerta di un senso compiuto e la presenza di una verità che la sola ragione non avrebbe mai potuto raggiungere. Certamente il discorso si fa anche filosofico, e non potrebbe essere altrimenti. Una

⁸ «A Dio che si rivela è dovuta l'*obbedienza della fede* con la quale l'uomo si abbandona a Dio tutt'intero liberamente, prestandogli "il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà" e acconsentendo volontariamente alla rivelazione data da lui» (DV 5).

⁹ Cf. R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia*, in "Gregorianum" 76 (1995), 701-715.

rivelazione che non avesse in sé la possibilità di esser percepita e compresa dall'uomo non sarebbe meritevole di questo nome. È rivelazione in quanto è parola che Dio rivolge all'uomo per manifestare il mistero della sua esistenza e, in esso, rivelare il mistero dell'uomo. Esiste, deve esistere, quindi, una serie di condizioni che permettono ad ognuno di poter accedere a questa rivelazione e comprenderla come rivolta a sé per il raggiungimento di una verità che si poteva desiderare, ma non possedere¹⁰.

L'orizzonte creaturale si pone come lo spazio dentro al quale vengono deposte le premesse perché il linguaggio di Dio possa essere compreso dall'uomo; non solo. La creazione è orientata e finalizzata al suo culmine che vede il farsi uomo del Figlio di Dio. L'incarnazione si pone, pertanto, come l'espressione culminante dell'atto creativo perché la distanza di Dio dall'uomo viene colmata dalla kenosi del Figlio (cf. *Fil* 2, 6-8). Se creazione e incarnazione fossero due fatti isolati l'uno dall'altro, verrebbe meno la possibilità per l'uomo di entrare con coerenza all'interno del suo mistero e trovarne la chiave veritativa che gli apporta senso definitivo. Se, invece, i due eventi sono collegati e uno finalizzato all'altro, allora l'orizzonte creativo non può essere pensato se non in relazione con il suo compimento. Ciò significa che la verità posta nella creazione è gradualmente tesa verso la sua pienezza che non si presenta come offerta gratuita solo da parte di Dio. L'incarnazione non ha confronti né con il mito della saggezza antica né con i contenuti delle altre religioni. Ciò implica che la verità contenuta in essa è radicalmente nuova e originale, universale nella concretezza dell'evento e, pertanto, storicamente possibile una sola volta. Il tutto, se si vuole, si gioca proprio in questa relazione tra creazione e incarnazione, dove la verità espressa permane sempre in quello spazio di comprensione da parte di ognuno proprio in forza della condivisione della natura umana da parte di Dio.

Questo mistero della fede possiede qualcosa di straordinariamente impegnativo per la ragione. La verità che Dio rivela, infatti, si inserisce certamente nella natura e, quindi, la *ratio* ne è direttamente coinvolta. Quella stessa verità, comunque, si rende presente nella storia e quindi entra nel tempo attraverso una persona che ha impresso nel mistero della sua esistenza l'inconfondibile unione tra la natura divina e quella umana. Dio, pertanto, non si limita all'atto creativo, ma entra nella storia e rag-

¹⁰ Cf. G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Milano 2003, 9-15; R. DI CEGLIE (ed.), *Verità della Rivelazione*, Milano 2003, 8-10.

giunge l'uomo in ciò che egli ha di più personale e unico: la sua vita. Questo percorso, *Fides et ratio* sembra condensarlo nelle parole:

«L'incarnazione del Figlio di Dio permette di vedere attuata la sintesi definitiva che la mente umana, partendo da sé, non avrebbe neppure potuto immaginare: l'Eterno entra nel tempo, il Tutto si nasconde nel frammento, Dio assume il volto dell'uomo. La verità espressa nella rivelazione di Cristo, dunque, non è più ristretta in un ambito territoriale e culturale, ma si apre a ogni uomo e donna che voglia accoglierla come parola definitivamente valida per dare senso all'esistenza [...] . Con questa rivelazione viene offerta all'uomo la verità ultima sulla propria vita e sul destino della storia» (FR 12).

L'orizzonte metafisico è questo. La verità che l'incarnazione esprime non è solo universalmente valida, ma anche definitiva. Tolto questo spazio rivelativo dovremmo chiederci dove trovano risposta e soluzione il problema del dolore, della sofferenza dell'innocente e della morte. Ancora una volta, l'istanza veritativa, che ha in sé l'esigenza esistenziale, si colloca nello spazio della metafisica per raggiungere lo stadio ultimo della comprensione. La *ratio* comprende che deve andare oltre se stessa per aprirsi all'orizzonte della fede. Il *mistero* dell'incarnazione diventa *razionalmente* la risposta veritativa al *mistero* dell'uomo. E non potrebbe essere altrimenti. Se l'orizzonte del mistero svanisse, tutto verrebbe ridotto a mera spiegazione logica e sarebbe sottoposto alle varie ipotesi del pensiero filosofico. Se scomparisse lo spazio della ragione, verrebbe alienato il primo e fondamentale diritto dell'uomo a compiere una scelta libera. *Ratio* e *fides* se si relazionano nell'ordine creaturale e dell'incarnazione, permangono in quella concreta possibilità veritativa che consente ad ambedue non solo di conservare la propria autonomia, ma di rapportarsi reciprocamente in vista della verità piena e definitiva come scelta di libertà.

Per il teologo, insomma, resta fermo il procedimento che H.U. von Balthasar ha descritto in termini chiari:

«La parola di Dio si deve iscrivere nella parola dell'essere, la parola dell'essere nelle parole delle essenze che vengono scambiate intelligibilmente tra enti esistenti. In tal modo le differenze come tali diventano obbedenzialmente disponibili per la rivelazione di Dio. Essendo la differenza massima (tra Dio e l'essere dell'ente) niente altro che l'oscillazione tra il donatore e il dono, le differenze sono il punto dove il dono significa un essere donati e ricevuti. Da parte del donatore. Nulla di

sostanziale e sussistente, dunque, ma la pienezza irradiante dell'essere di Dio nello stato di donazione in mano ai donati»¹¹.

Come si nota, si deve andare oltre l'*aut aut* posto in essere dall'Illuminismo, che ha voluto risolvere la pretestuosa competizione tra fede e ragione abbandonando la prima e tenendo ferma e stabile solo la seconda. Lo spirito in questo modo è rimasto inquieto, certamente si è indebolito e la religione ha percorso la strada dell'esperienza e del sentimento come surrogato alla forza della *ratio*. In questo modo la riconciliazione ha tardato a venire e la debolezza ha intaccato non solo l'ambito della religione, ma soprattutto quello della ricerca speculativa che è giunta stremata alle soglie del terzo millennio¹².

Un termine certamente caro alla tradizione cristiana, perché fondamentale per cogliere l'essenza del Vangelo, è quello di *riconciliazione*. L'apostolo Paolo ne fa ampio uso nelle sue lettere soprattutto quando richiama alla mente dei primi cristiani l'evento della redenzione. L'incarnazione, frutto dell'amore eterno con il quale il Padre ama il Figlio e lo dona totalmente perché si renda manifesto il mistero della vita trinitaria con la personificazione dello Spirito Santo, è di fatto un annuncio di riconciliazione. Paolo, in alcuni casi, vista l'importanza determinante del fatto non teme di usare perfino l'imperativo: «Vi supplichiamo in nome di Cristo: Lasciatevi riconciliare con Dio» (2 Cor 5, 20). L'imperativo aoristo passivo che si trova nel testo (καταλλάγητε) permette di allargare il senso della riconciliazione che non è limitata ai cristiani di Corinto, ma si estende a tutti e a tutta la creazione perché è primariamente azione di Dio che va incontro all'uomo. A ragione, quindi, il tema della riconciliazione abbraccia tutto ciò che l'uomo è e possiede: la sua esistenza, il mondo in cui vive, le relazioni interpersonali... insomma tutto viene riconciliato da Dio per opera del sacrificio di Gesù che è morto per noi (cf. 2 Cor 5, 8). In una parola, la riconciliazione attua una nuova creazione; un nuovo ordine di cose, quindi, all'interno del quale si ristabilisce l'armonia perenne che era stata perduta a causa della disobbedienza originaria. Le barriere che erano state sollevate vengono abbattute,

¹¹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. V: Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, 564.

¹² Cf. H. SEIDL, *Realistische Metaphysik. Stellungnahme zu moderner Kritik an der traditionellen Metaphysik*, Hildesheim 2006, X-XI.

l'inimicizia che si era creata viene distrutta e si realizza un ordine di pace che mostra i segni dell'unità e della concordia (cf. *Ef* 2, 14-18).

Lo scenario descritto non è estraneo al contesto che vede in primo piano la fede e la ragione di nuovo relazionate per spingere al massimo le potenzialità che possiedono ognuna nel suo ordine e nella peculiare competenza. Non è senza significato che l'enciclica *Fides et ratio* utilizzi l'espressione «il dramma della separazione» (FR 45) per descrivere lo spazio storico della modernità, quando ha voluto cancellare il risultato dei secoli precedenti che avevano visto l'armonia tra fede e ragione. La radicalizzazione delle posizioni presso alcuni filosofi dell'epoca portò a quella forma di pensiero separato e completamente autonomo nei confronti dei contenuti della fede tale da teorizzare che solo la ragione pensa e raggiunge la verità, mentre la fede crede e non può avanzare alcuna pretesa veritativa. Nello spazio della filosofia come in quello della teologia si vennero a formare correnti di pensiero che alla base ponevano una sfiducia nella ragione o nella fede, con la conseguente diffidenza che aumentava la distanza tra le due. Lo sforzo di riconciliazione, in questo contesto, appare quanto mai urgente e l'opportunità per superare vecchi rancori e precomprensioni è un elemento che non può essere trascurato. Appartiene al compito dei filosofi e dei teologi ristabilire, ognuno per la sua competenza, quella forma di ripensamento che può permettere un autentico salto di qualità per andare oltre la teorizzazione arbitraria, anche se non del tutto contestabile, della debolezza della ragione¹³. Certo, il teologo non è ingenuo quando parla della riconciliazione. Egli sa che, come tale, il fatto è frutto dell'azione divina e costituisce per ciò stesso un evento teologale. Eppure, quando egli pone dinanzi al filosofo l'evento della rivelazione come sorgente di conoscenza e come un contenuto radicalmente nuovo che viene posto dinanzi all'uomo perché accolga ciò che altrimenti non avrebbe mai potuto produrre a partire da sé e dalla propria speculazione, egli chiede al filosofo di non intrattenerli ulteriormente nell'orizzonte dell'etica o del semplicemente religioso, ma di accedere allo spazio della metafisica come espressione culminante di un sapere che lambisce il mistero dell'essere nello sforzo ultimo aperto alla ragione per essere pienamente se stessa. In questo contesto, dovrebbero dissolversi, per alcuni versi, sia l'orizzonte di Hegel che concludeva questa fase con l'assunto etico: «Nell'etico esiste e si

¹³ G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996, 25-29.

compie la riconciliazione della religione con la mondanità, con la realtà», sia quello del sentimento di Schleiermacher. Ambedue queste posizioni si risolvono ponendo di fatto l'evento religioso sotto il dominio della ragione filosofica senza che si possa compiere una reale riconciliazione che salvaguardi l'autonomia e l'autoctonia delle due parti in causa.

4. La metafisica: una necessità

In questo senso, la proposta di *Fides et ratio* appare quanto mai degna di attenzione quando attesta che:

«È necessaria una filosofia di portata autenticamente metafisica, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante» (FR 83).

Che Giovanni Paolo II non volesse parlare, a scanso di equivoci, di una scuola metafisica come alcuni hanno voluto troppo frettolosamente criticare era fuori discussione ed esplicitamente detto. L'istanza metafisica non si pone come alternativa alle scienze antropologiche o alle diverse scienze del sapere in generale, siano esse genetiche ed etiche che occupano maggiormente il presente storico. Ciò che l'istanza metafisica porta è la ricerca del fondamento oltre l'esperienza per fornire una verità che vada al di là della sfera del soggettivo e sia improntata di oggettività basilare che permette di sorreggere la costruzione della centralità della persona, della sua dignità e del suo essere spazio privilegiato per l'incontro con l'essere. Questa prospettiva, alla fine, è l'unica che garantisce una genuina e coerente reciprocità tra la filosofia e la teologia. Se qualsiasi istanza del sapere antropologico fosse limitata alla semplice composizione biologica o psichica del soggetto e non fosse in grado di cogliere lo spazio del mistero che caratterizza la vita personale, come potrebbe dialogare questa *ratio* con una teologia che fa proprio del mistero dell'essere la sua condizione di forza, per aprire all'intelligenza di un mistero più grande che tutto sovrasta e nel quale è importante immergersi per trovare senso definitivo?

Si aprono necessariamente dei compiti peculiari che filosofi e teologi sono chiamati a realizzare per dare forza alla ragione e non indebolire la fede. In modo particolare è necessario che si superi, in prima istanza, un blocco non indifferente dato dal primato della tecnica e della sperimentazione che tendono ad allontanarsi da ogni riflessione perfino etica. Il

contesto storico contemporaneo, da questa prospettiva, sembra realmente aver assunto i tratti di una lotta con il creato e l'uomo in esso a scopo di dominio. C'è un'illusione diffusa e persistente di possesso e di dominio che, mentre tende a materializzare ogni cosa, demotiva sdivinizzando ogni visione del mistero e, in esso, dell'essere stesso. Non ci si rende conto, in questo modo, che l'uomo rischia concretamente di diventare schiavo di ciò che si illudeva di dominare e rimane incastrato in quel gioco assurdo che da artefice del creato scade nel diventare una macchina controllata a distanza in tutto da forze anonime. In questo contesto diventano una vera provocazione le parole di *Fides et ratio*:

«Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario e urgente, dal fenomeno al fondamento. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge» (FR 83).

Se l'uomo vuole realmente adempiere al comando biblico di “dominare” il creato, allora dovrà essere in grado di compiere una seria riflessione sul fondamento della sua reale signoria su di esso. Qui non c'è spazio per le varie teorie evoluzionistiche, ma solo l'accettazione riflessa della sua esistenza colta nella differenza ontologica con il Creatore e il Rivelatore. Niente e nessuno potranno mai scalfire questa differenza e ogni suo tentativo di dominare il mondo sarà destinato a rivoltarsi contro di lui. Un compito arduo, in questo contesto, che la metafisica è chiamata a svolgere si pone proprio nel fatto di far percepire ed elaborare una concezione positiva della libertà che spinge ogni persona verso il suo compimento in Dio. Questo orizzonte consentirà di cogliere la reale distanza tra il nostro essere e il nostro operare, quale premessa per un reale e solido dominio sulle proprie azioni. Spetta al teologo la fatica di far cogliere questa istanza veritativa e dare consistenza speculativa alla necessità di raggiungere il “fondamento”. La connotazione della verità della fede non si scontra con l'apertura universale di ogni persona verso l'essere, ma ne costituisce il suo fondamento e la sua destinazione ultima.

In un tempo in cui il discorso su Dio sembra sottoposto a un movimento ondivago tra la sua dimenticanza e la sua nostalgia, non è ovvio né retorico richiamare i cristiani ad essere sentinelle vigili per una istanza metafisica di forte spessore speculativo. Ripeteremo fino allo stremo l'as-

sioma antico: *homo sum et nihil humanum alienum a me puto*; ciò significa che porteremo sempre dentro di noi, oltre al fatto di essere credenti, la determinazione dell'essenza metafisica propria della *ratio*. Ciò non toglie, anzi, obbliga a porsi al servizio di questa istanza perché sia posta nella condizione di cogliere il fine verso cui sviluppare la propria speculazione: l'amore di Dio che si rivela in Cristo dando alla vita di ognuno il suo senso ultimo e definitivo. Ciò non ci inorgoglia, ma ci obbliga ad essere responsabili e vigili, partecipando con tutti l'ansia per la ricerca e il desiderio di raggiungere la verità piena. È un'obiezione falsa anche se difficile da dissipare quella che ripetutamente ci viene rivolta, secondo cui il solo filosofo può interrogare l'essere, mentre il credente è impossibilitato per la sua certezza di fede¹⁴. Questa forma di pensiero, tarda a scomparire per precomprensioni di sorta, dimentica che né Aristotele né la Bibbia hanno mai ritenuto che il pensiero filosofico fosse da ridurre a un semplice interrogare. Pensare è sempre un "sapere" anche se va al di là degli schemi scientifici e si inabissa nel mistero, e la fede è una libera risposta che esige l'intelligenza dei suoi contenuti.

In conclusione, il credente dovrebbe permanere come il vigile custode della metafisica. Lo fa come credente, perché accoglie in sé la disponibilità totale di Gesù Cristo verso il Padre come il paradigma per una instancabile tensione verso l'essere:

«Il modo con cui Gesù Cristo vive in apertura verso il Padre e in questa apertura indica sia la suprema immensità dell'amore di Dio, sia la suprema decisione dell'uomo a riguardo di Dio, può fornire al metafisico il criterio per sapere se egli già pensa e si interroga in apertura sufficiente, oppure se non si sia forse chiuso troppo presto. In questo senso il cristiano è destinato ad essere, nel nostro tempo, il custode della metafisica»¹⁵.

¹⁴ È l'obiezione che spesso si ritrova negli interventi di E. Severino; per tutti si confronti M. Heidegger: «Chi si mantiene sul terreno di una tal fede (nel contesto è quella biblica) può certo in qualche modo seguire il nostro domandare e anche parteciparvi, ma non può autenticamente interrogare senza cessare di essere credente [...] si può solo comportare "come se [...]" quanto viene propriamente richiesto nella nostra domanda è, per la fede, una follia. È in tale follia che consiste la filosofia" [...] ma per una fede genuinamente cristiana, la filosofia è follia» (M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano 1986, 18-19); cf. pure ID., *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, Milano 1987, 3-34.

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. V: Nello spazio della metafisica*. L'epoca moderna, 588.

PLATONISMO E RIVELAZIONE CRISTIANA

NINFA BOSCO

PATH 5 (2006) 285-296

1. Fra le due visioni possibili del rapporto ideale corrente fra platonismo e cristianesimo, di affinità o di estraneità, o perfino incompatibilità, la cultura contemporanea ha privilegiato in gran parte la seconda, rovesciando la prospettiva tradizionale. Questa nuova visione si appoggia a una pretesa verità storica, cioè al fatto che il cristianesimo nascente subì una ellenizzazione che falsificò il suo *kérigma*. La tesi fu avanzata agli inizi del novecento dai teologi liberali protestanti, in specie Troeltsch e von Harnack¹. Fu poi radicalizzata e accolta anche in ambienti cattolici intorno alla metà del secolo, in concomitanza colla rivalutazione delle fonti bibliche della teologia cristiana. Divenne da allora un luogo comune raramente discusso. E tuttavia rappresenta una energica semplificazione dei fatti e una eccessiva schematizzazione delle idee, seppure non priva di una qualche verità. Va quindi precisata e deideologizzata.

È vero che il platonismo (al tempo sinonimo di ellenismo) nell'ambiente del cristianesimo nascente non era una posizione filosofica fra le altre: era *koiné*, elemento unificante e linguaggio veicolare dell'intero mondo civile, e come tale non poteva non essere usato da tutti, specialmente da chi avesse, come i cristiani, una "notizia" da diffondere; ed è vero che insieme a un linguaggio si accoglie anche in qualche misura la *Weltanschauung* che vi è incorporata, e che l'ellenica è differente dalla biblica. Ma tutto questo non legittima un eccesso di schematizzazione e

¹ È perciò solidale, oltre che col tradizionale sospetto protestante per la ragione, colla tesi che il cristianesimo che conosciamo non risale a Cristo ma a San Paolo sul piano ideologico, a Costantino su quello sociopolitico.

semplificazione. Non autorizza a dimenticare che altro è essere differenti, altro alternativi, altro ancora incompatibili.

Che le due “essenze” dell’ebraismo e dell’ellenismo siano non solo differenti ma alternative e addirittura incompatibili resta un assunto da dimostrare con argomenti storico-filologici più solidi di quelli usati abitualmente, poiché si tratta, infine, di una questione ermeneutica. A dire il vero bisognerebbe prima ancora argomentare l’opportunità di riconoscere “essenze” piuttosto che semplici *trends*, non privi di episodiche trasgressioni, in fenomeni storici complessi e di lungo periodo quali sono sia l’ellenismo che l’ebraismo. Sappiamo tutti che la Bibbia ebraica è essa stessa, in tempi e luoghi particolari, ellenizzata, ad esempio nei libri sapienziali; e che, dall’altra parte, i platonici pagani conobbero e in parte assimilarono se non la sapienza mosaica almeno quella orientale. Per non parlare poi della filosofia ebraica, che è tutta intrisa di platonismo. E bisognerebbe ancora ricordare che l’assunzione del platonismo non fu senza riserve da parte del cristianesimo: basti pensare alle condanne anche formali che fin dall’inizio i Padri riservarono alla gnosi.

Il vero punto cruciale della questione mi sembra tuttavia quest’altro: l’ellenizzazione fu subita o (anche) voluta dai Padri? In questo secondo caso per quali ragioni e quanto accettabili?

A me pare che, al di là dell’inevitabile contagio ambientale e delle motivazioni pragmatiche, i Padri apologisti e poi i Cappadoci l’abbiano più voluta che subita. Perché erano convinti che il platonismo pagano fosse, specie nella sua versione finale, “naturalmente cristiano”, e che la forza veritativa della rivelazione ebraico-cristiana, in cui vedevano la “vera filosofia” discesa infine dall’alto, divina sapienza venuta a saziare il desiderio umano di verità, lo avrebbe compiuto e salvato, allo stesso modo che il Nuovo Testamento compiva e salvava l’Antico.

Non erano mossi, i Padri, da un complesso di inferiorità culturale, ma al contrario da una enorme fiducia nella superiorità della verità da loro ricevuta (in dono). Perciò corsero il rischio di aprire all’ellenismo; nella situazione concreta: al platonismo. Erano alle prese con un confronto fra due epoche e due civiltà; alla via del conflitto preferirono quella dell’integrazione. Corsero, come ho detto, un rischio, ed ebbero forse il torto di minimizzarlo, ma lo fecero a ragion veduta; e fu grande anche il guadagno.

Sicuramente i Padri sottovalutarono la forza residua del paganesimo, che riuscì a sopravvivere al mondo antico, e in frammenti e travestimenti successivi ad arrivare fino a noi². La loro magnanimità generò storicamente un cristianesimo capace di apprezzare e utilizzare una delle sue due eredità più dell'altra, interessato in apparenza, paradossalmente, più ai mezzi della propria presentazione e diffusione che alle proprie fonti. Peggio ancora: generò, o quanto meno contribuì a generare un cristianesimo indifferente o addirittura ostile all'ebraismo. Spiace doverlo dire, ma l'antigiudaismo è già presente in alcuni testi patristici, là dove gli ebrei sono connotati come perfido popolo deicida, o nel migliore dei casi come custodi ciechi e insipienti della rivelazione (pensiero che sarà ripreso in Pascal). Certo l'antigiudaismo teologico del medioevo e dei primi secoli cristiani non va confuso coll'antisemitismo razziale otto-novecentesco, che produsse da ultimo la *shoà*, e nulla ha di cristiano. Ma gli fornì un buon brodo di cultura, e prima ancora servì a giustificare secoli di vessazioni

Detto questo, vorrei far notare che il problema del rapporto fra cristianesimo ed ellenismo non va ingrandito neppure in estensione. Non riguarda tutto il cristianesimo, ma solo il cattolicesimo. È assente nel protestantesimo che tale rapporto ha semplicemente rifiutato, e, per quanto possa sembrare strano, anche nell'ortodossia, che pure abita le terre, parla le lingue dei Padri e si dichiara loro (unica) erede fedele e legittima. Nell'ortodossia l'ellenizzazione non è avvertita come un'opzione, sia pur giusta, e meno ancora come un rischio, sia pure calcolato. Col passare dei secoli è diventata un semplice e ovvio fatto compiuto, legittimato dalla santa e venerabile Tradizione. Alla idea dell'ellenizzazione si è sostituita quella dell'ellenicità del cristianesimo. Se nel protestantesimo si escludono, nell'ortodossia cristianesimo e platonismo si confondono; in entrambi i casi il loro rapporto non può fare problema, seppur per ragioni opposte³.

² Si veda in proposito la polemica di Bonhoeffer contro il cristianesimo "religioso".

³ Da Bonhoeffer si potrebbe riprendere anche la riflessione su "eredità e decadenza". Dice Bonhoeffer: nel protestantesimo ellenismo e cristianesimo si scontrano senza mediazioni; nel cattolicesimo funge da mediatrice la romanità, ma la mediazione si risolve in compromesso; in entrambi i casi l'eredità prende perciò la forma di una decadenza. Bonhoeffer non prende in considerazione l'ortodossia; si potrebbe dire che in questo caso non c'è decadenza perché non c'è nemmeno eredità: l'ellenismo non è mai morto.

Tutto ciò premesso, mi sembra utile a questo punto considerare un po' più da vicino, sia pur solo per sommi capi, gli strumenti teorici di cui i Padri si valsero per traghettare nel proprio orizzonte il pensiero antico.

2. Il più importante è forse l'idea della *connaturalità* di tutti gli uomini fra loro e col *lógos* che governa il mondo. Era la *oikeíosis* degli stoici, entrata anch'essa a far parte di quella sintesi, o meglio cretostomazia che fu il platonismo tardoantico. Essa permise di portare a convergenza e almeno in parte a fusione le due universalità, della natura umana razionale comune a tutti e della redenzione annunciata a tutti dalla rivelazione ebraico-cristiana. Va poi considerato il significato ancora fedele all'etimologia che il termine natura aveva prima della modernità, immediatamente percepibile per chi parlava o scriveva in greco: *fýsis*, da *fýein* (spuntare, germogliare) evoca un mondo non dissacrato né meccanizzato, un intrecciarsi di nascite e di crescite dove ciascuno ha la propria linea di sviluppo, il proprio stile riconoscibile, la propria individualità ma non la legalità, la necessità, l'inseità autosufficiente che la scienza moderna, e in parte anche la metafisica e perfino la teologia moderne, da questa influenzate, attribuiranno al naturale.

In questa prospettiva il mondo era popolato più di creature che di enti; creature che mostrano le tracce della divinità da cui provengono e ai cui *lógoi* liberamente obbediscono, e proprio per questo sono penetrabili dal co-originario *lógos* umano.

Divinità segreta ma trasparente (del mondo e dell'uomo) è l'altra idea fondante del platonismo cristiano. Già presente nel platonismo pagano, essa si trasfigura, quando entra nell'orizzonte del cristianesimo, nell'idea di *théosis*, *divinizzazione* in corso. Il divino che è nel mondo e nell'umanità non è più pensato come proprietà ma come processo. Basterebbe questa innovazione, carica di conseguenze, a mostrare come il "platonismo cristiano" non sia la somma di platonismo e cristianesimo, ma un *tertium genus*⁴: sintesi inscindibile, nuovo pensiero irriducibile al passato, acquisizione

⁴ La tesi che il platonismo cristiano sia un "*tertium genus*" irriducibile alle due componenti, e inoltre la sola forma in cui il platonismo ci è effettivamente pervenuto, è proposta e accuratamente argomentata da von Ivanka ("Il platonismo nel cristianesimo", 1990). Non l'argomenta ma la propone in termini assai suggestivi anche Whitehead ("Avventure di idee", "Processo e realtà", ecc.).

preziosa ma di difficile manutenzione, come mostrerà la storia della sua recezione. Come ogni sintesi è infatti esposta al rischio della dissociazione, e come ogni novità a quello dell'imbalsamazione.

In occidente il platonismo cristiano trascolorerà, come vedremo, in aristotelismo; in oriente resterà più fedele a se stesso. Inoltre l'idea stessa di platonismo sarà collegata in oriente e in occidente a due *Weltanschauungen* (due visioni del mondo riflesse) molto differenti, anzi quasi opposte. La visione dell'oriente cristiano sarà positiva, e quindi solleciterà una fedeltà creativa al platonismo cristianizzato delle origini (all'ideal-realismo). La visione dell'occidente sarà al contrario negativa, e quindi solleciterà la progressiva liquidazione del platonismo (e in non casuale parallelo del cristianesimo).

3. In occidente, almeno fuori della cerchia degli specialisti, essere platonici significa essere dualisti, scorgere un rapporto problematico fra il mondo delle cose e quello delle idee, sentire di vivere in una realtà scissa e per una metà priva, o quasi, di consistenza e valore; e cogliere del tempo solo la fugacità divorante. A Bisanzio e in Russia significa invece connettere saldamente i due elementi, ideale e fattuale, e i due strati, superficiale e profondo, visibile e invisibile, della realtà. Sentire di vivere in un mondo dove il visibile è simbolo dell'invisibile, il fatto è portatore di valore, la superficie si può attraversare in direzione del profondo, il tempo non è solo distruttivo ma anche creativo; toglie l'effimero ma restituisce l'eterno. Questo perché il mondo è innervato, nel lessico dei russi è *giustificato*, ossia reso comprensibile e amabile, reale vero e bello dagli "eterni pensieri volenti" di Dio. Pensieri che se sono eterni in Dio sono anche incarnati e temporalizzati nel mondo, sono increati e insieme creaturali come *Sofía*, la Sapienza, e come lei fungenti da *metaxú*, mediatori tra le diverse forme dell'essere, le tre forme del *lógos* (divino, cosmico, umano) e fra *lógos* ed essere.

Come conseguenza l'oriente cristiano continuerà a rielaborare questa visione coi suoi spirituali e i suoi filosofi e teologi prima bizantini e poi russi, mentre l'occidente verrà elaborando una nuova immagine del mondo, sempre più intendendolo come intrascendibilmente fenomenico, se non con un atto di fede morale-religiosa ininfluenza sulla facoltà conoscitiva (Kant), una illusione generatrice di errore e dolore (Schopenhauer), una pura costruzione mentale (Poincaré, gli empiriocriticisti), il tema di

un “grande racconto” da demitizzare e decostruire o ancora come la vana maschera del nulla (da Nietzsche in poi).

I due percorsi, dell’oriente e dell’occidente, divergeranno sempre più. Se ne renderanno conto i pensatori religiosi russi, dopo secoli di ignoranza reciproca; perciò rifaranno, a fronte del neopaganesimo dell’occidente moderno, la stessa offerta di salvezza fatta dai Padri al paganesimo antico, solo in toni più polemici, perché il pensiero moderno è ben più dell’antico estraneo od ostile a una visione religiosa del mondo.

Vero è che non mancano nella storia del pensiero occidentale moderno le eccezioni e le reazioni. Penso, per fare solo qualche esempio, a Goethe, che negava la separatezza di fenomeno e noumeno (“né nocciolo né corteccia”) e all’aridità di saperi astratti esistenzialmente insignificanti (il “grigio albero della scienza”) opponeva la fecondità dei saperi pieni di senso perché radicati nel vissuto integrale (il “verde albero della vita”). Penso a Hegel e a Husserl, ai loro tentativi di rimettere il pensiero in contatto coll’essere e, più vicino a noi, a due grandi platonici, come Peirce e Whitehead, entrambi provenienti dalla ricerca scientifica più avanzata e tuttavia dei metafisici antimoderni. Ma non posso nascondermi che i primi due mancarono l’obiettivo (Hegel perché risolse l’essere nel pensiero e, da “moderno”, rovesciò l’idealismo oggettivo dei platonici in soggettivismo assoluto, proponendosi così come il vero Platone moderno, e a un tempo come l’antiplatone perfetto; Husserl perché il recupero di idee come intenzionalità e costituzione di senso da parte del pensiero non basta per eliminare l’ambiguità del suo soggettivismo residuale); e gli ultimi due sono degli isolati, dei marginali riveriti (ma quanto davvero conosciuti?) ininfluenti sul *main stream* nihilista o almeno debolista, dunque post-platonico, del pensiero contemporaneo. (Vale la pena di notare che entrambi correggono il platonismo antico per emendarlo dal dualismo e dal sostanzialismo fissista che lo resero, in quanto infedele all’esperienza, intellettualmente disonesto e mal tollerabile dalla sensibilità e dal pensiero moderno-contemporanei, e ottennero così, a sorpresa, un tipo di platonismo non dissimile, seppure raggiunto per altra via, da quello coltivato dall’oriente cristiano).

La loro via è la critica dello scientismo su basi epistemologiche aggiornate, che tengono conto delle “rivoluzioni” che hanno reso la scienza contemporanea molto diversa dalla moderna, anche e forse soprattutto nella

coscienza di sé. La sorpresa è vedere l'estrema attualità ricongiungersi, con libertà e creatività, alla tradizione. Vedere il platonismo "sdoganato", come si suol dire, e riattivato anche in occidente quale fattore propizio, forse perfino indispensabile alla comprensione e all'esercizio dell'esperienza, delle scienze e delle tecniche umane: sapienza buona anche per società e culture tecnologiche come le nostre.

4. Resta da esplicitare, conclusivamente, il fondamento su cui poggia la "simpatia" (che è altra cosa dalla contiguità teorica e dalla continuità storica) fra platonismo e cristianesimo. A mio avviso esso sta essenzialmente nella loro comune convinzione che ci sia del divino nel mondo e nell'uomo, e perciò sia possibile operare una triangolazione fra Dio mondo e uomo che permette all'uomo di accedere alla realtà del mondo e di risalire da questa fino a Dio.

Il simile si conosce col simile, dice il platonismo precristiano. Gli uomini saranno simili a Dio quando lo vedranno quale veramente è, e lo sono fin da ora nella misura e coi limiti in cui lo incontrano nelle loro vite – riattacca il cristianesimo – anche prima del faccia a faccia finale e definitivo, e in cui riconoscono e restaurano in sé l'immagine divina.

Per poter trasferire e trasfigurare nel proprio orizzonte di senso la tesi platonica il cristianesimo inventa, tanto gli preme la riuscita dell'operazione, due teorie. Una è quella bizantina, tutta nuova, delle "energie increate", formalizzata nel XIV secolo da S. Gregorio Palamas; ostica agli occidentali che ne fecero la caricatura malevola con Barlaam il Calabro, è così importante per gli orientali da indurli a superare per una volta la ritrosia ad aggiungere nuovi dogmi a quelli definiti dai primi sette concili. L'altra è la rivisitazione fatta dai pensatori religiosi russi nei secoli XIX-XX⁵, sul confine tra filosofia e teologia, del mito gnostico che narra la caduta di *Sofía* e la sua redenzione per opera del *Lógos*, dal quale s'era voluta separare.

Entrambe le teorie sembrano loro necessarie per esprimere la dimensione storico-cosmica e la portata ontologica della redenzione annunciata dalla rivelazione ebraico-cristiana: come dire che un cristianesimo senza platonismo, quale diventerà sempre più l'occidentale, è un cristianesimo drammaticamente impoverito; da un lato inadeguato alla pienezza della

⁵ Specialmente dai tre sofologi maggiori: Solov'ev, Bulgakov, Florenskij.

rivelazione, dall'altro scarso di utilità teoretica e di attrattiva esistenziale per gli uomini ai quali la rivelazione s'indirizza.

Nella vicenda storica della progressiva emarginazione dal platonismo da parte del cristianesimo, e sempre più anche dalla cultura, dell'occidente ebbe una parte importante l'introduzione per opera degli Arabi di testi prima ignoti di Aristotele.

Fino al XII-XVIII secolo l'Aristotele conosciuto dall'occidente era quello morale e politico dell' "Etica a Nicomaco" e della "Politica". Dopo di allora si dovettero fare i conti anche colla fisica, la metafisica e la logica aristoteliche. Non avvenne senza conseguenze, principalmente perché questo nuovo Aristotele si presentava come più arduo da battezzare, e perché, distinguendosi meglio da Platone, offriva un'alternativa, costringeva a decidere quale fosse il referente greco più conveniente, collocava il platonismo dalla parte del vecchio e del tradizionale. Per la prima volta essere ellenizzati non significava necessariamente essere platonici.

A prima vista Platone sembrerebbe più cristiano, o quanto meno più religioso di Aristotele, perché più nettamente afferma la trascendenza del divino (le idee, le anime, il bene, il dio), la superiorità dello spirituale sul carnale, l'inconsistenza ingannevole del mondo spaziotemporale in cui viviamo, ed esorta al *contemptus mundi* e all'allenamento a morire. Ci fu però chi, più acutamente ma più spericolatamente, colse nell'umanesimo e nello stesso immanentismo di Aristotele virtualità che, se opportunamente sviluppate, avrebbero consentito di fare spazio alla prospettiva creazionista-incarnazionista, irrinunciabile nel cristianesimo, meglio dell'emanatismo proprio della tradizione platonica. Penso, ovviamente, soprattutto a San Tommaso d'Aquino.

Non solo per non rinunciare all'attrattiva del nuovo, e nemmeno solo perché avverte il *contemptus mundi* come non del tutto cristiano (visto che il mondo è creatura di Dio), ma perché capisce che l'immanentismo di Aristotele è di tipo tutto particolare l'Aquinato opta per Aristotele. Mentre toglie la separatezza e la tendenziale conflittualità fra l'altro mondo e questo, Aristotele infatti introduce un tipo più sottile di trascendenza non locale o sostanziale ma puramente qualitativa. La chiamerei: una trascendenza intramondana. Dei due elementi che costituiscono ogni essere, l'idea o forma o atto, e la materia o potenza, solo il primo è conoscibile e creativo. Inoltre il suo Dio è e non è immanente al

mondo; rappresenta il culmine della realtà e del dinamismo vitale degli esseri che popolano il mondo, ma l'assolutezza della perfezione che fa di lui un puro pensiero autoreferenziale o autosufficiente, non amante ma solo amato o meglio desiderato, e però desiderato di un desiderio che fa tutt'uno colla loro vita, lo rende diverso da tutti gli altri esseri: l'unico necessario. Una visione lontana da quella cristiana, dove il Dio-Persona cerca nell'uomo un interlocutore e un cooperatore a sua volta volontario e perciò crea il mondo, e lo distanzia da sé senza abbandonarlo. Ma che, in quanto propone un dio trascendente nell'immanenza e specularmente un cosmo indipendente (coeterno) e insieme dipendente dalla presenza del dio, soddisfa due condizioni della creaturalità: l'autonomia nella relazione e la libertà di entrambe le parti (come gratuita iniziativa donante, nel Dio di Gesù Cristo, come infinitamente attraente perfezione in quello di Aristotele, cui corrispondono negli altri esseri rispettivamente la responsabilità di accogliere il dono e trasformarlo in compito e lo sforzo dell'autorealizzazione vitale).

Questo non poteva offrire il platonismo, né nella versione "separatista" originale né in quella "continuista" dei neoplatonici; il primo perché dice con forza la distanza ma stenta a dire la relazione fra mondo e oltremondo, il secondo perché trasforma la relazione in emanazione digradante; non può dire perciò la libertà dei due e deve pensare il mondo come deficiente d'essere e di valore.

Purtroppo non solo la metafisica ma anche, e forse ancora più la logica calamitò l'attenzione dell'occidente, avviato verso le nuove scienze della natura e la loro visione strumentalistica del *lógos* umano (*órganon*, "strumento" è appunto il titolo della logica aristotelica). S'innescò così un processo di concettualizzazione che intorpidì progressivamente la coscienza che proprio il simbolismo del mondo naturale e della conoscenza umana permette ai due d'incontrarsi in una mezza luce (la "nube luminosa" di biblica memoria). Ci vollero quasi quattro secoli ma alla fine il passaggio dal simbolo al concetto (per dirla con De Lubac) produsse una metafisica e perfino una teologia molto simili a delle superfisiche supererogatorie e abusive, e quel che è peggio incapaci di assolvere al loro compito istituzionale: rispondere, o almeno porre correttamente la questione del senso (non del funzionamento) dell'essere e degli enti, in specie di quello speciale ente pensante e autoproblematico che è l'uomo.

Il risultato fu il divorzio fra una filosofia sempre più cristiana e negativista e una teologia (per altro sempre più filosofica), da un lato, e fra entrambe e delle scienze sempre più empiriste fronteggiate da una mistica sempre più patetica, dall'altro.

Siamo molto lontano dalla "teologia mistica" dei Padri, mistica non nel senso di irrazionale, eccezionale, incomunicabile, ma di radicata nel vissuto comunitario della fede, così da togliere spazio alla mistica non teologicamente fondata, più psichica che pneumatica. E lontani ormai anche dall'ontologia mistica dei Vittorini, ben più recente, ereditata da correnti filosofico-teologiche minoritarie, a tratti quasi clandestine, o dagli umanisti del Rinascimento, avviati verso la secolarizzazione.

La storia dell'idea di analogia, presente già in Dionigi e perfino in Plotino, offre un buon esempio di passaggio dal simbolo al concetto. Dapprima pensata e usata come strumento anagogico più intellettuale che razionale⁶, più spirituale o quanto meno intuitivo che discorsivo, finirà per trasformarsi in una tecnica della ragione utile a ridurre i dislivelli dell'essere o più raramente nel ricorso lirico a una qualche metafora. In entrambi i casi si perderà la coscienza che l'analogia funziona, dal punto di vista cristiano (in questo coincidente col platonico), in un contesto simbolico, e che il simbolo è differente sia dal concetto che dalla metafora. Come la metafora esso richiama, come il concetto significa, ma lo fa non traslando o sostituendo per convinzione una realtà, bensì esibendola in se stesso. Se poi la realtà esibita è trascendente, ciò che il simbolo riesce a mostrarne è immensamente meno di ciò che resta nascosto. La chiarezza esaustiva del concetto non gli appartiene più della suggestione libera della metafora; la sua forza non è la somiglianza ma la partecipazione alla realtà simboleggiata; che rimane anche quando la somiglianza è minima, e comunque immensamente minore della dissomiglianza. La legge che ne governa il funzionamento è la stessa dell'icona⁷.

⁶ Non andrebbe mai persa di vista la differenza fra "*ratio*", raziocinio, e "*intellectus*", intuizione (nel senso etimologico di penetrare in profondità collo sguardo) che riesce al meglio quand'è "intelletto d'amore". Lo sa Dante; lo sa ancora Spinoza, il quale pone al vertice della realtà e della conoscenza l'"*amor Dei intellectualis*" (genitivo sia soggettivo che oggettivo). Che in seguito la percezione della differenza si sia persa è riprova dell'egemonia concessa dall'occidente al modello scientifico della razionalità.

⁷ Se lo spazio lo consentisse si potrebbe aprire un discorso interessante sull'iconicità del simbolo e la simbolicità dell'icona. L'ho fatto ripetutamente altrove. Qui mi limito a

Nell'analogia come la intende Dionigi e anche San Tommaso la dissonanza è maggiore della somiglianza, e la virtù ascensiva è imperfetta. Di qui in Dionigi la superiorità della via negativa (purché non sia praticata a sua volta come una tecnica, ma come l'ascesi dell'intelligenza). Di qui il silenzio in cui, stando ai biografii, San Tommaso si chiuse nelle ultime settimane di vita, e la sua affermazione inaudita, a proposito della *Summa*, straordinario esempio di architettura teologica: "è tutta paglia". Come a suggerire l'urgenza di un rogo che prevenisse certe pseudosintesi manualistiche aridamente razionanti e banalmente chiarificatrici, che nei secoli successivi si fregeranno, invero abusivamente, del suo nome. Del resto nella *Summa* è già scritto: "*Deus adoratur silentio*".

5. Nell'aristotelismo di San Tommaso c'è ancora molto platonismo? Sono state contate le ricorrenze platoniche nei suoi scritti e si è visto che solo nella *Summa* sono alcune centinaia.

Mi auguro che, come lasciano sperare documenti magisteriali, anche solenni come l'Enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, dove la prospettiva tomista si apre qua e là ad accogliere spunti dallo spiritualismo, dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia (le varianti contemporanee della tradizione agostiniana), il pensiero cattolico riprenda con *parresía* il progetto tommasiano di far colloquiare i diversi *lógoi*, tutti insieme umani e divini, tutti non più che simbolici (ma è già molto), benché ciascuno con metodi, misure e strumenti diversi, adeguati alla diversità degli scopi e degli oggetti. Vanno in questa direzione anche gli sforzi di alcuni grandi teologi cattolici contemporanei; ho già fatto il nome di De Lubac, vorrei aggiungere almeno quelli di von Balthasar e di Guardini.

Sicuramente un tale compito si presenta oggi non meno ma forse più arduo che al tempo dell'Aquinate, non foss'altro per l'incremento vertiginoso dell'accumulazione, specializzazione e parcellizzazione prodotti dopo d'allora in tutti i campi del sapere. Ma proprio per questo si presenta anche come compito più che mai necessario; autentica *diaconia* prestata a società e culture come le nostre, travagliate e spesso titubanti e confuse al

ricordare che alla violenza, per altro lucida e argomentata degli iconoclasti, i Padri opposero, in specie nei testi di San Giovanni di Damasco e negli "óroi" del VII Concilio (Nicea 787) la cristologia, ma anche una estetica e una ontologia di estrazione platonica, giocate sull'ambivalenza del rapporto prototipo-immagine.

cospetto delle intricate questioni colle quali sono costrette a misurarsi; ma anche alla causa dell'ecumenismo, in specie dell'intesa con l'ortodossia.

Per concludere: credo che un vero *ressourcement*, una risalita alle fonti ebraiche ma anche patristiche, con tutto il carico di conoscenze, competenze e anche difficoltà e dubbi accumulati nei primi due millenni della sua storia, sarebbe un esercizio terapeutico per il cattolicesimo del terzo millennio. Gli potrebbe accadere di ritornare al presente (e al futuro) col viatico di un platonismo vivace (o, ed è quasi lo stesso, di un aristotelismo come quello di San Tommaso, creativo e intriso di platonismo) da usare come lievito per continuare a crescere.

Nella storia della filosofia, della teologia e più in generale della cultura occidentali c'è stato un punto di svolta, una "crisi" segnata dal passaggio dal simbolo al concetto. Forse è arrivato il momento, anch'esso critico, dell'inversione (della conversione) dalla logica aristotelica del concetto a quella platonica del simbolo.

ATTUALITÀ DELL'EREDITÀ DI ARISTOTELE

ENRICO BERTI

PATH 5 (2006) 297-311

0. Premessa

Interpreto il tema che mi è stato proposto non in senso generale, cioè con riferimento alla logica, alla fisica, alla biologia, alla psicologia, all'etica, alla politica, alla retorica e alla poetica – tutti settori in cui l'attualità dell'eredità di Aristotele potrebbe essere facilmente illustrata –, ma nel senso particolare che viene suggerito dal titolo del volume a cui questo scritto è destinato, cioè *Rivelazione e istanza metafisica nell'intelligenza della fede*. Più particolarmente mi rifaccio alle parole dell'enciclica *Fides et ratio*, secondo cui «la metafisica si pone come mediazione privilegiata nella ricerca teologica» (n. 83), e quindi mi domando quale significato la metafisica di Aristotele e l'eredità che essa ha lasciato possiedano oggi per la ricerca teologica cristiana.

1. Filosofia dell'essere in Aristotele?

L'enciclica citata afferma: «Se l'*intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell'essere», e precisa che con quest'ultima espressione si intende una filosofia che: 1) «vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative» e 2) «trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull'atto stesso dell'essere» (n. 97). Ebbene, la filosofia di Aristotele è una filosofia dell'essere solo nel senso della prima di queste due precisazioni, perché assume come oggetto l'essere in quanto essere, ne analizza le strutture (categorie, potenza e atto) e ne ricerca le cause prime; non lo è, invece, nel senso della

seconda, perché Aristotele rifiuta esplicitamente di ammettere un ente che avrebbe come sua essenza l'essere stesso, attribuendo questa idea a Platone e giudicando che essa conduca al monismo parmenideo (cf. *Metaph.* III 4, 1001 a 9-b 1). Quanto al concetto di atto di essere, che da tale idea deriva, si deve dire che esso è estraneo ad Aristotele, benché questi sia lo scopritore del concetto di atto e consideri l'atto come il significato principale dell'essere (cf. *De anima* II 1, 412 b 8-9). Dal punto di vista storico si tratta di un concetto nato da un'interpretazione platonizzante dell'idea biblica di creazione, presente in filosofi quali Porfirio (secondo Hadot), Avicenna (secondo alcuni) e Tommaso (per giudizio unanime), ma estraneo alla filosofia di Aristotele, per il quale l'atto è sempre atto di un essere determinato (per esempio la vita o il pensiero)¹.

2. Ontologia, teologia, onto-teologia?

Nemmeno la concezione della filosofia prima come ontologia è storicamente presente in Aristotele. A parte il fatto che il termine "ontologia" è moderno, la concezione della filosofia prima come scienza dell'essere in quanto essere in Aristotele non deve essere eccessivamente enfatizzata. Essa infatti serve ad Aristotele solo per spiegare come la ricerca delle cause prime, in cui la filosofia prima consiste, possa dare luogo ad un'unica scienza, pur essendo le cause prime (cioè gli elementi, le forme sostanziali, i fini intrinseci e i motori immobili) totalmente eterogenee tra loro: esse infatti sono tutte cause dell'essere in quanto essere (cf. *Metaph.* IV 1, 1003 a 30-32). Ma non appena scopre che la prima tra le categorie dell'essere è la sostanza, Aristotele afferma che la ricerca delle cause prime dell'essere deve essere riformulata come ricerca delle cause prime della sostanza (cf. *Metaph.* VII 1, 1028 b 1-7).

L'attribuzione ad Aristotele di un'ontologia è moderna, nasce con Suarez e culmina con Brentano², da cui dipendono il neotomismo, Heidegger e la filosofia analitica. Aristotele si pone il problema di quale tipo di essere

¹ P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, Vita e pensiero, Milano 1993 (ed. orig. Paris 1968); cf. anche W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987 (ed. orig. Frankfurt a. M. 1972).

² F. BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1995 (ed. orig. Freiburg i. B. 1862).

possiedano certi enti, tipico dell'odierna filosofia analitica³, solo a proposito dell'Uno, delle Idee platoniche e degli enti matematici, candidati dai platonici al ruolo di cause, per concludere che essi non sono sostanze e quindi neanche cause (cf. *Metaph.* X, XIII, XIV). Più che un'ontologia, la sua filosofia prima deve essere considerata una scienza delle cause prime, cioè un'aitiologia o una protologia.

Ma non si può nemmeno dire che la filosofia prima di Aristotele sia una teologia, ovviamente razionale, quale invece è stata sempre ritenuta dai suoi interpreti neoplatonizzanti, sia pagani, sia cristiani, sia musulmani. Anzitutto Aristotele usa il termine "teologia" solo per indicare i miti sugli dèi narrati dai poeti, nei quali peraltro egli scorge un nucleo di verità (cf. *Metaph.* XII 8, 1074 a 38-b 14); in secondo luogo egli qualifica, sì, la sua filosofia mediante l'aggettivo "teologica", ma solo perché, tra le cause prime da essa ricercate, ci sono anche le cause di quegli esseri divini che per lui sono gli astri (cf. *Metaph.* VI 1, 1026 a 16-22), ma queste sono solo alcune tra le cause prime e non esauriscono certamente l'intero compito della filosofia⁴.

Di conseguenza non si può certo dire che la metafisica di Aristotele sia un'"onto-teologia", come ha affermato Heidegger sulla scia delle interpretazioni scolastiche di essa (Brentano) e come ripetono oggi acriticamente i suoi seguaci, e che pertanto essa riduca l'essere all'ente, cioè alla sostanza, o addirittura alla sostanza prima, cioè immobile⁵. Trattazioni come quella del principio di non contraddizione (cf. *Metaph.* IV 3-8), della potenza e dell'atto (cf. *Metaph.* IX) e dell'uno dei molti (cf. *Metaph.* X) investono l'essere in tutta la sua estensione, senza alcun riduzionismo; ed inoltre né la sostanza in generale, né la sostanza prima intesa come forma sostanziale, né infine la sostanza prima intesa come sostanza immobile coincidono, secondo Aristotele, con l'essere per essenza o ne costituiscono una riduzione.

³ A. VARZI, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁴ R. BODÉÛS, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Bellarmin-Les Belles Lettres, St-Laurent (Québec)-Paris 1992.

⁵ M. HEIDEGGER, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?"*, in ID., *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001 (ed. orig. 1949).

3. Conquista filosofica di un principio trascendente

Il contributo di Aristotele alla teologia, non solo cristiana, ma anche musulmana ed ebraica, quindi legata in generale alle grandi religioni monoteistiche, come testimoniano le sue innumerevoli riprese da parte di queste (da Alfarabi, Avicenna, Averroè, Maimonide ad Alberto, Tommaso e Duns Scoto), è la conquista filosofica, cioè effettuata con le sole forze della ragione, senza l'aiuto di alcuna rivelazione, di un principio trascendente. La filosofia prima, per Aristotele, è ricerca delle cause prime. Queste sono di quattro generi, materiale, formale, finale, efficiente. Le cause prime nel genere delle cause materiali sono gli elementi (acqua, aria, terra, fuoco ed etere); nel genere delle cause formali sono le forme sostanziali, cioè, nel caso delle sostanze viventi, l'anima (vegetativa, sensitiva o intellettuale); nel genere delle cause finali sono la realizzazione completa, da parte di ciascun vivente, della propria forma e l'esercizio delle sue funzioni principali (dalla riproduzione, comune a tutti i viventi, all'esercizio delle virtù e quindi al conseguimento della felicità, proprio dell'uomo); nel genere delle cause efficienti sono i motori immobili dei cieli.

La necessità di questi ultimi è dimostrata da Aristotele con argomentazioni razionali, tratte in parte dalla scienza del suo tempo (credenza nel moto circolare, continuo ed eterno, dei cieli) ed in parte dalla sua stessa filosofia (dottrina della potenza e dell'atto con conseguente priorità dell'atto) (cf. *Metaph.* XII 6). I motori immobili, che sono tanti quanti sono i cieli, cioè le sfere necessarie per spiegare i moti apparentemente irregolari dei pianeti, sono principi trascendenti perché, in quanto immobili, sono immateriali, indipendenti e separati dal mondo sensibile; da essi dipende tutto ciò che accade in quest'ultimo, poiché dal moto dei cieli dipendono la generazione e la corruzione, cioè la nascita e la morte, delle sostanze terrestri. Tra i motori immobili ce n'è uno, il motore del primo cielo, o cielo delle stelle fisse, il quale è primo rispetto a tutti gli altri, perché il moto da lui causato coinvolge quello di tutti gli altri cieli, e quindi influenza tutto ciò che accade nell'universo. Perciò Aristotele lo chiama «il primo di tutti, che muove tutto» e anche «il principio e il primo degli enti» (*Metaph.* XII 4. 1070 b 34-35, e 8, 1073 a 23-24), e lo paragona a una sorta di re dell'universo (cf. *ivi*, 10).

Non è difficile comprendere perché le teologie delle religioni monoteistiche abbiano scorto nel primo motore immobile di Aristotele il concetto

di Dio che più si avvicina a quello biblico. A differenza, infatti, dall'Idea del bene di Platone, esso è un principio attivo, non inerte, quindi soggetto, non semplice oggetto; inoltre, a differenza dal Demiurgo platonico, esso è un principio assoluto, cioè indipendente da tutto (mentre il Demiurgo dipende dalle Idee, che sono i suoi modelli), non antropomorfo; infine, a differenza dalla platonica Anima del mondo, esso è del tutto trascendente.

Secondo l'interpretazione tradizionale, il primo motore immobile muove come causa finale, cioè come oggetto di amore, e quindi di imitazione, da parte del primo cielo, il quale si muoverebbe di moto circolare perché questo è il moto che più assomiglia all'immobilità. Non è difficile riconoscere l'ispirazione platonizzante di questa interpretazione, del resto già segnalata da Teofrasto, la quale si fonda sul concetto platonico di imitazione, del tutto estraneo ad Aristotele. I passi aristotelici su cui tale interpretazione si fonda, cioè la menzione di un fine tra le realtà immobili e la dichiarazione che «esso muove come oggetto d'amore» (cf. *Metaph.* XII 7, 1072 b 1-4), non si riferiscono al motore immobile del cielo, ma al motore immobile delle azioni umane, cioè all'oggetto dell'intellectio e del desiderio umani (la forma e quindi, in ultima analisi, la felicità), al cui modo di muovere, compatibile con l'immobilità, viene paragonato il modo di muovere del motore del cielo. Il motore immobile del cielo muove come causa efficiente (*poiêtikon*), cioè come «principio capace di produrre mutamento», dotato di «potenza infinita». Esso è anche fine, ma non del cielo, bensì della propria attività, che è pensiero di pensiero (cf. *Metaph.* XII 9, 1074 b 34-35). Per questo la sua attività gli procura anche piacere (cf. *Metaph.* XII 7, 1072 a 14-17)⁶.

Pur essendo causa efficiente, il primo motore immobile di Aristotele non è affatto creatore, come invece hanno creduto numerosi interpreti, da Tommaso a Brentano, sia perché non è l'unica causa prima, in quanto coesiste con gli elementi materiali e con le forme sostanziali, che non dipendono da lui, sia soprattutto perché la sua essenza non è l'essere, ma è il pensiero, quindi la sua azione causale non consiste nel produrre l'essere, ma consiste nel muovere – si deve supporre – mediante il pensiero. Anche l'anima umana, del resto, muove il corpo mediante il pensiero, solo che, essendo immanente al corpo, essa viene coinvolta accidentalmente

⁶ Per l'illustrazione di questa tesi mi permetto di rinviare ai miei *Nuovi studi aristotelici*. Vol. II, *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005.

nel movimento di questo. Dunque il modo di muovere, proprio del motore del cielo, sotto un certo aspetto somiglia a quello dell'anima umana, perché è un muovere per mezzo del pensiero, e sotto un altro aspetto somiglia, come già abbiamo visto, a quello dell'oggetto del pensiero e del desiderio, perché è un muovere compatibile con l'immobilità. Infatti il motore immobile è sia pensiero sia oggetto di pensiero, in quanto pensa se stesso.

4. Concezione di un Dio personale

Benché non sia creatore come il Dio biblico, il primo motore immobile di Aristotele è tuttavia un Dio personale, se col termine "persona" si intendono non le persone divine menzionate dal mistero cristiano della Santissima Trinità – cioè Padre, Figlio e Spirito Santo, che sarebbero, da un punto di vista aristotelico, relazioni sostanzializzate –, ma si intende il concetto di persona umana di uso comune dal diritto romano in poi, cioè ente *consciuis sui et compos sui*, ovvero individuo "capace di intendere e di volere". Il primo motore immobile, infatti, è puro atto, cioè non solo quello che lo stesso Aristotele chiama "atto primo", vale a dire possesso attuale di una capacità (cf. *De anima* II 1, 412 a 22-28), ma anche quello che gli scolastici chiameranno "atto secondo", vale a dire l'esercizio di tale capacità, cioè "attività". L'unica attività conciliabile con l'immaterialità e l'immobilità è, secondo Aristotele, il pensiero, dunque il motore immobile è essenzialmente pensiero, nel senso che la sua essenza è il pensiero. Se è pensiero, egli pensa un oggetto, e il primo oggetto che può pensare, non può essere che se stesso, poiché, se fosse altro da sé, egli dipenderebbe da questo altro e non sarebbe più puro atto. Ma, se pensa se stesso, il motore immobile è non solo "capace di intendere", ma anche *consciuis sui*, cioè possiede il primo requisito del concetto comune di persona.

Inoltre, come abbiamo già visto, l'attività del motore immobile è anche piacere, perché secondo Aristotele il pensiero è l'attività più piacevole che esista. Poiché il motore immobile pensa se stesso, cioè è non solo soggetto, ma anche oggetto di pensiero, e prova piacere nel fare questo, si deve supporre che egli anche ami se stesso, cioè si apprezzi, si trovi degno di essere pensato. Dunque egli deve possedere anche una capacità di amare, vale a dire una volontà, anzi deve essere per essenza, oltre che pensiero, anche volontà. È difficile, infatti, immaginare che si possa pro-

vare piacere senza avere una volontà. Perciò il motore immobile possiede anche il secondo requisito del concetto comune di persona, cioè è “capace di volere”, *compos sui*. Per questo si può dire che il motore immobile di cui parla Aristotele è una persona, cosa che non si può dire né dell’Idea del bene di Platone, né dell’Uno di Plotino, cioè di nessuno degli altri due massimi concetti di Dio elaborati dalla filosofia antica. Il Bene e l’Uno, infatti, non sono né pensiero né volontà, cioè non pensano e non amano, ma sono solo oggetto di pensiero e di volontà.

Ma il motore immobile di Aristotele, pur essendo persona, non è persona umana. Dopo avere, infatti, detto che il motore immobile è pensiero e piacere, Aristotele osserva che il pensiero è una forma di vita, dunque il motore immobile è un vivente, e la sua vita è “ottima ed eterna”: ottima, perché fatta di piacere, cioè felice, ed eterna, perché causa di un moto eterno, quello del cielo.

«Ora – osserva Aristotele – noi [Greci] diciamo che il dio è un vivente eterno ed ottimo, sicché la vita e la durata continua ed eterna appartengono al dio: questo infatti è il dio» (*Metaph.* XII 7, 1072 b 28-30).

Dunque il motore immobile è un dio nel senso greco del termine, cioè uno di quei viventi, o “animali”, che si distinguono dagli uomini e sono superiori a questi perché sono immortali e beati, mentre gli uomini sono mortali e infelici.

In tal modo Aristotele recupera nella sua filosofia prima la parte più importante della religione tradizionale greca, cioè di quella che per lui è la “teologia”, i miti sugli dèi narrati dai poeti (soprattutto Omero ed Esiodo). Egli del resto lo dichiara esplicitamente in una famosa pagina, nella prima parte della quale espone in sintesi l’intera religione greca, e nella seconda indica che cosa di essa deve essere accolto dal punto di vista filosofico.

«Si tramandano da parte degli antenati vissuti nei tempi più antichi dottrine rimaste ai posteri in forma di mito, secondo le quali questi sono dèi [cioè esistono gli dèi] e il divino abbraccia l’intera natura. Le altre cose sono state aggiunte in seguito in forma mitica per persuadere il volgo e per farne uso in vista delle leggi e della pubblica utilità; infatti dicono che questi [cioè gli dèi] sono di forma umana e simili ad alcuni degli altri animali, e altre cose conseguenti e simili a quelle dette» (*Metaph.* XII 8, 1074 a 38-b 7).

Qui dunque Aristotele distingue un nucleo centrale della religione tradizionale, consistente nell'ammissione dell'esistenza degli dèi, e delle aggiunte fatte a scopo politico e utilitaristico, quali l'antropomorfismo e, si può supporre, l'attribuzione agli dèi di passioni e comportamenti umani, allo scopo di intimidire gli uomini e indurli all'obbedienza delle leggi. Si tratta, diremmo oggi, di una vera e propria filosofia della religione.

Ed ecco la seconda parte del brano:

«Tra queste cose, se qualcuno, dopo averle separate, prendesse solo la prima, cioè che essi pensavano che le realtà prime sono dèi, riterrebbe che questa sia stata detta in modo divino, e che, essendo verosimilmente ciascuna arte e scienza più volte riscoperta, per quanto possibile, e di nuovo perita, queste loro opinioni si sono salvate come reliquie sino ai tempi nostri. Pertanto l'opinione dei padri e quella dei primi antenati solo fino a questo punto è a noi manifesta» (1074 b 7-14).

Con queste parole Aristotele fa proprio il nucleo centrale della religione greca, rifiutandone l'involucro antropomorfo e politico, e in tal modo conferma la convergenza della sua filosofia prima con essa.

Non c'è dubbio che della religione greca, malgrado la purificazione, per così dire, filosofica, o critica, che ne fa, Aristotele conserva anche il carattere politeistico. Ciò che egli dice, infatti, del motore immobile, ossia che è pensiero, vita, vita eterna ed ottima, e dunque dio, vale per tutti i motori immobili dei cieli, dunque tutti per lui sono dèi, e quindi ci sono molti dèi. Tuttavia è altrettanto indubbio che egli tende, se non al monoteismo, almeno ad una visione gerarchica dei molti dèi, la quale si esprime non solo nell'affermazione, già riferita, che il motore del primo cielo è il primo motore immobile, quindi "il primo di tutti gli enti", ma anche nell'identificazione di esso con il bene supremo (*to ariston*), separato dal cosmo e causa dell'ordine di questo, come risulta dal paragone tra esso, il generale dell'esercito e il capo supremo della casa (cf. *Metaph.* XII 10). La stessa tendenza, del resto, è confermata dalla chiusura del libro XII della *Metafisica*, la quale consiste, come è noto, nella citazione del verso omerico secondo cui, a proposito dell'universo, «non è buono il governo di molti, uno solo sia colui che governa». Perciò, se è giusto dire che ciascuno dei motori immobili è "un dio", è anche giusto dire che il primo motore immobile è "Dio".

Queste ultime citazioni sollevano il problema se, per Aristotele, Dio conosca solo se stesso o conosca anche altro. Contro la tendenza del-

l'esegesi degli ultimi due secoli, autorevolmente rappresentata dall'*Index Aristotelicus* di H. Bonitz e dal commento alla *Metafisica* di W. D. Ross, è il caso di ricordare che, secondo Aristotele, la sapienza, intesa come conoscenza delle cause prime, è divina sia perché ha come oggetto Dio, il quale è una delle cause prime, sia perché è posseduta "solo o soprattutto" da Dio (cf. *Metaph.* I 2, 983 a 5 10). Dunque Dio conosce le cause prime, ma, come lo stesso Aristotele ha detto poco prima, chi conosce le cause prime, che sono cause di tutto, in un certo senso conosce tutto. Alla luce di questo passo si può benissimo considerare espressione del pensiero di Aristotele l'affermazione che, se gli dèi hanno qualche cura delle cose umane, il sapiente è l'uomo più amato dagli dèi (cf. *Eth. Nic.* X 9, 1179 a 23-32), affermazione che invece Bonitz considera relazione di ciò che gli altri pensano degli dèi.

Del resto Aristotele più volte afferma che l'esercizio della sapienza, in cui consiste la felicità dell'uomo, comprende il conoscere e il servire Dio (cf. *Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 16-21), e sappiamo che egli scrisse un dialogo, purtroppo perduto, *Sulla preghiera*. La preghiera è da lui menzionata nel *De interpretatione* come esempio di discorso non enunciativo (*apophantikos*), cioè descrittivo della realtà e perciò soggetto all'alternativa vero-falso, ma tuttavia ugualmente dotato di senso (*sêmantikos*) (*De int.* 4, 17 a 3-4). Ebbene, del dialogo *Sulla preghiera* è stato conservato un unico frammento, secondo il quale «Dio è intelligenza (*nous*) o qualcosa al di là dell'intelligenza» (*Simpl. In De caelo* 485, 19-22). Se, dunque, non si può dire che il Dio di Aristotele sia l'Essere per essenza, si può certamente dire che egli è Spirito, e questo è uno dei nomi di Dio anche per l'evangelista Giovanni.

5. Un contributo alla concezione nota come "il Dio dei filosofi"

Per tutte le ragioni sopra esposte Aristotele ha contribuito più che qualunque altro filosofo pre-cristiano alla concezione di Dio nota come "il Dio dei filosofi". Questa espressione, come è risaputo, è stata introdotta da Pascal, il quale voleva contrapporre il Dio dei filosofi al "Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe", nonché di Gesù Cristo. Ma intanto si deve osservare che con l'espressione "Dio dei filosofi" Pascal probabilmente si riferiva al Dio di Descartes e dei suoi seguaci, cioè di filosofi cristiani, i quali a suo giudizio non avrebbero tenuto conto della ricchezza e profon-

dità di determinazioni della nozione di Dio, che provengono dalla rivelazione giudaico-cristiana: accusa non riferibile ai filosofi antichi, almeno a quelli vissuti prima di Cristo – ma applicabilissima al Dio dei neoplatonici, che è del tutto impersonale, sebbene i neoplatonici abbiano conosciuto la rivelazione giudaico-cristiana.

Inoltre si ha l'impressione che la teologia cattolica più recente non sia più così ostile al Dio dei filosofi (antichi), nella misura in cui essa ha riconosciuto che il cristianesimo primitivo, nel suo sforzo di inculturare la fede per poterla trasmettere a tutti gli uomini, ha optato chiaramente per il concetto di Dio elaborato dai grandi filosofi greci. Significativo, a questo riguardo, è quanto scrisse il teologo Joseph Ratzinger:

«Il cristianesimo primitivo ha operato con coraggio la sua scelta e compiuto la sua purificazione, optando *per* il Dio dei filosofi, *contro* gli dèi delle religioni. Quando la gente incominciò a chiedere a quale dio corrispondesse il Dio cristiano – se a Zeus, o a Hermes, o a Dioniso o a qualche altro ancora – la risposta fu la seguente: a nessuno di essi. Il cristianesimo non adora nessuno degli dèi che voi pregate, ma quell'Unico e solo che voi non pregate: quell'altissimo di cui parlano anche i vostri filosofi»⁷.

Non si può non riconoscere in queste ultime parole l'eco del discorso di Paolo agli Ateniesi: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo, come hanno detto anche alcuni dei vostri poeti: di lui, infatti, noi siamo anche stirpe» (*Atti* 17, 28). La citazione di Paolo riecheggia, come è noto, un verso dei *Fenomeni* del poeta Arato di Soli (III secolo a. C.), il quale a sua volta riporta un verso dell'*Inno a Zeus* del poeta stoico Cleante di Asso. Questi aveva ricondotto il politeismo della religione tradizionale ad una sorta di monoteismo, parlando di un «Dio dai molti nomi, signore della natura, che governa ogni cosa secondo la legge», anche se non lo aveva concepito come chiaramente trascendente, avendolo identificato col «Logos comune che ovunque si aggira»⁸. I filosofi dell'età ellenistica, poi, avevano operato una specie di sintesi tra il Demiurgo di Platone, noto attraverso il *Timeo*, il Dio di Aristotele, noto soprattutto attraverso

⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005 (ed. orig. 1968 e 2000), 128-129.

⁸ STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1998, 236-239.

il dialogo, per noi perduto, *De philosophia* – che godeva all'epoca di una diffusione enorme – e il Dio degli stoici.

Documento impareggiabile di questa sintesi è il trattato *De mundo*, tramandato come opera di Aristotele, ma composto invece da qualche peripatetico dell'età ellenistica, che mette insieme il motore immobile del primo cielo, teorizzato da Aristotele, col Dio generatore di tutte le cose, cioè il Demiurgo di Platone, e col Dio unico dai molti nomi di Cleante, dichiarando che, «pur essendo invisibile ad ogni essere mortale, egli è tuttavia visibile dalle sue opere» (399 b 21-22) e «pur essendo uno, egli ha molti nomi» (401 a 12), ed «egli è colui per il quale noi viviamo» (401 a 15)⁹. Tutti possono riconoscere in queste ultime parole ciò a cui si riferì Paolo in *Romani* 1, 20, e nel passo già citato di *Atti*.

Del resto alcune espressioni del discorso di Paolo agli Ateniesi riecheggiano il *De philosophia* di Aristotele, come apprendiamo dalle citazioni che ne faceva l'ebreo Filone di Alessandria nel *De aeternitate mundi*. L'affermazione di Paolo che il Dio che è signore del cielo e della terra

«non abita in templi fabbricati dagli uomini, né riceve servizi dalle mani di un uomo, come se avesse bisogno di qualcuno» (*Atti* 17, 24-25),

trova riscontro nel frammento 18 Ross del *De philosophia* riportato da Filone, secondo cui sono empì coloro che credono che l'universo, sede visibile di Dio, non differisca dalle opere costruite dalla mano¹⁰, ed in vari passi in cui Aristotele afferma che Dio non ha bisogno di nulla (p. e. *Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 16), risalenti sicuramente anche a quel dialogo. Con ciò non voglio sostenere che Paolo conoscesse il *De philosophia* di Aristotele, anche se ciò non gli era certo impossibile, dato che lo conosceva il suo contemporaneo e più vecchio correligionario Filone, ebreo della diaspora. Sicuramente Paolo conosceva quella sintesi di platonismo, aristotelismo e stoicismo di cui è documento il trattato pseudo-aristotelico *De mundo*, nella quale il *De philosophia* svolgeva un ruolo essenziale, così come la conosceva Filone. Sta di fatto che nel concetto di Dio dei filosofi, ripreso da Paolo, il Dio di Aristotele svolge il ruolo principale perché, a

⁹ G. REALE – A. BOS, *Il trattato sul cosmo attribuito ad Aristotele*, Vita e pensiero, Milano 1995.

¹⁰ ARISTOTELIS, *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross,arendon, Oxford 1955, 85.

differenza dal Demiurgo di Platone, è assoluto e non antropomorfo, e a differenza dal Dio degli stoici, è chiaramente trascendente e personale.

Tutto questo spiega come mai, dopo l'iniziale rifiuto dei primi filosofi cristiani – i quali, avendo letto i trattati conservati di Aristotele pubblicati nel I secolo a. C. e diffusi in età imperiale, non potevano accettare l'eternità del mondo in essi professata e perciò gli preferirono il Demiurgo di Platone –, il Dio di Aristotele abbia goduto di una fortuna immensa nei commentatori neoplatonici, non turbati dall'affermazione dell'eternità del mondo. Dalla cultura neoplatonica tardo-antica, diffusa soprattutto in Siria, il Dio di Aristotele fu portato a conoscenza degli Arabi, che lo preferirono immediatamente al Dio di Platone, sia perché questo è troppo antropomorfo, cosa per i Musulmani assolutamente inaccettabile, sia perché del Dio di Platone si erano già appropriati i Cristiani, cioè i Bizantini, che per l'Islam rappresentavano il rivale da battere.

Perciò gli Arabi si inventarono persino il sogno del califfo Al-Mamun (Bagdad, IX secolo), nel quale gli sarebbe apparso Aristotele, che gli avrebbe dichiarato la verità principale dell'Islam, ossia che c'è un solo Dio. Lo stesso Al-Mamun fece tradurre in arabo tutte le opere di Aristotele, che i filosofi musulmani turchi (Al-Kindi), arabi (Al-Farabi), persiani (Ibn Sina) e andalusi (Ibn Rushd) commentarono come fonti di assoluta verità. E poiché Aristotele non aveva scritto nessuna teologia, gliela scrissero loro, mettendo insieme estratti di Plotino e chiamandola (nella traduzione latina) *Theologia Aristotelis*; anzi ne scrissero due, affiancando alla prima una compilazione di estratti di Proclo, chiamata *Liber de causis* ed ugualmente attribuita ad Aristotele.

I grandi filosofi cristiani della Scolastica, Alberto di Colonia e il suo allievo Tommaso d'Aquino (a cui andrebbe aggiunto anche Dante Alighieri), malgrado le ripetute condanne della Chiesa, furono così intelligenti da comprendere che gli Arabi, anche se musulmani, avevano ragione, cioè che il più alto concetto di Dio elaborato dalla filosofia antica, cioè il vero Dio dei filosofi, era quello di Aristotele, e se ne appropriarono a loro volta, pur con tutte le contaminazioni neoplatoniche a cui esso era stato sottoposto dagli Arabi, scambiando per opere di Aristotele anche la *Theologia Aristotelis* e il *Liber de causis* (solo alla fine della sua vita Tommaso si accorse che questo era di Proclo), così come avevano scambiato per opere di Dionigi l'Areopagita, il discepolo di Paolo convertito proprio

dal discorso agli Ateniesi, gli scritti di un neoplatonico cristiano d'Oriente del V secolo, discepolo di Proclo. Entrarono così nella filosofia cristiana dottrine neoplatoniche come quella dell'Essere per essenza e della partecipazione, che furono considerate dottrine di Aristotele.

La Chiesa, dopo averne condannato alcune tesi, diede presto ragione a Tommaso, canonizzandolo pochi anni dopo la sua morte, e da quel momento l'Aristotele neoplatonizzato di Tommaso diventò l'Aristotele della teologia cristiana, riproposto dalla cosiddetta Seconda Scolastica del Cinquecento (specialmente con Francisco Suarez), da Leibniz nel Seicento, da Brentano nell'Ottocento e dal neotomismo nel Novecento. Ciò non lo mise al riparo da violenti attacchi, ad esempio da parte di Lutero (peraltro corretto da Melantone), del Sant'Uffizio, che nel Seicento condannò non solo il copernicanesimo di Galilei, ma anche l'aristotelismo del suo amico e rivale Cesare Cremonini (per fortuna con conseguenze meno gravi), e persino da parte del buon Antonio Rosmini, che nel suo *Aristotele esposto ed esaminato*, per influenza di Ernest Renan, considerò Aristotele colpevole della diffusione dell'averroismo, inteso come ateismo e laicismo.

6. Conclusione

Oggi l'Accademia Pontificia di Teologia mi chiede qual è l'attualità di Aristotele. Rispondo: quella che può avere il più alto concetto di Dio elaborato da un filosofo con mezzi puramente umani, senza l'aiuto di alcuna rivelazione. Si tratta, come ho detto, di un Dio sicuramente trascendente, assoluto, personale, spirituale. Non so quanto questo possa interessare ai teologi. Sicuramente interessa molto ai filosofi, perché mostra la possibilità, per la filosofia, di essere autentica metafisica, non nel senso dell'onto-teologia criticata da Heidegger, ma nel senso della ricerca delle cause prime dell'intera realtà, cioè di una problematizzazione totale del mondo dell'esperienza, di quel "domandare tutto che è tutto domandare", in cui consiste, come diceva il mio maestro Marino Gentile, la specificità della filosofia¹¹. Si tratta, come ho avuto occasione di scrivere altrove, di una metafisica epistemologicamente "debole", ovvero "umile", cioè povera di

¹¹ M. GENTILE, *Come si pone il problema metafisico*, Liviana, Padova 1955.

contenuto informativo, ma proprio per questo logicamente molto forte, cioè difficile da confutare¹².

Inoltre il concetto aristotelico di Dio interessa i filosofi credenti, che non rinunciano, per il fatto di credere, ad essere filosofi, perché vedono in esso una significativa convergenza tra la ragione e la rivelazione, e quindi non si sentono costretti a scegliere tra l'una e l'altra, cioè a rinunciare alla ragione, pur di conservare la fede, come accade ai fideisti, oppure a rinunciare alla fede, pur di rimanere fedeli alla ragione, come accade ai razionalisti. Non c'è dubbio, infatti, che il Dio "di Abramo, di Isacco e di Giacobbe", pur essendo molto più ricco di determinazioni (creatore, provvidente, fedele al suo popolo, presente nella storia), presuppone il Dio dei filosofi (assoluto, trascendente, personale), non nel senso che la fede in lui presupponga la filosofia, ma nel senso che è fede in un Dio che ha, tra le altre, anche le determinazioni del Dio dei filosofi. Se il Dio della fede, di quella cristiana in particolare, non fosse anche un assoluto, trascendente e personale, sarebbe semplicemente un uomo, perciò non avrebbe alcun potere salvifico.

Ma, detto questo, è forse il caso di osservare che quello dei rapporti con la rivelazione non è sicuramente il campo nel quale l'attualità di Aristotele è oggi maggiormente sottolineata. Esso è certamente quello in cui essa è stata maggiormente enfatizzata in passato, sia dai musulmani che dai cristiani, ed in un certo senso lo è stata anche troppo, perché i teologi, sia musulmani che cristiani, hanno snaturato l'autentica fisionomia storica della filosofia di Aristotele, facendone essenzialmente una teologia, sia pure naturale, e hanno dimenticato che per Aristotele il discorso su Dio è solo un momento nella lunga e complessa ricerca delle cause prime dell'intera realtà, la quale a sua volta non è che una delle molte ricerche, o discipline filosofiche, coltivate da Aristotele. Al tema di Dio, del resto, sono dedicate solo due o tre colonne delle oltre tremila che formano il *corpus aristotelicum* nella classica edizione di Immanuel Bekker.

Oggi sicuramente la filosofia di Aristotele è molto più attuale in tanti altri campi, per esempio in quello della logica, grazie alla sua sillogistica, formalizzata da Lukasiewicz e Bochensky; in quello della fisica, grazie alla sua dottrina del continuo, ripresa da René Thom, e della freccia del tempo, ripresa da Ilya Prigogine; in quello della biologia, grazie alla sua dottrina della generazione, ripresa da Max Delbrück; in quello della psi-

¹² E. BERTI, *Metafisica debole?*, in "Hermeneutica", nuova serie, 2005, 39-52.

cologia, grazie alla sua dottrina dell'anima come forma, ripresa tra gli altri da Hilary Putnam; in quello della metafisica, grazie alla sua dottrina della sostanza, ripresa da Strawson, Kripke e Wiggins; in quello dell'etica, ripresa da tutti i rappresentanti della cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica, ad esempio da Gadamer in un modo, da Alasdair MacIntyre in un altro e da Martha Nussbaum in un altro ancora; in quello della politica, grazie alla sua concezione della *polis*, ripresa da Jacques Maritain e da altri; in quello della retorica, grazie alla sua teoria dell'argomentazione, ripresa da Chaïm Perelman; in quello della poetica, grazie a qualche dottrina sicuramente ripresa da qualcuno¹³.

¹³ Ho cercato di fornire un panorama sommario di questa attualità nel mio libro *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.

METAFISICA E RIVELAZIONE L'ITINERARIO DEI PRIMI TRE SECOLI CRISTIANI

ENRICO DAL COVOLO

PATH 5 (2006) 313-325

1. Introduzione

Occorre precisare anzitutto la prospettiva e i limiti di questo contributo.

In generale, mi propongo di riflettere sulla “lezione dei nostri Padri” riguardo alla ricezione della filosofia classica come strada privilegiata nell’approfondimento razionale del dato di fede, e dunque sul rapporto esemplare che i Padri instaurarono, fin dai primi secoli cristiani, tra metafisica e rivelazione.

Più in particolare, prenderemo in esame, dentro una prospettiva storico-teologica, la decisa opzione della Chiesa antica per la filosofia, piuttosto che per la religione dei pagani. Di fatto la filosofia, e non la religione, venne scelta dai Padri come via maestra della speculazione teologica e come area privilegiata del dialogo con la cultura classica. Come si vede, è opportuno distinguere con chiarezza fra l’assunzione *generica* della cultura classica da parte dei Padri, e quella *specificata* della filosofia: fu proprio questa seconda al centro di un acceso dibattito, ancora perfettamente attuale, se si considera la filosofia come esercizio del pensiero atto a formulare e ad elaborare i contenuti stessi della fede.

In pratica – siccome il medesimo approccio storico-teologico è stato autorevolmente adottato dall’Enclitica *Fides et ratio* –¹ si tratta di ripre-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, in “Acta Apostolicae Sedis” 91 (1999), 5-88 (d’ora in poi FR). Vedi al riguardo un mio studio precedente: «*Fides et ratio*»: *l’itinerario*

correre i riferimenti dell'Enciclica alla storia delle origini cristiane e ai Padri della Chiesa nei numeri 36-42 del quarto capitolo, là dove sono illustrate le tappe più significative dell'incontro tra fede e ragione².

2. La prima occasione di incontro: Paolo all'Areopago

Il discorso di Paolo all'Areopago – da cui Giovanni Paolo II inizia la sua rivisitazione storica – rappresenta per molti aspetti la prima “occasione ufficiale” dell'incontro tra il cristianesimo e la filosofia³.

L'esito di questo discorso è ben noto: «Ti sentiremo un'altra volta», commentano ironici gli Ateniesi, voltando le spalle all'oratore. Così il tentativo di Paolo rimane isolato, almeno in quella fase di maturazione e di avvio della nuova religione che, nella storia letteraria, prende il nome di *Scritti* o *Padri apostolici*: Clemente Romano, il *Pastore* di Erma, le *Lettere* di Ignazio, di Policarpo e dello Pseudobarnaba...⁴

Si può avanzare a questo punto una domanda apparentemente banale, ma che in realtà costringe ad approfondire la questione dei rapporti tra fede e ragione alle origini della Chiesa, mentre accompagna la lettura dei nn. 36-37 dell'Enciclica: *quando inizia la teologia cristiana?*⁵

Non è facile rispondere a questa domanda.

Si pensi anzitutto alla diffidenza dei primi cristiani verso il termine *theologhía*, ai loro occhi talmente compromesso con il culto degli dèi, che ancora alla fine del II secolo Melitone preferiva riferirsi al cristianesimo

dei primi secoli cristiani, in M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL – M. TOSO (edd.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* (Biblioteca di Scienze Religiose, 148), Roma 1999, 37-44 (anche in “Ricerche Teologiche” 10 [1999], 297-304).

² FR, 33-38.

³ Cf. *Atti degli Apostoli* 17, 22-31. «Per il luogo dove si svolge», osserva R. Cantalamessa, e per il prestigio dell'uomo che lo pronuncia, il discorso «ha qualcosa di emblematico e di ufficiale»: R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in *Il cristianesimo e le filosofie* (Scienze Religiose, 1), Milano 1971, 27-28.

⁴ Per un'introduzione a questi *Scritti* e una bibliografia aggiornata, vedi per esempio G. BOSIO – E. DAL COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I-II* (Strumenti della Corona Patrum, 1), Torino 1998⁵, 54-154.

⁵ Sulla questione vedi più ampiamente E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Bologna-Roma 1995, 517-523 (bibliografia disseminata, cui aggiungo E. OSBORN, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1993 [bibliografia, 314-328]; H.D. SAFFREY, *Les débuts de la théologie comme science [III^e-VI^e siècle]*, in “Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 80 [1996], 201-220).

come *philosophía* piuttosto che *theologhía*: «La nostra *philosophía* sbocciò tra i barbari»⁶, esordisce il vescovo di Sardi in un celebre frammento della perduta *Apologia*. E anche senza seguire le posizioni estreme di chi comincia la storia della teologia saltando a piè pari l'età patristica, bisogna riconoscere che gli inizi speculativamente più rilevanti vanno cercati ai margini dell'istituzione, se è vero che

«gli gnostici furono i *maîtres-à-penser* del cristianesimo di quell'epoca, sia sotto l'aspetto teologico sia sotto l'aspetto esegetico»⁷.

Ma per impostare la questione in modo soddisfacente occorre precisare l'accezione di “teologia” a cui facciamo riferimento. Se non ci si riconduce pregiudizialmente a un concetto di teologia dotta, “scientifica”, e comunque posteriore al periodo del Nuovo Testamento, allora si può affermare che la teologia cristiana nasce con il cristianesimo stesso, non dopo il Nuovo Testamento e l'età apostolica. Di fatto *kerygma* originario ed elaborazione teologica appaiono inseparabilmente intrecciati negli scritti canonici del Nuovo Testamento (si pensi soprattutto al *corpus* paolino e a quello giovanneo), come del resto negli apocrifi più antichi e nei Padri apostolici. Così il “teologico” non è aggiunto o giustapposto al “kerygmatico”, ma è interno ad esso, di modo che non vi è frattura tra rivelazione e teologia⁸.

3. Cristianesimo antico e filosofia⁹

Pertanto, fin dalle origini, gli scrittori cristiani non esitarono a utilizzare le categorie e i metodi della filosofia greca¹⁰.

⁶ EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* 4, 26,7, ed. G. BARDY, SC 31, Paris 1952, 210. Se dobbiamo credere a Taziano, i pagani del II secolo riconoscevano che Taziano stesso proponeva le dottrine dei barbari (*tà barbáron dógmata*) meglio dei Greci e di tanti altri filosofi: cf. TAZIANO, *Oratio ad Graecos* 35, 15-17, M. MARCOVICH (ed.), *Patristische Texte und Studien* 43, Berlin – New York 1995, 66.

⁷ M. SIMONETTI, *Un'intervista*, in “Ricerche Teologiche” 1 (1991), 142.

⁸ Cf. G. VISONÀ, *La prima teologia cristiana: dal Nuovo Testamento ai Padri apostolici*, in E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia...*, 23-44 (nota bibliografica, 42-44).

⁹ Rinvio, anche per ulteriore documentazione, a un altro mio saggio *Tra cristianesimo e filosofia. Argomentazioni patristiche sulla verità*, in “Filosofia e Teologia” 16 (2002), 481-494.

¹⁰ Vedi più ampiamente M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca* (Cultura cristiana antica), Roma 1983.

Ma quale filosofia? Se infatti l'autodefinizione del cristianesimo come *philosophía* richiedeva necessariamente di entrare nella circolazione di idee del dibattito filosofico già da secoli in atto, occorreva però esercitare un attento discernimento (*chrésis*) tra ciò che si poteva o meno accettare. Esclusi gli indirizzi epicureo e peripatetico a causa della negazione della provvidenza, e a maggior ragione quelli scettico e cinico, non restavano che gli orientamenti "metafisici" del platonismo¹¹: come afferma Clemente Alessandrino, l'unica filosofia da accettare «è quella di cui parla Socrate presso Platone»¹².

Scrivono Raniero Cantalamessa in un lucido saggio su *Cristianesimo primitivo e cultura greca*:

«I primi tre secoli vedono impegnati nel dialogo due mondi ancora entrambi vivi e autonomi, mentre più tardi, dopo la pace costantiniana, il paganesimo con la sua filosofia tenderà sempre più a diventare un fatto di sopravvivenza culturale»¹³.

Questo giudizio complessivo – nonostante suscitati, e lo stesso autore ne è consapevole, molti interrogativi e istanze di puntualizzazione ulteriore – individua un arco cronologico ben definito per riflettere sui nn. 38-39 dell'Enciclica¹⁴, cioè sul primo «incontro del cristianesimo con la filosofia». Di fatto i primi tre secoli segnano il tempo di costruzione faticosa di un'identità culturale complessa del cristianesimo, in cui la primaria istanza religiosa ed esistenziale viene progressivamente strutturata nelle categorie filosofiche e linguistiche della cultura ellenistica imperiale¹⁵.

Inoltre la periodizzazione evocata da Cantalamessa ci esime da una valutazione globale del rapporto tra platonismo e cristianesimo, poiché

¹¹ È importante al riguardo S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo* (Sussidi Patristici, 6), Roma 1992.

¹² CLEMENTE AL., *Stromata* 1, 19,92,3, C. MONDÉSERT – M. CASTER (edd.), SC 30, Paris 1951, 118. Sono però apprezzati anche gli stoici per le loro dottrine morali.

¹³ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia...*, 27.

¹⁴ FR, 34-36.

¹⁵ Per un'estensione maggiore dell'arco cronologico si può vedere B. STUDER, *La teologia nella Chiesa imperiale (300-450)*, in A. DI BERARDINO – B. STUDER (edd.), *Storia della Teologia*, 1. *Età patristica*, Casale Monferrato 1993, 305-507 (bibliografia, 501-507. Vi è citato fra l'altro il fondamentale contributo di C. GNILKA, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, 1. *Der Begriff des «rechten Gebrauches»*, Basel – Stuttgart 1984).

solo nel quarto secolo si manifesta appieno la *facies* platonica del cristianesimo: come è noto, tale rapporto segnerebbe – o segna, a seconda delle diverse posizioni critiche assunte dagli storici – un'inculturazione permanente del cristianesimo nella forma platonica. Da parte sua, l'Enciclica affronta questo problema alcune pagine più avanti, nel n. 72 del sesto capitolo. «Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca», ammette Giovanni Paolo II,

«non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci. Oggi, via via che il Vangelo entra in contatto con aree culturali rimaste finora al di fuori dell'ambito di irradiazione del cristianesimo, nuovi compiti si aprono all'inculturazione».

Così «problemi analoghi a quelli che la Chiesa dovette affrontare nei primi secoli si pongono alla nostra generazione». D'altra parte, però,

«quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità»,

conclude decisamente Giovanni Paolo II,

«sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia»¹⁶.

In qualche modo, perciò, la metodologia dell'incontro tra il cristianesimo e la filosofia nei primi secoli cristiani viene considerata “paradigmatica” per le forme successive di inculturazione del messaggio evangelico, lungo tutta la storia della Chiesa.

Ma – per tornare ai primi tre secoli – la questione fondamentale da risolvere, per consentire un “dialogo a tutto campo” tra cristianesimo e cultura classica, era quella di fondare e giustificare il ricorso alla filosofia greca, e non era certo problema di facile soluzione. A prima vista, infatti, il dialogo tra la *novitas* cristiana e una filosofia, che comportava pur sempre l'ossequio alla religione olimpica, poteva apparire improponibile. Così, fin

¹⁶ FR, n. 72, 61.

dai primi tempi, si riscontrano, in seno al cristianesimo, due atteggiamenti diversi: quello dell'accettazione, ma anche quello del rifiuto.

Quello di un totale rifiuto, almeno apparente, ha la sua espressione più evidente in alcuni rappresentanti del cristianesimo africano e siriano, cioè delle due aree estreme del mondo ellenizzato. Sono celebri gli interrogativi in cui prorompeva, sdegnato, Tertulliano. Se ne fa cenno nell'Enciclica stessa¹⁷: «Che cosa c'è di simile tra un filosofo e un cristiano, tra un discepolo della Grecia e un discepolo del cielo?». E ancora:

«Che cosa c'è in comune tra Atene e Gerusalemme? Che cosa tra l'Accademia e la Chiesa? [...] La nostra disciplina viene dal portico di Salomone, il quale aveva insegnato che si doveva cercare Dio in semplicità di cuore. Ci pensino coloro che hanno inventato un cristianesimo stoico e platonico e dialettico»¹⁸.

In realtà l'*Apologeticum* di Tertulliano, indirizzato alle supreme autorità dell'impero intorno al 200, rivela un atteggiamento assai complesso nei confronti della filosofia. Ad affermazioni positive e possibiliste, per cui si è parlato di lui come di un precursore dell'alleanza tra cristianesimo e impero, Tertulliano accosta espressioni simili a quelle citate, che professano la radicale incompatibilità tra Atene e Gerusalemme, per cui, all'opposto, qualcuno ha sostenuto la sua completa apostasia dalla romanità. Per questo motivo la critica odierna registra l'*ambiguità*, o l'*enigma* di Tertulliano in tutti gli ambiti (non soltanto filosofico-retorico, ma anche politico-istituzionale, linguistico-letterario...) del suo dialogo con le tradizioni pagane. In ogni caso, il suo rifiuto non riguardava solo la filosofia, ma anche la *saecularis litteratura*, l'arte, la maggioranza delle professioni e dei mestieri, compreso quello dei maestri di scuola: in una parola, l'intera cultura e civiltà pagana.

L'altro atteggiamento invece fu di grande apertura, di dialogo critico e costruttivo con la filosofia dei Greci. È l'atteggiamento iniziato da Giustino e sviluppato dagli Alessandrini, soprattutto da Clemente. Qui la filosofia non solo non è rifiutata, ma è vista come propedeutica alla fede.

Sarebbe errato, però, ritenere che la vera linea di demarcazione tra il "sì" e il "no" alla filosofia sia quella geografica e ambientale, che divide il

¹⁷ FR, n. 41 e nota 40, 37.

¹⁸ TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum* 7, 9-11, R.F. REFOULÉ (ed.), CCL 1, Turnholt 1954, 193.

cristianesimo latino e siriano da quello alessandrino. «I cristiani sono i filosofi di oggi, e i filosofi erano i cristiani di ieri», giunge a dire per esempio, proprio in area latina, Minucio Felice¹⁹. In verità, la linea di demarcazione è assai più intima e generale, e passa attraverso ogni singolo pensatore cristiano, perché in ogni autore convivono come due anime: quella cristiana, piena di riserve verso una ricerca della verità tutta permeata di ideologia pagana, e quella greca, che ne è invece soggiogata.

Non di meno, i cristiani dei primi secoli giunsero per lo più a legittimare il ricorso alla filosofia pagana sulla base di una duplice argomentazione.

La prima pare a noi (dico *a noi*, con la nostra mentalità di oggi, perché in realtà ben diversa era la prospettiva dei Padri) insufficiente e di comodo. Stando a questa interpretazione, i Greci avrebbero attinto alcune verità fondamentali dalla Bibbia, che è più antica di Platone (così, sulla scia dell'apologetica giudaico-ellenistica, scrissero Giustino, Clemente e molti altri Apologeti)²⁰.

La seconda argomentazione, ben più profonda e originale, è la teoria del *Lógos spermatikós* di Giustino²¹. Il suo significato è ben noto: quel *Logos*, che si è manifestato profeticamente (in figura) agli Ebrei nella Legge, si è manifestato anche parzialmente sotto forma di semi di verità ai Greci. Ora, conclude Giustino, poiché il cristianesimo è la manifestazione storica e personale del *Logos* nella sua totalità, ne consegue che «tutto ciò che di bello (*kalós*) è stato detto da chiunque, appartiene a noi cristiani»²².

¹⁹ MINUCIO, *Octavius* 20, 1, M. PELLEGRINO – P. SINISCALCO – M. RIZZI (edd.), *Corona Patrum* 16, Torino 2000, 160 (commento, 334).

²⁰ È questa la celebre tesi dei *furta Graecorum*. Cf. al riguardo (dopo gli studi sempre validi di C. Andresen, R. Holte e J.H. Waszink) l'ormai classico A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 26), Tübingen 1989 (qui soprattutto per le pp. 59-72; bibliografia, 201-206), nonché I. SANNA, *L'argomento apologetico Furta Graecorum*, in *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto. Studi della Pontificia Università Lateranense per il 50° della nuova sede* (Studia Lateranensia, 1), Città del Vaticano 1989, 119-143.

²¹ Vedi le due monografie, tra loro indipendenti, di G. GIRGENTI, *Giustino martire. Il primo cristiano platonico* (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 7), Milano 1995 (bibliografia, 157-162), e di P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in san Giustino filosofo e martire* (Biblioteca di Scienze Religiose, 111), Roma 1995 (bibliografia, 333-352).

²² GIUSTINO, 2 *Apologetica* 13, 4, E.J. GOODSPEED (ed.), *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1984 (= 1914), 88. Cf. C. CORSATO, *Alcune «sfide della storia» nel cristianesimo*

In questo modo Giustino, pur contestando alla filosofia greca le sue contraddizioni, orienta decisamente al *Logos* qualunque *veritas philosophica*, fondando così dal punto di vista razionale la pretesa di verità e di universalità della religione cristiana. Se l'Antico Testamento tende a Cristo come la figura (*týpos*) tende alla propria realizzazione (*alétheia*), la verità greca tende anch'essa a Cristo e al Vangelo, come la parte (*méros*) tende a unirsi al tutto. Ecco perché la filosofia greca non può opporsi alla verità evangelica, e i cristiani possono attingervi con confidenza, come a un bene proprio²³.

4. Una nuova occasione di incontro: la “scuola alessandrina”

Su questi presupposti si realizza tra la fine del II secolo e la prima metà del III una nuova occasione di incontro tra la ragione e la fede, dopo il “fallimento” dell'Areopago.

Ne furono protagonisti Clemente e Origene. Essi sono stati definiti in modo suggestivo «il Giano bifronte della “scuola alessandrina”»²⁴. Clemente, infatti, guarda in una direzione culminativa del passato, mentre Origene è volto a un futuro differente (ma nonostante la direzione degli sguardi prospettici, la metafora suggerisce anche la continuità e l'omogeneità sostanziale tra le due facce scolpite sulla medesima pietra). In particolare si può cogliere nei due Alessandrini un modo diverso (e per molti aspetti complementare) di intendere il rapporto tra metafisica e rivelazione²⁵.

Per Clemente la tradizione filosofica greca è, al pari della legge per gli Ebrei, ambito di rivelazione, sia pure imperfetta, del *Logos*, che permette all'uomo di raggiungere i “semi” della verità (egli giunge ad affermare che Dio ha dato la filosofia ai Greci «come un testamento loro proprio») ²⁶. Per

delle origini: Giustino, Cipriano, Gregorio Magno, in “Studia Patavina” 42 (1995), 231-251 (soprattutto 231-235: *Giustino e la cultura nel secondo secolo*).

²³ Cf. E. DAL COVOLO, *I Padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo*, in “Ricerche Teologiche” 9 (1998), 133-138.

²⁴ M. RIZZI, *La scuola alessandrina...*, in E. DAL COVOLO, *Storia della Teologia...*, 83. Per il seguito, cf. *ibidem*, 84-91.

²⁵ Cf. J. DANÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica* (Collana di studi religiosi) (ed. francese, Tournai 1961), Bologna 1975, 359-380 (*Filosofia e teologia*).

²⁶ CLEMENTE AL., *Stromata* 6, 8,67,1, P. DESCORTIEUX (ed.), SC 446, Paris 1999, 196. Cf. al riguardo G.M. VIAN, *Cristianismo y culturas en la época patristica*, in *Cristianismo*

Origene, invece, la filosofia ha funzione prevalentemente strumentale, di attrezzatura concettuale per lo sviluppo dell'indagine teologica ed esegetica, che deve essere sempre verificata alla luce della rivelazione.

Inoltre per Origene – a differenza di Clemente – la distinzione dei gradi della conoscenza teologica non poggia tanto su ragioni intellettuali, quanto invece su ragioni morali e spirituali, su una sorta di tiepidezza nella fede, che impedisce il progresso gnoseologico proprio di una fede intensa. È insomma la dimensione della “dedizione di fede”, della disponibilità alla rivelazione, che caratterizza il cristiano secondo Origene, e la teologia è dipendente (non causa) rispetto ad essa.

In ogni caso, tutti e due gli Alessandrini attingono generosamente alle categorie filosofiche del loro tempo «per elaborare una prima forma di teologia cristiana»²⁷.

Si prenda per esempio lo sviluppo dell'idea (di derivazione platonico-stoica) della *homóiosis theô* (l'“assimilazione a Dio e al divino”). Nella teologia alessandrina essa fonda i vari livelli di conoscenza e di progresso nella perfezione della vita cristiana, fino alla compiuta assimilazione al divino stesso, frutto del superamento dell'ostacolo della lettera nella Scrittura, della carne nella morale, dell'ombra – proiettata dalla realtà creata – nella contemplazione dei “misteri” trascendenti²⁸.

Così l'Enciclica riconosce il merito singolare di Origene nella storia della teologia: «Tra i primi esempi che si possono incontrare», scrive Giovanni Paolo II a proposito dell'incontro tra filosofia antica e cristianesimo, «quello di Origene è certamente significativo»²⁹.

y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica (Facultas de Teología San Vicente Ferrer. Series valentina, 37), Valencia 1995, 69.

²⁷ FR, n. 39, 36.

²⁸ Cf. E. DAL COVOLO, *Conoscenza «razionale» di Dio, contemplazione ed esperienza «mistica»*. Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene, in L. PADOVESE, *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia, 12), Roma 1998, 237-251.

²⁹ FR, n. 39, 35. Di fatto Origene propone un itinerario spirituale in cui conoscenza “razionale”, contemplazione ed esperienza “mistica” di Dio, lungi dal divaricarsi, si compenetrano fra loro e vengono proposte continuamente a ogni cristiano, perché cammini sulla via della perfezione. In particolare F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène* (Théologie, 23), Paris 1951, ha sottolineato lo stretto rapporto che Origene individua tra il progresso spirituale e la graduale scoperta di Cristo e delle sue “denominazioni” (*epínoiai*): per il cristiano esse formano come una medesima “scala” nella conoscenza e nell'imitazione del Figlio di Dio.

Bisogna riconoscere infatti che l'intero universo mentale dell'Alessandrino appare strutturato platonicamente secondo i due livelli della realtà (l'idea e la copia), e che in maniera conforme a tale strutturazione egli affronta i singoli problemi posti dall'elaborazione del dato di fede. Non è un caso che la risposta a Celso, dopo quasi settant'anni, la scriva lo stesso Origene, dimostrando che la fede cristiana poteva soddisfare le istanze della ragione: il suo Dio è incorporeo al pari di quello di Celso, la lettera del racconto della *Genesi* risponde alle stesse esigenze dei miti platonici, il Cristo incarnato (scandalo per il pagano Celso) esorta i cristiani a conoscerlo in quanto *Logos*...

Fra l'altro Celso, mettendo in scena un giudeo, gli fa dire:

«Gesù minaccia e insulta con troppa disinvoltura quando dice: “Guai a voi”, e: “Predico a voi”, perché con questo ammette senz'altro di non essere in grado di convincere, cosa che non dovrebbe succedere non dico a un dio, ma nemmeno a un uomo di senno».

Origene rintuzza facilmente l'accusa del giudeo, mostrando una serie di passi in cui il Dio dell'Antico Testamento minaccia al pari di Gesù, ma sa bene che in questo caso la finzione prosopografica – cioè il giudeo messo in scena, piuttosto che l'uomo greco – è solo un velo sottilissimo, e che Celso muove un'obiezione di capitale importanza anzitutto per la mentalità greca. Perciò egli conclude, rivolto ai pagani:

«“Incapace di persuadere” [...]: questa osservazione potrebbe applicarsi [...] anche ai greci, tra i quali tutti quelli che conseguirono una grande fama per la loro sapienza non sono riusciti a persuadere quelli che li hanno insidiati, i loro giudici, gli accusatori, sì da correggerli dai vizi e guidarli alla virtù per mezzo della filosofia»³⁰.

Ebbene, osserva Emanuela Prinziavalli in una sintesi brillante, dedicata all'*Incontro e scontro fra “classico” e “cristiano” nei primi tre secoli*³¹, quello che non è riuscito ai filosofi – nemmeno a Socrate, supremo modello etico pagano, apprezzato di solito anche dai cristiani – nella concezione orige-

³⁰ ORIGENE, *Contra Celsum* 2, 76, M. BORRET (ed.), SC 132, Paris 1967, 462-468.

³¹ E. PRINZIVALLI, *Incontro e scontro fra «classico» e «cristiano» nei primi tre secoli: aspetti e problemi*, in “Salesianum” 56 (1994), 543-556.

niana riesce indefettibilmente al *Logos*. Egli infatti soddisfa anche a questa suprema istanza di persuasione propria del pensiero greco, in quanto, al termine di una vicenda lunghissima – che Origene adombra più di quanto non definisca, e che corrisponde in verità al mistero dell'*eschaton* – riesce a riunire a sé il libero arbitrio di tutte le creature razionali, realizzando la redenzione totale.

5. L'opzione dei primi cristiani per la filosofia

A questo punto possiamo valutare la portata e le conseguenze della decisa opzione dei nostri Padri per la filosofia³².

È illuminante, a questo riguardo, una riflessione di J. Ratzinger, all'epoca professore di Teologia dogmatica nell'Università di Tubinga, quando – all'indomani del Concilio Vaticano II – l'Europa era percorsa dai venti scomposti della contestazione, che sembrarono scuotere le fondamenta stesse della verità.

«Il paradosso della filosofia antica», scriveva nel 1968 il futuro Pontefice in *Introduzione al cristianesimo*, un libro oggi più che mai attuale, «consiste, dal punto di vista della storia delle religioni, nel fatto che essa con il pensiero ha distrutto il mito», senza peraltro accantonare del tutto la forma religiosa di venerazione degli dèi. Di fatto la *religio* tradizionale non batteva le vie del *logos*, ma si ostinava su quelle del mito, pur riconosciuto dalla filosofia come privo di consistenza reale. Perciò il tramonto della *religio* era inevitabile:

«Fluiva», spiega Ratzinger, «come logica conseguenza del suo distacco dalla verità, che finiva per ritenere la *religio* una semplice *institutio vitae*, ossia un puro indirizzo e una mera impostazione di vita. Di fronte a questa situazione, Tertulliano ha delineato la posizione cristiana con una frase grandiosa, audace e incisiva: “Cristo ha affermato di essere la verità, non la consuetudine”»³³.

³² D'altra parte, come si accennava all'inizio e come risulta da varie testimonianze addotte (vedi per esempio Tertulliano, nota 18 e suo contesto), questa “filosofizzazione” del discorso cristiano non mancò di accendere un vivace dibattito – ancor oggi perfettamente attuale – sul rapporto tra ragione filosofica e fede rivelata. Si veda al riguardo la recente problematizzazione di A. MAGRIS, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, in “Annali di storia dell'esegesi” 21 (2004), 59-107.

³³ *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit*: TERTULLIANO, *De virginibus velandis* 1, 1, E. DEKKERS (ed.), CCL 2, Turnholti 1954, 1209.

«Penso», commenta ancora il nostro Autore,

«che questa sia una delle più grandi massime della teologia patristica. Vi si trovano infatti riuniti in singolarissima sintesi la lotta ingaggiata dalla Chiesa primitiva, e al contempo il perenne compito incombente sulla fede cristiana. All'idolatrice venerazione della *consuetudo Romana*, della "tradizione" dell'urbe, che faceva assurgere le sue abitudini consacrate a regola autosufficiente di condotta, si contrappone ora la rivendicazione esclusivistica della verità. Il cristianesimo veniva così a porsi risolutamente dalla parte della verità, accantonando per sempre l'idea di una religione che si accontentava di essere una mera configurazione cerimoniale, alla quale infine, battendo la strada dell'interpretazione, si riesce anche, faticosamente, a dare un senso».

«L'opzione cristiana originaria», conclude Ratzinger,

«è invece completamente diversa. La fede cristiana ha fatto la sua scelta netta contro gli dèi della religione per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della consuetudine per la verità dell'essere».

Nel medesimo contesto Ratzinger accenna in maniera originale all'accusa di ateismo rivolta ai cristiani.

In effetti, se la *religio* dei pagani era squalificata dal *logos*, il *logos* però non ne assumeva alcuna valenza religiosa sostitutiva.

«Il Dio dei filosofi appariva agli antichi un elemento non dotato di carica religiosa, bensì una mera realtà accademica, extra-religiosa. Ora, il lasciar sussistere solo questo, il professare di credere unicamente ed esclusivamente in esso, gettava sui cristiani tutta l'impressione di una irreligiosità, sembrava ai pagani un rinnegamento della religione, e quindi ateismo bell'e buono. E invece – proprio nel sospetto di ateismo col quale dovette battersi il cristianesimo primitivo – si riconosce chiaramente il suo orientamento spirituale, la sua opzione decisa, che scarta inesorabilmente la religione del suo tempo, ridotta a mera consuetudine priva di verità, per aderire risolutamente alla verità dell'essere»³⁴.

³⁴ Riprendo con qualche modifica la traduzione di E. Martinelli in J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (Biblioteca di teologia contemporanea, 5), Brescia 1969 (il volume è stato riedito molte volte: la più recente edizione italiana è la quattordicesima, del 2005, con un nuovo saggio introduttivo), 99-104 (qui 103-104).

6. Conclusione

Possiamo concludere citando una parola di commento del card. P. Laghi all'*Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*³⁵: «Nei Padri», scriveva nel 1992 il Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica,

«che si dimostrano pieni di venerazione e di rispetto verso la Sacra Scrittura, mettendola al fondamento e al centro della loro teologia, non esiste alcuna divergenza o antinomia tra un approccio religioso e pastorale dei testi sacri e una loro penetrazione speculativa. Si può dire che, scendendo dalla Rivelazione verso le correnti filosofiche dei loro tempi, per purificarle e per armonizzarle con i dati della fede, essi hanno posto le basi della filosofia cristiana. Il loro pensiero fa parte del patrimonio filosofico perennemente valido, e ciò non solo per l'impiego della filosofia in teologia, ma anche per la stessa valutazione del dinamismo di questa, in quanto quel patrimonio dottrinale è espressione della continuità di vita di fede della Chiesa in momenti particolarmente intensi»³⁶.

Sono parole che fanno pensare. In altri termini, esse dicono che l'*auditus fidei*, cioè la dimensione positiva del metodo teologico, e l'*intellectus fidei*, cioè la dimensione sistematico-speculativa della fede, si trovano presso i Padri in pieno equilibrio. Sta qui il segreto della loro fecondità teologica.

Così – scriveva a sua volta il card. J. Ratzinger in un contributo importante, al quale già più volte ci siamo ispirati –

«i nostri Padri continuano a segnare con decisione il cammino di chi intende “dare ragione” della sua fede in Cristo. Essi possono servire d'esempio anche ai teologi del nostro tempo, ai quali il Papa (Giovanni Paolo II) raccomanda di “recuperare ed evidenziare al meglio la dimensione metafisica della verità, per entrare in un dialogo critico ed esigente tanto con il pensiero filosofico contemporaneo quanto con tutta la tradizione filosofica”. Il legame intimo tra la sapienza teologica e il sapere filosofico è, infatti, “una delle ricchezze più originali della tradizione cristiana nell'approfondimento della verità rivelata” (FR, n. 105)»³⁷.

³⁵ Pubblicata il 10 novembre 1989. Vedine il commento curato da E. DAL COVOLO – A.M. TRIACCA, *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi* (Biblioteca di Scienze Religiose, 96), Roma 1991. Alla medesima *Istruzione* si riferisce anche FR, n. 41 e nota 41, 37.

³⁶ P. LAGHI, *Riflessioni sulla formazione culturale del sacerdote in margine all'Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa*, in E. DAL COVOLO, *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Torino 1992, 82.

³⁷ J. RATZINGER, *Il magistero dei Padri nell'Enciclica «Fides et Ratio»*, in “L'Osservatore Romano”, 13 novembre 1998, 4.

METAFISICA E RIVELAZIONE IN SANT'AGOSTINO

RICCARDO FERRI

PATH 5 (2006) 327-340

Il percorso esistenziale e spirituale di Agostino è – come noto – caratterizzato da notevoli svolte e importanti ripensamenti, prima e dopo la conversione. Alcuni elementi, tuttavia, costituiscono dei punti permanenti (almeno dopo la conversione) e rappresentano il fondamento di tutto il suo pensiero: tra questi possiamo annoverare, prima di tutto, la nozione dell'essere di Dio come unico, immutabile, incorporeo ed eterno, nozione basata su un'esperienza personale e successivamente indagata razionalmente attraverso il confronto con la rivelazione veterotestamentaria e l'utilizzo di categorie filosofiche neoplatoniche (specie porfiriane); in secondo luogo, la fede, proveniente dalla sua piena adesione al cristianesimo, in Cristo e nella Trinità di Dio, una fede certamente presente nelle varie opere e nelle diverse fasi del pensiero agostiniano, ma non sempre (specie nei primi anni dopo la conversione) chiaramente tematizzata e intellettualmente indagata.

Scopo del presente lavoro è esaminare, in prima istanza, la nozione agostiniana di essere, in particolare di quella *prima essentia* che è Dio, a partire dalle prime opere del nostro Dottore (in cui più evidenti sono le matrici filosofiche del suo pensiero), per considerare successivamente, in quel suo capolavoro della maturità che è il *De Trinitate*, come e quanto tale nozione venga riletta e interpretata in base al dato rivelato della Trinità divina. Cercheremo così di cogliere l'incidenza della rivelazione trinitaria sull'elaborazione dell'ontologia agostiniana, notando le feconde intuizioni che da essa sono provenute e i limiti che ne hanno impedito un pieno sviluppo.

1. La nozione agostiniana di essere

Non possiamo accostarci alla comprensione agostiniana dell'essere e, in particolare, dell'essere divino, senza partire da quell'evento fondamentale, nell'itinerario spirituale e intellettuale di Agostino, descrittoci nel libro VII delle *Confessiones* (7,10,16). La riflessione del nostro Dottore sul mistero di Dio, infatti, lungi dall'essere una speculazione astratta sul dato di fede, trova il suo punto di partenza e la sua base in una reale esperienza spirituale avvenuta a Milano nel 386, nel momento più intenso della sua ricerca della verità, dopo l'ascolto delle omelie di Ambrogio e la lettura dei libri dei neoplatonici¹. Agostino, rientrando in se stesso (seguendo in questo l'invito dei neoplatonici), si trova immerso nel mistero di Dio e lo coglie sotto l'aspetto di una luce che, al di sopra della sua anima, la pervade dall'alto. Il linguaggio utilizzato per descrivere tale esperienza di illuminazione è perciò centrato su immagini e termini visivi: si parla dell'occhio dell'anima (l'intelligenza) al di sopra del quale viene scorta una luce immutabile, incorporea e trascendente, che solleva Agostino al di sopra di lui stesso, attirandolo a sé. Tuttavia questo attimo in cui, per la prima volta, viene conosciuto Dio, è immediatamente seguito dalla consapevolezza

¹ Cf. *Confessiones*, 7,9,13: *procurasti mihi [...] quosdam Platoniorum libros ex greca lingua in latinam versos* (in *ib.*, 8,2,3 si precisa che la traduzione era di Mario Vittorino). Sempre aperto è il dibattito tra gli studiosi su quali siano stati i libri letti da Agostino a Milano nel 386. G. Madec, commentando questo passo delle *Confessiones* (in: SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, vol. III – libri VII-IX –, commento a cura di G. Madec e L.F. Pizzolato, Fondazione Lorenzo Valla, Verona 1994, 193) fa il punto della situazione: c'è chi ritiene che Agostino abbia letto solo Plotino (Henry) o solo Porfirio (Theiler) o Plotino e Porfirio insieme (Courcelle, O'Meara) o Plotino prima e Porfirio poi. Du Roy (*L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, 69-71), seguendo il Solignac, propone una lista di trattati delle *Enneadi* plotiniane, probabilmente letti da Agostino nel 386: *Enneadi*, I,2; I,6-8; III,2-3; IV,7; V,1-3; V,5; (VI,4-5); VI,6; VI,9. Di Porfirio, invece, Agostino avrebbe letto in questo periodo sole le *Sentenze*; l'influsso di altri scritti porfiriani si noterebbe «solo un anno dopo la conversione» (*ib.*, 71). Resta in ogni caso inconfutabile l'acuta osservazione di P. Hadot: «Pour pouvoir énumérer avec certitude la liste des ouvrages contenus dans les *libri platoniorum* il faudrait donc trouver dans les écrits du jeune Augustin de telles citations littérales de Plotin ou de Porphyre. Or, dans les écrits de cette période, on ne trouve pas une seule ligne de citation littérale» (P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Études Augustiniennes, Paris 1971, 209).

della distanza: Agostino rimane abbagliato, folgorato da tale luce e si trova così improvvisamente nella *regio dissimilitudinis*², lontano da Dio.

A questo punto cambia il modulo linguistico utilizzato: dalla metafora della luce si passa a quella della voce, dalla visione all'udito. Agostino ode, con l'udito del cuore, una voce dall'alto che lo invita a trasformarlo in colui che gli parla e, infine, gli grida da lontano quella che è la propria identità: *ego sum qui sum* (Es 3,14).

Dunque, in questa prima e fondamentale esperienza, che costituisce l'originario e personale approccio al mistero di Dio, Agostino coglie Dio innanzi tutto come luce, come verità, come unità e (connettendo immediatamente tale intuizione alla rivelazione che Dio fa di se stesso in Es 3,14 dove si presenta come: "Io sono colui che sono") come l'essere³. Essere, unità, verità e luce vengono quindi a costituire le nozioni principali e intrinsecamente connesse tra di loro che esprimono, secondo Agostino, il mistero profondo di Dio

Per chiarire, allora, che cosa intenda Agostino quando dice "essere", specialmente nel momento in cui afferma che Dio è l'essere, ci volgiamo ad un'opera giovanile, il *De immortalitate animae*⁴ (d'ora in poi *De imm. an.*), in cui, all'interno della questione che rappresenta l'oggetto primario del trattato (la prova appunto dell'immortalità dell'anima), troviamo chiaramente formulati i presupposti filosofici e in particolare ontologici che non solo caratterizzano il primo periodo della speculazione agostiniana, ma costituiscono l'impianto metafisico di tutto il suo pensiero. In particolare, possiamo cogliere due elementi decisivi per la nostra riflessione.

a) In primo luogo rinveniamo il chiaro utilizzo, a livello logico e ontologico, delle dieci categorie aristoteliche e della nozione di "essere in un

² Espressione tratta da PLOTINO, *Enneadi*, 1,8,13,16.

³ Tale approccio al mistero di Dio come essere, quindi nella considerazione della sua unità piuttosto che della Trinità delle persone, è tuttavia compensato – almeno nell'elaborazione letteraria fattane in *Confessiones* 7,10,16 – dall'articolazione e progressione triadica di carità-verità-eternità, in cui è possibile scorgere una certa allusione trinitaria. Cf. O. DU ROY, *op. cit.*, 74 e G. Madec (in SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, vol. III, *op. cit.*, 204), il quale ipotizza un'origine porfiriana di tale formula.

⁴ Per la collocazione cronologica, il genere e i fini dell'opera, cf. l'introduzione di G. Catapano, in: AGOSTINO, *Sull'anima. L'immortalità dell'anima. La grandezza dell'anima* (a cura di G. Catapano), Bompiani, Milano 2003, 7-17.

soggetto”. Sappiamo sia da *Confessiones* 4,16,28, sia da *Soliloquia* 2,12,22 che Agostino ha letto fin dalla giovinezza il testo delle *Categorie* di Aristotele⁵. Tutte le dimostrazioni contenute nell’opera in esame sono infatti basate proprio sull’idea di “essere in un soggetto”, da intendersi nel senso che, eccetto la categoria di sostanza (la quale non può mai essere in un soggetto, né può avere contrario)⁶, tutte le altre categorie devono invece inerire ad una sostanza. Indicativo a tal proposito è il rapporto tra anima e *ratio-verum*, che può essere inteso secondo le due possibilità o che la *ratio* inerisca all’anima o che l’anima inerisca alla *ratio* (6,10-11). Senza entrare nel merito della scelta agostiniana tra le due opzioni (scelta tra l’altro non fatta, perché ai fini dell’obiettivo dell’opera l’essenziale è dimostrare che in entrambi i casi l’anima è immortale)⁷, ciò che ci preme sottolineare è che la nozione di “essere in un soggetto” non costituisce solo uno strumento logico (indicante l’inerenza di un attributo ad un soggetto), ma assume immediatamente anche un valore ontologico, nel senso che solo la sostanza ha una sua propria consistenza ontologica, assente in tutto ciò che appartiene alle altre categorie⁸.

⁵ Rimane aperta la questione dell’eventuale traduzione da lui utilizzata; cf. l’introduzione di Catapano, in AGOSTINO, *Sull’anima*, *op. cit.*, 25.

⁶ Cf. *De imm. an.*, 5,7-9; 10,17; 12,19 e ARISTOTELE, *Categorie* 2, 1a25-26; 1b1-2.8-9; 5, 2a11-13; 3a7-8; 3b24-27.

⁷ L’indecisione riguardo alla scelta per una determinata opzione metafisica è indicativa del fatto che Agostino nel *De imm. an.* non intende innanzi tutto delineare la struttura ontologica dell’uomo, ma provare l’immortalità dell’anima, il che rappresenta, oltre ad un’acquisizione dal punto di vista astratto e teoretico, un elemento esistenzialmente e spiritualmente decisivo nell’ascesa dell’uomo verso la verità e per il conseguimento della felicità. Data tale prospettiva di fondo, è tuttavia possibile rintracciare una certa evoluzione all’interno del *De imm. an.*: infatti, soggiacente al procedere delle varie argomentazioni, possiamo notare un lento “slittamento” tra due impianti ermeneutici differenti. Mentre all’inizio dell’opera, in continuità coi *Soliloquia*, troviamo una prospettiva anagogica, in cui viene presentato un percorso, un’ascesa dell’uomo verso la verità, nella seconda parte (specie da 6,10 e, in particolare, in 11,18 e 12,19), pur senza perdere la tensione ascensionale propria del cammino umano e la finalità eudemonistica di tale cammino, si passa a un impianto segnato da un rapporto di dipendenza nell’essere tra le cose e l’essere assoluto (cf. DU ROY, *op. cit.*, 185ss.).

⁸ Ciò presuppone il fatto che, sebbene il giovane Agostino si sia accostato direttamente al testo aristotelico, successivamente l’abbia interpretato alla luce delle più recenti letture neoplatoniche e, in particolare, attraverso l’*Isagoge* e il *Commento alle Categorie* di Porfirio; cf. D. DOUCET, “*Soliloques*” II, 12,12: *être dans un sujet*, in “Augustiniana” 43 (1993) 43-51;

b) Il secondo aspetto da notare è la nozione di essere o *prima essentia*. Senza soffermarci sulla visione neoplatonica dei diversi livelli degradanti di essere, particolarmente evidente in 13,20-21⁹, ci concentriamo esclusivamente sulla nozione di essere in sé, così come è rilevabile in 11,18-12,19. Il nerbo dell'argomentazione sviluppata in questi due paragrafi è costituito dall'idea che né la falsità, né alcun'altra realtà può togliere all'anima quell'essere datole dalla verità/essenza suprema. Troviamo infatti in queste pagine un'identificazione tra l'essere e la verità; già in 7,12 Agostino aveva identificato la *veritas* con ciò che *maxime et primitus est*. Adesso tale identificazione è ulteriormente ribadita affermando, da una parte, che «tutte quelle cose che in qualche modo sono, traggono il loro essere da quell'Essenza, che è in grado massimo e supremo»¹⁰ e, dall'altra, che la Verità è tale perché «è sempre allo stesso modo» (*semper eodem modo est*).

In 12,19 viene poi esplicitato il nesso verità-essenza suprema. Nel tentativo di trovare un contrario alla *veritas* che possa privare l'anima dell'essere, Agostino distingue la verità in quanto verità dalla verità in quanto essere: se il contrario della verità in quanto verità è la falsità (che non ha consistenza ontologica, in quanto consiste solo nell'errore di chi sbaglia, il quale per sbagliare deve essere), il contrario della verità in quanto essere non è altro che il non essere, il quale non è. Infatti:

«se cercassimo in tal modo il contrario della Verità, non in quanto è verità, bensì in quanto “è” in grado massimo e supremo, benché lo sia proprio in quanto è verità – se davvero chiamiamo “verità” quella per cui sono vere tutte le cose, qualunque sia il loro grado d'essere; ma esse in tanto sono, in quanto sono vere –, tuttavia non eviterei affatto questo punto, che conferma la mia tesi in maniera ancora più evidente. Difatti, se nessuna essenza, in quanto essenza, ha qualcosa di contrario, tanto meno ha un contrario quella prima Essenza che si chiama “Verità”, nella misura in cui è un'essenza. Ebbene, la protasi è vera. Ogni essenza, infatti, è essen-

ID., *Augustin, “Confessions” IV, 16, 28-29, “Soliloques” II, 20,34-36 et les “Commentaires des Catégories”*, in “Rivista di Filosofia neo-scolastica” 93 (2001) 372-392.

⁹ Sulla nozione di *magis* e *minus esse*, cf. É. ZUM BRUNN, “Être” ou “ne pas être” d'après saint Augustin, in “Revue des Études Augustiniennes” 14 (1968) 91-98; ID., *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin. Des premiers dialogues aux “Confessions”*, in “Recherches Augustiniennes” 6 (1969) 3-102.

¹⁰ *De imm. an.*, 11,18: *illa omnia, quae quoquo modo sunt, ab ea essentia sunt, quae summe maximeque est* (il testo e la traduzione del *De imm. an.* sono tratti da: AGOSTINO, *Sull'anima, op. cit.*, tutti gli altri testi agostiniani saranno invece citati, sia in latino, sia nella traduzione italiana, da *Opere di sant'Agostino*, Città Nuova, Roma 1965-).

za per nessun'altra ragione che per il fatto di essere. Ma l'essere non ha contrario, se non il non-essere: perciò nulla è contrario all'essenza. Dunque non può esservi in alcun modo una realtà contraria a quella Sostanza, che "è" in grado massimo e primo»¹¹.

Dunque, senza addentrarci nelle conclusioni che da questo ragionamento derivano in relazione all'immortalità dell'anima, e soffermandoci solo sulla nozione di essere che emerge nel nostro passo, possiamo fare le seguenti osservazioni. Dal punto di vista terminologico, notiamo l'identificazione di *essentia* e *substantia*¹², significando entrambi i termini (o in latino o in greco) "qualcosa che è", l'"ente" (sebbene *substantia* presenti anche l'aspetto, più specificamente aristotelico, di sostrato a cui ineriscono gli accidenti)¹³; nel caso della *prima essentia* o *substantia*, la quale "è" in grado massimo e sommo, essa si identifica anche con la verità, poiché rende vere tutte le cose, dato che qualsiasi cosa in tanto è, in quanto è vera.

Contenutisticamente, Agostino si distacca dalla concezione plotiniana dell'*ousia* a cui è contraria la *me ousia*¹⁴ e segue invece la posizione aristotelica, secondo cui la sostanza non ha alcun contrario¹⁵, a sua volta connessa alla concezione porfiriana in base alla quale all'essere si potrebbe contrapporre solo il non essere, cioè il nulla, da cui consegue che nulla è contrario all'essenza¹⁶. La prima essenza è dunque ciò che "è" al massimo

¹¹ *De imm. an.*, 12,19: *si veritati contrarium ita quaeramus, non in quantum veritas est, sed in quantum summe maximeque est, quamquam in tantum est idipsum, in quantum est veritas – siquidem veritatem eam dicimus, qua vera sunt omnia, in quantumcumque sunt; in tantum autem sunt, in quantum vera sunt –, tamen nullo modo id defugerim, quod mihi evidentius suffragatur. Nam si nulla essentia, in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est.*

¹² Cf. le chiarificazioni di G. Catapano in: AGOSTINO, *Sull'anima*, *op. cit.*, 317, n.17.

¹³ Scrive Anderson: «L'*essentia* di Agostino non è (come l'omonimo principio quidditativo di Tommaso d'Aquino) ciò per cui una cosa è quella che è, ma è piuttosto ciò che è» (J.F. ANDERSON, *St. Augustine and Being. A Metaphysical Essay*, The Hague 1965, 67, citato in AGOSTINO, *Sull'anima*, *op. cit.*, 340, n.205).

¹⁴ PLOTINO, *Enneadi* I 8,6,27-48.

¹⁵ ARISTOTELE, *Categorie* 5, 3b24-27; *Metafisica* XIV 1, 1087b2.

¹⁶ Cf. O. DU ROY, *op. cit.*, 194-195.

grado, cioè gode della massima densità ontologica e, proprio per questo, è verità, in quanto è assolutamente identica a se stessa, senza che alcun contrario o alcuna difformità possano incrinare tale perfetta e assoluta auto-identità. Tale idea è ulteriormente affermata dall'uso del termine *idipsum* (il quale esprime che “ciò che è al massimo grado” è al sommo grado se stesso e quindi è al massimo grado auto-identità) e dall'uso in senso forte di *est*, probabilmente fondato sulla rivelazione del Nome fatta da Dio a Mosè in Es 3,14, interpretata in una prospettiva metafisica¹⁷. Un'indicazione in questo senso ci viene non solo dal passo di *Confessiones* 7, citato all'inizio del nostro studio, ma anche da una serie di luoghi nei commentari scritturistici del vescovo d'Ipbona, ai quali volgiamo adesso la nostra attenzione.

Nelle *Enarrationes in Psalmos* 101, *sermo* 2 troviamo una serie di affermazioni che richiamano e approfondiscono, all'interno del contesto scritturistico veterotestamentario, quanto finora esaminato. A proposito dell'espressione del salmo «i tuoi [di Dio] anni durano nella generazione delle generazioni»¹⁸, Agostino commenta:

«Gli anni di Dio non differiscono infatti da Dio stesso: gli anni di Dio sono l'eternità di Dio e questa eternità è la stessa sostanza di Dio, che non ha nulla di mutevole. Lì niente è passato, come se più non sia, niente è futuro come se ancora non sia. Lì non c'è che l'“è”. [...] Tutto ciò che lì “è”, semplicemente “è”. Giustamente con questa parola Dio mandò il suo servo Mosè. [...] “Io sono”. E chi? “Colui che sono”. Questo dunque il tuo nome? Tutto questo per dire come ti chiami? Ed avresti tu per nome l'essere in sé, se tutto ciò che è altro da te, confrontato con te, non si rivelasse come non essere?»¹⁹.

Il nome rivelato a Mosè designa, quindi, Dio come l'essere in sé, l'*ipsum esse*, che a sua volta coincide con la sua eternità, col suo immutabile permanere in se stesso, poiché la sua sostanza non ha niente di mutevole.

¹⁷ Cf. É. ZUM BRUNN, *Le dilemme*, op. cit., 10.

¹⁸ Sal 101,10: *Anni tui in generatione generationum*.

¹⁹ *Enarrationes in Psalmos* 101, *sermo* 2, 10: *Non enim aliud anni Dei, et aliud ipse; sed anni Dei, aeternitas Dei est; aeternitas, ipsa Dei substantia est; quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum; quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi: Est. [...] Quidquid ibi est, nonnisi est. Merito sic misit Deus famulum suum Moysen. [...] “Ego sum”. Quis? “Qui sum”. Hoc est nomen tuum? Hoc est totum quod vocaris? Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere?*

Inoltre, anche in questo caso, Agostino usa interscambiabilmente in riferimento a Dio i termini *essentia* e *substantia*, preferendo tra i due (sebbene *substantia* possa indicare la *stabilitas* di Dio)²⁰ *essentia*, a causa del suo rimando all'*ipsum esse*²¹. L'autoidentità di Dio è poi sottolineata dal termine *Idipsum*, il cui significato è così commentato da Beierwalties:

«*Idipsum* è ciò che esiste sempre allo stesso modo, ciò che è eterno; l'«è» stesso. L'essere vero ed autentico è l'essere-in-sé sostanziale, presenza intemporale, ora indiveniente ed eterno in quanto auto-identità che custodisce se stessa e ciò che da lui è fondata: confrontato con l'essere vero il nostro essere non è o è quasi nulla. Questo essere originario «è» esclusivamente: *hoc est est* (*In Iohannis Evangelium Tractatus* 2, 2,11). Esso è ciò che è e niente altro; in quanto auto-identità esclude da sé ogni differenza nel senso di una diminuzione dell'essere»²².

Dunque, a differenza dell'essere creato, che non è mai pienamente se stesso e che confrontato all'essere eterno si rivela quasi come non essere, Dio è l'essere supremo, puro (*germanum esse*)²³, perché non deducibile, ma fondato su se stesso, vero e autentico, immutabile, identico a se stesso e semplice (*simplex* o *sincerum esse*)²⁴, perché assolutamente privo di differenza. Tutto questo è concentrato nell'affermazione dell'Esodo: *Ego sum qui sum*.

Ricapitolando, la nozione agostiniana dell'essere di Dio, dopo la basilare esperienza descritta nelle *Confessiones*, viene teologicamente elaborata fondandosi sulla auto-comunicazione che Dio ha fatto di se stesso nell'Esodo e grazie all'utilizzo di categorie filosofiche aristoteliche e neoplatoniche (specie porfiriane). Dio è quindi colto primariamente nell'unità del suo essere, cosicché la sua rivelazione trinitaria, pur accolta per fede ed esplicitamente affermata in parecchie pagine dei commentari finora presi in considerazione, viene tuttavia giustapposta alla riflessione sull'essere divino, senza incidere sull'elaborazione della nozione stessa di *summe* o

²⁰ Cf. *In Iohannis Evangelium Tractatus* 2, 2,27; *Enarrationes in Psalmos* 121, 6,9ss.; 127, 15,27ss.

²¹ Cf. *Sermones* 6, 3,4; *Enarrationes in Psalmos* 38, 7,51.

²² W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995, 114-115.

²³ Cf. *Sermones* 7, 7; *Enarrationes in Psalmos* 38, 7,49.

²⁴ Cf. *Ibidem*.

maxime esse, la quale resta di fatto riferita esclusivamente a Dio nella sua unità.

2. De Trinitate

L'approfondimento speculativo sulle conseguenze che l'accoglienza della fede cristologico-trinitaria comporta anche nell'approccio al mistero di Dio nella sua unità (e dunque nella riflessione sull'essere e sulla sostanza divini) emerge invece, in tutta la sua portata, nel *De Trinitate*.

Anche quest'opera, data la personale e peculiare pre-comprensione agostiniana (e le affermazioni dogmatiche dei concili di Nicea e Costantinopoli), parte dall'affermazione della «inseparabile eguaglianza in Dio di una sola e medesima sostanza»²⁵. E di nuovo, partendo da Es 3,14, Agostino commenta: «vi è una sola sostanza immutabile o essenza, che è Dio, alla quale conviene, nel senso più forte e più esatto, questo essere dal quale l'essenza deriva il suo nome»²⁶. Tuttavia, in maniera decisamente più tematizzata che altrove, Agostino si pone la questione di come articolare tale dato di fede con l'altra fondamentale asserzione della Trinità di Dio²⁷. Il dato rivelato dell'originaria unità e distinzione, identità e alterità di Dio spinge Agostino ad abbandonare qualsiasi concezione monistica dell'essere divino e a individuare una categoria interpretativa che renda ragione di quanto accolto per fede.

Il punto di partenza, nel V libro del *De Trinitate*, è costituito dalla provocazione ariana, basata sull'applicazione schematica a Dio della predicazione categoriale. Gli ariani affermano:

«Quanto si enuncia o si pensa di Dio, si predica non in senso accidentale, ma in senso sostanziale. Perciò il Padre possiede l'attributo di ingenerato secondo la sostanza, come anche il Figlio possiede secondo la sostanza l'attributo di generato. Ma non è la stessa cosa essere ingenerato ed essere generato. Di conseguenza la sostanza del Padre e la sostanza del Figlio sono differenti»²⁸.

²⁵ *De Trinitate*, 1,4,7: *unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem.*

²⁶ *Ivi*, 5,2,3: *Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profectio ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit.*

²⁷ Cf. *Ivi*, 1,4,7.

²⁸ *Ivi*, 5,3,4: *Quidquid de Deo dicitur vel intellegitur, non secundum accidens, sed secundum substantiam dicitur. Quapropter ingenitum esse Patri secundum substantiam est, et*

La costrizione del mistero di Dio nello schema categoriale aristotelico ha dunque questa conseguenza: se a Dio non si possono attribuire accidenti, perché comporterebbero la mutabilità e la contingenza, ciò significa che tutto gli andrà attribuito secondo la sostanza; generato e ingenerato, non potendo appartenere ad una medesima sostanza, vanno quindi attribuiti a due sostanze differenti, quella del Padre e quella del Figlio. È così evidente che la traduzione del mistero del Dio trinitario nel linguaggio e nell'ordine metafisico della sostanza/accidenti conduce inesorabilmente al subordinazionismo, se non addirittura al triteismo.

Da qui l'esigenza e l'intuizione agostiniane di individuare un terzo ordine di attribuzione, non sostanziale, non accidentale, ma "secondo la relazione":

«Dunque in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. [...] Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio»²⁹.

Agostino, dunque, si ispira, come ha fatto fin dalle prime opere, alla logica e all'ontologia aristotelica (riletta nella prospettiva porfiriana), tuttavia – nel momento in cui il suo pensiero cerca di rendere ragione della novità della rivelazione che Dio ha fatto di se stesso in Cristo – non si limita a trasporre il dato rivelato in un determinato sistema filosofico, col rischio (ariano) di ridurre il mistero di Dio, perdendone la specifica originalità, ma rielabora quanto ricevuto dalla propria tradizione culturale

genitum esse Filio secundum substantiam est. Diversum est autem ingenitum esse, et genitum esse; diversa est ergo substantia Patris et Filii.

²⁹ *Ivi, 5,5,6: Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. [...] In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius.*

a partire da ciò che Dio ha manifestato di sé, aprendo così al pensiero umano l'ulteriore possibilità di una nuova chiave ermeneutica per interpretare la stessa profondità dell'essere.

Se allora la categoria della relazione, definita da Aristotele come ciò «il cui essere consiste nello stare in un certo rapporto con qualcosa» (*Categorie* 7, 8a33), è in ambito creaturale «quella che meno si può identificare con una natura determinata o con una sostanza» (*Metafisica* XIV, 1088a20-25), è proprio la “debolezza” di tale categoria, la sua “lontananza” rispetto all'essere sostanziale, la sua non incidenza sulla sostanza a rendere il suo utilizzo decisivo per penetrare il mistero dell'unità/distinzione divina³⁰. Infatti, nel momento in cui è riferita a Dio, la relazione perde la sua connotazione accidentale, in quanto tutto ciò che è in Dio non è mutevole, ma nello stesso tempo permette di affermare, senza infrangere l'unità dell'essere divino (che riguarda l'ordine della sostanza) la distinzione e alterità di Padre, Figlio e Spirito Santo. L'unico Dio è dunque l'essere (la somma essenza e sostanza) e, allo stesso tempo, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono l'unico essere divino, ma ciascuno lo è «in modo diverso (*diversus est Pater esse et Filius esse*) per la relazione reciproca dell'uno all'altro (*ad invicem atque ad alterutrum*)»³¹. Vengono perciò stabiliti da Agostino due ordini di attribuzione in riferimento a Dio: uno secondo la sostanza, che concerne ogni qualificazione divina assoluta (*quidquid ad se dicitur*), l'altro secondo la relazione, che concerne appunto le qualificazioni relative (*quidquid ad aliquid dicitur*)³².

Resta però una questione da risolvere, quella del rapporto tra i due ordini di qualificazione. Il problema è posto, in particolare, dal passaggio da una considerazione della relazione dal punto di vista logico-linguistico (espressa dalla formula preposizionale: *ad aliquid*) ad una sua considera-

³⁰ Cf. I. CHEVALIER, *La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes*, Librairie de l'Université, Friburg 1940.

³¹ P. CODA, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, in “Nuova Umanità” 24 (2002) 219-248, in part. 240.

³² Commenta P. Coda: «Così, non solo il dato biblico e dogmatico è rispettato, ma ne consegue una radicale trasformazione del quadro metafisico tradizionale che Agostino eredita e con cui fa i conti. Dio non è semplicemente la Sostanza assoluta, l'Essere-Uno che nega in sé ogni relazione e distinzione, appunto perché è Uno; ma è l'Essere-Uno che si esprime nelle relazioni reciproche di Tre distinti: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ciascuno dei quali è l'unico vero Dio» (P. CODA, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, *op. cit.*, 240-241).

zione in una prospettiva metafisica (espressa dalla formula sostantivata: *secundum relativum*): il *secundum relativum* esprime, allora, una modalità d'essere distinta rispetto a quella sostanziale? E, in tal caso, quale è il suo rapporto rispetto alla sostanza?

Il problema non si poneva nel caso del rapporto sostanza/accidenti, perché gli accidenti non hanno una propria autonoma consistenza ontologica, in quanto il loro essere dipende dalla loro inerenza alla sostanza. Il *secundum relativum* sembra invece costituire, per Agostino, una specifica modalità d'essere, distinta da quella sostanziale e dunque da articolare rispetto ad essa.

Seguendo l'attento articolo di E. Falque³³, possiamo cogliere nei libri VI-VII del *De Trinitate* tre tentativi di soluzione del problema, tre modelli (ereditati dalla precedente riflessione filosofica) in base ai quali Agostino tenta di riformulare il rapporto tra essere sostanziale e essere secondo la relazione: il primo riconduce di fatto la relazione allo schema classico sostanza/attributi (opzione immediatamente abbandonata, data l'inevitabile riduzione della relazione al rango di un accidente – *De Trinitate*, 7,1,2); il secondo consiste nell'utilizzare le possibilità insite nella nozione di "verbo" e quindi nel leggere il rapporto tra "secondo la sostanza" e "secondo la relazione" come quello tra il significato e il significante (col rischio però di un estrinsecismo, che non rende sufficientemente ragione dell'identità sostanziale delle singole persone – *ivi*, 7,3,4); il terzo è una ripresa della dottrina esemplarista, ossia del rapporto tra immagine e paradigma (ma l'idea del Figlio come "immagine senza modello" viene immediatamente ad assumere una connotazione morale, che – indirettamente – mostra la difficoltà di Agostino a percorrere questa strada – *ivi*, 7,3,5).

L'esito negativo di ciascuno di questi tentativi spinge il nostro Dottore a considerare fino in fondo la possibilità di costituire il *secundum relativum* come un ordine a parte rispetto a quello sostanziale: «Non resta altra alternativa che anche per la sua essenza il Figlio si dica relativamente al Padre e si giunge così a questo senso del tutto inaspettato che l'essenza non è essenza o, almeno, che quando si parla di essenza è la relazione e

³³ E. FALQUE, *Saint Augustin ou comment Dieu entre en théologie. Lecture critique des livres V-VII du «De Trinitate»*, in "Nouvelle Revue Théologique" 117 (1995) 84-111.

non l'essenza che si designa»³⁴. Agostino intuisce che, per costituire un ordine a parte, la soluzione sarebbe di considerare la relazione indipendentemente dalla sostanza, ma ciò comporterebbe il totale scardinamento dello schema categoriale aristotelico, rendendo la sostanza o essenza relativa alla relazione: «Ora, se l'essenza stessa si prende in senso relativo, la stessa essenza non è più essenza»³⁵.

Di fronte a tale prospettiva, Agostino si ferma. Dovrebbe infatti intraprendere, da pioniere, una riflessione sull'essere assolutamente nuova rispetto alle categorie e agli strumenti concettuali in suo possesso e propri della cultura del suo tempo. Confessa così, umilmente, di non poter penetrare ulteriormente con l'intelligenza il mistero di Dio rivelato in Cristo e si indirizza verso un altro tipo di cammino. A cominciare dal libro VIII, infatti, va alla ricerca di quelle similitudini, contenute nelle realtà create e in particolare nell'uomo, che ci possono aiutare a conoscere Dio e, con una nuova intuizione, individua nell'amore (essenzialmente costituito, nella sua unità, dalla triade dell'amante, dell'amato e dell'amore stesso) l'analogia più elevata per poter sperimentare Dio nella sua Unità e Trinità³⁶.

C'è comunque da rimpiangere che Agostino non abbia fatto interagire la dottrina della relazione, specie nel momento in cui stava giungendo a costituire un nuovo ordine ontologico, distinto da quello sostanzialistico, con l'intuizione dell'amore, in cui la dimensione relazionale (trinità dell'amante, amato, amore) ne rappresenta un elemento essenziale. Evidentemente i tempi non erano ancora maturi...

Rimane, in ogni caso, sempre attuale la riflessione che J. Ratzinger ha compiuto sulla nozione agostiniana del *secundum relativum* e la sua decisiva impronta sul pensiero a lui successivo:

«In questa semplice affermazione, si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi

³⁴ *De Trinitate* 7,1,2: *Restat itaque ut etiam essentia Filius relative dicatur ad Patrem. Ex quo conficitur inopinatissimus sensus, ut ipsa essentia non sit essentia, vel certe cum dicitur essentia, non essentia sed relativum indicetur.*

³⁵ *Ibidem*: *si essentia ipsa relative dicitur, essentia ipsa non est essentia.*

³⁶ *Ivi*, 8,8,12.10,14. Cf. P. CODA, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, op. cit., 242ss.

“pensiero oggettivante”, e si affaccia alla ribalta un nuovo piano dell’essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora lungi dall’esser stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile»³⁷.

³⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, trad. it., Queriniana, Brescia 1969, 140-141.

METAFISICA E RIVELAZIONE IN SANT'ANSELMO

ROBERTO NARDIN

PATH 5 (2006) 341-363

Premessa

Da una prima lettura dell'opera di Anselmo d'Aosta, emerge il tentativo esplicito di indagine dell'*intellectus fidei* in cui l'accento sembra essere posto sulla dimensione razionale, ossia sull'*intellectus* e non sulla *fides*. Indicativo, a questo riguardo, è come il dottore aostano sia stato per molto tempo considerato un filosofo più che un teologo¹. Sono gli stessi testi di Anselmo che sembrano condurci in una prospettiva in cui alla Rivelazione è stata sostituita l'indagine della *ratio*. Infatti, espressioni come *sola ratione procedamus*, *rationabiliter monstratum est*, *per rationem constringitur* che costellano l'opera anselmiana, sono accanto a *sine scripturae auctoritate*, *remoto Christo*, *quasi numquam aliquid fuerit de illo*, *quasi nihil sciatur de Christo*; *Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus*.

La prima domanda a cui rispondere, allora, è indagare il valore della *ratio* nell'orizzonte del metodo teologico di Anselmo. La seconda domanda è cogliere il posto della Rivelazione nell'opera anselmiana. Infine, la terza domanda è scoprire il fondamento (metafisico) che determina il valore della *ratio* e il posto della *revelatio*.

Se la prima domanda vuole indagare il «cos'è» la *ratio* in Anselmo, la seconda domanda vuole cogliere il «come» dell'uso della *ratio*, mentre la terza domanda vuole scoprire il «perché» dell'importanza della *ratio*.

¹ Una lettura esclusivamente razionale attribuita ad Anselmo è evidenziata soprattutto nel XIX secolo e anche nei primi decenni del XX, come per esempio CH. FILLIATRE, *La philosophie de saint Anselme. Ses principes, sa nature, son influence*, Alan, Paris 1920 (in questo studio gli scritti di Anselmo sono colti sotto la dimensione filosofico-morale).

Come punti prospettici privilegiati da cui guardare l'opera anselmiana prenderò in esame in modo particolare varie "introduzioni" alle opere più significative del dottore aostano. Questa scelta è suggerita dallo stesso Anselmo, il quale, già nel Prologo alla sua prima opera, il *Monologion*, fortemente (*vehementer*) chiede che la prefazione sia trascritta in testa al libro (*in capite libelli*) in quanto gioverà molto per la comprensione (*intelligentia*) del lettore, perché coglierà l'intenzione dell'autore². Simile richiesta viene avanzata per la *Praefatio* al *Cur Deus homo*³. Inoltre, come è stato giustamente sottolineato, un'altra premessa al *Cur Deus homo*, la *Commendatio operis ad Urbanum Papam II*, ha subito «non poche incertezze riguardo al suo riferimento all'una o all'altra opera di Anselmo. Questo sembra indicare, anche se solo indirettamente, che ai lettori di essa è apparsa in grado di presentare non soltanto una delle opere di Anselmo, ma più di una e, forse, in qualche modo, l'insieme delle sue opere»⁴. Le introduzioni alle opere anselmiane, quindi, sono molto significative per comprendere il pensiero dell'autore.

² «Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praepone. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quae ibi legerit, si quis prius, qua intentione quove modo disputata sint, cognoverit»: *Monologion, Prologus* (Schmitt I, 8, 21-24). Nel presente lavoro tutte le citazioni di Anselmo sono tratte dell'edizione critica dello Schmitt (cf. SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS EPISCOPI, *Opera omnia*, ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt O.S.B. apud Th. Nelson, 6 voll., Edinburgi 1946-1961. Questa stessa edizione dell'*opera omnia* è stata riprodotta anastaticamente per la Friedrich Frommann Verlag [Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 1984²] riunendo in due tomi i precedenti 6 volumi, lasciando invariata la numerazione delle pagine). Nelle notazioni che seguono indico con il numero romano il volume dello Schmitt, mentre i numeri arabi indicano, rispettivamente, le pagine e le righe da cui è tratta la citazione.

³ «Hanc praefatiunculam cum capitulis totius operis omnes qui librum hunc transcribere volent, ante eius principium ut praefigant postulo; quatenus in cuiuscumque manus venerit, quasi in eius fronte aspiciat, si quid in toto corpore sit quod non despiciat»: *Cur Deus homo, Praefatio* (Schmitt II, 43, 4-7). Non tutti coloro che hanno trascritto quest'opera hanno rispettato il desiderio del suo autore, l'edizione del *Migne* per esempio omette la lista dei capitoli.

⁴ C. STERCAL, "Educare e maturare la fede nell'intelligenza: «Intellectum esse medium intelligo»", in I. BIFFI - C. MARABELLI - S.M. MALASPINA (edd.), *Anselmo d'Aosta educatore europeo*, Jaca Book, Milano 2003, 61-81, qui 62.

1. Nell'orizzonte della *communio*

Il *prologus* della prima opera del nostro Autore, il *Monologion*, ci offre l'orizzonte metodologico che sarà seguito dal monaco-teologo di Aosta. Ne riporto un passo significativo:

«Alcuni *fratelli* [confratelli] (*fratres*) mi hanno pregato spesso e con insistenza di trascrivere per loro, come esempio di meditazione (*meditationis exemplo describerem*), certe cose che avevo loro esposto, in linguaggio corrente, intorno alla essenza divina e ad altre questioni, legate a questa meditazione. Seguendo la loro volontà più che la facilità della cosa o la mia impossibilità, per la scrittura della meditazione mi hanno imposto questa forma (*hanc mihi formam præstituerunt*): che assolutamente nulla vi fosse raggiunto con l'autorità della Scrittura (*auctoritate scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur*), ma che l'esito di ogni ricerca fosse, in uno stile semplice e con argomenti comuni, brevemente concluso (*breviter cogeret*) dalla necessità della ragione (*rationis necessitas*) e apertamente manifestato (*patenter ostenderet*) dalla chiarezza della verità (*veritatis claritas*). [...] A lungo mi sono ricusato di tentare e, comparandomi alla cosa stessa, ho cercato di scusarmi con molte ragioni. [...] Infine, tuttavia, vinto non solo dalla modesta importunità delle preghiere ma anche dalla non disprezzabile onestà (*honestate*) della loro insistenza, ho iniziato ciò che mi chiedevano (*precabantur*) contro voglia, per la difficoltà della cosa e per la debolezza del mio ingegno (*propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem*); ma l'ho terminato volentieri, per la loro carità (*sed libenter propter eorum caritatem*), per quanto ho potuto secondo la loro indicazione (*secundum ipsorum definitionem*)»⁵.

⁵ Sciuto, 41; «Quidam fratres sæpe me studioseque precati sunt, ut quædam, quæ illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohærentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendæ meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam præstituerunt: quatenus auctoritate scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas brevis cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. [...] Quod quidem diu tentare recusavi atque me cum re ipsa comparans multis me rationibus excusare tentavi. [...] Tandem tamen victus cum precum modesta importunitate tum studii eorum non contemnenda honestate, invitus quidem propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem quod precabantur incepti, sed libenter propter eorum caritatem quantum potui secundum ipsorum definitionem effeci»: *Monologion, Prologus* (Schmitt I, 7, 2-11; 13-14; 16-19). La traduzione italiana del *Monologion* e del *Proslogion* è tratta da: ANSELMO, *Monologio e Proslogio*, Introduzione, traduzione, note e apparati di I. SCIUTO, Bompiani, Milano 2002, e viene notata Sciuto, seguita dal numero delle pagine. Quando mi discosto dalla traduzione indico il mio testo in corsivo e quello del traduttore tra parentesi quadre.

In questo testo programmatico Anselmo mette in evidenza due elementi fondamentali. Da un lato la dimensione esistenziale della *communio* (*fratres sæpe me studioseque precati sunt*) e, dall'altro, il metodo e il linguaggio con cui indagare ed esprimere l'*intellectus fidei*, metodo e linguaggio (*forma*) posti dalla stessa *communio* (*banc mihi formam præstituerunt*) dei *fratres* i quali determinano l'orizzonte metodologico della ricerca (*quantum potui secundum ipsorum definitionem effeci*).

Il primo elemento, l'orizzonte della *communio*, si pone subito alla base della stessa genesi del *Monologion*. L'opera, infatti, viene composta su esplicita richiesta dei *fratres*⁶, i quali, avendo ascoltato da Anselmo delle riflessioni (*sermone*) sull'essenza divina, ora ne chiedono una trattazione scritta (*scribendæ meditationis*) e sistematica, nel senso che deve seguire una *forma*. Si tratta di una richiesta fatta spesso e con insistenza (*fratres sæpe me studioseque precati sunt*), in cui la modesta importunità delle preghiere (*cum precum modesta importunitate tum studii eorum*) rivolte al Maestro ne determina la decisione di mettere mano, per forza (*invitus [...] incepti*), allo scritto. La *communio*, inoltre, non caratterizza solo il momento iniziale, ispirativo, ma determina, in qualche modo, il compimento dell'opera. Anselmo, infatti, nella parte finale del *Prologus* citato rivela che ha potuto terminare il lavoro "volentieri" e questo a causa della "carità" dei *fratres* (*libenter propter eorum caritatem [...] effeci*). Inoltre, sono i *fratres* che determinano la prospettiva metodologica che verrà seguita da Anselmo (*secundum ipsorum definitionem effeci*).

Anche in altre opere Anselmo rileva come la *communio* sia all'origine delle sue ricerche. Così in particolare nel *Cur Deus homo* e nell'*Epistola De Incarnatione Verbi* o in scritti minori⁷. La *communio* è, del resto, uno

⁶ Nella scuola dell'abbazia di Bec si hanno molti «auditeurs qui, en gran nombre, viennent» (P. RICÉ, *La vie scolaire et la pédagogie au Bec au temps de Lanfranc et de saint Anselme*, in *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles*. Actes du Colloque international, Abbaye N.D. du Bec, 11-16 juillet 1982, Edition du C.N.R.S., Paris 1984 [Spicilegium Beccense, 2], 213-227, qui 213), non solo monaci, quindi. Ciò significa che i *fratres* non sono solo i confratelli di Anselmo.

⁷ «Quoniam video importunitatem tuam et illorum qui hoc tecum ex caritate et religioso studio petunt, tentabo pro mea possibilitate, Deo adiuvente et vestris orationibus, quas hoc postulantes sæpe mihi petenti ad hoc ipsum promisistis [...]»: *Cur Deus homo* I, 2 (Schmitt 50, 3-6). «[...] fratres me precibus suis coegerunt»: *Epistola De Incarnatione Verbi*, 1 (Schmitt II, 5, 1-2). «Quidam frater non semel sed sæpe me rogavit, ut de sancta

degli elementi che caratterizzano la teologia patristica e che ritroviamo nel monachesimo⁸.

Il secondo elemento coinvolge la configurazione stessa del metodo di Anselmo e merita, per il nostro tema, una più dettagliata analisi.

2. La forma di un metodo

I *fratres* pongono la *forma* (*hanc mihi formam præstituerunt*) con la quale determinare il percorso della ricerca. Si tratta della compresenza di tre elementi:

- Una forma espressiva monastica: *meditatio*.
- Una forma argomentativa razionale: *ratio necessaria* (ma anche *ratio contemplationis* e *ratio veritatis*, come si vedrà).
- Una forma teologica paradossale: *sine scripturae auctoritate* (con il *Cur Deus homo* si aggiungerà anche *remoto Christo*).

Una forma espressiva monastica: la meditatio

La forma espressiva della *meditatio* è più volte ribadita da Anselmo sin dai primi versetti, in cui afferma che intende scrivere delle *meditationes* (*de meditanda divinitatis essentia [...] huiusmodi meditationi [...] meditationis exemplo describerem [...] scribendæ meditationis*) e delle quali esplicita le peculiarità nei termini di uno stile semplice, oggi diremmo “divulgativo”, in cui il concatenarsi delle argomentazioni deve essere di immediata comprensione (*plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione*). Una significativa opera del nostro autore, ma ancora poco studiata, ha un titolo molto eloquente: *Orationes sive meditationes*. Nel *Prologo* Anselmo ci informa che

Maria magnam quandam orationem componerem»: *Epistola* 28, Ad Gondulfum monachum (Schmitt III, 136, 7-8).

⁸ Cf. A. QUACQUARELLI, *Parola e immagini nella teologia comunitaria dei Padri*, in ID. (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Città Nuova, Roma 1989, 109-183, in particolare il capitolo I, *I Padri e i fondamenti della teologia comunitaria della fede*, pp. 109-118.

«Le *Orazioni o Meditazioni (meditationes)* trascritte qui di seguito sono state composte per stimolare la mente del lettore all'amore o al timore di Dio, ovvero perché esamini se stesso. Per questo motivo non si devono leggere nel mezzo del tumulto ma in quiete, né in fretta e senza ponderazione, ma poco per volta con una meditazione (*meditatione*) attenta e prolungata. Il lettore [...] deve leggerne solo ciò che a suo gusto ritiene utile con l'aiuto di Dio ad accendere in sé l'amore della preghiera»⁹.

Le *Meditationes*, allora, devono stimolare (*excitandam*) verso l'amore di Dio (*dei amorem*), sono suo dono (*deo adiuvante*) e, strettamente legate alla preghiera (*affectum orandi*), provocano gusto (*delectat*). La *meditatio* richiama ad una forma di indagine dell'*intellectus* di sapore monastico, orientata alla *oratio* e alla *contemplatio* del chiostro e non tanto alla *speculatio* della scuola. Anselmo, tuttavia, si trova ad essere allo stesso tempo monaco, per il quale la *meditatio* acquista una pregnanza contemplativa, e maestro della scuola di Bec, in cui l'*intellectus* argomenta attraverso il rigore della dialettica. Non risulta fuori posto, allora, nel *Monologion*, un riferimento alla *disputatio (simplicique disputatione)*, anche se questo termine indicherà un ben preciso metodo didattico solo nell'Università del XIII secolo¹⁰. La forma espressiva della *Meditatio*, in definitiva, con la sua pregnanza spirituale e contemplativa, si coniuga con il rigore della dialettica. L'approccio alle due forme da parte del lettore, però, dovrà essere diverso. Se per la prima si potrà leggere «solo ciò che è utile per la preghiera», per la seconda si dovrà seguire attentamente tutto il percorso logico senza tralasciare nessuna considerazione, come si dirà tra poco.

⁹ Opera 1997, 119; «*Orationes sive meditationes* quae subscriptae sunt, quoniam ad excitandam legentis mentem ad dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem editae sunt, non sunt legendae in tumultu, sed in quiete, nec cursim et velociter, sed paulatim cum intenta et morosa meditatione. [...] lector [...] quantum sentit sibi deo adiuvante valere ad accendendum affectum orandi, vel quantum illum delectat»: *Orationes sive meditationes, Prologus* (Schmitt III, 3, 1-8). La traduzione italiana citata delle *Orationes sive Meditationes* è di Giorgio Maschio ed è tratta dall'edizione bilingue dell'*opera omnia* di Anselmo d'Aosta curata da Inos Biffi e Costante Marabelli (Jaca Book, Milano 1997). Viene notata Opera 1997 seguita dal numero delle pagine.

¹⁰ Cf. L. SILEO, *Il libro: forme d'insegnamento e generi letterari*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo*, II, Piemme, Casale Monferrato 1996, 551-601, qui 567-569.

3. Il valore della *ratio* nell'orizzonte del metodo teologico di Anselmo

3.1. Una forma argomentativa logica: la *ratio necessaria*

Nel descrivere la *forma* del suo metodo, sempre nel prologo del *Monologion*, Anselmo pone un riferimento particolare alla modalità con cui intende giungere all'esito (*finis assereret*) dell'argomentazione, ossia ogni singola ricerca (*singulas investigationes*) deve essere brevemente conclusa (*breviter cogeret*) dalla necessità della ragione (*rationis necessitas*) e apertamente manifestata (*patenter ostenderet*) dalla chiarezza della verità (*veritatis claritas*). In altri termini, il risultato di ogni singola affermazione ha la sua determinata conclusione (*cogeret*) il cui valore dipende dalla necessità della ragione; mentre lo stesso risultato ha la sua manifestata evidenza (*patenter ostenderet*) dalla chiarezza della verità. La *verità* ha una *chiarezza* naturale che si *manifesta* in modo evidente, come la *ragione* ha in sé una *necessità* che determina una *conclusione* sicura ad ogni ricerca. La *ratio* intesa come *rationis necessitas*, evidenziata nel prologo, diventa l'orizzonte metodologico del *Monologion* e del *Proslogion*, come lo stesso Anselmo rileva¹¹, nonché dell'opera propriamente logica, il *De grammatico*¹², e dell'opera teologica della maturità, il *Cur Deus homo*¹³. «La *rationis necessitas* è quella che connette, lega una asserzione all'altra nell'argomentazione, che dimostra impossibile la negazione di ciò che è affermato [...] è la coerenza del discorso»¹⁴. Insomma, si tratta della logica o *dialectica* di cui Anselmo è stato docente nella scuola di Bec¹⁵. All'inizio del *Monolo-*

¹¹ «[...] si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, *Monologion* scilicet et *Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit [...]»: *Epistola De Incarnatione Verbi*, 6 (Schmitt II, 20, 16-19).

¹² «Ideo quia videtur utrumque posse probari necessariis rationibus, esse scilicet et non esse»: *De grammatico*, 1 (Schmitt I, 145, 8-9). Che il *De grammatico* sia un'opera logica lo dice lo stesso Anselmo nel *De veritate*, perché lo descrive come «introducendis ad dialecticam»: *De veritate, Praefatio* (Schmitt I, 173, 6).

¹³ «Ad quod tu multis et necessariis rationibus respondens ostendisti restaurationem humanae naturae non debuisset remanere, nec potuisset fieri, nisi solveret homo quod deo pro peccato debebat»: *Cur Deus homo*, II, 18 (Schmitt II, 126, 26-29).

¹⁴ S. VANNI ROVIGHI, «Ratio» in *sant'Anselmo d'Aosta*, in ID., *Studi di Filosofia Medievale*, I, *Da S. Agostino al XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 22-36, qui 23.

¹⁵ La *dialectica* nei secoli XI e XII comprendeva tutta la *logica*, cf. N. KRETZMANN - A. KENNY - J. PINBORG (edd.), *La logica nel medioevo*, (or. ingl., Cambridge 1982), Jaca Book,

gion il nostro autore rileva come il metodo fondato sull'utilizzo della *sola ratione* non costituisca un assoluto metodologico, ma il primo passo, e non definitivo, della ricerca. È stato giustamente notato, infatti, come non sia da ritenersi casuale se Anselmo già al primo capitolo della sua prima opera aggiunga «*saltem*» - ossia «in mancanza d'altro» - a «*sola ratione*»¹⁶. Questo evidenzia come la conoscenza che giunge dalla *ratio* (*necessaria*) non esaurisca l'indagine dell'*intellectus fidei*, come ancora il *Monologion* rileva:

«Mi sembra che il segreto di questa cosa così sublime trascenda ogni acutezza dell'intelletto umano (*transcendere omnem intellectus*), per cui penso che il tentativo di spiegarlo vada contenuto. Ritengo infatti che dovrebbe bastare, a chi indaga una realtà incomprendibile, se pervenisse ragionando a conoscere *che* essa esiste certissimamente, anche se non può penetrare con l'intelletto *come* essa sia; non si deve perciò applicare meno certezza della fede a quelle cose che sono asserite con *prove* [dimostrazioni] necessarie (*probationibus necessariis*), senza contraddizione di nessun'altra ragione, anche se, per l'incomprendibilità della loro naturale altezza, non possono venire spiegate. [...] Perciò, se le cose che sono state fin qui disputate intorno alla somma essenza sono asserite da ragioni necessarie, sebbene non possano essere penetrate dall'intelletto in modo tale, che si possano anche spiegare con parole, tuttavia la solidità della loro certezza non vacilla assolutamente»¹⁷.

Anselmo aveva già notato nel *Prologo* al *Monologion*, come abbiamo visto, sia la difficoltà della ricerca, sia la personale incapacità (*propter rei difficultatem et ingenii mei imbecillitatem*). Ora rileva che siamo di fronte

Milano 1999, 50. I due termini, quindi, si possono usare come sinonimi, anche se il dottore di Aosta non parla di *logica* ma di *dialectica*.

¹⁶ «[...] potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere»: *Monologion*, I, 1 (Schmitt I, 13, 11). L'osservazione è presente in C. È. VIOLA, *Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza*, Jaca Book, Milano 2000, 30-31.

¹⁷ Sciuto, 191; «Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quæ probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. [...] Quapropter si ea quæ de summa essentia hactenus disputata sunt, necessariis sunt rationibus asserta: quamvis sic intellectui penetrari non possint, ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas»: *Monologion*, 64 (Schmitt I, 74, 30 - 75, 10).

a una realtà tanto sublime da essere come un segreto che trascende ogni intelletto (*transcendere omnem intellectus*), per cui è dovere (*debere*) che nell'indagine della ricerca sia sufficiente (*sufficere*) giungere *che* si conosca (*cognoscat*) in modo certissimo l'esistenza di questa realtà incomprendibile e rinunciare a indagare *come* essa sia. Rilevo l'uso dei termini diversi con cui Anselmo descrive la conoscenza dell'*esistenza* e della *modalità* di questa *rem incomprehensibilem*. Nel primo momento si afferma che è la *ratio* ad arrivare ad una conoscenza certissima *che* questa realtà esiste (*rationando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat*). Nel secondo si rileva che è l'*intellectus* che può penetrare in questa realtà di cui indaga la modalità, il *come* dell'esistenza (*quomodo ita sit*). La *ratio* mostra che nei contenuti della fede c'è un legame necessario (*necessarius sunt rationibus asserta*), cioè «senza contraddizione di nessun'altra ragione» (*nulla alia repugnante ratione asseruntur*). Si tratta ancora della *rationis necessitas* di cui si è già detto e della cui solidità non ci sono dubbi (*nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas*), come Anselmo ribadirà anche altrove: «[...] ciò che è *provato* [dimostrato] veramente esistente da argomentazioni (*ratio*) necessarie non deve essere messo in dubbio anche se l'intelligenza (*ratio*) non comprende come esso esista»¹⁸, perché la comprensione più profonda, non limitata al *che* dell'esistenza ma spinta al *come* della sua modalità, è dell'*intellectus*.

3.2. *Intellectus: Inter fidem et speciem*

Se la *ratio necessaria* costituisce lo studio sulla fede, sarà l'*intellectus* a penetrare la riflessione della fede (*intellectus fidei*). Un testo significativo è dato dalla presentazione del *Cur Deus homo* che Anselmo propone al Papa Urbano II:

¹⁸ Cumer, 157; «Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam deduci debet dubitationem, etiam si ratio quomodo sit non percipitur»: *Cur Deus homo* I, 25 (Schmitt II, 96, 2-3). La traduzione italiana del *Cur Deus homo* è tratta dall'unica ancora esistente: ANSELMO D'AOSTA, *Perché un Dio uomo*. Introduzione, traduzione e note di D. CUMER, Paoline, Alba 1966, e viene notata Cumer, seguita dal numero delle pagine. Quando mi discosto dalla traduzione indico il mio testo in corsivo e quello del traduttore tra parentesi quadre. Del *Cur Deus homo* sono in preparazione nuove (e necessarie) traduzioni curate una da Giacobbe Elia e Giancarlo Marchetti (Università di Perugia) e l'altra da Antonio Orazio (Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. S. Luigi, Napoli).

«Siccome so che tra la fede e la visione (beatifica) vi è uno stato intermedio, cioè l'intelligenza di cui siamo capaci in questa vita, penso che quanto più uno progredisce in questa intelligenza tanto più si avvicina alla visione che tutti desiderano»¹⁹.

L'*intellectus* occupa, quindi, un posto intermedio tra la fede e la visione (*inter fidem et speciem*) e quanto più progredisce (*proficit*) tanto più si avvicina (*propinquare*) alla visione (*speciei*). L'*intellectus* si colloca, allora, in un orizzonte dinamico di progressivo avvicinamento alla visione²⁰.

Henri de Lubac commentando il *Proslogion*²¹ e Hans Urs von Balthasar nel suo saggio su Anselmo²², offrono lo spunto per una rilettura di questo passo del Dottore di Aosta. Per i due autorevoli teologi, infatti, quando l'*intellectus* considera la fede nel suo contenuto, esso s'identifica con la *ratio*. Se invece si pone sul piano esistenziale in cui analizza non una qualsiasi verità ma la Verità, allora l'*intellectus* si identifica con la *contemplatio*. L'*intellectus* presenta quindi due funzioni: logico-razionale e contemplativo-mistica.

Tentando di elaborare le considerazioni sopra citate, è possibile individuare un triplice livello dell'*intellectus*.

- 1) Il primo livello è dato dal rapporto tra l'*intellectus* e la *fides* nel suo contenuto oggettivo (*fides quae*). L'*intellectus* diventa *ratio necessaria* (indagine logica). A questo livello la fede è un semplice "dato", perché ciò che costituisce la *ratio* è la *dialectica* (logica) di cui Anselmo è stato maestro nella scuola di Bec. Della *ratio necessaria* abbiamo trattato nel precedente paragrafo.

¹⁹ Cumer 60; «[...] quoniam inter fidem et speciem, intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo»: *Commendatio operis ad Urbanum papam II* (Schmitt 40, 10-12).

²⁰ Questo dinamismo di continua crescita verso la pienezza, si trova espresso in una forma intensa alla fine del *Proslogion*: «Ti prego, o Dio, fa che io ti conosca e ti ami, per gioire in te. E se in questa vita non lo posso pienamente, che almeno io progredisca ogni giorno per giungere poi alla pienezza. Qui progredisca in me la tua conoscenza, e là diventi piena; qui cresca il tuo amore, e là sia pieno: affinché la mia gioia qui sia grande nella speranza, e là sia piena nella realtà»: *Proslogion*, 26 (Sciuto, 359).

²¹ Cf. H. DE LUBAC, *Sur le chapitre XIV^e du Proslogion*, in *Congrès International du IX Centenaire de l'arrivée d'Anselm au Bec*, Vrin, Paris 1959 (Spicilegium Beccense, 1), 295-312, qui 307.

²² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Anselmo*, in ID., *Gloria. Una estetica teologica*, II, *Stili ecclesiastici* (originale tedesco, Einsiedeln 1962) Jaca Book, Milano 1971, 189-234, 195.

- 2) Il secondo livello pone in rapporto l'*intellectus* con il valore soggettivo della fede (*fides qua*) ed è ciò che potremo chiamare *ratio contemplationis* (teologia sapienziale). A questo livello la *ratio* chiede l'adesione alla fede (*fides qua*) da parte del soggetto, che crede, ma non necessariamente tutto ciò a cui si crede deve costituire il punto di partenza della riflessione logica sulla fede (*ratio necessaria*). È quanto Anselmo dirà facendo astrazione dalla Scrittura o dallo stesso Cristo, come vedremo tra poco.
- 3) Il terzo livello pone l'*intellectus* in rapporto con la *Veritas*, determinando così la *visio* (*ratio veritatis*). A questo livello l'*intellectus* si pone in rapporto con il compimento della *fides*, ossia con la *species*. Si tratta del credente che vive intensamente l'esperienza della fede nell'appartenenza a Cristo e la *ratio*, nell'accostarsi alla *Veritas*, diventa mistica ed escatologica.

Questa articolazione triprospettica, qui ripresa solo schematicamente, ma che riprenderemo, permette di descrivere il valore e il metodo della *ratio* anselmiana con maggiore precisione e chiarezza²³.

4. Il ruolo della Rivelazione nell'opera anselmiana

4.1. Una forma teologica paradossale: sine scripturae auctoritate; remoto Christo

Il *Prologo* del *Monologion* che abbiamo considerato all'inizio, ci rivela una forma teologica paradossale, in cui, ancora i *fratres*, pongono come condizione metodologica «che assolutamente nulla» sia raggiunto «con l'autorità della Scrittura (*auctoritate scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur*)». Il nostro autore, come abbiamo visto, parlando del *Monologion* e del *Proslogion*, nell'*Epistola De Incarnatione Verbi* rileva che accanto alla prospettiva della *ratio necessaria* pone l'astrazione metodologica dalla Sacra Scrittura (*necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit*)²⁴. Nella stessa *Epistola*, rispondendo a Roscellino, Anselmo afferma che non utilizzerà la Scrittura nella propria risposta perché l'interlocutore non crede nella sua autorità, oppure la interpreta in modo perverso²⁵.

²³ Ho proposto più distesamente i tre livelli in R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, Lateran University Press, Roma 2002, 249-287.

²⁴ Cf. *supra* citazione completa nota 11.

²⁵ «Huic homini non est respondendum auctoritate sacrae scripturae, quia aut ei non credit aut eam perverso sensu interpretatur»: *Epistola De Incarnatione Verbi*, 2 (Schmitt II, 11, 5-6).

Anche nel *De libertate arbitrii* ribadisce che «non tam auctoritate sacra [...] quam ratione»²⁶, dove con *auctoritas sacra* Anselmo si riferisce ancora alla Scrittura sacra²⁷. È nel *Cur Deus homo*, comunque, che l'astrazione dalla *Revelatio* diventa radicale perché non riguarda solo la Scrittura, ma lo stesso evento di Cristo. Leggiamo, infatti, nella *Praefatio*:

«Il primo libro contiene le obiezioni in base alle quali gli infedeli rigettano la fede cristiana credendola contraria alla ragione, e le risposte dei fedeli. Inoltre prescindendo da Cristo e supponendo che non sia mai esistito, *mostra con ragioni necessarie* [dimostra con ragioni apodittiche] che, senza di lui, la salvezza dell'umanità è impossibile. [...] Il secondo libro, supponendo che di Cristo non si sappia nulla, prova con argomenti evidenti e veri che la natura umana è stata creata affinché tutto l'uomo – cioè anima e corpo – un giorno goda della beata immortalità. *Mostra* [Dimostra] poi che questo fine è all'uomo necessario, in quanto fu creato proprio in vista di esso, ma che può venir realizzato solo per opera dell'Uomo-Dio, e tutto quello che crediamo del Cristo deve necessariamente avvenire»²⁸.

Anselmo pone, quindi, una esplicita *rimozione* cristologica già nella premessa al *Cur Deus homo* in cui afferma la non disponibilità a livello metodologico dell'evento di Cristo (*remoto Christo*), come se egli non fosse mai esistito (*numquam aliquid fuerit*). Dell'astrazione metodologica di Cristo nel

²⁶ Cf. *De libertate arbitrii*, *Prior recensio*, 14 (Schmitt I, 226, [21]).

²⁷ Diversi sono i nomi dati alla Scrittura riferiti da Anselmo, ne citiamo i principali: *sacra scriptura*, *sancta scriptura*, *scriptura*, *sacra pagina*, *autentica pagina*, *divini libri*, *sacri libri*, *nostri libri*, *sacri codices*, *divina dicta*, *canonica dicta*, *auctoritas divina*, *auctoritas sacra*, *auctoritas*, *verbum dei*. Per un elenco completo, cf. S. TONINI, *La Scrittura nelle Opere di s. Anselmo*, in *Untersuchungen über Person und Werk Anselm von Canterbury*, begründet von F.S. Schmitt, Minerva, Frankfurt 1970 (Analecta Anselmiana, 2), 57-116, qui 74-75. L'analisi dell'uso della Scrittura in Anselmo d'Aosta è un ambito di ricerca che «n'avait qu'assez rarement attiré l'attention des chercheurs» (J. CHÂTILLON, *Saint Anselme et l'Écriture*, in *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles*, cit., 431-442 qui 442). Cf. anche R. GRÉGOIRE, *L'utilisation de l'Écriture sainte chez Anselme de Cantorbéry*, in "Revue d'Ascétique et de mystique" 39 (1963) 273-293.

²⁸ Cumer, 64; «Quorum [duos libellos] prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putat illam repugnare respicientium continet obiectiones et fidelium responsiones. Ac tandem remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et anima, frueretur; ac necesse esse ut fiat de homine propter quod factus est, sed non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere»: *Cur Deus homo*, *Praefatio* (Schmitt II, 42, 9 - 43, 3).

percorso anselmiano ho già trattato altrove²⁹, qui occorre rilevare che nel capitolo decimo del libro primo il nostro Autore specifica come l'astrazione (*numquam fuisse*) cristologica abbia una duplice prospettiva in quanto si riferisce all'incarnazione di Dio (*Dei incarnationem*) e a ciò che diciamo di quell'uomo (*quae de illo dicimus homine*)³⁰, dove lo stesso Anselmo, poco sopra, chiarisce cosa intende nell'ultima affermazione, sottolineando che l'oggetto (*quaestio*) del *Cur Deus homo* tratta non solo dell'incarnazione di Dio, ma anche dell'umanità assunta da quell'uomo (*de iis quae de illo assumpto homine*)³¹. L'astrazione cristologica (*remoto Christo*) anselmiana, quindi, è colta nella duplice dimensione dell'incarnazione di Dio (*Dei incarnatione*) e dell'assunzione dell'uomo (*assumptio hominis*). In altri termini, il Dottore di Aosta intende non considerare l'evento cristologico in ciò che sappiamo e crediamo per fede (*credimus*) sia dal punto di vista *dogmatico* (scrittura, tradizione e magistero), sia dal punto di vista *storico* (il livello gesuano). Inoltre, pone la rimozione della duplice prospettiva della cristologia sia *dall'alto* (*Dei incarnatione*), sia *dal basso* (*assumpto homine*)³².

4.2. *Un metodo assiomatico*

Per comprendere come Anselmo possa proporre una radicale rimozione di Cristo nel suo percorso teologico, è necessario ancora sostare su un testo introduttivo al *Cur Deus homo*: la già citata e importante lettera con cui l'arcivescovo di Canterbury presenta la sua opera cristologica a Papa Urbano II. In essa Anselmo presenta preziose indicazioni metodologiche. In questo testo si può rilevare che per il nostro Autore i Padri ed i dottori hanno un'importanza fondamentale perché hanno mostrato la *fidei ratio*

²⁹ Cf. R. NARDIN, *Anselmo d'Aosta. Una mistica senza Cristo?*, in "Filosofia e teologia" 20 (2006) 364-381.

³⁰ «Ponamus ergo Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem [...]»: *Cur Deus homo* I, 10 (Schmitt II, 67, 12-13).

³¹ «De incarnatione tantum Dei et de iis quae de illo assumpto homine credimus, quaestio est»: *Cur Deus homo* I, 10 (Schmitt II, 67, 9-10).

³² Anselmo non intende certo con «assumpto homine» alcun riferimento alla cristologia nestoriana, in quanto egli si pone esplicitamente nella linea della Tradizione degli «Apostoli, di molti santi Padri e Dottori nostri (*post apostolos sancti patres et doctores nostri*): *Commendatio operis ad Urbanum Papam II* (Schmitt II, 39, 2) nonché obbediente «all'autorità più grande (*maior auctoritas*)»: *Cur Deus homo* I, 2 (Schmitt II, 50, 8).

della dottrina cristiana, confutando i non credenti (*infidelium*) e guidando i fedeli (*qui iam corde fide mundato*) alla gioia (*delectantur*) della stessa *fidei ratio*³³. L'apporto più evidente di Anselmo sarà quello di mostrare, attraverso la *ratio*, che le formule con cui si esprime la rivelazione sono legate da vincoli di necessità logica (*ratio necessaria*). Il momento iniziale, però, è dato dalla fede, per cui prima si è saldi nel credere (*fide stabilitus*) e poi si indagherà attraverso la ragione (*in ratione eius indagine*). Si tratta dell'orizzonte isaiano (cf. Is. 7,9) per il quale occorre prima credere per poter capire (*nisi credideritis, non intelligetis*), espressione citata varie volte da Anselmo³⁴.

L'astrazione dall'evento di Cristo, quindi, si coniuga con la sottolinenatura della necessità della fede come momento preliminare all'indagine della *ratio*. Questa tensione, che rasenta la contraddizione, è dovuta alla pluralità degli interlocutori del *Cur Deus homo*: dai monaci, agli ebrei fino ai musulmani³⁵. Il metodo di Anselmo in questa opera si potrebbe descrivere secondo l'espressione di René Roques «*méthode axiomatique*»³⁶, nella duplice prospettiva *ipotesico-deduttiva* e *categorico-deduttiva*. Anselmo parte dagli assiomi che sono comuni ai suoi interlocutori, ma che non corrispondono alla totalità del *credo*. L'argomentazione, nel momento iniziale, non ammette l'esistenza di Cristo: è *ipotesica* per il credente, il quale crede in Cristo, e *categorica* per il non credente, il quale non ci crede. Nella

³³ «Quamvis post apostolos sancti patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei nostrae ratione dicat ad confutandum insipientiam et frangendum duritiam infidelium, et ad pascendum eos qui iam corde fide mundato eiusdem fidei ratione, quam post eius certitudinem debemus esurire, delectantur, ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in veritatis contemplatione speremus: nullum tamen reprehendum arbitror, si fide stabilitus in ratione eius indagine se voluerit exercere»: *Commendatio operis ad Urbanum papam II* (Schmitt II, 39, 2 - 40, 2).

³⁴ Cf. *Commendatio operis ad Urbanum papam II* (Schmitt II, 40, 8); *Proslogion*, 1 (Schmitt I, 100, 19); *Epistola de Incarnatione Verbi prior recensio*, 4 (Schmitt I, 284, 1-2); *Epistola de Incarnatione Verbi*, 1 (Schmitt II, 7, 11-12; 9, 5). Anselmo cita la traduzione latina di Is 7, 9 da Agostino e non dalla Vulgata, che invece traduce: «Si non credideritis, non permanebitis», confermando l'influsso che il santo vescovo di Ippona esercitò sul nostro Autore.

³⁵ Sui destinatari del *Cur Deus homo* ho già trattato in R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, cit., 81-107.

³⁶ Cf. R. ROQUES, *Introduction à Anselme de Canterbury. Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Cerf, Paris 1963, 84; cf. anche ID., *La méthode de saint Anselme dans le Cur Deus homo*, in "Aquinas" 5 (1962) 3-57. Questo autore, anche se datato, rimane sempre un punto di riferimento per una profonda ed equilibrata lettura di Anselmo.

seconda fase, si ammette tale esistenza: l'argomentazione diventa *ipotetica* per il non credente, il quale non crede nell'esistenza di Cristo, e *categorica* per il credente, il quale invece ci crede. Per la prima prospettiva, ipotetico-deduttiva per il credente, orizzonte questo che permette di cogliere meglio l'evento cristologico, Anselmo, come presenta nel capitolo 10 del libro I del *Cur Deus homo*, pone i postulati dai quali partire nell'argomentazione: nessuna conoscenza relativa all'incarnazione, l'uomo è creato per la beatitudine ma la beatitudine non può ottenersi in questa vita e non può darsi beatitudine nello stato di peccato. Inoltre, nessuno può passare questa vita senza peccare. Da queste premesse comuni, assiomi, scaturisce il percorso con cui *mostrare*, attraverso l'indagine della *ratio*, la necessità del Cristo della fede. In questo modo, partendo dal contenuto della *fides*, anche se parziale, Anselmo verifica, con la *ratio*, che tale contenuto è legato da una coerenza logica intrinseca³⁷. Le conclusioni a cui porta il percorso anselmiano descritto nel metodo assiomatico sono che, non ammettendo come dato di partenza l'evento cristologico, quindi astraendo sul piano logico dall'Incarnazione (momento ipotetico per il credente, il quale non astrae dalla propria fede), sarà proprio la concatenazione della *ratio* a rendere necessario l'evento Cristo. Siamo ancora sul piano logico in cui la necessità cristologica è mostrata attraverso la dialettica. Tuttavia, l'Incarnazione dovrà essere reale (non solo logica) perché «affinché gli uomini si salvino» Cristo dovrà spontaneamente trovare la morte³⁸ e il Verbo spontaneamente assumerà la carne³⁹. Insomma l'*a priori* con cui si astrae da Cristo dal punto di vista storico-dogmatico, partendo dalla situazione dell'umanità peccatrice che necessita della salvezza (metodo assiomatico-deduttivo), implica l'*a posteriori* cristologico, ossia l'evento di Cristo è necessario, perché solo mediante il Dio-uomo l'umanità raggiunge la *beatitudo*.

4.3. Una astrazione logica

Potremo dire che, come abbiamo visto, se l'astrazione dalla Scrittura era stata posta dagli interlocutori del *Monologion* (i *fratres*) o dai limiti del

³⁷ Sul metodo seguito da Anselmo nel *Cur Deus homo* mi permetto di rinviare anche a R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta*, cit., 213-246.

³⁸ «sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret»: *Cur Deus homo* I, 8 (Schmitt II, 60, 13-14).

³⁹ «se sponte voluit hominem facere»: *Cur Deus homo*, II, 16 (Schmitt II, 121, 9).

destinatario (Roscellino) dell'*Epistola De Incarnatione Verbi* perché «non crede nella sua autorità, oppure la interpreta in modo perverso», così per il *Cur Deus homo* sono i destinatari che determinano l'astrazione da Cristo. Si tratta di una astrazione logica e non ontologica, nel senso che come metodo la Scrittura e quanto si conosce di Cristo non entrano esplicitamente nell'indagine dell'*intellectus fidei*, se non nelle modalità che abbiamo visto, per esempio come ipotesi assiomatica. Tuttavia «la Scrittura» è «la base dei lavori di Anselmo perché base e principio ne è la fede; fine in quanto tendendo all'*intellectus fidei*, tenderanno all'*intellectus S. Scripturae*; norma la speculazione e le nuove verità dovranno essere sempre consone alla fede, ossia alla S. Scrittura»⁴⁰. Per quanto riguarda l'evento Cristo, Anselmo, in quanto credente, ne fa una rimozione (*remoto Christo*) logica non ontologica. Si tratta di una astrazione metodologica e ipotetica sul contenuto della fede (*fides quae*), non sulla propria adesione di fede (*fides qua*). Se nel dialogo con gli interlocutori (non credenti) l'indagine della *ratio* coinvolge (solo) il primo livello (*ratio necessaria*), tuttavia Anselmo rimane nell'orizzonte integrale dell'*intellectus* sia per la personale adesione a Cristo, sia per la forma con la quale l'*intellectus fidei* viene indagato, per offrire ai *multi*, i quali sono credenti in Cristo, ciò che essi stessi chiedono (*quod petunt*), ossia non di arrivare alla fede (*ad fidem*) attraverso la ragione (*per rationem*) ma perché godano (*delectetur*) di comprendere e contemplare (*intellectu et contemplatione*) ciò che credono (*credunt*)⁴¹. Si tratta della *ratio contemplationis* e della *ratio veritatis*, il secondo e il terzo livello di cui abbiamo parlato in precedenza⁴².

5. Una prospettiva metafisica: a partire dalla *ratio*

5.1. La dimensione metafisica della *ratio necessaria*

Nel metodo di Anselmo, come si è rilevato, si astrae dalla rivelazione biblica o da parte di essa, sino ad astrarre dalla rivelazione cristologica, per

⁴⁰ Cf. S. TONINI, *La Scrittura nelle Opere di s. Anselmo*, cit., 101. In questo ampio studio si offrono molte analisi di testi anselmiani sulla Scrittura.

⁴¹ «Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur»: *Cur Deus homo* I, 1 (Schmitt II, 47, 8-9).

⁴² Per una lettura più dettagliata dei tre livelli dell'*intellectus* in rapporto all'evento di Cristo, in Anselmo, rimando a R. NARDIN, *Il Cur Deus homo*, cit., 268-287.

poter mostrare con la *ratio (necessaria)* i contenuti della stessa rivelazione. Si è già osservato che l'astrazione dalla rivelazione è solo sul piano logico e non ontologico, per cui rimane l'adesione alla fede (*fides qua*) anche se si pone tra parentesi il suo contenuto (*fides quae*). È la *ratio necessaria* (logica) che mostra il contenuto della fede. Sulla portata della *ratio necessaria*, ossia sul valore della dialettica in Anselmo, è ora opportuno sostare. Il nostro autore non accoglie né una dialettica di tipo empirista, come quella di Gaunilone, né una nominalista, come quella di Roscellino. Infatti, Gaunilone fu colui che criticò l'*unum argumentum* con cui Anselmo intendeva dimostrare l'esistenza di Dio nel *Proslogion* come «*id quo maius cogitari nequit*». L'obiezione di Gaunilone fu che mediante una dialettica ascensivo-deduttiva (quindi empirista) si potrebbe pensare solo *qualcosa* di perfetto in rapporto ad altre cose, di cui Dio sarebbe il più grande, *maius omnibus*, ma l'essere *in intellectu* non implicherebbe necessariamente l'essere *in re*⁴³. Per quanto riguarda Roscellino, questo autore afferma che dato che «Dio è uno e trino», allora, seguendo la dialettica, nell'Incarnazione non solo il Figlio si è fatto uomo, ma anche le altre persone della Trinità⁴⁴. Gaunilone e Roscellino sono entrambi su posizioni per le quali la dialettica non fa parte dello statuto ontologico della teologia. In questa prospettiva, infatti, l'indagine teologica rimane esclusivamente dipendente dalle *auctoritates* della Sacra Scrittura e dei Padri e la dialettica diventa puramente convenzionale, per cui la logica non può indagare il mistero di Dio, perché non è in grado di comprendere la realtà essendo estrinseca dalla *res*. Su un piano opposto è la posizione di Anselmo. Nel *De veritate*⁴⁵ il Dottore Magnifico rileva che la verità dell'enunciazione si pone a

⁴³ Cf. GAUNILONE, *Liber pro insipiente*, 1 (Schmitt I, 125-129, qui 125). Anselmo risponde che di una *creatura* si può sempre pensarne una più grande e non è necessario che esista (e in questo avrebbe ragione Gaunilone); ma, continua Anselmo, l'*id quo* si riferisce alla situazione limite in cui ciò che viene pensato, poiché si tratta di ciò di cui non si può pensare il più grande, se non esistesse non si potrebbe nemmeno pensare; cf. *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, 3 (Schmitt I, 130-139, qui 133, 14-20).

⁴⁴ Anselmo tratta di Roscellino nell'*Epistola De Incarnatione Verbi* e in alcune lettere, cf. *Epistola* 128 (Schmitt III, 270-271), *Epistola* 129 (Schmitt III, 271-172) e *Epistola* 136 (Schmitt III, 279-281).

⁴⁵ Anselmo nella *Praefatio* alla triologia sulla libertà - *De veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli* - sottolinea che l'ordine di trascrizione deve essere quello da lui voluto, ponendo, appunto, il *De veritate* come prima opera, evidenziandone così l'importanza; «*ut simul eo quo illos commemoravi ordine conscribantur*»: *De veritate*,

due livelli: la verità dell'enunciazione in quanto tale e la verità della cosa enunciata. Il primo aspetto è proprio di qualunque enunciazione (*semper esset vera*), anche se non fosse vera, ossia, anche se non enunciasse come stanno le cose nella realtà perché afferma ciò che non è e nega ciò che è, tuttavia esprime un enunciato che possiede una sua logica coerente⁴⁶. Il secondo livello, invece, si pone nel rapporto tra l'enunciazione e la realtà enunciata, e l'enunciazione è vera quando dice la realtà, ossia come stanno le cose (*enuntiat quemadmodum res est*)⁴⁷ e questo, propriamente, è il fine dell'enunciazione, il suo *debere*, la sua *rectitudo*⁴⁸. Anche il primo livello ha un suo *debere* e una sua *rectitudo* in quanto enunciato logico in cui si dice qualcosa, ma non come verità in cui si dice la realtà. La *rectitudo* del piano logico appartiene (*naturaliter habet*) a qualunque (*semper habet*) enunciato che abbia un significato. La *rectitudo* del piano ontologico non è di tutte le enunciazioni (*accidentaliter*) perché non tutte esprimono la realtà⁴⁹.

La *rectitudo*⁵⁰ del piano logico permette ad Anselmo di applicare la *dialectica* con la certezza che la conclusione è *recta*, ossia è quello che deve essere, ha una valenza assoluta, metafisica. Per questo la prima confutazione che esprime Anselmo è logica e non teologica e potrà dire a Gaunilone: «rispondano per me coloro che hanno acquisito anche solo una piccola parte di scienza della discussione e della argomentazione»⁵¹. Così potrà dire che Roscellino è un *eretico della dialettica*, non perché utilizza

Praefatio (Schmitt I, 174, 4-5). Ancora una volta nel nostro autore le prefazioni offrono significative indicazioni.

⁴⁶ «Quia si hoc esset, semper esset vera, quoniam eadem manent omnia quæ sunt in enuntiationis definitione, et cum est quod enuntiat, et cum non est»: *De veritate*, 2 (Schmitt I, 178, 1-3).

⁴⁷ «M. Quando est enuntiatio vera? D. Quando est quod enuntiat, sive afirmando sive negando. Dico enim quod enuntiat, etiam quando negat esse quod non est; quia sic enuntiat quemadmodum res est»: *De veritate*, 2 (Schmitt I, 177, 9-12).

⁴⁸ «M. Ad quid facta est affirmatio? D. Ad significandum esse quod est. M. Hoc ergo debet. D. Certum est. M. Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet. D. Palam est. M. At cum significat quod debet, recte significat»: *De veritate*, 2 (Schmitt I, 178, 8-14).

⁴⁹ Cf. *De veritate*, 2 (Schmitt I, 179, 1-28).

⁵⁰ Per un'analisi dettagliata e ancora valida sulla *rectitudo* di Anselmo, cf. R. POUCHET, *La 'rectitudo' chez saint Anselme. Un itinéraire augustinienn de l'âme à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964.

⁵¹ Sciuto, 405. «[...] respondeant pro me, qui vel parvam scientiam disputandi argumentandique attigerunt»: *Responsio editoris* (Schmitt, I, 136, 24-25).

la logica, ma perché non ne rispetta le regole, per cui la logica non viene argomentata secondo il suo *debere* e, di conseguenza, non arriva a conclusioni che ne rispettino la *rectitudo*⁵². Anselmo, invece, poiché argomenta attraverso una logica che mantiene il proprio *debere* come logica, può astrarre dalla Scrittura e dall'evento di Cristo e, mediante ciò che abbiamo chiamato *ratio necessaria*, giungere a mostrare il contenuto della fede messo in precedenza tra parentesi. Questo potremo chiamarlo il valore logico della *ratio necessaria*, e corrisponde al primo livello della *rectitudo* della *dialectica*, la verità dell'enunciazione in quanto tale.

Nel secondo livello, la *rectitudo* della *dialectica* sul piano ontologico, ossia il fine dell'enunciazione, il *debere* e la *rectitudo* proprie dell'enunciazione, come visto, stanno nel dire la realtà che enunciano. Qui si pone il valore metafisico della *ratio necessaria*, il quale non è assicurato solo dal *debere* della *dialectica* in cui si argomenta il contenuto della fede, quanto dal fatto che quel contenuto è creduto dal soggetto che utilizza la dialettica. In Anselmo, infatti, non si ha una ragione svincolata dalla fede, non solo perché la *fides* costituisce il *dato* (*fides quae*) da cui muove la riflessione, ma la stessa indagine razionale (*intelligere*) ha come riferimento intrinseco la *fides* (*qua*), in quanto, come già notato, l'astrazione dall'evento Cristo è logica e non ontologica. Non si spiegherebbe, tra l'altro, l'invocazione con la quale Anselmo chiede aiuto a Dio nei passaggi più difficili del percorso della *ratio* lungo l'*intelligere* della *fides*⁵³. *Sola ratione*, quindi, non significa *ragione pura*, semplice esercizio logico, ma esprime l'indagine nella *veritas fidei* senza l'*esplicito* riferimento alle *auctoritates* biblico-patristiche e compiuta attraverso una *ratio teo-logica* in cui la *dialectica* è parte costitutiva e intrinseca dell'*intellectus fidei*, purché l'argomentare logico sia *recto*, ossia segua il proprio *debere*. Qui si pone la prospettiva dell'*ordo* in Anselmo, per cui come è necessaria l'obbedienza alla signoria di Dio nell'*ordo universi*⁵⁴, così il retto ordine (*rectus ordo*) esige che prima si creda al contenuto della fede

⁵² Nell'*Epistola De Incarnatione Verbi* Anselmo afferma che *i dialectici dei nostri tempi* sono «dialecticae haeretici» riferendosi a coloro «qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias»: *Epistola De Incarnatione Verbi*, 1 (Schmitt II, 9, 21-22). Anselmo nell'*Epistola De Incarnatione Verbi recensio prior* parlerà anche di «dialectici moderni» (Schmitt I, 289, 18) e di «dialecticis sophismatibus» (Schmitt I, 282, 25).

⁵³ Cf. per il *Cur Deus homo*: R. NARDIN, *Il "Cur Deus homo"*, cit., 240-243.

⁵⁴ «[...] quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime

(obbedienza all'*auctoritas*) e successivamente se ne comprendano le ragioni più profonde⁵⁵. In questo modo il Dottore di Aosta non solo pone in rilievo la distinzione tra il cammino della *fides* e quello della *ratio*, ma stabilisce una gerarchia valoriale, per cui il primato spetta alla conoscenza per la *fides*, equivalente all'*auctoritas* e non a quella della *ratio*⁵⁶. La ragione così intesa, allora, non è il fondamento della teologia di Anselmo, ma la sua esposizione logica, ed è proprio il valore oggettivo (*debere*) che possiede intrinsecamente (*rectitudo*) la logica a mostrare la valenza fondamentale (metafisica) della *ratio* anselmiana. La *ratio*, inoltre, Anselmo la qualifica in vari punti della sua opera come *probante* in modo necessario (*probationibus necessariis*), ciò significa che essa *mostra* il concatenamento logico della fede, ma non *di-mostra* il suo contenuto⁵⁷. La *ratio* (*necessaria*), in altri termini, mostra la *rectitudo* del livello logico dell'enunciazione della fede (*fides quae*), non dimostra la *rectitudo* del piano ontologico, la corrispondenza con la realtà, perché tale corrispondenza è data in primo luogo dall'adesione alla fede (*fides qua*). Insomma, l'itinerario di Anselmo parte *dalla* fede e cerca con l'*intellectus* una comprensione più profonda *della* fede, senza mai cessare di essere un cammino *nella* fede.

5.2. Una metafisica nell'orizzonte della verità

Riflettendo ancora sulla verità, la posizione di Anselmo assume un orizzonte sempre più metafisico. Nel *De veritate*, infatti, dopo aver esaminato le diverse accezioni della verità⁵⁸, il nostro autore propone una

rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat»: *Cur Deus homo*, I, 15 (Schmitt II, 72, 31 - 73, 3).

⁵⁵ «[...] rectus ordo exigit [...] fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere [...]»: *Cur Deus homo*, I, 1 (Schmitt II, 48, 16-17). Sull'ordo anselmiano cf. L. CATALANI, *Il postulato dell'ordine in Anselmo d'Aosta*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge" 71 (2004) 7-33.

⁵⁶ Cf. C.É. VIOLA, *Authority and Reason in Saint Anselm's Life and Thought*, in D.E. LUSCOMBE - G.R. SHEFFIELD (edd.), *Anselm: Aosta, Bec, Canterbury*. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 september 1093, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 172-208.

⁵⁷ Così Yves Cattin parla di un processo di «monstration» e non di «démonstration» (cf. Y. CATTIN, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*, Vrin, Paris 1986, 207).

⁵⁸ In particolare: La verità della significazione e dell'enunciato (cap. II), dell'opinione (cap. III), della volontà (cap. IV), dell'azione naturale (cap. V), dei sensi (cap. VI), del-

gerarchia per cui la somma verità (*summae veritatis*) è causa della verità nelle cose (*in rerum existentia*) ed essa è a sua volta causa della verità del pensiero (*quae cogitationis est*) e nella proposizione (*in propositione*) che lo esprime. Inoltre, continua il Dottore Magnifico, le verità nel pensiero e nelle proposizioni non sono causa della verità, perché sono sempre effetto della somma verità (*effectum summae veritatis*)⁵⁹. In questa analisi si pone una chiara prospettiva metafisica fondata sulla somma verità, la quale è causa della verità delle cose, del pensiero a cui le cose si riferiscono e delle proposizioni che esprimono il pensiero.

Anselmo, quindi, recupera una metodologia dialettica che era stata fonte di letture parziali del patrimonio della fede, collocandosi, così, in continuità con la prospettiva agostiniana in cui si afferma che «il ragionamento *non crea* tali verità, ma le *scopre*. Esse perciò sussistono in sé prima ancora che siano scoperte e, una volta scoperte, ci rinnovano»⁶⁰. I filosofi, quindi, non sono creatori (*conditores*) ma scopritori (*inventores*), sottolineando così il legame strutturale tra dialettica e realtà, tra piano logico e ontologico e, in definitiva, tra la ragione e la fede. L'orizzonte metafisico orientato dalla *summa veritas*, inoltre, garantisce che non solo la verità delle cose sia causa della verità nell'enunciazione e nel pensiero, ma che la stessa *summa veritas* sia causa della verità delle cose. Questo significa che, quanto abbiamo chiamato *ratio necessaria* ha la propria consistenza ontologica (in quanto esprime un legame con la realtà) perché il fondamento è dato dalla *ratio veritatis*.

Quanto detto da Anselmo nell'impostazione metafisica del *De veritate*, visto poco sopra, e quindi sul rapporto tra *summa veritas*, *veritas cogitationis*, *veritas in rerum existentia* e *veritas in propositione*, richiama quanto dirà Karl Barth nel noto commento al *Proslogion*. Il teologo di Basilea, infatti, distingue tre dimensioni della *ratio*: *noetische ratio*, *ontische ratio* e *veritatis ratio*⁶¹, dove con *noetische ratio* intende la ragione noetica per

l'essenza delle cose (cap. VII), dell'essenza suprema (cap. X). Quindi si passa dall'uomo e dalle sue facoltà (II-VI), all'essenza delle cose (VII) alla verità suprema (X).

⁵⁹ «Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis»: *De veritate*, 10 (Schmitt I, 190, 9-12).

⁶⁰ AGOSTINO, *De vera religione*, 39, 73: PL 34, 155.

⁶¹ Cf. K. BARTH, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum. La prova dell'esistenza di Dio secondo Anselmo nel contesto del suo programma teologico*, a cura di M. Vergottini,

la quale la verità è riferita alla proposizione, con *ontische ratio* la ragione ontica per la quale la verità è in rapporto alle cose e infine la *veritatis ratio* in cui il riferimento è dato alla *summa veritas*, a Dio stesso, alla sua *ratio*, alla sua *Parola*. La *noetische ratio* dipende dalla *ontische ratio* e questa dalla *veritatis ratio*. Quindi vi è la priorità ontica su quella noetica e la priorità teologica su quella ontica.

Alla luce della lettura barthiana e, soprattutto, da quanto detto sulla astrazione logica e non ontologica dell'evento di Cristo, possiamo rilevare che in Anselmo l'*intellectus fidei*, formulato attraverso l'argomentazione logica (*ratio necessaria*), sia posteriore all'esperienza spirituale (*ratio contemplationis*) e alla rivelazione di Dio (*ratio veritatis*).

Verso una conclusione

Le domande evidenziate nella *premissa* al presente lavoro in cui si proponeva di rispondere sul valore della *ratio* e sul posto della Rivelazione nell'opera di Anselmo, hanno visto lo studio attraverso quelle che abbiamo chiamato le *forme* del metodo del Dottore di Aosta.

La risposta alla prima domanda, la quale voleva indagare «cos'è» la *ratio*, ha consentito di riflettere sullo spettro dell'ampiezza dell'*intellectus* nella triplice configurazione di *necessitas*, *sapientia* e *visio*. Nell'estensione dell'*intellectus* è emersa una prospettiva che va dalla logica stringente (*ratio necessaria*) alla crescita nella vita di fede (*ratio contemplationis*) in un orizzonte dinamico di progressivo avvicinamento alla visione (*ratio veritatis*). Questo orizzonte triprospettico della *ratio* ha permesso di comprendere come sia possibile l'astrazione logica *a priori* da Cristo, senza venire meno l'appartenenza ontologica a Cristo. Sarà la *ratio necessaria* (logica) che dovrà mostrare *a posteriori* la necessità dell'evento Cristo di cui si era fatta astrazione logica *a priori*.

La risposta alla seconda domanda, nella quale si intendeva scoprire il «come» dell'uso della *ratio*, ha permesso di coglierne il valore in rapporto alla *revelatio*, non solo in relazione alla *Scriptura* ma anche, e ancor più, con l'evento di Cristo. L'astrazione metodologica dalla Scrittura (*sine scripturae auctoritate*) e dall'evento di Cristo (*remoto Christo*), hanno posto in evidenza come la *ratio* nella sua prima dimensione, quella logica, abbia un

legame strutturale e intrinseco con la *veritas* (la *res*) e quindi presenti un valore metafisico.

Da qui la risposta alla terza domanda, in cui si intendeva verificare il «perché» dell'importanza della *ratio*. La *ratio*, infatti, nella sua triplice dimensione, ha presentato quale riferimento fondante la *rectitudo* e l'*ordo universi*. Il fondamento metafisico che determina il valore della *ratio* e il posto della *revelatio*, quindi, è dato dalla *rectitudo* che, nell'obbedienza all'*ordo*, permette alla *ratio* di provare l'oggettiva rivelazione (*fides quae*) dell'evento Cristo con il rigore della necessità logica (*ratio necessaria*) a posteriori.

In una prospettiva più ampia, la *ratio* pone le condizioni per sperimentare la personale appartenenza alla rivelazione cristologica (*fides qua*) con il gusto della sapienza contemplativa (*ratio contemplationis*) e offre la possibilità di cogliere la profondità della rivelazione di Dio (*visio*) attraverso il dono/scoperta della verità (*ratio veritatis*).

COMPETENZA E RILEVANZA ONTOLOGICA DELLA RIVELAZIONE IN SAN TOMMASO D'AQUINO

PIERO CODA

PATH 5 (2006) 365-381

Come sottolinea la *Fides et ratio* (cf. n. 43), un posto tutto particolare nel lungo e inesausto cammino d'incontro tra la rivelazione cristiana e la razionalità filosofica, e in specie metafisica, spetta senz'altro a San Tommaso d'Aquino. Giovanni Paolo II riprende, in proposito, quanto affermato da Paolo VI:

«Il punto centrale e quasi il nocciolo della soluzione ch'egli diede al problema del nuovo confronto tra la ragione e la fede con la genialità del suo intuito profetico, è stato quello della conciliazione tra la secolarità del mondo e la radicalità del Vangelo»¹.

La domanda fondamentale che San Tommaso si pone e a cui cerca di rispondere dall'inizio alla fine del suo magistero teologico verte, infatti, intorno al modo d'intendere e vivere la contemplazione di Dio nella fede, quale anima e fine dell'esistenza cristiana, e insieme intorno al modo d'intendere ed esercitare il ministero proprio della teologia chiamata a comunicare, mediante il corretto esercizio della *ratio fide illustrata*, la verità cristiana così attinta². San Tommaso ha chiaro davanti a sé l'esempio del suo fondatore, San Domenico di Guzman, che – come testimonia la tradi-

¹ Lettera Apostolica *Lumen Ecclesiae* (20 novembre 1974), 8: AAS 66 (1974), 680.

² Mi permetto rinviare, per un'introduzione generale alla questione del rapporto tra rivelazione cristiana e metafisica, al mio *Metafisica e Trinità. Il contributo metodologico di San Tommaso d'Aquino*, in "Hermeneutica", N.S. (2005), 87-106. Nel presente articolo m'impegna a sviluppare, in modo iniziale, quanto ivi affermato.

zione – «*nonnisi cum Deo aut de Deo loquebatur*». E in questa prospettiva concepisce il suo ministero di teologo:

«Attingendo alla misericordia di Dio l'arditezza di assumere l'ufficio del sapiente – che eccede pertanto le nostre forze – ci siamo proposti come fine d' esporre secondo la nostra misura le verità che professa la fede cattolica e di rigettare gli errori contrari. Per riprendere le parole di Sant'Ilario, "l'ufficio della mia vita alla quale mi sento in coscienza obbligato davanti a Dio, è che tutte le mie parole e tutti i miei sentimenti parlino di Lui"³.

L'Aquinate si pone tale domanda nel momento in cui la *ratio* e la *scientia* – aristoteliche – stanno facendo il loro ingresso sulla scena culturale della cristianità in quanto essenziali prerogative dell'umano, della sua consistenza propria e della sua autonomia. Come comporre, dunque, la *sapientia* della contemplazione – e l'imperativo evangelico della sua comunicazione – con la *scientia* cercata ed esigita dalla ragione? In realtà, San Tommaso aveva di fronte a sé due modelli e due vie di contemplazione e di esercizio dell'intelligenza all'interno della fede elaborate dalla precedente tradizione cristiana: quella di Sant'Agostino e quella di Dionigi l'Areopagita. Vie diverse, persino distanti: quella agostiniana capace, in un suo modo, di coniugare *sapientia* e *scientia*, *intellectus rerum aeternarum* e *ratio rerum temporalium*; e quella dionisiana, invece, decisamente tesa al superamento del *lógos*, come ragione e come parola, in vista dell'attingimento apofatico dell'Uno che è al di là d'ogni essere e predicazione.

«All'epoca di San Tommaso – ha notato giustamente G. Lafont – fu in qualche modo necessario scegliere tra Dionigi e Agostino, e precisamente a proposito della conoscenza di Dio. Sembra davvero che San Tommaso non abbia di fatto mai esitato a scegliere Sant'Agostino»⁴.

³ *Contra Gent.*, 1, c. 2: «Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar, "ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur" (*De Trin.*, 1, c. 37)».

⁴ G. LAFONT, *Structures et méthode dans la «Somme théologique» de saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 1961, 1996, 29 (tr. nostra).

San Tommaso, in verità, tenta l'impresa arditissima, sin quasi ad apparire umanamente impossibile, di una sintesi, complessa a un tempo e semplicissima, di *teologia apofatica* (dionisiana), *intelligentia fidei* (agostiniana) e *ratio humana* (aristotelica): designando, la prima, la contemplazione di Dio in Sé e le altre due essendo necessarie per comunicare in forma pertinente e persuasiva ciò che di Dio si è contemplato. E vi riesce con straordinario e sovrano equilibrio. Il banco di prova forse più significativo di tale impresa è il *De Deo* ch'egli ci consegna nella *Summa Theologia*⁵, sull'impostazione della quale ci soffermiamo qui di seguito per vedere in atto la via intrapresa con successo dal grande Dottore medioevale.

1. L'eredità del "De Trinitate" di Agostino

Il *De Deo* di Tommaso è innanzi tutto debitore, e in modo consistente, del *De Trinitate* di Sant'Agostino e, nel solco da esso tracciato, del successivo *Opusculum De Trinitate* di Severino Boezio⁶, nonché della teologia trinitaria di Sant'Anselmo e Sant'Alberto Magno. È anzi tesi corrente che Agostino e Tommaso, i due grandi Dottori della Chiesa latina, si trovino in una linea di continuità e di approfondimento che caratterizzerebbe la specifica impostazione dell'Occidente nella sua marcata peculiarità nei confronti di quella dell'Oriente, venendo così a rappresentare, l'uno e l'altro, i due robusti pilastri su cui poggia l'intera arcata dello sviluppo della teologia trinitaria latina⁷. È utile pertanto, e precisamente al fine di vaglia-

⁵ Per un'introduzione ad esso, coi necessari riscontri bibliografici, rinvio ai due recenti saggi che vi ho dedicato: *Il "De Deo" di Tommaso d'Aquino I e II*, rispettivamente in "Nuova Umanità", XXVII, n. 159-160 (2005/3-4), 441-465; e XXVIII, n. 165-166 (2006/3-4), 315-342.

⁶ Tra il 1256 e il 1259, a Parigi, Tommaso scrive il suo *Super Boetium de Trinitate*; da notare che egli è l'unico autore del XIII sec. a commentare questo testo, che di quest'opera possediamo uno dei rari autografi di Tommaso e che in esso egli sviluppa una delle sue riflessioni più intense a proposito dell'epistemologia delle scienze.

⁷ Basti rinviare, tra le ultime cose, al saggio di G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 1997, tr. it., *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000. Per un esame critico dei presupposti e delle declinazioni di questa tesi storiografica e teoretica si veda il recente P. SGUAZZARDO, *La ricezione di Sant'Agostino nella teologia trinitaria del XX secolo. Ricerca storico-ermeneutica e prospettive speculative*, tesi di dottorato sostenuta presso la Facoltà di Teologia dell'Università Lateranense nell'a.a. 2005-2006, in corso di pubblicazione presso l'Editrice Città Nuova (collana Teologia).

re la consistenza e il significato di questa tesi interpretativa, richiamare in primo luogo gli elementi più importanti dell'eredità agostiniana così come li ritroviamo nella ripresa e nella rilettura che ne offre San Tommaso.

In proposito, occorre preliminarmente ricordare che la meditazione di Agostino su Dio Trinità si staglia a partire dalla peculiarità della sua esperienza e del suo cammino di conversione a Cristo⁸. In Agostino abbiamo prima l'ascesa alla contemplazione di Dio come Luce immutabile ed eterna, in cui egli riconosce i tratti del Dio rivelato a Mosè in *Es* 3, 14 – *Ego sum qui sum* –⁹, e poi l'adesione a Gesù Cristo come mediatore tra Dio e gli uomini e, in Lui, alla fede professata dalla Chiesa e sancita dai Concili di Nicea I e Costantinopoli I, secondo cui l'unico vero Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo. Di qui l'*itinerarium* tracciato nel *De Trinitate*, che senza dubbio esibisce una qualità carismatica: in quanto suscitato dall'obbedienza allo Spirito Santo in vista d'uno specifico scopo ecclesiale, quello d'illustrare teologicamente la verità trinitaria appena definita dogmaticamente. Il *De Trinitate*, in effetti, può essere scandito in tre grandi momenti: quello della *doctrina fidei*, quello della *intelligentia fidei* e quello della *experientia fidei*. Mentre il primo (libri I-IV) ripropone la professione di fede circa la Trinità formulata dalla Chiesa cattolica, facendo emergere le *quaestiones* che essa pone all'intelligenza, il secondo (libri V-VII) offre appunto un'intelligenza della fede centrata attorno ai concetti di *esse/essentia* e di *relatio*, in modo da affermare la non contraddittorietà, a livello ontologico, dell'unità e della trinità di Dio in fedeltà al dato rivelato, senza positivamente poter dire molto di più; e il terzo, infine, (libri VIII-XIV), s'addentra ampiamente nella descrizione dell'*experientia fidei*, e cioè dell'accesso alla verità trinitaria offerto dal dinamismo dello spirito visitato e abitato dalla grazia.

In questo modo, Agostino disegna la scacchiera sulla quale si giocherà l'approfondimento del discorso trinitario nella tradizione latina. Egli, infatti, ha lucidamente individuato i due registri fondamentali del linguaggio trinitario: (1) quello metafisico dell'essere e della relazione e (2) quello personologico dello spirito e dell'amore. Occorre in proposito sottolineare due dati di fatto testimoniati dal *De Trinitate*. Il primo concerne

⁸ Si veda, in questo stesso fascicolo, l'articolo di R. Ferri; mi permetto inoltre rinviare, in proposito, al mio *Il "De Trinitate" di Agostino e la sua promessa*, in "Nuova Umanità", XXIV, n. 140-141 (2002), 219-248.

⁹ Cf. *Confessiones*, VII, 10, 16.

una certa giustapposizione dei due registri, che Agostino non s'occupa più di tanto di articolare tra loro; il secondo, la scelta capitale che egli opera nel descrivere il registro personologico, guardando di preferenza non tanto all'intersoggettività dell'amore quanto piuttosto all'interiorità della *mens*, delineando una prospettiva che resterà determinante nei secoli a venire, con la rilevante eccezione, nel Medioevo, del *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore. Rispetto ad Agostino, che illustra il registro psicologico nell'ottica dell'*imago Trinitatis* nell'uomo, il guadagno di Tommaso consisterà nell'esplorare a fondo tale registro per dire Dio nelle sue operazioni *ad intra* e, di conseguenza, *ad extra*, facendo sintesi del linguaggio ontologico e di quello personologico.

2. L'eredità della teologia trinitaria di Dionigi l'Areopagita

Ma insieme alla tradizione teologica latina San Tommaso si fa premura di attingere anche a quella greca, che gli giunge in forma diretta e in particolare attraverso l'ampia sintesi di San Giovanni Damasceno. Egli, soprattutto, conosce assai bene l'eredità mistico-apofatica del neoplatonismo cristiano nella forma che ha assunto nel teologare dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Anzi, la sintesi dionisiana era senz'altro più influente, al tempo di Tommaso, di quella agostiniana. Tanto che per comprendere il passo innanzi, per molti versi decisivo, che Tommaso realizza nell'ambito della teologia trinitaria riprendendo la lezione di Agostino, occorre soffermarsi sulla peculiarità del pensiero trinitario dello Pseudo-Dionigi.

La critica più recente converge nel riconoscere in lui

«un cristiano di origine siriana che negli ultimi decenni del V secolo e all'inizio del VI secolo ha seguito ad Atene le lezioni di Proclo e di Damascio»¹⁰.

Anche per questo l'impronta del neoplatonismo, in particolare di quello d'ascendenza plotiniana, che da Porfirio giunge sino a Proclo e a Damascio, è molto più marcata in Dionigi che nei Padri greci a lui precedenti: Clemente di Alessandria, Origene, i Cappadoci. Un esempio significativo di ciò è rappresentato dal fatto che Dionigi adotta l'esegesi del *Parmenide* di Platone proposta da Proclo. Essa riferisce la prima ipotesi

¹⁰ S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005, 162.

del dialogo, riguardante «l'Uno che è Uno» e contraddistinta da una serie di negazioni, alla *μονή*, la manenza trascendente e ineffabile dell'Uno; mentre riferisce la seconda, riguardante «l'Uno che è» o «Uno-essere», contraddistinta da affermazioni parallele alle negazioni della prima ipotesi, al *πρόδος*, la processione di tutti gli esseri dall'Uno stesso.

In questo contesto speculativo, Dionigi introduce nel *De divinis nominibus* l'illustrazione del mistero trinitario. Dovendo mostrare come l'Uno assoluto e ineffabile della prima ipotesi del *Parmenide*, nell'interpretazione datane dal neoplatonismo, alla luce della rivelazione Si esprima in Sé stesso in tre ipostasi eguali e distinte, Dionigi ricorre a due concetti cari al neoplatonismo e già utilizzati dai Padri Cappadoci: quello di *ἕνωσις* (unità) e quello di *διάκρισις* (da *διὰ-κρίνω*, discerno, distingo attraverso, e cioè al di dentro dell'unità), affermando che nella *ἕνωσις* della *μονή* si manifesta una *διάκρισις* che non è quella della molteplicità frutto dell'atto creativo e perciò caratteristica del *πρόδος*, ma è piuttosto quella delle tre ipostasi distinte del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che sono immanenti all'Uno in quanto tale¹¹. E per designarle, le tre ipostasi, usa per il Padre la metafora della fonte (*πηγή*) – ben conosciuta dai Padri Cappadoci –, e per il Figlio e lo Spirito quelle dei “germogli”, dei “fiori”, delle “luci sovraessenziali”, tipiche di Proclo.

Per Dionigi, in definitiva, la verità del *Deus Trinitas*, acquisita per rivelazione e di cui si può e si deve senz'altro asserire, senza contraddizione, che nella sua unità sussiste in tre ipostasi distinte, può esser detta solo col linguaggio simbolico, restando in definitiva per sé avvolta nel mistero ineffabile del Primo Principio:

«Abbiamo appreso dalle Scritture che il Padre è la Divinità fontale¹², Gesù e lo Spirito, se così bisogna dire, sono germi divini pullulanti dalla divina fecondità e simili a fiori e a luci soprasostanziali¹³, ma come ciò avvenga non si può né dire né pensare»¹⁴.

¹¹ Cf. *De divinis nominibus*, II, 3.

¹² Il Padre è definito *Divinità fontale* (*πηγαία θεότης*) perché è senza principio; tale espressione è tuttavia rara, mentre è frequente la definizione del Padre come fonte (*πηγή*) della Divinità.

¹³ È un'espressione originale di Dionigi: cf. S. LILLA, *Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi*, in “Augustinianum”, 13 (1973), 609-623.

¹⁴ DIONIGI L'AREOPAGITA, *Nomi divini*, II, 645C (la tr. it. è di P. Scazzoso in DIONIGI, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981). Riportiamo la versione latina del passo (cf. l'Ed.

Questo divieto a indagare e dire, per quanto possibile all'intelletto e al linguaggio umani visitati dalla grazia, il mistero dell'immanente fecondità divina che s'esprime nelle processioni trinitarie, trova puntuale riscontro sul livello dell'ascesa e dell'ascesi che è necessario compiere per attingere l'Uno:

«Anche se in alcuni passi lo ps. Dionigi riconosce il ruolo di Gesù nel processo di accostamento al primo principio, si deve obiettivamente ammettere che questo ruolo appare in lui notevolmente ridotto rispetto a quello che si nota in Clemente, in Origene e in Gregorio di Nissa»¹⁵.

3. Dal platonismo cristiano all'assunzione critica della metafisica di Aristotele

San Tommaso diventa ben presto consapevole della difficoltà inerente al neoplatonismo cristiano di Dionigi: il principio dell'assolutezza dell'Uno ha infatti come conseguenza che la distinzione trinitaria, pure chiaramente affermata a partire dalla Scrittura e dalla Tradizione della Chiesa, non possa però essere adeguatamente illustrata a livello razionale, essendo l'ineffabilità dell'Uno, al tempo stesso, il presupposto e la conseguenza di una sottodeterminazione del significato noetico e salvifico dell'evento di Gesù Cristo e della rivelazione trinitaria in Lui avvenuta.

Per questo motivo, San Tommaso si riallaccia positivamente ad Agostino, nell'impegno a proseguire il compito di contemplare per davvero già nella vita terrena, mediante Cristo, il mistero della Trinità, al fine di poterlo poi a propria volta comunicare. Ed è in questo preciso contesto che si può comprendere il ruolo strategico che viene ad assumere l'utilizzo della metafisica di Aristotele. Valorizzare la metafisica dello Stagirita significa essenzialmente, per San Tommaso, due cose: (1) da un lato, rompere

Marietti, Torino – Roma 1950, a cura di C. Pera, che l'ha ripresa da quella di Giovanni Saraceno [XII sec.] di cui si è servito San Tommaso): «Rursus quod Pater quidem est fontana Deitas, Filius autem et Spiritus Sanctus deigenae Deitatis, si ita oportet dicere, pullulationes divinae naturae et sicut flores et supersubstantialia lumina, a sanctis eloquiis accipimus. Quomodo autem haec sunt neque dicere neque cogitare est possibile».

¹⁵ S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, op. cit., 185. Cf. P. KALAITZIDIS, *Theologia. Discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin*, in Y. DE ANDIA (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Études Augustiniennes, Paris 1996, 457-487; Y. DE ANDIA, *La Théologie trinitaire de Denys l'Aréopagite*, in "Studia Patristica", XXXII (1997), 278-301.

col predominio della henologia platonica come unica corrente filosofica a disposizione della teologia cristiana per un'intelligenza corretta e adeguata della rivelazione; (2) dall'altro, utilizzare uno strumento concettuale più adatto perché più rigoroso, per l'approfondimento della verità trinitaria, dell'ecllettismo platonico-stoico usato da Agostino.

La prospettiva platonico/neoplatonica, infatti, per sé afferma l'esteriorità dell'alterità, e dunque della molteplicità, rispetto all'Uno che, come tale, essendo identico (a Sé) ma non altro (da Sé e in Sé), è e resta ineffabile. Il neoplatonismo di Dionigi, e ogni neoplatonismo cristiano, permane in definitiva segnato da quest'impostazione metafisica e, pur accogliendo la verità della Trinità dalla rivelazione, risolve la tensione custodendo l'ineffabilità dell'Uno: che è riconosciuto senz'altro anche come Trinità in virtù della rivelazione, ma senza che ciò abbia rilevanti conseguenze sul piano del pensare. Tommaso scavalca questa situazione d'*impasse* e innova l'approccio ontologico al Primo Principio facendosi guidare dalla luce della rivelazione e servendosi criticamente della metafisica di Aristotele. Il risultato fondamentale di quest'operazione, come ha brillantemente mostrato G. Ventimiglia, è che

«l'*Ipsum esse subsistens* (di San Tommaso) risulta capace di implicare non soltanto l'unità e l'identità, ma pure l'interna divisione e pluralità»¹⁶.

L'affermazione, che troviamo già nel *De Trinitate* di Agostino, secondo cui, per dire la verità rivelata della Trinità, bisogna affermare che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono, ciascuno, *diversus* dall'altro benché non sia *diversa* la loro unica *substantia*¹⁷, grazie alla mediazione della metafisica aristotelica si precisa nell'affermazione secondo cui l'*aliud* e il *diversum* sono trascendentali dell'*esse* come lo sono l'*unum*, il *bonum*, il *verum*. In questo modo, la rivelazione della Trinità non risulta una verità soltanto creduta nella fede ma non indagabile ed esprimibile più di tanto mediante la ragione: diventa invece conoscibile (per grazia) e dicibile (anche razionalmente) perché, da un lato, esprime *in divinis* l'ontologia dell'*Ipsum esse* e, dall'altro, illumina in pienezza, a partire da Lui, l'ontologia dell'*esse*

¹⁶ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 163.

¹⁷ Cf. *De Trinitate*, 5, 4,5.

creato: essendo Dio, per definizione, il principio e il fine – e dunque l'archetipo vivo - d'ogni altro essere.

Anche in Tommaso la contemplazione e la partecipazione alla vita di Dio restano, sulla scia di Dionigi, ultimamente apofatiche, almeno in *statu viae*, nel senso sia dell'attingimento sovrarazionale di Dio che avviene solo per grazia, sia della determinazione per via di negazione della sua Essenza: di Dio, infatti, si può dire non com'Egli è, ma solo com'Egli non è¹⁸. Ma, affermato con forza questo, proseguendo l'impegno d'*intelligentia fidei* di Agostino e utilizzando criticamente la *ratio ontologica* di Aristotele, illustrata dalla fede, Tommaso afferma con pacata consapevolezza che si può e si deve penetrare con l'intelligenza nelle perfezioni di Dio, alla luce degli effetti della sua causalità creatrice e della sua rivelazione: e *in primis*, partendo appunto dalla rivelazione del mistero della Trinità quale luce che illumina tutta la realtà.

Si realizza così un nuovo equilibrio tra: (1) contemplazione nella fede, (2) intelligenza della medesima e (3) razionalità filosofica. La consistenza speculativa della ragione dà vigore all'intelligenza della fede che penetra nella verità contemplata e la comunica; ma ciò può avvenire perché Dio si è realmente comunicato all'uomo in Cristo, confermando la consistenza propria della creatura (il suo essere *capax Dei*) e portandone a compimento l'intrinseco dinamismo di conoscenza e libertà con l'introdurle nelle profondità della verità di Sé: la Trinità.

4. Il rapporto tra teologia e metafisica dalla *Summa contra Gentiles* alla *Summa Theologiae*

Premesso questo quadro, soffermiamoci ora sul significato, sulla struttura e sul metodo della *Summa Theologiae*, attenti al tema che qui ci occupa. Essa, in realtà, gode di un indubbio primato nell'insieme del ricco e pluriforme insegnamento teologico di San Tommaso. E non solo perché, di fatto, è stata in seguito ampiamente recepita, a partire dal XVI secolo, dalla tradizione scolastica quale testo esemplare nell'illustrazione della dottrina cattolica. Ma, prima e più ancora, nell'intenzione stessa del grande Dottore medioevale.

¹⁸ Cf. *S. Th.*, I, q. 3, *prologus*.

La *Summa Theologiae*, infatti, ne è fuor di dubbio l'opera della maturità: iniziata dopo il 1265, anno in cui – come noto – Tommaso riceve l'obbedienza di stabilirsi a Roma, e precisamente a Santa Sabina, e da lui portata avanti, con tenacia, sino alla fine del 1273, anno in cui è stata interrotta. Le circostanze del soggiorno romano, dopo gli anni trascorsi a Orvieto (1261-1265), sono importanti per contestualizzare il motivo che ha spinto Tommaso a intraprenderne la redazione, lo spirito che l'ha guidata e l'obiettivo di fondo ch'egli si è così proposto¹⁹. Tommaso, infatti, era stato inviato a Roma per fondarvi uno *studium*: non uno *studium generale* come quelli di Parigi, Bologna, Oxford, Colonia o Montpellier, bensì uno *studium* che potremmo definire “sperimentale”, in cui si potesse applicare liberamente un programma d'insegnamento da lui stesso concepito, in fedeltà al carisma domenicano e alla sua finalità apostolica, e secondo quella forma di teologia ch'egli stesso aveva via via messo a punto nel corso della sua esperienza d'insegnamento. Si trattava, in pratica, di offrire un progetto formativo globale ai suoi confratelli. Sembra che all'inizio egli abbia ripreso il commentario alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che aveva già svolto a Parigi (tra il 1252 e il 1256), ma che ben presto, insoddisfatto, abbia deciso di porre mano a quella che diventerà appunto la *Summa Theologiae*. Essa, dunque, risponde all'obiettivo di offrire una presentazione di base, completa e ordinata, della verità cristiana.

Per valutare la novità dell'impostazione e dei contenuti dell'*opus magnum* di San Tommaso, occorre tener conto del fatto ch'egli aveva già redatto una *Summa*, vale a dire una presentazione organica della *doctrina* cristiana: si tratta della *Summa contra Gentiles*, iniziata a Parigi prima dell'estate del 1259 e poi conclusa in Italia. In essa troviamo un'esposizione della *veritas catholicae fidei contra errores infidelium*. Non si tratta, in realtà, di un'opera direttamente indirizzata ai non cristiani, ma bensì destinata a coloro che, a motivo dell'apostolato della predicazione, sono chiamati a prender contatto con essi, ribattendo le loro obiezioni e presentando la verità cristiana nella sua coerenza e organicità. Di qui la netta distinzione, nel metodo scelto da San Tommaso, di un duplice movimento: quello *ascensivo* della ragione naturale, mediante le creature, verso la conoscenza di Dio (libri da I a III); e quello – *e converso* – *discensivo* della conoscenza

¹⁹ Cf. su tutto ciò J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Éd. Universitaires, Fribourg Suisse – Du Cerf, Paris 1993, 2002.

di fede da Dio a noi, in virtù della rivelazione divina (libro IV)²⁰. In ognuno dei due movimenti l'Aquinate segue lo schema neoplatonico di *exitus* e *reditus*, combinandolo con la dottrina aristotelica della *causalità efficiente e finale*. Circa il primo movimento egli spiega che

«intendendo procedere per la via di ragione (a esporre) quelle cose che di Dio può investigare la ragione umana, in primo luogo si presenta la considerazione di quelle cose che convengono a Dio secondo Se stesso (lib. I); in secondo luogo, del processo delle creature da lui (lib. II); in terzo luogo, infine, dell'ordinazione delle creature verso di lui come al loro fine (lib. III)»²¹.

Circa il secondo movimento, che occupa, più brevemente, il solo libro IV, San Tommaso precisa invece che

«essendo la medesima la via ascendente e quella discendente, è necessario procedere nelle cose che sono credute sopra la ragione sulla stessa via, per la quale si è proceduto circa quelle cose che con la ragione sono investigate di Dio: così che in primo luogo verranno trattate quelle cose che sono proposte da credere sopra la ragione a proposito di Dio stesso, come la comprensione della Trinità (cc. 2-26); in secondo luogo, di quelle cose che sopra la ragione sono state fatte da Dio, come l'opera dell'incarnazione, e quelle cose che conseguono ad essa (cc. 27 sq.)²²; in terzo luogo, quelle cose che sopra la ragione sono attese per il fine ultimo dell'umanità, come la risurrezione e la glorificazione dei corpi, la perfetta beatitudine delle anime, e quelle cose che vi sono connesse (cc. 79 sq.)»²³.

²⁰ Cf. *Contra Gent.*, 4, c. 1, *proemium*.

²¹ *Contra Gent.*, 1, c. 9: «Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt (lib. I); secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso (lib. II); tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem (lib. III)».

²² Ci si aspetterebbe, a questo punto, anche una trattazione della creazione, nell'ottica della rivelazione e ultimamente nella prospettiva cristologica della *creatio* e *nova creatio* in *Christo Jesu*, il che presuppone la realtà delle processioni trinitarie. Tommaso, nella *Contra Gentiles*, non ne avverte ancora la necessità. Questa prospettiva sarà invece esplicitamente onorata nella *Summa Theologiae*, in grazia del reperimento di un più adeguato e coerente *ordo disciplinae*.

²³ *Contra Gent.*, 4, c. 1: «Est autem eadem via ascensus et descensus: oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo: ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis (cc. 2-26). Secundo autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus Incarnationis, et quae consequuntur ad ipsam (cc. 27 sq.). Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum

Ne consegue che la trattazione di Dio si trova in due luoghi distinti e anche distanti: all'inizio del libro I, per ciò che concerne la conoscenza razionale dell'esistenza di Dio, dei suoi attributi e del suo operare; e all'inizio del libro IV, per ciò che concerne la Trinità. La *Summa Theologiae* invece, pur tenendo distinte le due trattazioni, le congiunge immediatamente e le articola in modo più organico, venendo così a proporre un'esposizione decisamente più integrata e senz'altro innovativa, anche sotto il profilo del rapporto tra fede e ragione, del *De Deo*.

5. L'«*ordo disciplinae*» nella *Summa Theologiae*

Per cogliere l'originalità dell'impostazione della *Summa* rispetto alle fasi precedenti del pensiero di San Tommaso è utile soffermarsi, in particolare, sul breve ma incisivo *prologus* che la incornicia e ne esplicita chiaramente l'obiettivo. L'Aquinate, dopo una lunga esperienza di *magister*, in un contesto in cui la *sacra doctrina* ha dovuto essere profondamente ripensata e ampiamente riplasmata per far fronte alle istanze proposte da un ambiente culturale vivace e in trasformazione, avverte l'esigenza di «*tradere quae ad christianam religionem pertinent*» in quella forma ch'è più confacente «*ad eruditionem incipientium*». Si tratta dunque, come subito appresso egli esplicita, di tralasciare le questioni e gli argomenti inutili, o per lo meno secondari, e di evitare le ripetizioni, per concentrarsi invece su «*ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum*». Non però secondo un ordine qualunque, quello, ad esempio, richiesto dal commento alle raccolte di *Sententiae* allora in uso nella scuola, o quello del tutto asistemático derivante dall'occasione della *disputatio*: ma precisamente «*secundum ordinem disciplinae*». Questo è fondamentale. San Tommaso, in altri termini, avverte la responsabilità di *tradere* ciò che è essenziale nella *christiana religio* secondo l'ordine che è intrinseco a quella specifica *disciplina*, la *sacra doctrina*, chiamata appunto a illustrarla intellettualmente.

L'impresa è tutt'altro che agevole: perché richiede, da un lato, l'aver chiarito, a partire dall'oggetto ch'è proprio della teologia, quale sia, appunto, l'*ordo* sistematico ed espositivo della disciplina che ne deriva; e, dall'altro, il possedere con sicurezza la serie compiuta e ordinata delle

fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur (cc. 79 sqq.)».

verità della fede che si è chiamati ad esporre. La vastità e l'oggettiva difficoltà dell'impresa non dissuadono San Tommaso dall'intraprenderla con determinazione e con fiducia. Lo spingono piuttosto, con la sobrietà che gli è consueta, a confessare che egli si accinge all'opera «*cum confidentia divini auxilii*», confidando nell'aiuto di Dio. Come si può notare a proposito di Agostino per la scrittura del suo *De Trinitate*, anche nel caso della *Summa Theologiae* di San Tommaso ci troviamo di fronte a un'opera che nasce in obbedienza a un impulso dello Spirito Santo e che è condotta ad esecuzione nel costante ascolto di Lui che, secondo la promessa di Cristo, «guida verso la verità tutta intera» (*Gv* 16, 13). In una parola, abbiamo a che fare con un'opera carismatica, come mostrerà la singolare recezione e l'autorevole apprezzamento tributato dalla Chiesa cattolica nei secoli successivi.

La dichiarazione d'intenti fatta da Tommaso nel prologo trova riscontro nell'articolazione che struttura la *Summa*. La *quaestio* 1: «*de sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*», svolge il compito di definire lo statuto, l'oggetto e il metodo della teologia. Solo questa chiarificazione iniziale e fondante permette infatti di tracciare quell'*ordo disciplinae*, secondo il quale si svilupperà poi l'intero percorso della *Summa*. Nell'introduzione alla *quaestio* 2, si potrà di conseguenza delineare con pertinente coerenza il maestoso trittico della *Summa*. Esso risente, certo, dell'impianto neoplatonico dell'*exitus-reditus*, ma più ancora della prospettiva agostiniana per cui il fine dell'uomo – conoscere Dio e sé in Dio – viene unicamente raggiunto grazie alla mediazione di Cristo e, in definitiva, rimanda alla prospettiva biblica del *mysterium salutis* superbamente espressa dall'*Apocalisse* nella visione di Dio, in Cristo e mediante Lui, quale *alfa* ed *omega* della storia (cf. *Ap* 22, 13). Di qui, la successione delle tre parti della *Summa*: Dio, l'uomo, Cristo. Scrive San Tommaso:

«L'intento principale della sacra dottrina è di trasmettere la conoscenza di Dio, e non soltanto in Se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura ragionevole, come appare da quanto già detto (q.1, a.7); nell'intento di esporre questa dottrina, tratteremo: I – di Dio; II – del movimento della creatura razionale verso Dio; III – del Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi via per ascendere a Dio»²⁴.

²⁴ «Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum [q.1, a.7]; ad

A lungo, come noto, si è disputato intorno al ruolo e alla posizione della cristologia nella *Summa* tra le opposte istanze del teocentrismo e del cristocentrismo. Basti dire che la centralità di Cristo, ma in una prospettiva formalmente trinitaria, non è sottolineata solo dal fatto che Egli è il mediatore tra Dio e gli uomini: da qui la scelta di trattare prima dei due termini della relazione, Dio e l'uomo, per poi trattare di Chi li pone in relazione; ma anche dal fatto che la conoscenza della reale identità dei due termini è mediata da Cristo stesso (rivelatore del *Deus Trinitas* e *Redemptor hominis*), mentre, a sua volta, la conoscenza di Cristo *vere Deus* e *vere homo*, richiede d'aver già chiarito, almeno in forma preliminare, chi sia Dio e chi sia l'uomo. L'intreccio delle tre parti della *Summa* è dunque organico e profondo, implicando una sorta di reciprocità o circolarità nel rapporto, da un lato, tra la pre-comprensione teo-logica e antropo-logica e la cristo-logia e, dall'altro, tra la cristo-logia e la piena rivelazione/intelligenza di Dio e dell'uomo. Il che richiede una comprensione dei diversi livelli di lettura della verità cristiana proposti e articolati da San Tommaso, per cogliere tutta la ricchezza della sua impostazione.

6. L'originale apporto speculativo della teologia al pensare metafisico

Nell'articolo 1, l'Aquinate inizia col rispondere alla domanda pregiudiziale: «*Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi*». Nella sua apparente linearità e semplicità la risposta è in realtà pregnante e decisiva per l'impostazione stessa che verrà seguita nell'esposizione²⁵. Le obiezioni contro la necessità della teologia sono essenzialmente due.

In primo luogo – così si dice da parte di chi contesta la necessità della *sacra doctrina* – l'uomo non deve ricercare ciò che eccede la ragione, ma solo ciò che ad essa è proporzionato; ora, ciò ch'è conoscibile per sé dalla ragione, è oggetto della filosofia; dunque, la filosofia è sufficiente alla necessità di conoscere propria dell'uomo. Questa prima obiezione riflette

huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum» (*S. Th.*, I, q. 2).

²⁵ Sull'impostazione epistemologica e sull'importanza di questo testo si veda, di recente, l'analitica disamina di D. BERGER, *Die zentrale Bedeutung der q.1 der Ia der Summa Theologiae des Aquinaten*, in "Gregorianum", 85 (2004), 633-659.

– secondo San Tommaso – una concezione negativa e distorta della teologia quale tentativo, alla fine infondato, inutile e persino pericoloso, di conoscere ciò che per sé non è conoscibile dall'uomo.

In secondo luogo – argomentano gli obiettori – se è vero che oggetto della conoscenza scientifica è l'ente (ciò che è), bisogna convenire che nella filosofia si tratta di tutti gli enti, a seconda dei loro diversi generi e delle diverse formalità mediante cui essi possono essere intenzionati (pensiamo alla fisica, alla matematica, alla metafisica), e dunque si tratta anche di Dio, in quanto Egli è l'ente sommo, in quella parte della metafisica che è appunto la *theologia* (filosofica) o *scientia divina*, come dice Aristotele (cf. *Metafisica*, 6). Dunque, non v'è bisogno di un'altra disciplina: che cosa infatti potrebbe essa dire, a proposito dei diversi enti e di Dio stesso, che esorbiti dal loro essere degli enti, come appunto illustra la filosofia?

Le obiezioni, in definitiva, sono convergenti: non solo nel senso che affermano la sufficienza della filosofia quale scienza razionale di ciò che è, ma anche perché di fatto relegano la teologia a conoscenza di ordine negativo (in quanto “conosce” solo per modo di dire, in forma non razionale, ciò che eccede la ragione) o semplicemente pratico (in quanto guida la decisione e l'azione umana, non essendo invece competente a proposito dell'ente in quanto ente). A ben vedere, dunque, le obiezioni toccano non solo il concetto di teologia, ma, in prima istanza, quelli di rivelazione e di fede, in ciò che concerne la loro reale incidenza sulla conoscenza di Dio e del creato in relazione a Dio, ch'esse possono offrire.

La risposta di Tommaso è di capitale importanza. Essa – sorprendentemente, si direbbe a tutta prima – ha una movenza innanzi tutto antropologica²⁶, nel senso che giustifica razionalmente la necessità («*necessarium fuit*» – egli argomenta) della rivelazione di Dio a partire dal fine che l'uomo deve raggiungere: Dio stesso. L'uomo infatti – spiega Tommaso – è

²⁶ Ha colto assai bene la prospettiva antropologica entro cui si colloca e si sviluppa la teologia tomasiana, non in contrapposizione ma in coerenza con il suo teocentrismo, J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Ueber die Denkform des Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München 1962, tr. it., *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, Borla Editore, Torino 1969, sviluppando una chiave interpretativa già proposta da K. Rahner. Il fatto è che il “fine ultimo” dell'uomo è Dio e ciò significa che, da un lato, è necessario – in un movimento ascendente – mostrare come l'uomo per sé sia ontologicamente indirizzato a Lui, e, dall'altro, è altrettanto necessario – in un movimento discendente – mostrare come Dio si mostri *de facto* quale origine, meta e misura del destino umano.

ordinato a Dio «*sicut ad quendam finem*», un fine che senz'altro eccede la comprensione della ragione, come afferma *Is* 64, 4: «occhio non vide, eccetto te, o Dio, quello che tu hai preparato per coloro che ti amano»²⁷. Ma – ecco il perno del ragionamento di San Tommaso – «*finem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem*»: proprio per questo son state fatte conoscere agli uomini, per mezzo della rivelazione di Dio, quelle verità che, pur eccedenti per sé la ragione, sono necessarie affinché essi possano rettamente ordinare la loro esistenza al raggiungimento di quel fine ultimo che è appunto Dio.

Con quest'affermazione, San Tommaso dichiara, da un lato, il valore di verità per sé connesso alla rivelazione di Dio e, dall'altro, la portata realistica della conoscenza di fede. Alcune verità, che per sé eccedono la ragione, sono veracemente rivelate da Dio e sono realmente conosciute dall'uomo, che perciò può rettamente e con cognizione di causa – e cioè conforme alla sua dignità di essere intelligente e libero – ordinare la sua esistenza verso quel fine ultimo che è Dio. S'instaura così un veritiero spazio di *communicatio* in vista della *communio* tra Dio e l'uomo, anche, e anzi in primo luogo, proprio a livello conoscitivo. E la teologia, sul sicuro fondamento della rivelazione, può varcare la soglia del mistero divino e introdurre l'uomo nella conoscenza di ciò che Dio ha rivelato di Sé.

Ma la luce della rivelazione divina – incalza l'Aquinata – non investe soltanto ciò che per sé rimarrebbe nascosto alla ragione umana. Essa, infatti, conferma e rafforza anche quelle verità circa Dio per sé raggiungibili dalla ragione, che però, di fatto, solo da pochi e dopo lungo tempo e con mescolanza di molti errori sono raggiunte. Inoltre, niente vieta che quelle stesse realtà che sono conosciute dalla filosofia *lumine naturalis rationis* siano conosciute dalla teologia *lumine divinae revelationis*. Anche quest'ultima affermazione è importante: perché viene a dire che la teologia ha una sua competenza specifica anche su quelle realtà che per sé sono oggetto della filosofia. L'ente in quanto ente, Dio, in quanto sommo ente, ad esempio, possono venir conosciuti, nella luce che le è propria, anche dalla teologia. L'autonomia – diremmo con linguaggio moderno – delle diverse discipline è costituita dalla *diversa ratio cognoscibilis* di cui esse fanno uso. Ma tale autonomia non va pensata come una separazione insu-

²⁷ San Tommaso svilupperà il concetto centrale del "fine" dell'uomo nella *IaIIae*, qq. 1-5.

perabile. La rivelazione ha da dire qualcosa non solo su ciò che eccede la ragione, ma illumina la ragione stessa nella conoscenza di ciò che per sé è oggetto della sua conoscenza anche a prescindere dalla fede. E pertanto *la teologia non solo implica un'ontologia* – e cioè un'interpretazione determinata dell'essere – *ma per sé propone un'ontologia originale* in quanto la rivelazione illumina la verità ultima dell'essere stesso²⁸.

Come San Tommaso mostrerà subito appresso illustrando il mistero centrale della fede cristiana: la Trinità.

²⁸ Così si esprime, in proposito, la *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II: «La verità rivelata, offrendo pienezza di luce sull'essere a partire dallo splendore che proviene dallo stesso Essere sussistente, illuminerà il cammino della riflessione filosofica. La Rivelazione cristiana, insomma, diventa il vero punto di aggancio e di confronto tra il pensare filosofico e quello teologico nel loro reciproco rapportarsi. È auspicabile, quindi, che teologi e filosofi si lascino guidare dall'unica autorità della verità così che venga elaborata una filosofia in consonanza con la parola di Dio. Questa filosofia sarà il terreno d'incontro tra le culture e la fede cristiana, il luogo d'intesa tra credenti e non credenti. Sarà di aiuto perché i credenti si convincano più da vicino che la profondità e genuinità della fede è favorita quando è unita al pensiero e ad esso non rinuncia» (n. 79).

TEOLOGIA E “METAFISICA DELLA CARITÀ” NEL PENSIERO DI ANTONIO ROSMINI

GIUSEPPE LORIZIO

PATH 5 (2006) 383-400

L'orizzonte agapico costituisce di fatto non solo uno dei contenuti centrali dell'opera filosofica, teologica e spirituale di Antonio Rosmini Serbati, ma il principio architettonico di tutto il suo sapere, nel quale non di rado le diverse prospettive e i singoli approcci si intrecciano, senza naturalmente confondersi, e si rincorrono, nella ricerca di quella Verità, che non può non coincidere con la Carità e manifestarsi come sua espressione privilegiata¹. La formula “metafisica della carità” consente di cogliere in maniera sintetica ed ovviamente evocativa questa fondamentale connotazione del pensiero rosminiano e al tempo stesso di offrirne una chiave interpretativa capace di coglierne la profondità ed insieme l'attualità teologico-filosofica. Da più parti, infatti, soprattutto all'interno della teologia cattolica del XX secolo, si è andata invocando la necessità dell'elaborazione di una “ontologia trinitaria”², tale da poter offrire adeguata infrastruttura concettuale al sapere della fede, dimenticando o ignorando che l'ultima ontologia tri-

¹ Abbiamo proposto una lettura in prospettiva agapica del pensiero rosminiano già nel nostro saggio *Ricerca della Verità e “metafisica della Carità” nel pensiero di Antonio Rosmini*, in K.H. MENKE – A. STAGLIANO (edd.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, 461-486. Ora tale prospettiva è stata approfondita ed ampliata nell'importante lavoro di M. KRIENKE, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004; sulla tematica della metafisica agapica in generale si veda il recente lavoro di B. KNAUBER, *Liebe und Sein. Die Agape Als Fundamentalontologische Kategorie*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2006.

² Cf. ad es. L. OEING-HANHOFF, *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person*, in W. BREUNING (hrsg.), *Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg i. B. 1984, 143-182; K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln-

nitaria compiuta in ambito cattolico è quella elaborata nel XIX secolo da Antonio Rosmini. Tale ontologia si inserisce nel grembo della prospettiva agapica, nel quale trova il suo senso ed il suo orizzonte costitutivo.

Ad illustrare sinteticamente il punto di arrivo del Rosmini maturo a questo riguardo potrebbe essere sufficiente evocare la “catena ontologica”, esposta nella *Teosofia* e da noi così graficamente espressa³:

Catena ontologica
Teosofia §§ 1402-1403

Principio 1	→	Verbo 2	→	Spirito Santo 3
Causa efficiente 6	←	Causa esemplare 5	←	Causa finale 4
Reale finito 7	→	Forma intelligibile 8	→	Appetito finale 9
Il Padre 12	←	Il Verbo che rivela 11	←	Operazione dello Spirito Santo, per la quale s'incarna 10

Freiburg 1992; P. CODA – A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma 1997.

³ Per quanto riguarda la *Teosofia* di A. Rosmini, la situazione dei manoscritti non consente l'elaborazione di uno schema chiaro e definitivo di questo immenso materiale, anche perché l'Autore elabora e rivede lo schema in corso d'opera. Comunque la prima edizione della *Teosofia* del 1859-1874, organizza così i materiali: vol. I (a cura di F. PAOLI, Società editrice libri di Filosofia, Torino 1859): Prefazione – Libro unico: Il problema dell'Ontologia – Libro I: Le Categorie – Libro II: L'Essere Uno; vol. II (a cura di P. PEREZ, tip. S. Franco e figli, Torino 1863): Libro III: L'Essere Trino; vol. III (a cura di P. PEREZ, tip. S. Franco e figli, Torino 1864): Libro III: L'Essere Trino (continuazione); vol. IV (a cura di P. PEREZ, tip. Bertolotti, Intra 1869): Parte seconda: Teologia razionale, comprendente: Del divino nella natura – L'Idea; vol. V (a cura di P. PEREZ, tip. Bertolotti, Intra 1874): Parte terza: Il Reale. Qui seguiamo questa edizione: la catena ontologica si trova nel vol. III, 316-319. Il curatore dell'edizione nazionale C. GRAY [EN, 7-14] esclude il libro *Del divino nella natura*, fa seguire al libro IV: L'Idea, il libro V: La Dialettica e il libro VI: Il Reale. Per le diverse edizioni e le diverse scelte antologiche pubblicate cf. CBR, vol. I, 212-218 (1175-1188) e CBR, vol. III, 46 (1771-1773). Abbiamo in edizione critica due scritti connessi con la *Teosofia*: A. ROSMINI, *Del divino nella natura* (a cura di P.P. OTTONELLO), Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1991 [EC, 20 – CBR, vol. I, 224-225 (1223bis-1223tris e CBR, vol. III, 72-73 (1863))] e A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato* (a cura di G. MESSINA), Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1995 [EC, 18 – CBR, vol. I, 202 (1118-1120), 204-206 (1130-1132) e CBR, vol. III, 44 (1762), 45 (1766)]. Abbiamo ora l'edizione critica anche della *Teosofia*: si tratta dei volumi 12-17, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1998-2000.

I serie di anelli	1 – 3 =	eterno costituirsi dell’Infinito
II serie di anelli	4 – 6 =	eterna costituzione della causa
III serie di anelli	7 – 9 =	costituirsi del causato = ente finito
IV serie di anelli	10 – 12 =	sublimazione del causato o ente finito nell’Infinito, ossia l’ordine soprannaturale inserito nel creato, con che il creato è compiuto secondo l’eterno prestabilito disegno.

La nostra ricostruzione evidenzia come vi sia una sorta di grembo trinitario infinito e soprannaturale, entro il quale vive e si muove l’universo finito e l’uomo. Sembrerebbe uno schema arido e concettuoso, ma la magica catena, quasi un talismano che congiunge l’eterno e il tempo, l’infinito e il finito, va letta ed interpretata alla luce dei luoghi della *Teosofia*, in cui Rosmini parla dell’Essere come vita e sentimento. Nel sentimento consiste l’essenza stessa della vita. L’Essere infinito è Vita e Beatitudine somma, e in quanto tale è amore.

«Iddio tocca gli estremi nella *sfera dell’essere reale* colla sua potenza, creando tutti gli anelli in ciascuna specie da un capo all’altro della catena, e svolgendo tutte le loro varietà.

Iddio tocca gli estremi nella *sfera dell’intelligenza*, ponendo tra tutti gli enti graduati e variati (escluse le repliche dello stesso tipo) tutta l’armonia, e facendoli tutti cospirare ad un solo scopo.

Iddio tocca gli estremi nella *sfera dell’essere morale*, facendo che quest’unico scopo di tutti gli enti sia *il massimo bene* morale-eudemonologico che possano dare»⁴.

« [...] Per quest’atto l’uomo merita; egli si unisce di proprio moto a tutti gli enti, al fonte degli enti, li ama tutti e da tutti riscuote amore, trasfonde in tutti se stesso e tutti si trasfondono in lui; allarga allora i propri suoi limiti, completa la sua natura angusta e deficiente: non fruisce più solo di sé minima particella di essere, ma fruisce di tutte le entità: e nel mare dell’essere essenziale trova e riceve la propria felicità, una felicità morale che non può più disvolere, un bene che non può perdere. Questo è il fine dell’uomo, l’altissimo fine della *persona*, e conseguentemente della

⁴ A. ROSMINI, *Teodicea* (a cura di U. MURATORE), Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1977, 426, § 706.

natura umana: e questa comunicazione, questa società mutua degli enti con l'ente degli enti e tra sé, è il fine dell'universo»⁵.

In questa breve esposizione mostreremo come la “metafisica della carità”, nel pensiero rosminiano, si esprima gnoseologicamente nella scoperta dell'idea dell'essere, o “essere ideale”, ontologicamente, attraverso il primato dell'essere morale, e infine teologicamente nella “dottrina della Carità”.

1. L'orizzonte agapico dell'idea dell'essere

I primi passi dell'itinerario speculativo del Rosmini coincidono con la scoperta dell'“essere ideale”, quale imprescindibile condizione di possibilità per ogni autentica conoscenza. L'idea dell'essere ha dunque a che fare con la verità e determina la sua accoglienza da parte del soggetto pensante, il quale è così sottratto alle tenebre di ogni nichilismo scettico e può approdare al vero, grazie a questa prima forma oggettivamente presente nella mente. Si tratta del momento “gnoseologico” o “ideologico” del suo percorso.

1.1. L'origine delle idee e l'idea dell'essere

L'itinerario verso questo primo livello del sapere è contenuto prevalentemente nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, che il Rosmini dedica appunto alla questione ideologica, ossia alla gnoseologia⁶. Il carattere formale di questa ricerca non impedisce tuttavia che, nel suo sviluppo, essa venga messa in rapporto alla rivelazione cristiana e alle sue esigenze. Così neppure nell'ambito di un lavoro come questo ci troviamo di fronte all'esercizio di un filosofare avulso o separato dal credere. La verità che l'intelligenza cerca è la stessa verità che il Vangelo ha portato nel mondo. Già la “Prefazione” al *Nuovo saggio*, lasciava intravedere, in alcuni suoi

⁵ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1981, 488-489 (§ 906).

⁶ Per le diverse edizioni cf. CBR, I, 33-38 (178-212). Seguiamo l'edizione anastatica di Intra, tip. Bertolotti 1875-76, 2v. (NS). Anche di quest'opera abbiamo l'edizione critica recente, a cura di G. MESSINA, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 2003-2004, EC, 3-4.

passaggi fondamentali, i possibili sviluppi della meditazione rosminiana sull'essere:

«Unico dunque è il *principio* del Cristianesimo, la VERITÀ, e la VERITÀ pure è il *principio* della filosofia; se non che, come in questa la verità si mostra solo per una regola della mente, così in quello ella ci si porge compiuta e intiera in se medesima sussistente siccome una persona divina, la quale parte luce in noi ed opera efficacissima nell'essenza del nostro spirito, e parte velata ed occulta si fa oggetto venerando alla nostra Fede e argomento infinito di tutta nostra speranza»⁷.

Poco più avanti definisce la filosofia «propedeutica alla vera religione» e la «verità naturale» come un «crepuscolo del Verbo divino», mentre

«tutti gli sforzi dell'inferno del secolo scorso non hanno giovato che a dar nuova prova del nulla degli uomini, e della onnipotenza di quel Redentore che ha rese sanabili le nazioni, al quale ogni ostacolo è mezzo, e mezzo necessario e calcolato, che aiuta a compire gli indeclinabili destini della parola evangelica»⁸.

Ecco l'ineffabile fondamento del sapere filosofico: «l'Iddio Uno e Trino fu disvelato agli uomini: il *Maestro* svelò se stesso, e così lo scibile dell'umanità»⁹. Durante il periodo in cui è impegnato nella stesura del *Nuovo saggio*, in una lettera al Loewenbruck, così si esprime a proposito del suo impegno di restaurazione della filosofia e della sua connotazione “cristiana”:

«Ciò in cui mi occupo presentemente si è alla riforma della filosofia: io vorrei preparare una *Filosofia cristiana*: intendendo con questo titolo di *filosofia cristiana* non già una filosofia mescolata coi misteri della religione, ma una filosofia *sana*, dalla quale non possano che venire conseguenze favorevoli alla religione, e nello stesso tempo una filosofia *solida*, che somministri le armi valide a combattere le false e temerarie filosofie, e metta i fondamenti di una teologia piena e soddisfacente»¹⁰.

⁷ NS, I, XLV ss.

⁸ *Ibidem*, XLVI.

⁹ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia* (a cura di P.P. OTTONELLO) Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1979, EC, 2, 160 (d'ora innanzi con la sigla IF seguita dalle pagine).

¹⁰ A. ROSMINI, *Epistolario completo*, Pane, Casale Monferrato 1887-1894 (13vv.), III, 53 (962), *A don Giambattista Loewenbruck*, 17.III.1829. D'ora innanzi con la sigla E, seguita dal volume e dalle pagine.

Non si tratta, per la filosofia cristiana, soltanto di evidenziare il ruolo storico del Cristianesimo nei confronti dell'umana ragione, bensì di riconoscere contestualmente come l'universo e l'uomo siano per così dire impastati di Cristo, che svolge nel pensiero rosminiano un ruolo analogo a quello svolto nella metafisica cristiana del pio oratoriano Malebranche: il Verbo ragione universale. Il soprannaturale dunque ha sempre in Rosmini una valenza cosmica e, naturalmente, antropologica, dato l'impianto rigorosamente unitario, ma certamente non monistico del suo sistema. La cosmologia rosminiana è, in un certo senso, tutta da scoprire ed abbiamo buoni motivi per ritenere che il suo studio potrà riservare qualche sorpresa¹¹. La filosofia cristiana è dunque enucleata dal dogma, "cavata dalle viscere del Cristianesimo", tramite un'operazione maieutica. Stando ad alcuni passi dell'*Antropologia soprannaturale* e della stessa *Teodicea*, si potrebbe pensare che le parole del Roveretano debbano riferirsi alla teologia, ma nel contesto di una lettera a Michele Parma, l'immagine delle viscere è chiaramente riferita al *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, di cui la lettera è contemporanea. La dottrina delle idee rosminiana è "intima" e congenita al Cristianesimo e il Roveretano l'ha tratta dalle sue viscere:

«Nelle sue viscere (del Cristianesimo) si nasconde una filosofia sfolgorante di evidenza e beante gli intelletti per la sua origine divina e perché conduce di nuovo a Dio»¹².

Del resto tra la filosofia e il Cristianesimo vige un rapporto di intima amicizia se

«lo spirito filosofico non può essere giammai esclusivo ed individuale; egli è uno spirito conservatore, imparziale e pieno: egli riceve con rispetto le tradizioni del genere umano, e de' particolari sapienti; egli non è, in una parola, lo spirito vano

¹¹ Un piccolo contributo in questa direzione in G. LORIZIO, *L'aspetto cosmico e la dimensione personale del rapporto eschaton/storia*, in ES, 221-246; cf. inoltre il recente, pregnante saggio di X. TILLIETTE, *Cristo e Cosmo nella Teodicea*, in U. MURATORE (ed.), *Perché il mondo piuttosto che il nulla*. Atti del I corso straordinario della "Cattedra Rosmini" nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997) – Stresa 1995, Ed. Rosminiane Sodalitas, Stresa 1996, 177-191.

¹² E, III, 611 (1348), a M. Parma, 30.I.1831.

del mondo; è lo spirito stesso del Cristianesimo applicato allo studio e alla meditazione delle naturali verità»¹³.

Tutto ciò è possibile nella prospettiva di una fede cristiana, anzi cattolica, davvero amica della ragione, come mostra l'insegnamento della Chiesa a riguardo e l'invito rivolto dai Pastori supremi a disporre le forze della cosiddetta “ragione naturale” a servizio della fede. La filosofia si colloca dunque in strettissimo rapporto con la Tradizione. A questo proposito il Roveretano sviluppa il tema patristico delle tracce o vestigia della Rivelazione, che si conservano anche fra i pagani sotto il velo delle favole o dei costumi. Andando oltre tale acquisizione patristica, egli propone il proprio punto di vista, lasciando intravedere l'intuizione filosofica sulla genesi delle idee, che lo renderà famoso fino ad oggi. Non solo, infatti, si tratta di astrarre dai «segnuzzi di rivelazione» presenti nel paganesimo e tra i non credenti, bensì anche da «una cognizione non meramente di fatto, ma razionale», impressa in Adamo e nei suoi discendenti «indelebilmente nella mente e nel cuore». Questo genere di conoscenza (a differenza del primo, detto «cognizione positiva») «non si tramandava per voce o per memoria si manteneva» e tuttavia non lascia il genere umano privo della sua luce. Pretendere di far astrazione da queste “impressioni” iniziali o originarie è sciocco, la ragione sarebbe autolesionista, qualora non volesse usufruire dell'aiuto e delle indicazioni che previamente le vengono offerte dalla Rivelazione, poiché – come aveva scritto diversi anni prima –

«quello che queste strane forze (rivelazione) ora procacciano con facilità alla mente, la ragione non è così sciocca a travagliare per ritrovarle ella»¹⁴.

Il *Nuovo Saggio* comprende otto sezioni, la prima delle quali espone i principi da cui è ispirato il filosofare rosmينiano, che sono:

1) «nella spiegazione dei fatti dello spirito umano non si de' assumere meno di quanto fa bisogno a spiegarli»,

¹³ NS, I, 203.

¹⁴ Cf. E, I, 87-94 (XXXIX), a *Tevini e Sonn*, 23.X.1815.

2) «non si dee assumere più di ciò che è necessario a render ragione de' fatti»¹⁵.

Seguono una serie di considerazioni (fine della sezione I e sezioni II-IV) che si possono considerare come la *pars destruens* della ricerca, dove il Nostro espone e critica sia le teorie, a suo giudizio errate per difetto, come ad esempio quelle di Locke, Condillac, Reid e Stewart, sia quelle che errano per eccesso, tra le quali annovera le filosofie di Platone, Aristotele, Leibniz e Kant. Né manca dal riconoscere anche i meriti e i passi avanti compiuti dal sapere filosofico grazie alle scoperte dei filosofi criticati.

Il cuore di tutta l'opera è senz'altro la sezione quinta, nella quale il Roveretano espone la propria teoria sull'origine delle idee, mentre nelle successive mostrerà le conseguenze di tale teoria, proponendo, a conclusione, una mappa di divisione delle scienze, ispirata alla propria dottrina gnoseologica. Il procedimento sembra di una semplicità sconcertante, in quanto parte dal fatto che «noi pensiamo l'essere in generale», per poi esporre la «natura dell'idea dell'essere», giacché «pensar l'essere in un modo universale equivale a dire “aver l'idea dell'essere in universale”». Quanto alla natura dell'idea dell'essere il Roveretano procede affermando innanzitutto che «l'idea pura dell'essere non è un'immagine sensibile», per poi invitare a distinguere l'idea di una cosa dal giudizio sulla sua sussistenza, per il fatto che «nelle idee non si contiene mai la sussistenza delle medesima», da cui si deduce che «l'idea dell'essere non presenta che la semplice possibilità» e che senza tale idea «l'uomo non può pensare a nulla», mentre d'altra parte questa idea «non ha bisogno d'alcun'altra idea ad essa aggiunta per essere intuita»¹⁶. Quanto all'origine di questo principio della conoscenza, Rosmini ribalta l'assunto aristotelico secondo cui non vi è nulla nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi ed afferma che «l'idea dell'essere non proviene dalle sensazioni corporee»¹⁷, tuttavia essa neppure proviene dal soggetto pensante. Di qui la sua irriducibile “oggettività”, rivendicata contro ogni forma di idealismo e di soggettivismo. «L'idea – insomma – è l'essere, o l'ente nella sua possibilità, come

¹⁵ NS, I, 1.

¹⁶ NS, I, 434-442.

¹⁷ NS, I, 443.

oggetto intuito della mente», dove il termine “intuito” sta per frutto di una percezione intellettuale, quindi oggettiva¹⁸.

1.2. La valenza etica dell'idea dell'essere

Un'opera molto importante per la comprensione dell'itinerario speculativo di Rosmini verrà pubblicata in prima edizione nel giugno del 1831 e, arricchita della *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno ai principj della morale*, vedrà di nuovo la luce, nella sua veste definitiva, nel dicembre del 1837. Si tratta dei *Principj della scienza morale*¹⁹. In una lettera al Padulli del 7 marzo 1831, l'Autore stesso ci offre una sintesi dei contenuti di questo suo fondamentale lavoro:

«La teoria dell'origine delle idee contiene certamente i semi dei principj del diritto naturale. L'essere, quest'idea prima, *principio formale* di tutte le altre, considerato come il principio della logica, cioè come la suprema regola di tutti i giudizi, prende il nome di *verità*; e considerato come la suprema regola della specie particolare dei giudizi che si fanno sulla moralità delle azioni, si chiama *prima legge*, e costituisce il principio della *morale*. Riflettete, che l'*essere*, il *vero*, ed il *bene* sono la medesima cosa considerata sotto diversi aspetti. Quando si considera questa cosa in se stessa senz'altra relazione, si chiama *essere*; quando si considera in relazione coll'intelletto, si chiama *verità*; quando si considera in relazione colla volontà, si chiama *bene*. Il bene oggetto della volontà o è *soggettivo* o è *oggettivo*; il bene soggettivo è l'argomento dell'Eudemonologia, cioè della Scienza che tratta della felicità; il bene oggettivo è l'argomento dell'Etica o Morale; perché il bene *oggettivo voluto* dalla volontà è appunto il bene morale»²⁰.

¹⁸ NS, I, 446.

¹⁹ Entrambe le edizioni furono editate dal Pogliani a Milano. Cf. CBR, I, 4045 (222-248) e III, 7-9 (1627bis-1632bis). Citeremo l'edizione critica, per la quale adottiamo la sigla PSM, seguita dal numero della/e pagina/e. Sulla concezione etica del Rosmini cf. M.-F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Flli Bocca, Roma 1955 [CB, II, 482 (4518) e CB, VIII, 83 (14582)]; M. SCHIAVONE, *L'etica del Rosmini e la sua fondazione metafisica*, Marzorati, Milano 1962 [CB, II, 868-869 (7881)]; E. BOTTO, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 1992 [CB, VIII, 121-122 (14683)]; R. NEBULONI, *Ontologia e morale in Antonio Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 1994 [CB, VIII, 172-173 (14824)].

²⁰ E, III, 665-666 (1378), a don Giulio de' conti Padulli, da Domodossola, 7.III.1831.

È da notare come nell'esposizione articolata dei *Principj* il bene venga considerato nella sua profonda struttura triadica, costituito cioè di tre dimensioni:

1) il bene soggettivo, cui l'uomo tende per il fatto stesso che ricerca la felicità;

2) il bene oggettivo che è il bene considerato dall'intelligenza in se stesso, senza quindi riferimento al soggetto che ne fruisce;

3) il bene morale, che consiste nell'adesione della volontà al bene oggettivo, da cui tuttavia non è esclusa la dimensione soggettiva, in quanto nell'accoglienza di tale bene e nella retta azione morale l'uomo consegue anche la sua vera felicità, che è il bene cui soggettivamente tende, cioè Dio.

Non solo il brano della lettera riassume i risultati di questo primo maturo lavoro rosminiano sull'etica, bensì ne disegna anche il percorso, che comprende la riflessione sul bene soggettivo (eudemonologia) e sul bene oggettivo e morale (morale), pervenendo a una definizione della coscienza morale come "giudizio speculativo" determinante a sua volta il "giudizio pratico". Tale giudizio speculativo precede, accompagna e segue il giudizio pratico, approvandolo o condannandolo²¹. La concezione prevalentemente speculativa della coscienza morale qui contenuta consente di stabilire un nesso non occasionale ed estrinseco fra le risultanze dell'itinerario gnoseologico ed "ideologico" del *Nuovo Saggio* e quelle etiche di questo scritto, che per alcune tesi precorre le opere di filosofia e di teologia morale del Roveretano.

1.3. L'orizzonte agapico della ricerca del vero

Allorché il Roveretano guarderà indietro nel tentativo di ricostruire il proprio percorso speculativo e descriverne i passaggi, porrà in rilievo in maniera inequivocabile il nesso imprescindibile tra Verità e Carità, che caratterizza il suo pensiero e il suo vissuto umano ed ecclesiale. In quello scritto che si suole considerare l'autobiografia intellettuale del Rosmi-

²¹ Cf. PSM, 146-147.

ni, troviamo pagine bellissime su questo argomento. La cosiddetta fase “ideologica” del suo itinerario filosofico viene sublimata ed inclusa in una prospettiva sapienziale che non lascia spazio ad equivoci sul suo modo di considerare il rapporto fede/ragione, filosofia/teologia. Abbiamo qui la possibilità di intravedere, come attraverso uno spiraglio, quello che ci aspetta nelle stanze successive dell’edificio che stiamo esplorando.

Il Verbo è indiscusso protagonista di queste pagine, ma l’orizzonte trinitario, che troverà più ampi e profondi sviluppi nella *Teosofia*, non è assente. Sono testi da leggere e gustare, di cui qui non possiamo offrire che qualche piccolo saggio. Nel Verbo, secondo Rosmini, ritroviamo tutte le idee, le leggi, le necessità morali. La verità si coglie come realizzazione della legge, perché Egli è via e vita, oltre che verità. Abbiamo qui esposta la dottrina del “Verbo immanente”, secondo la quale i discepoli di Cristo «si trasformano, per così dire, in altrettanti Cristi», essendo il Verbo anche in essi

«*via*, manifestando ciò che si deve operare, ed è *verità*, dando loro valore di operarlo. Ed è poi anche *vita*: poiché consistendo la vita nella produzione d’un sentimento sostanziale o nell’atto di un tal sentimento, il Verbo, coll’emettere il suo Spirito, produce un sentimento efficace nell’anima, che innalza questa ad una vita deiforme, la quale le fa riconoscere lo stesso Verbo e fruirne, e poi, di sua natura eterna, cresce e si perfeziona nel tempo e si rivela in beatitudine nell’eternità»²².

Verità e Carità risultano inseparabili nella divina sapienza, che ci fa discepoli di Dio stesso. Se il primo termine esprime Dio nella persona del Verbo, la nuova parola *Carità* esprime il medesimo Dio nella persona dello Spirito. I testi giovannei offrono abbondante materia di riflessione a riguardo e Rosmini vi si appoggia costantemente:

«Sono dunque due le parole in cui si compendia la scuola di Dio, reso maestro degli uomini, VERITÀ e CARITÀ; e queste due parole significano cose diverse, ma ciascuna comprende l’altra: in ciascuna è il tutto; ma nella verità è la carità come un’altra, e nella carità è la verità come un’altra: se ciascuna non avesse seco l’altra non sarebbe più dessa»²³.

²² IF, 178.

²³ IF, 181.

L'alterità reciproca di Verità e Carità dice l'alterità delle divine persone: Verbo e Spirito Santo. L'opera della sapienza cristiana non consiste che nella carità esercitata nella verità perché l'uomo si faccia discepolo del Maestro divino interiore:

«Se il *Maestro* di cui si tratta, è di una natura così diversa dall'umana, che egli ha la potestà di entrare e quasi assidersi nell'anima stessa del *discepolo*, e quindi, come un auriga dal cocchio, guidarne tutte le potenze, ed anzi di più, del suo proprio spirito animarle, e di conseguente, se la sapienza de' discepoli non è che la stessa sapienza divina partecipata, lo stesso maestro, che entrato in essi, ivi col loro consenso e colla loro adesione, inabita e li fa vivere di sé, quelle tre cose che noi toccavamo non hanno più alcuna difficoltà ad essere intese; cioè diventa chiarissimo, come all'*imitazione di Cristo* si riduca la sapienza soprannaturale degli altri uomini e come questa imitazione sia possibile, e possibile in una meravigliosa guisa, riscontrandosi una cotale identità di sapienza. Quale umano intelletto potea mai concepire una maniera così stupenda e così sublime d'effettuare quel precetto, che pure giunse a indicare la stessa filosofia: "Imita Dio!"?»²⁴.

2. Il primato dell'essere morale

A proposito della "svolta" che caratterizza il passaggio dal momento gnoseologico a quello ontologico, qualcuno ha parlato di «riscossa dell'essere reale», nei confronti evidentemente dell'"essere ideale", ipotizzando un effettivo processo di maturazione e di superamento che avrebbe come punto di partenza il *Nuovo Saggio* e come punto di approdo la *Teosofia*²⁵. Questa interpretazione ci sembra accettabile e discutibile nello stesso tempo. Accettabile nella misura in cui registra quella insoddisfazione, rilevata da Gioele Solari, verso soluzioni meramente formali dei problemi speculativi; discutibile in quanto, a nostro avviso, la vera e fondamentale scoperta, che costituisce una svolta significativa all'interno di questo itinerario non è tanto quella concernente la dimensione reale dell'essere, pure importante e costitutiva, bensì la scoperta dell'essere morale e del suo ruolo centrale di orientamento nei confronti della forma ideale e di quella reale. Si tratta di una vera e propria scoperta, in quanto il Roveretano stes-

²⁴ IF, 181-182.

²⁵ I. MANCINI, *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, in "Rivista di filosofia neoscolastica" 47 (1955), 464-529 [CB, II, 706 (6406)]. Sull'interpretazione di Mancini in genere cf. il nostro saggio introduttivo a GDS, XXII-XXXV.

so, nel disegnare la mappa del proprio percorso, nella lettera da noi citata all’inizio, aveva parlato di due modi di esistere delle cose. Non è difficile interpretare questa duplice modalità (documentabile anche, se si vuole, a partire dal *Nuovo Saggio*) nella direzione dell’ideale e del reale.

Comunque ciò che conta ai fini della nostra trattazione è che fra le tre forme, quella morale svolge un ruolo di polarizzazione e di catalizzazione delle altre due. Quello che noi vogliamo chiamare “primato dell’essere morale” ci offre notevoli spunti di riflessione relativamente all’originalità del pensiero rosminiano e ci consente di costruire un ponte fra carità e metafisica e di parlare, appunto, in sede rosminiana di “metafisica della carità”. Inoltre riteniamo che, soprattutto attraverso l’elaborazione della dimensione morale dell’essere, si possa costruire un fecondo rapporto fra sapere filosofico e intelligenza della fede: l’essere morale è il luogo privilegiato in cui questo incontro diventa fecondo e riceve senso. Infine affermare il “primato della forma morale dell’essere” non significa sminuire la portata delle altre due, al contrario potenziarla e gettare davvero nuova luce sull’intero orizzonte speculativo. Le tre forme, infatti, che il Roveretano nella *Teosofia* denominerà in un primo momento coi termini: *subiettività* – *obiettività* – *santità*, e in seconda istanza: *realità* – *idealità* – *moralità*²⁶, «sono tutte coesenziali all’essere»²⁷ ed hanno «ugual dignità e pienezza»²⁸.

L’apparente contraddittorietà di questa posizione indica il carattere misterico dell’essere, che il secondo grado del sapere metafisico cerca di ri-conoscere. Né l’aporia deriva dalla nostra interpretazione, bensì dalle modalità stesse secondo le quali si esprime il pensiero di Rosmini. Accanto a testi, in cui è chiaramente dichiarata l’uguale dignità delle tre forme dell’essere, ve ne sono altri in cui si descrive l’essere morale come avente un ruolo guida nei confronti delle altre forme: un frammento autografo, ritrovato durante i precedenti studi sulla *Teodicea*, che porta appunto in alto a destra questo titolo, recita semplicemente e quasi drasticamente: «Il morale trae seco l’intellettuale ed il fisico»²⁹. L’aforisma risulterebbe scar-

²⁶ TS, I, 154-155 (190).

²⁷ C. BERGAMASCHI, *L’essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, CISR – La Quercia, Stresa – Genova s. d., 39 [CB, V, 149 (13659bis) la pubblicazione è collocata nell’anno 1981].

²⁸ TS, I, 154 (189).

²⁹ ASIC [= Archivio Storico dell’Istituto della Carità] A, 2-25/A, 138r.

samente significativo, se non esprimesse in un'efficace sintesi tutto il senso della fondamentale opera rosminiana. E non è un caso che questo lavoro sia dal Roveretano stesso posto ai confini tra teologia e filosofia.

In che senso, allora, le tre forme dell'essere sono da considerarsi equivalenti? In primo luogo, perché, come abbiamo già fatto notare, esse risultano in pari maniera costitutive dell'essere, ma anche per il fatto che la metafisica rosminiana intende escludere ogni forma di dualismo, che avrebbe pericolose ricadute per esempio a livello antropologico. Da questo punto di vista lo studio dell'antropologia rosminiana risulta decisivo per poter comprendere, da un lato il rapporto delle forme dell'essere tra loro, dall'altro il ruolo guida dell'essere morale. La metafisica delle essenze, infatti, non sarà tanto rivolta alla speculazione intorno all'ente inanimato, bensì in primo luogo all'uomo stesso, che porta in sé la domanda metafisica e trova in sé una risposta, sia pure inadeguata e parziale a questo interrogativo.

In che senso, in questa prospettiva, si può parlare di "primato dell'essere morale"? Senza l'ideale e il reale neppure il morale ha un senso, eppure esso è capace di catalizzare e polarizzare le altre due forme dell'essere. Tutto ciò che è o è persona o va finalizzato alla persona e nella persona si realizza la compresenza delle tre forme dell'essere. Ma la persona si costituisce secondo il proprio fine nell'esercizio della moralità, ossia della libertà orientata verso il bene. Qui si inserisce la tematica della carità in un discorso antropologico, metafisico e teologico, tutto orientato verso la persona. Non si dà persona senza le tre forme dell'essere (ecco l'equivalenza), ma la persona si realizza attraverso scelte morali orientate al bene oggettivo (ecco il primato). La volontà libera è il vertice della persona, il punto di Archimede su cui fa leva tutta l'antropologia rosminiana. La scelta agapica, nella misura in cui celebra l'incontro con la scelta fondamentale di Cristo e della sua pro-esistenza, sia in rapporto al Padre che in rapporto a noi, realizza la persona secondo l'autentico progetto cui è finalizzata.

Dobbiamo dunque concludere che, nella prospettiva rosminiana, non vi sono realtà puramente materiali, o animali, né essenze meramente intellettuali: tutto: il cosmo, la storia, l'intelligenza, l'uomo, la società..., è ordinato, ossia intrinsecamente finalizzato, alla persona, e questa si realizza nell'amore. Dunque tutto è finalizzato e condotto a compimento dall'amore. Allontanarsi da questo fine significa esperire la propria radicale inconsistenza e partecipare tale caducità alle altre creature.

3. La dottrina della Carità

Durante l'ultimo periodo della sua vita, Rosmini ha modo di dedicarsi, oltre che agli studi, alla vita interna dell'Istituto, duramente provato dalla condanna. E si preoccupa soprattutto della formazione spirituale dei suoi religiosi. L'anno prima della missione a Roma aveva rivolto loro il terzo dei discorsi sullo spirito dell'Istituto, ora il suo insegnamento raggiunge il vertice nel famoso quarto discorso, tenuto nella Chiesa del Sacro Monte Calvario di Domodossola il 10 ottobre 1851³⁰. Nel primo di questi discorsi, pronunciato nel giorno dell'Annunciazione di Maria Vergine al Sacro Monte Calvario, nel 1839, quando Rosmini con i suoi emise i tre voti di povertà, castità e ubbidienza, troviamo la descrizione degli anelli della catena d'oro, che deve avvincere l'Istituto e i suoi membri, a ciascuno dei quali è dedicato uno dei discorsi successivi:

« [...] sono pur vaghi e gentili i varî anelli di questa catena d'oro, che or ora ci dee legare per sempre. La *giustizia*, che n'è il primo, ci conduce a trovare Iddio, e ad eleggere la sua *provvidenza* e bontà a guida dei nostri passi, che n'è il secondo: Iddio dirige i passi nostri alla *carità* del prossimo che è il terzo anello: la carità poi ci mena al sacrificio, che è il quarto: il sacrificio alla gloria immarcescibile, che è il quinto ed ultimo. Ed ecco tutta in poche parole dispiegata la tela della nostra società, alla quale appartenderemo per sempre: voi la vedete cogli occhi della vostra fede quasi trapunta in bel disegno bianco e vermiglio dalla stessa mano del Signore»³¹.

Siamo ad un punto di arrivo dell'itinerario, questa volta spirituale piuttosto che speculativo, ma le due strade si intrecciano continuamente: la “catena d'oro” costituisce l'apice del suo insegnamento spirituale e in essa il *Discorso sulla carità* svolge un ruolo decisivo. Qui Rosmini, come Platone, si esprime non più da filosofo o da teologo, ma da sacerdote, che

³⁰ I discorsi sullo spirito dell'Istituto della Carità, che formano gli anelli della catena d'oro descritta nel I discorso, sono stati pronunciati in occasione della professione dei membri dell'Istituto, sono sei (dell'ultimo non resta che qualche appunto) e sono pubblicati in A. ROSMINI, *Operette spirituali*, a cura di A. VALLE, CISR – Città Nuova, Stresa – Roma 1985 [EC, 48, che citiamo con la sigla OS, seguita dal numero della/e pagina/e]. I primi tre discorsi erano già presenti nell'edizione napoletana del 1849. Per le diverse edizioni della dottrina della Carità cf. CBR, I, 225-227 (1226-1234) e CBR, III 47 (1776-1777); per le *Operette spirituali* cf. CBR, I, 171-172 (937-938) e CBR, III, 85 (1881); per le edizioni del discorso sulla Carità cf. CBR, I, 192-194 (1066-1073).

³¹ OF, 24.

attinge il proprio sapere non alla scuola dei libri, ma a quella dell'esperienza e dell'orazione. Sintomatico il giudizio espresso da Antonio Fogazzaro su queste pagine rosminiane, che per lui sono «una lampada accesa in perpetuo sul vertice dell'opera intellettuale e morale» del Nostro:

«Solo chi ha esperienza dell'amore, chi è come straziato dalla presenza di un infinito amore che sforza in ogni senso, delizia e addolora il suo essere, può dire dell'amore così. Noi sappiamo che l'amore acuisce l'intelligenza per trovar modo di comunicare con l'oggetto suo: questo avviene sempre quando si ama una persona umana. Bisogna vedere nel discorso di cui parlo come il genio di Rosmini si esalta per trovar modo di comunicare con Dio, come si agita e si travaglia, posseduto da una febbre di desideri, per toccare l'infinito, come s'inebria e trionfa quando gli par d'averlo trovato, come allora chiama i suoi, come grida loro: "Venite, toccate voi pure Dio!"»³².

Il discorso porta come esergo ed assume come guida il famoso brano della lettera agli Efesini, dove si parla delle quattro dimensioni dell'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza (cf. *Ef* 3, 17-19). Come fa notare un interprete, il tema della *gnosis* va inteso in senso cristologico, si tratta di una presa di coscienza che non ha come oggetto il sé, ma il mistero di Dio in Cristo. Il passaggio dalla fede all'amore, qui tematizzato, trova il corrispondente in un testo gnostico del *Vangelo secondo Filippo*, dove si dice:

«La fede riceve, l'amore dona. Nessuno è in grado di dare senza amore. Perciò, affinché possiamo davvero ricevere, noi crediamo, ma anche perché possiamo amare e donare, poiché se uno non dà con amore non ha alcun vantaggio da ciò che ha dato»³³.

Rosmini, in un passaggio che fa venire in mente un famoso luogo schellinghiano riferito all'inizio del filosofare, avverte i suoi discepoli della necessità di spogliarsi di tutto per raggiungere il vertice della perfezione, che è la carità:

³² A. FOGAZZARO, *Discorsi*, Baldini-Castaldi, Milano 1912, 249-250.

³³ Cf. per questo commento R. PENNA, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, Dehoniane, Bologna 1988, 171 ss.; il testo del *Vangelo secondo Filippo* è in n. 317, 171.

«all’apice della perfezione nondimeno perviene solo colui che, spoglio in ispirito e verità, e nudo delle cose di quaggiù e d’ogni attacco alla propria vita, già non riconosce per suo proprio bene altro che Dio, e per sua professione, per suo giornaliero lavoro altro che la stessa carità di Dio»³⁴.

L’alta scala della perfezione consiste in un continuo andirivieni tra la fede e la carità, un circolo o catena di vita perenne avvinghia queste supreme virtù: la fede tramite la carità perviene al cospetto della natura stessa di Dio e in essa si immerge. Le quattro dimensioni, di cui nel testo biblico iniziale, vengono così attribuite alla carità, la cui larghezza dice il fatto che essa abbraccia tutti gli uomini; la lunghezza, che dura in eterno; l’altezza, il ruolo guida nell’innalzare la creatura intelligente al sommo bene e all’ultima perfezione; la profondità è segno dell’imperscrutabilità dei misteri divini³⁵.

Nucleo portante di queste pagine, di fronte al quale l’uomo e il credente non può fare a meno di stupirsi, è la carità sussistente in noi, che Rosmini chiama anche carità immanente. Un mistero profondo che contiene e «parte appalesa, parte nasconde la carità»: «l’amore nell’uomo è la vita eterna nell’uomo», «quest’atto non finisce in sé, ma eccede, perché dimora nella carità stessa, dimora in Dio, dimora in Cristo»³⁶. Di qui la conclusione secondo cui «la carità nell’uomo non si fonda negli atti dell’uomo, ma è l’opera di Dio»³⁷. La croce di Cristo rappresenta ed esprime – secondo un testo prezioso dell’Aquinata, dal Roveretano qui riportato – le quattro dimensioni della carità:

«Ivi è la larghezza in quel legno trasversale a cui sono affisse le mani, perché l’opere nostre si devono dilatare fino ai nemici. Ivi è la lunghezza in quel legno verticale a cui s’appoggia tutto il corpo, perché la carità deve essere perseverante e salvar l’uomo. Ivi è l’altezza in quel legno superiore a cui aderisce il capo, perché la speranza nostra deve elevarsi alle cose eterne e divine. Ivi è ancora il profondo in quella porzione del legno che si nasconde sotterra e sostiene la croce senz’essere visibile, perché il profondo dell’amor divino ci sostiene, né si comprende, ché la ragione della predestinazione eccede il nostro intelletto»³⁸.

³⁴ OS, 53.

³⁵ OS, 59.

³⁶ OS, 62-63.

³⁷ OS, 63.

³⁸ *In Ep. ad Eph.* III, Lect. V. cit. in OS, 82.

L'amore kenotico del Crocifisso conclude queste pagine rosminiane, vibranti di sapienza e spiritualità, che, a nostro avviso, fanno parte di quella "metafisica sublime", alla quale molti sono chiamati, ma solo pochi eletti. Pensare nella prospettiva triadica ed agapica, di cui il Roveretano è stato maestro, significa superare ogni sterile contrapposizione tra i nomi divini del bene e dell'essere, in un orizzonte sapienziale, che non si lascia irretire da nessuno schematismo di scuola.

LA METAFISICA DI GABRIEL MARCEL

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 5 (2006) 401-424

«La pensée est ordonnée a l'être
comme l'œil a la lumière» (G. Marcel)¹

Lungo il secolo XX si è parlato molto delle cosiddette teologie “del genitivo”. Questo fatto potrebbe destare sorpresa. In realtà la teologia dovrebbe parlare solo di Dio, del suo disegno in Cristo di fronte agli uomini. Tuttavia, si capisce che la teologia sempre ha avuto delle implicazioni, spesso impegnative, che riguardano ogni aspetto della vita dell'uomo. In effetti, il cristiano non può lasciare di riflettere alla luce della fede su questioni come sono la cultura, la modernità, la storia, la politica, il femminismo, l'ecumenismo e via dicendo².

¹ G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935, 51. Le principali opere di Marcel adoperate in questo studio sono: *Journal Métaphysique 1913-1923*, Gallimard, Paris 1927 (citata dal francese con le sigle JM); *Positions et approches contrèts au mystère ontologique*, in *Le Monde Cassé*, Declée de Brouwer, Paris 1933 (citata dall'originale con la sigla PA); *Être et avoir* (citata dalla traduzione italiana *Essere e avere*, a cura di I. POMA, ESI, Napoli 1999 con la sigla EA); *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'Espérance*, Aubier-Montaigne, Paris 1944 (citato dall'originale con la sigla HV; esiste la traduzione in italiano: *Homo viator: prolegomeni ad una metafisica della speranza*, trad. di L. CASTIGLIONE e M. RETTORI, Borla, Roma 1980); *Le mystère de l'etre* (Gifford Lectures 1949-50), Aubier-Montaigne, Paris 1951 (citato con le sigle ME 1 e ME 2).

² R. GIBELLINI nella sua opera *La teologia del secolo XX* (Brescia: Queriniana 1992) parla delle seguenti “teologie al genitivo”: la teologia dialettica, la teologia esistenziale ed ermeneutica, la teologia della cultura, della modernità e della secolarizzazione, la teologia della storia, della speranza, la teologia politica, la teologia dell'esperienza e della liberazione, la teologia nera, femminista, del terzo mondo, ecumenica.

Qualcosa del genere succede con la metafisica. E non solo per i suoi legami con la teologia, intesa come discorso sull'Essere Assoluto. Infatti si parla spesso oggi di una grande varietà di "metafisiche", metafisiche non solo attribuite ai singoli autori (Aristotele, Tommaso, Leibniz, Hegel)³, e neppure quelle strettamente associate alla metafisica come tale, come ad esempio l'epistemologia o l'ermeneutica. Oggi è frequente parlare delle metafisiche che riguardano diversissime aspetti della realtà e della vita⁴.

Il fatto però di una tale varietà di "metafisiche" solleva delle perplessità. In linea di massima la metafisica non dovrebbe essere settoriale, ma piuttosto unitaria, fondante e trasversale. Secondo l'adagio classico la metafisica si sofferma sull'*ente in quanto ente*. Per qualcuno che aspira ad una metafisica "pura", quindi, il fenomeno della moltiplicazione delle "metafisiche" potrebbe sembrare aberrante. Tuttavia si tratta di un fenomeno comprensibile se si tiene conto di due fattori.

Da una parte, il punto di partenza di qualsiasi metafisica sta *nell'affermazione del reale*, più specificamente, nell'accessibilità gnoseologica dell'essere. Per un pensiero che si denomina "metafisico" si considera che la mente è in grado di attingere realmente al contenuto intelligibile delle cose esistenti e alla verità insita in esse. Detto in modo kantiano, la regola base per qualsiasi metafisica sta nel fatto che il "noumeno" non si stacca dal "fenomeno". È inevitabile quindi che una filosofia che vuole dare senso alla vita e alla realtà indaghi sulle basi fondamentali dei *molteplici* aspetti della realtà extramentale, appunto per poter parlare di quella realtà.

Dall'altra parte, specialmente a partire da Kierkegaard, l'indagine metafisica non ha potuto fare a meno di ciò che i francesi chiamano *engagement*, l'inserimento vitale e coinvolgente del soggetto all'interno della realtà conosciuta⁵. In questo senso si verifica oggi una pletora di metafisiche "al

³ Cf. B. MONDIN, *Storia della metafisica*, 3 vol., ESD, Bologna 1998.

⁴ Si parla ad esempio della metafisica dei costumi, della politica, della speranza, della differenza, della relatività, dell'incarnazione, del cristianesimo, della mente, della contemplazione, della natura, della fisica, della creazione, dell'anima, della persona, della famiglia, del concreto, del tempo, dello spazio, della morte, dell'evoluzione, della storia, della modernità, dell'intersoggettività, del sentimento, dell'intenzionalità, della carità, della comunità, della soggettività, del desiderio, del linguaggio, della partecipazione, della libertà, del bello.

⁵ Cf. E. GILSON, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1952, 142-153.

genitivo” come espressioni dei *diversi modi vitali* in cui l’uomo si avvicina alla realtà e si inserisce in essa, alcune di esse appena menzionate. Non si tratta quindi solo di sviluppare una riflessione metafisica *sull’amore, intorno alla speranza, sul tema dell’incarnazione, ecc.*, ma *a partire* dall’amore, dalla speranza, dall’incarnazione. Questi sono modi essenziali in cui l’uomo si rapporta con la realtà, modalità in cui l’essere si rivela in tutta la sua pienezza. In questo senso l’ermeneutica gioca un ruolo fondamentale nella metafisica. Il fatto è che l’uomo non è in grado di raggiungere tutte le profondità dell’essere partendo dalla sola indagine razionale (questo lo ha capito bene Marcel all’inizio della sua carriera). Per aprirsi a tutta la ricchezza della realtà, l’uomo deve avvicinarsi ad essa con tutto il suo essere e con ogni singola sua facoltà. Nella misura in cui ha contribuito a potenziare questo aspetto della considerazione del reale, la filosofia esistenzialista ha fatto, lungo l’ultimo secolo e mezzo, un buon servizio alla metafisica.

È consueto infatti situare Gabriel Marcel (1889-1973) tra i filosofi esistenzialisti, quelli – per capirsi – come Kierkegaard e Jaspers che sono rimasti aperti alla trascendenza e alla fede religiosa. Al filosofo francese però non piaceva l’appellativo “esistenzialista”, e meno ancora quello di “esistenzialista cristiano”⁶ da una parte perché si dedicava di preferenza alla musica e al teatro, come critico e come drammaturgo⁷. E dall’altra, perché si sentiva agli antipodi degli esistenzialisti classici, atei, specialmente Sartre, anche se la sua dipendenza da Kierkegaard è palese⁸. Come filosofo si auto-denominava piuttosto “neo-socratico”: tentava di sondare le esperienze più quotidiane ed immediate, alla ricerca della verità che esse esprimevano. Il fatto è che Marcel non è arrivato mai ad elaborare una sintesi filosofica completa. E neppure voleva farlo. È stato Roger Troisfontaines che, nel 1953, ha preparato un’ampia sintesi sistematica del pensiero

⁶ Cf. l’opera collettiva J. DELHOMME – R. TROISFONTAINES – P. COLIN – J.-P. DUBOIS-DUMÉE, *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*, Plon, Paris 1947, 291 ss.

⁷ Per un elenco delle opere di teatro fino al 1951, cf. R. TROISFONTAINES, *De l’Existence a l’Etre. La philosophie de G. Marcel*, Nauwelaerts, Louvain/Paris 1953², vol. 2, 381 ss. I due volumi di questa opera vengono abbreviati come TM1 e TM2. Sul valore filosofico delle opere teatrali di Marcel, cf. J. CHENU, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Aubier-Montaigne, Paris 1948.

⁸ Cf. G. MARCEL, *Kierkegaard et ma pensée*, in AA.VV., *Kierkegaard vivant*, Gallimard, Paris 1966, 64-80.

di Marcel⁹, una “scienza dell'inverificabile”, come la denominava Pietro Prini¹⁰. È comprensibile che qualcuno abbia chiamato Troisfontaines “il nuovo Platone del nuovo Socrate”.

Nel senso più preciso della parola, però, Marcel deve essere considerato come filosofo dell'esistenza, o meglio, dell'essere, un vero e proprio metafisico¹¹. La medesima mancanza di sistematicità del suo pensiero non è il risultato della superficialità o del mancato rigore, ma piuttosto di una ferma volontà di «mantenersi continuamente aperto alle suggestioni del reale»¹². L'esistenza, il reale, è il suo unico punto di partenza. E il reale non è prevedibile, non si lascia sistemare. La forza dietro tutto il suo pensiero è ciò che egli chiama *l'exigence ontologique*, “l'esigenza ontologica”¹³. La sua riflessione sull'essere costituiva uno sforzo sostenuto di rivolgersi sempre verso il reale, evitando il comodo ritiro in ciò che Bradley chiamava «il balletto

⁹ Cf. R. TROISFONTAINES, *De l'Existence a l'Etre*, op. cit.

¹⁰ Cf. P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma 1950.

¹¹ Sul pensiero metafisico di Marcel, cf. le opere seguenti, in ordine cronologico: M. DI CORTE, *L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel*, in “Revue néoscholastique de philosophie” 38 (1935), 470-500; R. OSTERMANN, *Gabriel Marcel: the Existence and the Idea of Being*, in “Modern Schoolman” 31 (1954), 19-38; ID., *Gabriel Marcel: the Discovery of Being*, in *ibidem*, 99-116; ID., *Gabriel Marcel: the Recovery of Being*, in *ibidem*, 289-305; V.P. MICELI, *Ascent to Being: Gabriel Marcel's Philosophy*, Desclée, New York 1965; R. BESPALOFF, *La métaphysique de Gabriel Marcel*, in “Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 63 (1968), 27-54; G. LAZZARO, *Gabriel Marcel: Esse est co-esse*, in “Studium” 69 (1973), 877-886; P. MICCOLI, *Gabriel Marcel e l'approccio al mistero dell'essere*, in “Aquinas” 16 (1973), 33-57; T.C. ANDERSON, *Gabriel Marcel's Notion of Being*, in “Philosophy Today” 19 (1975), 29-49; M.L. BASSO, *G. Marcel: il mistero dell'essere*, in “Sapienza” 31 (1978), 187-217; L. VERGA, *Lo spiritualismo francese*, in *Storia della filosofia contemporanea*, S. VANNI ROVIGHI (ed.), La Scuola, Brescia 1980, 235-243; I. DEC, *La théorie de l'être d'après S. Thomas d'Aquin et G. Marcel*, in “Studia Philosophiae Christianae” 18 (1982), 41-62; S. KEEN, *The Development of the Idea of Being in Marcel's Thought*, in *The Philosophy of Gabriel Marcel*, P.A. SCHLIPP – L.E. HAHN (edd.), Open Court, La Salle (Ill.) 1984, 99-120; H.G. BUGBEE, *L'exigence ontologique*, in *ibidem*, 81-93; J. KONICKAL, *Being and my Being: Gabriel Marcel's Metaphysics of Incarnation*, Pontificia Universitas Gregoriana, Frankfurt a.M. 1992; B. MONDIN, *Storia della metafisica*, op. cit., vol. 3, 639-644. Abbiamo adoperato in particolare modo gli studi di Verga e Keen.

¹² Cf. L. VERGA, *Lo spiritualismo francese*, op. cit., 235.

¹³ Cf. specialmente H.G. BUGBEE, *L'exigence ontologique*, op. cit. Si considera la questione nelle note 49 ss. infra, oltre che nel testo corrispondente.

fantastico delle categorie esangui» tipico dell'idealismo di Kant¹⁴. Nel suo diario *Être et avoir*, egli descrisse per se stesso il seguente programma:

«mostrare come l'idealismo tende inevitabilmente ad eliminare ogni considerazione esistenziale in ragione della non-intelligibilità radicale dell'esistenza. L'idealismo contro la metafisica»¹⁵.

Il tentativo di Marcel di avvicinarsi al problema dell'essere si verifica in tre tappe, tappe che in buona parte si intrecciano tra loro. Nella *prima*, pur in modo negativo, l'autore stabilisce la necessità e la possibilità di una metafisica. Nella *seconda*, Marcel tenta di sviluppare – con scarso successo, si deve dire – una metafisica, un ponte con il reale, in modo puramente razionale, a partire dal pensiero stesso. In ciò si comprova ancora la chiusura metafisica dell'idealismo. E *terzo*, infine, in base ad una riflessione maturata lungo molti anni, Marcel coltiva una ricca metafisica che sorge dalle comuni, quotidiane e condivise esperienze umane. Il suo percorso finale può essere riassunto nel seguente modo: Marcel non è disposto ad arrivare all'essere *da solo*, con un individualismo tipico del *cogito* cartesiano oppure dell'idealismo, ma *insieme agli altri uomini* e *tramite* loro.

1. L'affermazione dell'essere tra empirismo e idealismo

Per situarlo entro la storia della filosofia moderna, si può dire che tutto lo sforzo intellettuale di Marcel si è mosso nella direzione di un duplice superamento: da una parte dell'empirismo (in particolare del positivismo scientifico) e, dall'altra parte, dell'idealismo (specie quello tedesco di Schelling¹⁶, e quello anglo-americano di Bradley e Royce¹⁷). Sin dalle sue prime opere, e particolarmente nel *Journal Métaphysique* (1927), Marcel afferma la sua volontà di superare l'idealismo. Dice:

¹⁴ «Cet irréductible non, qu'après Bergson, Marcel oppose à Kant, c'est le mot libérateur que lève l'interdit jeté sur la métaphysique de l'être» (E. GILSON, *Existentialisme chrétien*, op. cit., 6).

¹⁵ EA 6.

¹⁶ Nel 1909 Marcel prepara la tesi dottorale sotto Lucien Lévy-Bruhl sul tema: *Le idee metafisiche di Coleridge in rapporto con la filosofia di Schelling*.

¹⁷ Ha fatto la sua tesi dottorale sulla metafisica di Josiah Royce: *La métaphysique de Royce* (1913), Aubier, Paris 1945.

«Tutte le discussioni di metodo, in filosofia, mi sembrano rese oscure da un malinteso fondamentale, che l'evoluzione del pensiero speculativo non è ancora avviata a dissipare. Si persiste nel porre il dilemma tra l'empirismo puro e una ragione che troverebbe in sé stessa il proprio contenuto, che, partendo da una verità iniziale (sulla cui natura sarebbe difficili pronunciarsi), svolgerebbe una catena di proposizioni, in forza solo di una sua interna spontaneità. Penso che si debba assolutamente rifiutare tale alternativa»¹⁸.

Per arrivare alla questione dell'essere Marcel si chiede che cosa succederebbe se non ci fosse l'essere. E risponde che dovrebbe esistere un mondo puramente fenomenico, il quale risulta contraddittorio, perché il fenomeno è sempre *di* qualcosa¹⁹. Marcel arriva all'ontologia quindi attraverso la fenomenologia, nella cui interrogazione scopre la propria netta opposizione al nichilismo²⁰. La negazione dell'essere, secondo lui, equivale ad un puro nichilismo²¹. In effetti, in fin dei conti, per il nichilista tutto quanto esiste è illusione, *maya*; nessuna realtà è in grado di resistere all'acido critico dell'esperienza e del cambiamento. Marcel definisce l'essere quindi in modo negativo, come «ciò che non si lascia dissolvere dalla dialettica dell'esperienza»²². O, come dice altrove, l'essere è ciò che resiste all'acido corrosivo con cui la riflessione primaria si impegna a ridurre l'esperienza al livello dell'oggettivo e del problematico²³. L'essere è ciò che regge di fronte alla propensione riduzionista del pensiero puro. Anche se il cielo e la terra passeranno, spiega, l'essere darà conforto e sicurezza all'uomo con la sua permanenza. Per questo non si può postulare una netta separazione tra "noumeno" e "fenomeno". Se si può parlare dell'essere, è perché il fenomeno ha la capacità di manifestare all'uomo il "noumeno".

¹⁸ JM 74.

¹⁹ JM 174.

²⁰ P. RICOEUR – G. MARCEL, *Entretiens Paul Ricoeur*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, 31-33.

²¹ Sul tema, cf. S. KEEN, *The Development*, op. cit., 99-101.

²² JM 181.

²³ Per una breve spiegazioni di questi binomi, cf. il mio studio *La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel*, in "Anuario Filosófico" 22 (1989), 55-92, qui, 63-65.

2. Dall'idealismo alla metafisica

Il secondo tentativo di Marcel di sviluppare una metafisica coerente si situa anche nel *Journal métaphysique*, e nella prima parte dell'altro diario, *Être et avoir*, pubblicato nel 1935²⁴. Esso tenta di partire dal pensiero stesso, o più precisamente, dal processo di conoscenza. In questo processo, secondo il *Journal*, Marcel scopre una distinzione tra l'oggettivo (del pensiero) e il metafisico (del reale), una distinzione che secondo lui risulta insalvabile. In effetti, la conoscenza scientifica, conoscenza sempre oggettiva, corrisponde a ciò che è delimitabile dalla prima riflessione, dal "problematico"; essa però non coinvolge il reale in tutta la sua ricchezza o "mistero"²⁵. La metafisica invece, che ha come oggetto il reale, «sfugge ad ogni alternativa di vero e di falso, per divenire il campo dell'inverificabile»²⁶. Filosoficamente, l'unico compito che rimane alla metafisica è quello di stabilire l'ordine delle diverse tappe dell'inverificabile che lo costituiscono: in primo luogo il pensiero stesso; poi, il *cogito*, ovvero l'atto libero in cui si pensa l'inverificabilità del pensiero, passando dall'idea all'essere; infine, dal pensiero in generale allo spirito umano²⁷. In poche parole, secondo i primi scritti di Marcel, dal pensiero puro non si raggiunge il reale.

Nel diario *Être et avoir* (la redazione del quale coincide in buona parte con il processo della sua conversione al cattolicesimo che ebbe luogo nel 1929) Marcel pensa di aver superato del tutto l'idealismo presente nel *Journal*²⁸. Dice:

²⁴ Pubblicato nel 1935, il diario corrisponde al periodo 19 novembre 1928 – 30 ottobre 1933.

²⁵ «La scienza in quanto scienza non può assolutamente liberarsi dall'idea di un sapere realizzato che sarebbe il mondo e che si tratterebbe di ritrovare. Vi è in ciò un tipo di rappresentazione legittima ed anche, si può dire, indispensabile. Essa non diventa scorretta se non quando si pone come costruzione metafisica. Ora proprio in questo sta l'errore comune all'ottimismo e al pessimismo: l'uno e l'altro pretendono di formulare dei giudizi sul contenuto del reale posto come oggetto del sapere: ossia essi traspongono nell'ordine metafisico quel postulato che vale esclusivamente nell'ordine della scienza, che consiste nel porre il reale come sapere. All'ottimismo come al pessimismo io oppongo l'affermazione che non c'è giudizio oggettivamente valido sull'essere». JM 97.

²⁶ L. VERGA, *Lo spiritualismo*, op. cit., 237.

²⁷ Cf. *Ibidem*, 237 ss.

²⁸ «Il problema dell'essere emerge a metà del *Journal métaphysique* [...] verso la primavera del 1919, ma quel che è certo è che il mio pensiero metafisico fino a quel momento

«in fondo devo riconoscere che, sotto l'influsso persistente dell'idealismo, ho continuato ad eludere il problema ontologico propriamente detto. Ho sempre avuto, e me ne rendo conto, un'intima ripugnanza a pensare secondo la categoria dell'essere»²⁹.

Si sforza di superare l'idealismo in base a due principi che lo portano ad una visione più realista della filosofia, e quindi gradualmente ad una metafisica consistente. Sono *l'intenzionalità del pensiero* e *la priorità dell'essere sul pensiero*. In base a queste regole, si può dire che il principio dell'identità non è né formale, né linguistico, ma reale. Detto diversamente, il pensiero fa riferimento non solo al pensiero ma anche alla realtà esterna, non solo all'idea delle cose, ma alle medesime cose. A questo punto, dice,

«ritrovo il tomismo, perlomeno come io lo comprendo. Il pensiero non è affatto relazione con se stesso; al contrario, è essenzialmente auto-trascendenza (nel testo originale, *self-transcendence*), di modo che la possibilità della definizione realista della verità [ovvero l'*adaequatio rei et intellectus*] è implicata nella natura stessa del pensiero. Il pensiero è rivolto verso l'Altro, è desiderio (orig. *appétence*) dell'Altro. Il problema è di sapere se quest'Altro è l'essere»³⁰.

La debolezza della posizione marcelliana appena descritta sta nel dire che il pensiero stesso afferma e contiene la propria intenzionalità o auto-trascendenza. Lo si può affermare, dice, perché «una conoscenza accecata dell'essere in genere (orig. *une connaissance aveuglée de l'être en lui-même*) è insita in ogni conoscenza»³¹. Il problema però è che Marcel non spiega perché una conoscenza dell'essere in genere sia presente in ogni conoscenza umana degli esseri in concreto. E non tarda a rendersi conto della debolezza della propria posizione. Si chiede:

«posso dire, con i tomisti, che il principio di identità mi obbliga ad affermare l'essere? Lo posso dire solo se sono sicuro che l'essere non si confonde con l'*apeiron*,

si era in qualche modo tenuto lontano dall'essere o dal problema dell'essere ed è interessante chiedersi il perché. Credo che ciò sia imputabile al fatto che tutta la mia formazione era stata idealista e che la parola essere aveva per me una specie di suono ambiguo e scolastico». P. RICOEUR – G. MARCEL, *Entretiens*, op. cit., 30.

²⁹ EA 24.

³⁰ EA 25.

³¹ EA 22. Marcel stesso trova insoddisfacente l'espressione (cf. S. KEEN, *The Development*, op. cit., 122).

con l'illimitato. Detto altrimenti, per non essere obbligato ad ammettere che il principio di identità è valido solo nel regno del finito, occorre che io possa distinguere l'*apeiron* dall'infinito, ed è ciò che l'antichità non ha fatto e che si è addirittura espressamente rifiutata di fare»³².

In effetti, se l'essere si identificasse con l'illimitato, allora non potrebbe essere pensato. L'essere si può identificare soltanto con l'*ens realissimum*, con l'ente pienamente reale. Il problema però rimane irrisolto: se l'*ens realissimum* è un ente, come può essere al contempo l'essere? Però se *non* è un ente, come si evita di cadere nella tautologia, facendone un semplice predicato di ogni ente? È stato Kant a dimostrare che se l'essere diventa un mero predicato dell'ente, non aggiunge nulla alla conoscenza che ne abbiamo. Marcel stesso si rende conto del dilemma, vedendo che l'ontologista arriva sempre ad un vicolo cieco, è «condannato a oscillare tra un truismo (ciò che è, è) e un paralogismo che consisterebbe nell'attribuire l'essere all'*apeiron*»³³.

Marcel suggerisce che la soluzione al dilemma

«consiste forse nel formulare l'onnipresenza dell'essere e ciò che chiamerò, forse impropriamente, l'immanenza del pensiero all'essere, ossia, e nel medesimo tempo, la trascendenza dell'essere al pensiero»³⁴.

In questo punto perlomeno Marcel sembra discostarsi dal realismo tomista. Per lui il pensiero non si rivela alla fine di un processo di giudizio, deduzione oppure analogia. L'essere rimanda inevitabilmente al Divino, trascendendo in buona parte l'istanza del reale concreto. Inevitabilmente, l'indagine metafisica tende verso l'ontologismo.

Marcel però è cosciente di questo problema, e risponde trovando un nuovo, ora definitivo, cammino, che è questo: l'essere si rivela, ci è mediato, per mezzo degli *incontri*, non tanto (o non solo) con *le cose tramite la conoscenza*, ma con *le persone tramite l'amore*. È l'amore e non la conoscenza ciò che ci conduce fino in fondo all'essere, ciò che ci fa entrare nel

³² EA 28.

³³ EA 30.

³⁴ EA 30.

mondo del “mistero”, della riflessione seconda, dell’inverificabile³⁵. Per Marcel, in effetti, «i misteri non sono delle verità che ci oltrepassano, ma delle verità che ci comprendono»³⁶. Questo ci porta a considerare il terzo cammino di Marcel verso la metafisica, il cammino che si è mostrato a lungo andare più fecondo e duraturo.

3. Metafisica e comunione

Marcel lascia ormai la ricerca intellettualistica dell’essere e tenta di sviluppare una metafisica realista in base alle esperienze concrete e condivise della vita quotidiana. A livello filosofico si tratta di una posizione con un lungo retroterra nella propria vita, sulla scia degli scritti del suo maestro Henri Bergson³⁷, e dei suoi studi nei primi due decenni del secolo XX sugli scritti di William Hocking³⁸ e Josiah Royce³⁹.

Oltre all’*Être et avoir*, ci sono altre opere sue con degli spunti importanti riguardanti la metafisica, principalmente *Homo viator: une métaphysique de l’espérance*, del 1945, e *Le mystère de l’être*, le *Gifford Lectures* dell’anno 1949-50, pubblicate nel 1951. In questa tappa del pensiero di Marcel, inoltre, le opere di teatro influiscono decisamente⁴⁰. Mentre negli scritti strettamente filosofici predomina sempre “l’esigenza ontologica”, in quelle teatrali, invece, la medesima esigenza ontologica si esprime tra gli uomini come

³⁵ Per una breve spiegazione di questi tre elementi centrali del metodo di Marcel, cf. il mio studio *La metafísica de la esperanza y del deseo*, op. cit., 63 ss.

³⁶ EA 118, citando R.P. JOUVE.

³⁷ Per quanto riguarda l’influsso di Bergson su Marcel, cf. J. RÍOS VICENTE, *Espiritualismo y bergsonismo en Marcel: interiorización y libertad*, in “Anuario filosófico” 28 (2005), 597-632.

³⁸ Cf. specialmente W.E. HOCKING, *The Meaning of God in Human Experience: a Philosophic Study of Religion*, Yale University Press; H. Frowde, New Haven; London 1916; ID., *The Meaning of Immortality in Human Experience. Including “Thoughts on Death and Life” revised* (1937), Harper, New York 1957.

³⁹ Cf. specialmente le seguenti opere: J. ROYCE, *The Conception of Immortality: The Ingersoll Lecture*, 1899, Houghton, Mifflin and Co., Boston; New York 1900; *The World and the Individual: Gifford Lectures delivered before the University of Aberdeen* (1901), Macmillan, New York 1908; *The Problem of Christianity: Lectures delivered at the Lowell Institute in Boston, and at Manchester College, Oxford*, Macmillan, New York 1913.

⁴⁰ Per una visione dell’insieme, cf. I. POMA, Introduzione a *Essere e avere*, op. cit., pp. v-xlviii; J. CHENU, *Le théâtre de Gabriel Marcel*, op. cit.

«un'ossessione con esseri presi nella loro individualità ed anche influiti dalle relazioni misteriose che li lega [...] . Mi sembra che ho accettato la visione delle cose *a priori*, molto prima di poterla giustificare in modo soddisfacente, secondo cui quanto più possiamo conoscere l'essere individuale, più saremo orientati, per così dire, verso un'apprensione dell'essere come tale»⁴¹.

Nella ricerca dell'essere, Marcel passa decisamente dal problema al mistero. In un testo programmatico, enuncia così il dilemma.

«Sembra proprio, infatti, che tra un problema e un mistero ci sia questa differenza essenziale, che un problema è qualcosa che io incontro, che trovo tutto intero davanti a me, ma che per ciò stesso io posso circoscrivere e ridurre, mentre invece un mistero è qualcosa in cui io stesso sono impegnato, e che quindi è pensabile solo come una sfera in cui la distinzione tra l'“in me” e il “davanti a me” perde il suo significato e il suo valore iniziale. Mentre un problema autentico dipende da una certa tecnica appropriata in funzione della quale esso si definisce, un mistero per definizione trascende ogni tecnica concepibile»⁴².

Questa nuova tappa nel pensiero di Marcel può essere descritta come un arricchimento del realismo oggettivistico mediante un'esistenzializzazione dell'idealismo.

L'esigenza ontologica. Al cuore stesso della condizione umana, come abbiamo già visto, esiste un'esigenza per l'essere (*l'exigence ontologique*). Non si tratta né di un desiderio né di un'affermazione volontaristica della realtà dell'essere. È piuttosto «una spinta interiore, profondamente radicata nell'uomo, oppure, ugualmente, una sorta di appello»⁴³. Essa appartiene alla medesima essenza dello spirito umano. Più che altro si tratta di «un'affermazione rispetto alla quale io sono, per così dire, passivo, rispetto a cui sono una tappa più che un soggetto»⁴⁴. Ovvero l'uomo *subisce* l'esigenza ontologica, non la *produce*. Samuel Keen suggerisce in chiave esistenzialista che si tratta di un «esigenza metafisica che sorge da una consapevolezza ancora incosciente del vacuo creato dall'esistenza inautentica»⁴⁵. Secondo Marcel, nella società attuale si comprova una forte repressione di questa

⁴¹ G. MARCEL, *La fidélité créatrice*, in *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris 1940, 183 ss.

⁴² EA 96.

⁴³ ME 2, 37.

⁴⁴ G. MARCEL, *The Philosophy of Existence*, Philosophical Library, New York, 8.

⁴⁵ S. KEEN, *The Development*, op. cit., 105.

esigenza. Questo si vede specialmente nella tendenza di considerare e trattare le persone in modo esclusivamente “funzionalistico”⁴⁶. “Vocazione” viene ridotta a “lavoro”. I disoccupati e gli anziani diventano superflui; *l'aver* si impone all'*essere*. Lo si vede anche nella ricerca appassionata ed universale del divertimento (la *diversion*)⁴⁷. In effetti, la ricerca sfrenata dello svago dimostra che il centro vitale dell'esistenza umana sia andato perduto, e che l'uomo vive senza alcun fine (*télos*). L'uomo, dice Marcel, quando colloca la diversione al centro della sua vita, si distoglie dalla domanda “chi sono io?”⁴⁸ Malgrado tutto ciò, osserva il nostro autore, l'esigenza ontologica sopravvive ancora perché è una condizione essenziale della vita umana. Si manifesta sia come *inquiétude*, insoddisfazione, sia come spinta verso la speranza.

Si potrebbe pensare però che l'esigenza ontologica di cui parla Marcel non sia altro che una brama umana inattuabile perché – adoperando le conosciute espressioni di Sartre – il *pour-soi* diventi l'*en-soi*, perché il pensiero diventi reale e permanente, perché si passi dal *ciò-che-deve-essere* a *ciò-che-è*. In un modo simile al quesito agostiniano (l'uomo cerca Dio perché in qualche modo l'ha già trovato), Marcel afferma che l'uomo sperimenta la fame dell'essere perché già ne esiste l'assaggio nel fondo dell'anima, ciò che chiama *l'intuizione accecata*⁴⁹. La sola esperienza dell'inquietudine, della insoddisfazione, della disperazione, porterebbe per forza alla negazione dell'essere. Quella invece della speranza, dell'amore, della gioia, porta in direzione contraria. L'elaborazione della metafisica dipenderà criticamente dalla scelta fatta tra questi indirizzi. La difesa dell'essere – l'intera indagine metafisica – comincia quindi come un atto di libertà, compreso certamente non come atto arbitrario, ma come generosa apertura ed accoglienza dell'essere. Il punto di partenza dell'ontologia, dice Marcel nelle sue *Gifford Lectures*, è doppio: si comincia con una certa pienezza di vita; poi, si afferma che tale pienezza non può essere semplicemente mia, privata [...] deve essere nostra, dell'insieme⁵⁰. In altre parole, l'intersoggettività è il presupposto dell'ontologia: non un'intersoggettività

⁴⁶ Cf. G. MARCEL, *The Philosophy of Existence*, op. cit., 2.

⁴⁷ HV 112.

⁴⁸ Cf. l'opera teatrale di Marcel, *Le monde cassé*.

⁴⁹ Secondo l'originale *une connaissance aveuglée* (EA 36).

⁵⁰ ME 2, 8.

qualsiasi, ma piuttosto una basata sulla fede, sull'amore, sulla speranza. Per Marcel, *esse est semper co-esse*⁵¹. E altrove, pur in modo provocatorio e poco preciso, dichiara: «le métaphysique, c'est le prochain»⁵².

Un nuovo punto di partenza: l'uomo come essere incarnato. L'indagine metafisica di Marcel non parte più dal *cogito* cartesiano che, nella sua pretesa individualistica di dedurre l'essere dal pensiero, «non è una sorgente, ma un'occlusione»⁵³. Il punto di partenza è il corpo umano. Infatti, l'esperienza umana più universale è quella di essere in un corpo, di essere "incarnato"; è questo il «riferimento centrale della riflessione metafisica» di Marcel⁵⁴. «L'incarnazione: dato centrale della metafisica», scrive Marcel nel diario *Être et avoir*.

«L'incarnazione, situazione di un essere che si presenta come unito a un corpo. Dato non trasparente a se stesso: opposizione al *cogito*»⁵⁵.

E continua:

«Quando affermo che una cosa esiste, considero ogni volta questa cosa come connessa al mio corpo, come suscettibile, per quanto indirettamente, d'essere messa in contatto con esso. Ciò di cui però occorre rendersi conto è che questa priorità, che io attribuisco in tal modo al mio corpo, dipende dal fatto che questo mi è dato in un modo non esclusivamente oggettivo, dal fatto che esso è mio corpo»⁵⁶.

Bisogna notare però che il corpo umano è un elemento primario dell'indagine metafisica non perché esso sia uno strumento di cui l'uomo si serve per poter ricavare delle informazioni; non è uno oggetto davanti a me, ma sono io stesso: «io sono il mio corpo», dice Marcel letteralmente⁵⁷.

⁵¹ TM 1, 291, TM2, 27.

⁵² Discorso all'Assamblea generale dei *Foyers sociaux de Saint-Denis*, Saint-Quen et Levallois (9.10.1951).

⁵³ EA 22, op. cit. da L. VERGA, *Lo spiritualismo francese*, op. cit., 240.

⁵⁴ Cf. L. VERGA, *ibidem*. *Sull'incarnazione*, cf. TM 1, 165-186.

⁵⁵ EA 6 ss.

⁵⁶ EA 4 ss.

⁵⁷ EA 7. «Il problema dei rapporti dell'anima e del corpo è più che un problema; in questo consiste la conclusione implicita di *Esistenza e oggettività*». EA 90. Il saggio *Esistenza e oggettività* si situa alla fine del *Journal métaphysique*. Su questa frase, cf. L.M. FLORES-GONZÁLEZ, *Proyecciones fenomenológicas de la afirmación "yo soy mi cuerpo" en*

Allora, segue Marcel, l'ordine dell'esistenza «è l'ordine delle realtà con le quali non posso avere che rapporti simili a quelli che intrattengo col mio corpo»⁵⁸. L'ordine dell'esistenza è l'estensione della corporeità umana. Il corpo non è uno strumento esterno che l'uomo *ha*, oppure un problema su cui indaga, ma appartiene a ciò che è, al *mistero*. Allo stesso modo, l'ordine dell'esistenza non “invia” dei messaggi al soggetto che, a sua volta, partecipa immediatamente all'esistenza delle cose. Anche il soggetto appartiene all'ambito del mistero, a ciò che l'uomo è. All'interno dell'ordine dell'esistenza, il grado più alto è occupato dai rapporti che l'uomo intrattiene con i suoi simili, non certamente come oggetti, ma come un altro “tu”⁵⁹. In poche parole: il nuovo “cogito” di Marcel, punto di partenza per la metafisica, è l'esistenza incarnata dell'uomo, la sua corporeità, con cui egli vive un rapporto intersoggettivo con l'essere.

In quale modo si opera lo spostamento dall'altro come oggetto (appartenente quindi all'ambito del problema) all'altro come “tu” (riferito alla sfera del mistero)? Marcel si domanda e poi riflette:

«Passaggio dal problema dell'essere al “che cosa sono io?” Cosa sono io, che interrogo intorno all'essere? Quale qualità possiedo per porre questa interrogazione? Passaggio dal problema al mistero. Si dà una gradazione: un problema racchiude un mistero nella misura in cui è capace di risonanza ontologica (problema della sopravvivenza)»⁶⁰.

Così, in modo decisamente esistenzialista, *à la* Kierkegaard, Sam Keen descrive la scoperta dell'essere in Marcel:

«All'improvviso il dato che sembrava essere davanti a me quando feci la domanda sull'essere veramente mi invade, e non posso più separare la domanda su “chi sono” e la domanda sulla natura dell'essere»⁶¹.

la filosofía de Gabriel Marcel: hacia una recuperación de la intersubjetividad encarnada, in “Anuario filosófico” 28 (2005), 555-574.

⁵⁸ L. VERGA, *Lo spiritualismo*, op. cit., 240.

⁵⁹ In questa riflessione si trovano elementi della filosofia personalista di Martin Buber. Cf. E. LÉVINAS, *Fuori dal soggetto: Buber... Marcel...*, Marietti, Genova 1992, e F. RIVA, *Ética como sociabilidad. Buber, Marcel y Levinas*, in “Anuario filosófico” 28 (2005), 555-574.

⁶⁰ EA 90.

⁶¹ S. KEEN, *The Development*, op. cit., 104.

Gli approcci concreti al mistero ontologico. Più specificamente Marcel si avvicina al mistero dell'essere tramite ciò che chiama gli «approches concrètes du mystère ontologique». Questi approcci sono principalmente quattro: amore, fedeltà, speranza e disponibilità. Non si tratta qui, si badi bene, di un discorso moraleggiante da parte di Marcel, ma di natura strettamente filosofica e metafisica. L'uomo prende contatto con la realtà – specialmente con la realtà più elevata – tramite la comunione con gli uomini, e in fondo, con Dio stesso. Con enfasi programmatica scrive nel diario *Être et avoir*: «Necessità di restituire all'esperienza umana il suo peso ontologico»⁶².

1. Fondamentalmente, quindi, tramite *l'amore*.

«L'amore, in quanto distinto dal desiderio, opposto al desiderio, in quanto subordinazione di sé a una realtà superiore – realtà che nel mio profondo è più me di me stesso –, in quanto rottura della tensione che lega il medesimo all'altro, mi si presenta come ciò che si potrebbe chiamare il dato ontologico essenziale»⁶³.

2. Poi, Marcel si avvicina al mistero ontologico tramite quella specificazione dell'amore che è la *fedeltà*, una categoria a cui dà un'importanza eccezionale⁶⁴, in parte indubbiamente in base ai suoi studi su Royce sul medesimo tema⁶⁵. L'amore si lega senz'altro alla fedeltà, dice, perché è inviolabile, «la logica dell'amore e della fede»⁶⁶. E spiega il perché:

«L'amore e la fedeltà implicano un voto assoluto che si può fare soltanto alla luce del riconoscimento dell'eternità e dell'assoluto valore dell'altro, cioè, dell'essere dell'altro [...]. All'interno dell'amore pienamente sviluppato c'è un'esigenza di perennità, un'apprensione che l'altro è e che niente può distruggere ciò che veramente è»⁶⁷.

⁶² EA 82.

⁶³ EA 142.

⁶⁴ Cf. G. MARCEL, *Notes sur la fidélité*, in “Vie intellectuelle” 34 (1935), 287-301; *Fidélité créatrice*, in “Revue internationale de philosophie” 5 (1939), 90-116; *Aperçus phénoménologiques sur la fidélité*, in AA.VV., *Qu'est-ce que vouloir?*, Cerf, Paris 1958, 39-49. Cf. anche TM 2, 361-388.

⁶⁵ Cf. J. ROYCE, *The Philosophy of Loyalty* (1908), Macmillan, New York 1920 (tr. it. *La filosofia della fedeltà*, Bari 1911).

⁶⁶ EA 80.

⁶⁷ S. KEEN, *The Development*, op. cit., 109.

Assai conosciuta è l'affermazione di Marcel secondo cui «l'amore vuole dire: "tu non dovrai morire"»⁶⁸.

La *fedeltà* è essenziale, perché il singolo che non si fida rimane chiuso nel proprio cerchio, nei propri pensieri, non arriva all'essere. Riesce a parteciparne, invece, aprendosi, tramite la fede. Nella fedeltà, infatti, Marcel intravede la permanenza delle cose, la loro *non-dipendenza* dalla soggettività. Per questo essa è così importante per la metafisica.

«Sul piano ontologico è la fedeltà che interessa di più. Essa è infatti il riconoscimento non teorico o verbale, ma effettivo, di un certo permanente ontologico, di un permanente che dura e in rapporto al quale noi duriamo, di un permanente che implica o esige una storia, in opposizione alla permanenza inerte o formale di una pura *validità*, di una legge. La fedeltà è il perpetuarsi di una testimonianza che in ogni momento potrebbe essere annullata o rinnegata. È un'attestazione non solamente perpetuata ma creatrice, e tanto più creatrice quanto più elevato è il valore ontologico di ciò che essa testimonia»⁶⁹.

«L'essere come luogo della fedeltà», scrive ancora nel suo diario *Être et avoir*.

«Da cosa dipende il fatto che questa formula, che è scaturita in me in un dato istante del tempo, presenti per me la fecondità inesauribile di certe idee musicali? / Accesso all'ontologia. / Il tradimento come male in sé»⁷⁰.

L'espressione «l'essere come luogo della fedeltà», scrive Marcel altrove, «dà un indizio alle mie indagini anteriori, e allo stesso tempo presagisce una nuova tappa»⁷¹.

La fedeltà svolge un ruolo eccezionale nell'indagine metafisica per tre ragioni. *Prima*, perché senza la fedeltà l'uomo non avrebbe nessuna unità in se stesso, ma sarebbe soltanto uno schermo in cui si riflettono dei momenti successivi del processo del proprio divenire. Infatti, «soltanto mediante la fedeltà possiamo superare il tempo in modo efficace»⁷². *Seconda*, si può rendere giustizia all'essere dell'altro soltanto tramite la fedeltà

⁶⁸ La frase è tratta dall'opera di teatro *La mort de demain* e altrove.

⁶⁹ EA 99.

⁷⁰ EA 35.

⁷¹ G. MARCEL, *Philosophy of existence*, op. cit., 95.

⁷² G. MARCEL, *La fidélité créatrice*, op. cit., 189.

(che va più in là di un mero conformismo). Così Marcel descrive la fedeltà come «l'atto della persona totale che prende responsabilità per l'altro»⁷³. In *terzo* luogo, in essa si ottiene l'assicurazione che i legami umani di amore e di fedeltà possano diventare eternamente significativi⁷⁴. La fedeltà è sempre una risposta ad un appello: «la fedeltà come riconoscenza di qualcosa di permanente»⁷⁵, scrive nel suo diario:

«La testimonianza come origine. La Chiesa come testimonianza perpetuata, come fedeltà [...] . È dell'essenza dell'essere, al quale va la mia fedeltà, il fatto di poter essere non solo tradito, ma in qualche modo leso dal mio tradimento. La fedeltà come testimonianza perpetuata; ma è dell'essenza della testimonianza il fatto di poter essere cancellata, annullata».

«Se si può pensare l'idea di una fedeltà creativa», conclude,

«è perché la fedeltà è ontologica alla sua origine, perché prolunga quella presenza che corrisponde a un certo dominio che l'essere ha su di noi; perché moltiplica e approfondisce l'effetto di questa presenza in modo sconfinato nella nostra vita»⁷⁶.

3. Allo stesso tempo l'uomo ha bisogno della *speranza* per poter aprirsi ad una realtà che ancora non ha acquistato, una realtà che in fin dei conti solo può ricevere per la grazia. Marcel non esita a parlare quindi di una *metafisica* della speranza⁷⁷, perché questa si fa possibile non in base alle risorse insite nell'uomo stesso (così solo il desiderio, vera antitesi della speranza), ma rimanda necessariamente al *reale*, che è sempre esterno all'uomo e non alla sua disposizione arbitraria. Dopo tutto, dice, «la speranza è forse la stoffa stessa di cui è fatta la nostra anima»⁷⁸. Come

⁷³ S. KEEN, *The Development*, 111.

⁷⁴ Op. cit. da *ibidem*, 110 ss.

⁷⁵ EA 74 ss.

⁷⁶ G. MARCEL, *Philosophy of existence*, op. cit., 23.

⁷⁷ La opera di Marcel *Homo viator*, op. cit., ha come sottotitolo *Prolegomeni ad una metafisica della speranza* (Borla, Roma 1980). Sulla speranza in Marcel, cf. J. GONZÁLEZ, *La metafísica de la esperanza como vía de acceso a Dios: dimensiones de la filosofía de Gabriel Marcel*, in "Franciscanum" 6 (1964), 236-296; il mio studio *La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel*, op. cit. Cf. Anche H. PASQUA, *Bas-fonds et profondeur: critique de l'idolâtrie et métaphysique de l'espérance: essai sur la philosophie de Gustave Thibon*, Klincksieck, Paris 1985.

⁷⁸ EA 61.

hanno dimostrato Sartre ed altri, le filosofie neganti la metafisica tendono ugualmente a negare ogni possibilità di sperare. Perciò la disperazione può essere descritta «come un choc provato dall'anima al contatto di un "non c'è nient'altro"»⁷⁹. Al contrario, «la metafisica è come l'esorcizzazione della disperazione»⁸⁰. È interessante notare il valore che Marcel concede al *suicidio* come estrinsecazione del nichilismo negante ogni metafisica: «la possibilità del suicidio è, forse, il nucleo centrale di tutto il pensiero metafisico»⁸¹.

4. Infine, secondo Marcel, l'indagine metafisica richiede lo spirito di *disponibilità* di fronte alla realtà. Mentre l'idealista si confronta con la realtà con dei pregiudizi *a priori*, il realista è aperto, o disponibile, a ciò che la realtà vuole dirgli. Questo spirito realistico, di ascolto, è presente nel pensiero di Marcel sin dall'inizio.

Si può comprovare che queste quattro disposizioni sono caratterizzate tutte da una certa creatività (si pensi specialmente al concetto di "fedeltà creatrice" in Marcel)⁸², in quanto fanno appello diretto alla libertà dell'uomo, come abbiamo già accennato⁸³. Libertà che in Marcel è tutt'altro che arbitrarietà individualistica, come si vede nell'opposizione decisa che pone alla visione sartreana dell'uomo che "liberamente" – cioè senza presupposti di nessun genere – costruisce se stesso. Più che altro la libertà è la capacità – o meglio, l'atto concreto – di apertura ed accoglienza del dono che viene dall'altro⁸⁴, che mediante tale accoglienza afferma l'alterità e il realismo dell'altro. Secondo Marcel, quindi, per la metafisica la libertà non è solo una questione da *studiare*, ma un aspetto intrinseco della medesima indagine metafisica. In effetti, la libertà umana non è un *optional* per la metafisica, appunto perché l'uomo è in grado di chiudersi all'essere.

⁷⁹ EA 81.

⁸⁰ EA 67.

⁸¹ PA 276.

⁸² Cf. la nota 64 sopra.

⁸³ Cf. la nota 50 ss. sopra, ed il testo corrispondente.

⁸⁴ Cf. il mio studio *El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel*, in "Anuario Filosófico" 23 (1990), 139-152.

4. Tra l'essere e l'Essere Assoluto: dalla fedeltà alla fede

La metafisica di Marcel si centra senz'altro sui rapporti vitali e concreti con gli altri esseri esistenti. Eppure, tutto ciò trova il suo fondamento ultimo nel rapporto primario con l'Esistente Assoluto che è Dio. Per Marcel, secondo Kenneth Gallagher, «la sua discesa nell'intersoggettività coincide con la sua ascesa verso la trascendenza»⁸⁵. «Ogni rapporto umano di tipo esistenziale», osserva Leonardo Verga, «trova la sua autenticità e la sua sicurezza nel rapporto di fede con Dio»⁸⁶. Solo di fronte alla Divinità, infatti, si esprime in grado massimo l'amore, la fedeltà, la speranza e la disponibilità, i quattro parametri fondamentali, appena descritti, che permettono l'*engagement* umano con la realtà. È importante chiarire però che per Marcel il rapporto esistenziale con la realtà *non crea quella realtà*, né dà alla persona il valore che ha. Tuttavia il rapporto esistenziale è l'unico mezzo per cogliere sia la realtà che le persone concrete. Allo stesso modo, il rapporto con Dio non dà consistenza a Dio stesso, e tuttavia è l'unico modo per essere certi della sua realtà. Per questo osserva Keen che

«la questione dell'essere coincide con quella della salvezza. Si centra non sullo sforzo per scoprire le strutture della realtà in genere, ma nell'immanenza dell'eterno, del duraturo nell'esperienza umana [...] . L'essere ricercato non si separa dal sentimento, ma neppure può essere ridotto al sentimento»⁸⁷.

Si tratta inoltre di una visione *cristiana* di Dio: il filosofo ammette apertamente che la sua “metafisica della speranza” «non può essere altro che cristiana»⁸⁸.

Marcel si chiede come può essere giustificata la fedeltà non solo verso Dio, ma verso *gli uomini*, via privilegiata per accedere al mistero dell'essere. Kant ci ricorda sempre che l'altro è sempre fine e non mezzo. Per questo l'altro ha il diritto di essere trattato con fedeltà. Questo tratto,

⁸⁵ K.T. GALLAGHER, *The Philosophical Method of Gabriel Marcel*, 126, op. cit. da S. KEEN, *The Development*, 119.

⁸⁶ L. VERGA, *Lo spiritualismo*, op. cit., 241.

⁸⁷ S. KEEN, *The Development*, op. cit., 104.

⁸⁸ G. MARCEL, *La Structure de l'Espérance*, in “Dieu Vivant” 19 (1951), 71-80, qui 78. Sullo sfondo teologico della speranza, cf. il mio studio *La metafisica de la esperanza e del deseo*, op. cit., 78-82.

però, si limita principalmente al rispetto, non potendo arrivare mai ad un “voto incondizionale” verso di lui. Così, secondo Keen,

«è solamente quando la fedeltà raggiunge il suo sommo grado come fede in Dio che il voto incondizionale richiesto dall'amore umano riceve la sua giustificazione più completa»⁸⁹.

È chiaro che se la fedeltà richiede un impegno incondizionale, deve essere garantita da un essere personale assoluto che sia in grado di assicurare tale incondizionalità. Come conseguenza,

«le garanzie condizionali sono possibili soltanto in un mondo in cui Dio è assente (quest'affermazione fa pensare alla visione di Sartre). L'incondizionalità è il segno vero della presenza di Dio»⁹⁰.

Perciò, dice Marcel,

«la fedeltà (verso le creature) non può essere mai incondizionale tranne quando diventa fede (in Dio). Aggiungiamo però che essa sempre aspira all'incondizionalità»⁹¹.

Il divino si fa presente nell'indagine metafisica anche tramite la nostra percezione dell'eternità presente nell'amore verso l'altro. «Il problema dell'immortalità dell'anima», dice, è «il perno della metafisica»⁹². Così, dice Marcel, «la non-accettazione della morte della persona amata è forse il segno più autentico del divino in noi»⁹³. Il legame tra il mondo (l'essere) e Dio (l'Essere Assoluto) è molto stretto. Di conseguenza, per Marcel

«la mia più intima convinzione, la più incrollabile [...] è che Dio non vuole assolutamente essere amato da noi contro il creato, ma glorificato attraverso il creato e partendo da esso»⁹⁴.

⁸⁹ S. KEEN, *The Development*, op. cit., 112.

⁹⁰ G. MARCEL, *Theism and Personal Relationships*, in “Cross Currents” 1 (1956), 40.

⁹¹ HV 176.

⁹² EA 6.

⁹³ G. MARCEL, *Theism and Personal Relationships*, op. cit., 41.

⁹⁴ EA 113.

Una cripto-teologia? In base alle riflessioni appena fatte, alcuni autori sono giunti ad affermare che il pensiero di Marcel rispetto all'essere in realtà è una sorte di "cripto-teologia". Pontifex e Trethowan lo affermano senza indugi:

«per M. Marcel, parlare dell'«essere» equivale in qualche modo a parlare di Dio. Il riferimento al «valore intrinseco o significante» suggerisce che gli «esseri» si chiamano così quando viene apprezzata la relazione che hanno con Dio»⁹⁵.

È vero, osserva Keen, che tanto Dio quanto l'essere appartengono all'ambito del mistero. Però si potrebbe proporre una sostanziale coincidenza tra Dio e l'essere *soltanto*

«se tutti e due appartengono alla sfera della realtà oggettiva, perché solo così potremmo formare dei concetti di ciascuno per poi compararli»⁹⁶.

Perciò Dio secondo Marcel non può essere identificato *tout-court* con l'essere, e perciò le accuse semi-panteistiche rivolte verso il suo pensiero denotano un approccio semplicistico nei suoi confronti. Importanti commentatori degli scritti di Marcel come Troisfontaines⁹⁷ e Moeller⁹⁸ hanno insistito che in Marcel non c'è traccia di panteismo, principalmente perché l'ordine creato, pur legato a Dio, è sempre puro dono suo. Dio viene considerato da Marcel piuttosto come il direttore di una sinfonia, quella di tutti gli esseri. Il non-credente che cerca la verità sinceramente, comprova l'affidabilità del creato, trova l'essere, come qualcosa di solido ed ultimo. Il credente anche lo trova, pur in modo più consapevole e ricco.

«Il linguaggio ontologico offre la base su cui il credente e il non-credente possano comunicarsi e testimoniarsi tra di loro – osserva Keen – perché tutti e due partecipano nella medesima sinfonia dell'essere»⁹⁹.

⁹⁵ M. PONTIFEX – I. TRETOWAN, *The Meaning of Existence: a Metaphysical Enquiry*, Longmans & Green, London 1953, 150.

⁹⁶ S. KEEN, *The Development*, op. cit., 115.

⁹⁷ TM 2, 289.

⁹⁸ C. MOELLER, *Littérature du XXe siècle et christianisme*, vol. 4. *L'espérance en Dieu Notre Père: Anne Frank, Miguel de Unamuno, Gabriel Marcel, Charles Du Bos, Fritz Hochwälder, Charles Péguy*, Castermann, Tournai 1953, 277.

⁹⁹ S. KEEN, *The Development*, op. cit., 117.

Una metafisica rigorosa? Come abbiamo visto, quando Marcel comincia a considerare l'essere a partire dagli "approcci concreti al mistero ontologico" (l'amore, la fedeltà, la speranza e la disponibilità), va oltre la ricerca intellettualistica dell'essere a partire dal puro pensiero. Per lui le metafisiche fatte in base all'idealismo saranno sempre riduzionistiche ed impoverite perché partono da un solo aspetto della realtà: il pensiero, il *cogito*. Marcel invece è consapevole che l'essere si rivela soltanto a colui che è disposto ad aprirsi ad esso, in una ricerca fatta in comunione, con tutte le proprie facoltà, con tutta la propria vita. Tuttavia, soprattutto a partire dal 1945, quando già sono conosciute le opere principali di Marcel, diversi autori, pur apprezzando il suo pensiero, hanno preso una certa distanza critica rispetto a lui. Fritz Heinemann lo denomina un "empirista misterioso"¹⁰⁰. Etienne Gilson considera che il suo pensiero è diventato una sorte di «misticismo speculativo»¹⁰¹. Jacques Maritain afferma che Marcel «non concede nessun valore all'idea dell'essere, con il pretesto che esso è astratto»¹⁰². James Collins dice che la sua opera è solo un «dramma prefilosofico»¹⁰³. Altri hanno parlato di un certo irrazionalismo, di fideismo, di soggettivismo, ecc¹⁰⁴.

¹⁰⁰ F. HEINEMANN, *Existenzphilosophie lebendig oder tot?*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1954.

¹⁰¹ E. GILSON, in AA.VV., *Existentialisme chrétien*, op. cit., 8.

¹⁰² «La tragédie des philosophes qui s'appellent existentialistes, qu'ils soient existentialistes chrétiens come Gabriel Marcel, ou existentialistes athées comme les disciples français de Husserl et de Heidegger, c'est qu'ils ont le sentiment ou l'intuition de la primauté de l'être, de l'existence, et qu'un même temps il refusent toute valeur à l'idée de l'être, sous prétexte qu'elle est abstraite» (*De la connaissance humaine* [1944], in J. MARITAIN – R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, 9, Éditions Saint-Paul, Paris 1990, 243-265, qui 252).

¹⁰³ J. COLLINS, *The Existentialists: a Critical Study*, Regnery, Chicago 1959.

¹⁰⁴ M. GRENE afferma che la filosofia marceliana è un cattivo sermone sul Dio-amore, oppure un'imitazione ambivalente e poco intelligente della pazza dialettica di Kierkegaard (cf. M.G. GRENE, *El sentimiento trágico de la existencia: análisis del existencialismo: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel*, Aguilar, Madrid 1952). Cf. anche: F. BATTAGLIA, *Il problema morale nell'esistenzialismo*, C. Zuffi, Bologna 1949²; D. MORANDO, *Saggi su l'esistenzialismo teologico*, Morcelliana, Brescia 1949; M. DI CORTE, *L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel*, in "Revue néoscholastique de philosophie" 38 (1935), 470-500; *La philosophie de Gabriel Marcel*, P. Téqui, Paris 1935, anche se questo autore ha cambiato idea più tardi; L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico: esposizione e critica costruttiva*, Cedam, Padova 1952; M.F. SCIACCA, *Il secolo XX*, 2 voll., F.lli Bocca, Milano 1942, specialmente vol. 1: *Dal pragmatismo allo spiritualismo cristiano*; A.

Il fatto però che Marcel abbia voluto avvicinarsi a Dio e all'essere tramite diverse categorie intersoggettive – l'amore, la fedeltà, e via dicendo – deve essere considerato un pregio notevole di un pensiero che, pur intuitivo e non compiuto, è stato sotto molti versi pionieristico. Queste sue intuizioni sono state condivise e sviluppate da molti autori, anche tra studiosi rinomati del pensiero analitico del secolo XX, come Peter Strawson e Milton Munitz¹⁰⁵. Wittgenstein già aveva sentenziato: «v'è davvero l'ineffabile»¹⁰⁶. E in contesti più affini al pensiero personalistico ed esistenzialistico sono molti gli autori che, nel tentativo di superare la diffusa riduzione empirista-positivista della conoscenza, hanno insistito sulla dinamica dei “due modi di conoscenza”: Bergson nella sua *Introduzione alla metafisica*¹⁰⁷, poi Dilthey¹⁰⁸, Max Scheler¹⁰⁹, oltre allo stesso Maritain¹¹⁰. Come loro, Marcel vuole affermare il carattere originario dell'esperienza, appunto perché attinge le profondità e la ricchezza del reale.

Rimane ancora però una domanda: perché si trattiene il nostro autore alla soglia di un'affermazione decisa dell'atto di essere?¹¹¹ Se c'è qualche debolezza nel pensiero di Marcel, è probabilmente nella sistematica oppo-

REBOLLO PEÑA, *Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel*, Seminario Metropolitano de Burgos, Burgos 1954.

¹⁰⁵ Cf. P.F. STRAWSON, *Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics* (1959), Routledge, London; New York 1996. Questo autore insiste sulla “logica delle persone” con una metafisica chiamata descrittiva e non correttiva. Insieme a M.K. MUNITZ (*The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1965) vuole considerare all'interno della filosofia analitica la domanda sul perché, perché ci sono delle cose che non possono essere verificate empiricamente.

¹⁰⁶ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 6, 522, ed. italiana da A.G. CONTE, Einaudi, Torino 1968, 81.

¹⁰⁷ Cf. H. BERGSON, *La filosofia dell'intuizione: Introduzione alla metafisica ed estratti di altre opere*, R. Carabba, Lanciano 1911.

¹⁰⁸ Cf. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für der Gesellschaft in der Geschichte* (1883), ed. B. GROETHUYSEN, B.G. Teubner, Stuttgart 1979⁸. «L'errore fondamentale della scuola astratta è stata quello di trascurare la relazione tra il concetto astratto parziale e quello complesso vitale, e trattare i concetti astratti parziali come realtà».

¹⁰⁹ Cf. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie; Deutsche Philosophie der Gegenwart*, A. Francke, Bern; München 1973⁶⁻²; tr. it., *Essenza e forme della simpatia*, Città nuova, Roma 1980.

¹¹⁰ Cf. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, P. Hartmann, Paris 1947.

¹¹¹ Cf. E. GILSON, in AA.VV., *Existentialisme chrétien*, op. cit., 7.

sizione che egli trova tra il mondo del mistero e quello del problema. Infatti, non è riuscito del tutto ad integrare categorie centrali del pensiero metafisico realista nella sua “sinfonia divina”¹¹², come sono le prove classiche dell’esistenza di Dio¹¹³, la dottrina (aristotelica) della causalità¹¹⁴, il ruolo delle passioni umane – in particolar modo il desiderio – come vie per avvicinarsi all’essere e alla Divinità¹¹⁵. Forse si trattiene il nostro autore, però certamente ha aperto una nuova e promettente strada.

¹¹² ME 2, 188.

¹¹³ Cf. EA 22, e specialmente G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, 226-36. Sono interessanti i suoi commenti alla questione in EA 22-24 dopo aver letto il libro di R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*. Cf. gli studi sul tema fatti sulla questione di TROISFONTAINES (TM 2, 207-222); J. GONZÁLEZ V., *La metafísica de la esperanza*, op. cit., 270-288, e specialmente L. SWEENEY, *Gabriel Marcel's Position on God*, in “New Scholasticism” 44 (1970), 101-124.

¹¹⁴ Si veda la difesa della causalità tomista di fronte a Marcel fatta da J.M. le BLOND, in *Recherches de Philosophie*, voll. 3-4, Paris 1955, 15-26, e la risposta di Marcel in *ibidem*, 27-33.

¹¹⁵ Cf. il mio studio *La metafísica de la esperanza y del deseo*, op. cit., 84-92.

METAPHYSIK UND OFFENBARUNG EINE BETRACHTUNG AUS REFORMATORISCHER SICHT

WOLFHART PANNENBERG

PATH 5 (2006) 425-433

Christliche Theologie hat sich seit ihren Anfängen auf die Lehren der Philosophen von der Einheit des göttlichen Ursprungs des Kosmos berufen. Damit war schon das hellenistische Judentum vorangegangen in seinem Bemühen um die Plausibilität des jüdischen Glaubens an den Schöpfergott im kulturellen Klima des Hellenismus. So hat auch der Apostel Paulus in seinem Brief an die Römer (1, 19f.) argumentiert, dass allen Menschen der eine Gott, der Schöpfer, aus den Werken der Schöpfung bekannt ist. Das war eine Grundbedingung für die christliche Heidenmission: Der Schöpfergott der jüdischen Bibel, von dem die Christen verkündeten, dass er sich in Jesus Christus offenbart habe, wäre sonst für Nichtjuden bloß ein fremder Gott geblieben, wenn er nicht mit dem einen Gott identisch wäre, von dem auch die Philosophen sprachen. Die Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen war, wie Werner Jaeger in seiner "Theologie der frühen griechischen Denker" 1947 gezeigt hat, das zentrale Thema der vorsokratischen Philosophen, und ihr wichtigstes Ergebnis war, dass der göttliche Ursprung nur ein einziger sein könne, weil nur so die Einheit des Kosmos verständlich ist. Auf diesem philosophischen Monotheismus beruht die Relevanz der Philosophie und besonders der seit Aristoteles sogenannten "ersten" Philosophie, die später Metaphysik genannt wurde, für die christliche Theologie. Der Anspruch der christlichen Verkündigung des biblischen Gottes auf Allgemeingültigkeit für alle Menschen musste den biblischen Schöpfergott als identisch mit dem einen Gott, dem einen Urheber des Kosmos, erklären, von dem die Philosophen

sprachen. Das schloss nicht unbedingt die Übernahme einer bestimmten Form philosophischer Theologie ein, wohl aber die Anerkennung der Kriterien der philosophischen Diskussionen über die Einheit des Göttlichen. Das erforderte auch ein Sicheinlassen auf den Weltbegriff der Philosophie, da ja die Welt von der Einheit des göttlichen Ursprungs her selber als Einheit, nämlich als Ganzheit des Kosmos zu verstehen war.

Der Name "Metaphysik" bezeichnete bei seinem Aufkommen in der Spätantike zunächst die Wissenschaft von den über die Dinge der Naturwelt, also über die "Physik" hinausliegenden Gegenständen der Philosophie, aber vornehmlich von den göttlichen Ursprüngen, also die philosophische Theologie. Aristoteles hatte sie als die "erste Philosophie" bezeichnet, weil sie die auch für die Ethik, Logik und Naturphilosophie grundlegenden Voraussetzungen behandelte. Thema dieser "ersten Philosophie" war bei Aristoteles allerdings die Frage nach dem Seienden als solchen, nämlich nach demjenigen, was allen sonstigen Gegenständen gemeinsam ist, und das ist das Sein. Mit der Frage nach dem Seienden als solchen war auch die Frage nach dem ersten unter allem Seienden verbunden, also die philosophische Theologie. Darum konnte in der Nachfolge des Aristoteles bis weit ins Mittelalter hinein und darüber hinaus um die genauere Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik gestritten werden, ob sie nun in erster Linie als Wissenschaft vom Seienden als solchen, also vom Sein ganz allgemein, aufgefasst werden sollte oder als Wissenschaft von den göttlichen Dingen, vom ersten Seienden, und also als philosophische Theologie.

Wo man sich streng an Aristoteles orientieren wollte, setzte sich im Mittelalter die Auffassung der Metaphysik als allgemeine Seinslehre durch, innerhalb derer dann auch die philosophische Theologie ihren Ort finden musste, wenn ihr Ausgangspunkt, der Beweis des Daseins einer ersten Ursache der Welt, nicht schon der Physik zugewiesen wurde. Die Blüte der Ontologie und auch der Ontotheologie in der christlichen Scholastik hatte den Universalienrealismus zur Voraussetzung, für den die Allgemeinbegriffe – und so auch der allgemeinste, der Seinsbegriff, – als solche schon Realitätsgehalt hatten. So wurde Gott als das Sein selbst gedacht, wie bei Thomas von Aquin, oder als das *esse infinitum* im Gegensatz zu allem endlich Seienden, wie bei Duns Scotus. Mit dem Aufkommen des Nominalismus oder Konzeptualismus durch William Ockham fiel

jedoch die Voraussetzung des Universalienrealismus weg. Die allgemeinen Begriffe, auch der Seinsbegriff, galten fortan nur noch als Schöpfungen des menschlichen Verstandes zur Ordnung der Wahrnehmungen und Erfahrungen, wenn ihnen auch die Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen den Dingen zugrundeliegen. Nachdem sich diese Betrachtungsweise durch den Empirismus voll durchgesetzt hatte, konnte Hegel den Seinsbegriff als den leersten aller Begriffe beschreiben, dessen Inhalt nicht vom Nichts verschieden sei. Für den Gedanken des Absoluten, also des Einen Gottes, bedarf es einer reicheren Inhaltsbestimmung. Die Auffassung Gottes als des Seins selbst oder als höchstes Seiendes, *ens infinitum*, hat mit der Kritik am Universalienrealismus ihre Basis verloren. Erst Heidegger hat noch einmal das Sein hypostasiert, wie das zuerst Parmenides getan hatte. Kurioserweise erklärte Heidegger trotzdem die Geschichte der Metaphisik für beendet. Aber vielleicht bezog sich dieses Urteil vor allem auf die philosophische Theologie, die auch von anderen Kritikern, die das Ende der Metaphisik verkündeten, in erster Linie gemeint war, wie beim Positivismus Auguste Comtes und seiner Nachfolger, bei Dilthey und Nietzsche, auch noch bei den logischen Positivisten des 20. Jahrhunderts. Aber Möglichkeit und Aufgabe einer philosophischen Theologie sind keineswegs an ihr Ende gekommen. Sie bedürfen lediglich einer neuen Begründung, während die aristotelische Seinsmetaphisik mit der Kritik am Universalienrealismus tatsächlich ihr Fundament verloren hat.

Schon Descartes hat für seine Neubegründung der philosophischen Theologie nicht den Seinsbegriff, sondern den Primat der Idee des Unendlichen vor aller Vorstellung endlicher Dinge (und sogar des eigenen Ich) zugrunde gelegt, wenn er auch die Idee des Unendlichen noch mit der des vollkommensten Wesens verband und so zu seinem Beweis des Daseins Gottes gelangte. Descartes hat mit dieser These gewissermaßen auf den Anfang der Philosophie, auf Anaximander von Milet, zurückgegriffen. Im 18. und 19. Jahrhundert wurde dann, bei Schleiermacher und Hegel, die Idee des Unendlichen für sich zum entscheidenden Ausgangspunkt philosophischer Theologie, während der Seinsbegriff als allgemeinsten Begriff für leer galt und nur im Urteil über Existenz oder Nichtexistenz von etwas seine Funktion behielt. Dabei handelte es sich nicht um das Ergebnis einer spezifisch reformatorischen Sicht, sondern um die Konsequenz aus dem Abschied vom Universalienrealismus und seit dem Ende des 18. Jahr-

hundreds auch von den alten Kausalbeweisen für die Existenz einer ersten Ursache der Welt. Letztere boten seit Kants Kritik der reinen Vernunft (1781) keine solide Grundlage mehr für eine philosophische Theologie.

Es gab, wie gesagt, keine spezifisch konfessionellen Gründe für die Abwendung von der ontotheologischen Form der Metaphysik. Die protestantische Theologie hatte trotz der Kritik Luthers an Aristoteles und am Einfluss seiner Philosophie auf die mittelalterliche Scholastik dennoch seit dem Ende des 16. Jahrhunderts im Gefolge Melanchthons die scholastische Verbindung mit der aristotelischen Metaphysik noch einmal erneuert und großenteils bis ins 18. Jahrhundert daran festgehalten. Es sind andere Entwicklungen gewesen, die zur definitiven Trennung von der aristotelischen Form der Metaphysik geführt haben. Neben der Neubegründung der philosophischen Theologie durch Descartes ist hier vor allem die Ablösung der neuen, experimentell begründeten Naturwissenschaft der klassischen Physik von der aristotelischen Naturphilosophie zu nennen. Damit entfiel die Annahme substantieller Formen der Dinge, die zugleich Zweckursachen ihrer Bewegungen sind. Alle Veränderungen wurden nun auf Ortsveränderungen zurückgeführt. Zwar wurde bis zum Ende des 18. Jahrhunderts noch die Annahme Gottes als erster Ursache der Naturwelt als notwendig betrachtet, aber die Einführung des Trägheitsprinzips bedeutete, dass die göttliche Erhaltung des Geschaffenen sich nur auf dessen ursprünglichen Zustand bezieht, alle Veränderung auf Einwirkungen der geschaffenen Körper aufeinander zurückgeht. Obwohl Newton den atheistischen Konsequenzen dieser Sicht durch seinen Kraftbegriff vorzubeugen suchte, der auch nichtkörperliche Kräfte zuließ, wurden in der Folgezeit alle Kraftwirkungen auf Körper zurückgeführt, und damit jedes Einwirken Gottes auf das Geschehen der Natur unmöglich gemacht; denn Gott ist jedenfalls kein Körper. Mit der Einschränkung der Kausalität auf eine menschliche Vorstellung von der gesetzlich geordneten Abfolge der Erscheinungen in der Zeit wurde auch die Annahme einer ersten Ursache überflüssig. Die Entwicklung von Kants Denken bietet dafür ein lehrreiches Beispiel: Hatte Kant zunächst noch die Annahme eines ersten Anfangs der Welt, also eines göttlichen Schöpfers, als notwendig betrachtet, so fiel diese Notwendigkeit für ihn später weg. Sein eigener Versuch, eine philosophische Theologie neu zu begründen auf die Erfahrung sittlicher Lebensführung, nämlich auf die Notwendigkeit, Gottes Dasein

anzunehmen als Bedingung für die Zusammenstimmung moralischer Würdigkeit und eines ihr entsprechenden Ergehens, fand wenig Zustimmung. Doch jedenfalls bedürfte die philosophische Theologie jetzt einer Neubegründung, die dann auf verschiedenen Wegen versucht worden ist, ausgehend von unterschiedlichen Gegebenheiten menschlicher Erfahrung. Zu den wichtigsten dieser Versuche zählt der schon von Descartes entwickelte Gedanke der Priorität der Idee des Unendlichen in unserem Bewusstsein vor jedweder Vorstellung von endlichen Inhalten und Gegenständen. Diese sind durchweg als Einschränkungen des Unendlichen zu verstehen. Dieser Gedanke führte im Deutschen Idealismus, besonders bei Hegel, zu einer Neubegründung philosophischer Theologie. Hegel konnte auf dieser Grundlage auch die alten Gottesbeweise rehabilitieren, indem er sie in seinen Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes 1829 als Ausdruck der "Erhebung" des Menschen über die Welt des Endlichen zum Gedanken des Unendlichen interpretierte.

Unter dem Eindruck der neuen Naturwissenschaft hatte sich im 18. Jahrhundert eine Tendenz entwickelt, nur eine auf Sinneserfahrung gründende Erkenntnis anzuerkennen und alle darüberhinausgehende "Metaphisik" abzulehnen. Diese Tendenz gipfelte in der positivistischen Philosophie von Auguste Comte (1830-1842) mit der Behauptung, dass die moderne Naturwissenschaft das theologische und das metaphysische Stadium der Menschheitsgeschichte abgelöst habe. Wäre danach von einem Ende der Metaphisik zu sprechen, so hat doch ausgerechnet der empiristische Philosoph David Hume, sonst als Skeptiker bekannt, zurückhaltender von einer Notwendigkeit zur Neubegründung der Metaphisik in Gestalt einer Wissenschaft vom Menschen gesprochen. Darauf zielte auch Kants Kritik der alten Metaphisik mit ihrer Seelenlehre und rationalen Theologie. Allerdings ging es dabei und noch entschiedener bei Hegel auch um die Erneuerung einer philosophischen Theologie. Die These vom Ende der Metaphisik ist dagegen von Wilhelm Dilthey, vom Neukantianismus, von Nietzsche und Heidegger und von der sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts weitergeführt worden. Dabei wurden die wichtigsten Argumente von Dilthey vorgetragen mit dem Vorwurf, dass die Metaphisiker bei ihren Deduktionen aus reinen Begriffen die Geschichtlichkeit ihrer eigenen Argumentationen verkennen, ihre Abhängigkeit

von spezifischen Bedingungen ihrer Entstehungszeit, daher auch die Vorläufigkeit ihrer Geltungsansprüche. Diesem auch gegenüber Hegel nicht unberechtigten Einwand lässt sich jedoch Rechnung tragen, ohne dass die Begründung einer metaphysischen Argumentation im Kontext der Frage nach dem Menschen damit gänzlich hinfällig würde. Es muss nur verzichtet werden auf überzogene Gewissheitsansprüche für metaphysische Sätze. Sicherlich versucht metaphysische Reflexion zu erfassen und zu benennen, was in aller anderen Erkenntnis schon vorausgesetzt ist. Das galt ehemals für den Gedanken des Seins ebenso wie für den Gedanken Gottes als des ersten Ursprungs von allem. Aber alle Aussagen darüber bleiben kritischer Reflexion ausgesetzt, sind nicht unbezweifelbar. Das gilt auch für den cartesischen Ansatz bei der Idee des Unendlichen als Bedingung aller endlichen Inhalte unseres Bewusstseins, sogar des eigenen Ich. Metaphysik hat hier und später im deutschen Idealismus die Form der Frage nach den Bedingungen der Subjektivität angenommen. Sie bleibt dabei Gegenstand möglicher Einwände, kritischer Reflexion. Doch das nimmt ihr nichts von ihrer Plausibilität, auch als Weg einer philosophischen Theologie. Diese wird über das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen Rechenschaft zu geben haben, auch darüber, ob und in welchem Sinne das Unendliche "ist", ohne dass damit der Begriff des Seins nochmals zum metaphysischen Grundbegriff werden müsste. Wichtiger als der Begriff des Seins ist der der Einheit. Das Unendliche als das alles Umgreifende ist notwendigerweise höchste Einheit, aber auch alles Endliche ist jeweils eines, und zwar eines im Unterschied zu anderem. Dabei ist das Unterschiedene aber auch wieder auf mannigfache Weise verbunden. So sind Unterschied und Andersheit in Zuordnung zur Einheit als metaphysische Begriffe wichtig. Schon Nikolaus von Kues hat die Erfassung der Einheit in der Andersheit als die besondere Fähigkeit und Aufgabe des menschlichen Geistes angesehen. Das absolut Unendliche hingegen ist Einheit ohne Andersheit, *non aliud*, wie der Kusaner sagte. Gerade dadurch unterscheidet es sich von allem Endlichen, das als solches das, was es ist, als eines im Unterschied zu anderem ist. Das Endliche ist durch solchen Unterschied als Eines, als ein etwas, konstituiert. Das wahrhaft Unendliche hingegen ist das "ganz andere" im Verhältnis zum Endlichen gerade dadurch, dass dieses ihm nicht als ein anderes gegenübersteht, durch das es selber in seiner Eigenart bestimmt wäre, – *non aliud*.

Damit befinden wir uns nun schon mitten in der philosophischen Theologie. Das ist bereits daran zu erkennen, dass das unendliche Eine seinem Wesen nach Ursprung alles Endlichen ist, alles Endliche aus ihm hervorgeht. Descartes hat darum das Unendliche als das Vollkommenste bezeichnet und darum sein Argument der Priorität des Unendlichen vor allem Endlichen als Gottesbeweis betrachtet, weil ja der Tradition Gott als das vollkommenste Wesen, *ens perfectissimum*, galt. Doch an dieser Stelle ist etwas mehr Vorsicht angebracht. Dass das Unendliche *machtvoller* Ursprung alles Endlichen ist, das folgt noch nicht aus der Idee des Unendlichen für sich allein. Denn unendlich ist auch das Unbestimmte. Darum begründet die Idee des Unendlichen für sich allein noch nicht den Begriff eines vollkommensten Wesens. Der Inhalt dieser Idee ist auch weder schon als Substanz, noch auch als Subjekt gedacht, kann also auch noch nicht als identisch mit dem biblischen Gedanken Gottes als des Schöpfers aller Dinge gelten. Ob philosophische Theologie durch zusätzliche Überlegungen und Näherbestimmungen der Idee des unendlichen Einen zu einem solchen Ergebnis gelangen kann, mag hier dahingestellt bleiben. Ansprüche solcher Art sind in der Geschichte philosophischer Theologie zweifellos erhoben worden. Dennoch kann bezweifelt werden, ob der Gedanke des persönlichen Gottes durch Argumentationen philosophischer Theologie unwidersprechlich begründet werden kann. Er mag eher der spezifisch religiösen Sprache und Sphäre zugehören.

Jedenfalls war das religiöse Reden von Gott und Göttern der Philosophie immer schon vorgegeben. Ob die Philosophen von sich aus, ohne Religion als Voraussetzung, darauf verfallen wären, den einen Ursprung des Universums "Gott" zu nennen, darf bezweifelt werden. Auch die Rede vom Ursprung war wohl durch religiöse Tradition schon vorgegeben. Die Philosophie begann in ihren Anfängen nach Werner Jaeger (Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1947) mit der Frage nach dem wahren Wesen des Göttlichen im Unterschied zur widerspruchsvollen Vielfalt der Mythen. Dieses wahre Wesen des Göttlichen besteht nach Anaximander von Milet darin, Ursprung (*archè*) aller Dinge zu sein, und dieser Ursprung ist das Unendliche, weil nur das Unendliche als Ursprung aller Dinge denkbar ist. Das wichtigste Ergebnis der frühen philosophi-

schen Theologie war sodann, dass der göttliche Ursprung aller Dinge ein einziger sein müsse, anders als die Vielheit der Götter des Volksglaubens und der Mythen. In diesem Ergebnis konvergierte die frühe philosophische Theologie mit dem jüdischen Glauben an den einen Gott und mit dem Alten Testament, obwohl damit über die Art des Hervorgangs aller Dinge aus der Einheit des ersten Ursprungs noch nichts entschieden war, also auch nicht die Vorstellung von der Welt als Schöpfung Gottes schon gewonnen war. Dennoch besteht eine Entsprechung zwischen Weltverständnis und Gottesbegriff, weil die Bedingung der Plausibilität des letzteren darin besteht, als Ursprung der Welt, so wie sie menschlicher Erfahrung gegeben ist, denkbar zu sein. Darauf beruht der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, der mit den Reflexionen philosophischer Theologie auf einen ersten Ursprung des Kosmos und seiner Einheit verbunden ist. Im Falle der frühen philosophischen Theologie der Griechen führte dieser Anspruch zu einem gegenüber dem Polytheismus von Volksglauben und Mythologie alternativen Gedanken des einen Gottes. Für die christliche Theologie wie schon für den jüdischen Hellenismus war dieser Gedanke keine Alternative mehr zum religiösen Gottesverständnis der biblischen Überlieferung, sondern vielmehr Bestätigung des biblischen Monotheismus und Argument für dessen Allgemeingültigkeit. Dennoch behielt auch im Christentum die philosophische Theologie eine kritische Funktion im Verhältnis zur religiösen Rede von dem einen Gott: Philosophische Theologie sorgte als Bestandteil christlicher Theologie dafür, dass der eine Gott der Bibel als Urheber und Vollender der Welt seiner Schöpfung verstehbar und damit plausibel blieb. Das schließt eine kritische Funktion gegenüber Formen christlichen Redens von Gott ein, mit denen solche Plausibilität nicht oder nicht mehr verbunden ist. Damit ist der Argumentation philosophischer Theologie ein weiter Raum eröffnet innerhalb der christlichen Theologie selber. Das bedeutet nicht, dass alle Aussagen christlicher Theologie über Gott philosophisch begründet sein müssten. Ihre Grundlagen haben sie in den Texten der Bibel. Aber diese widersprechen nicht den Kriterien, die philosophische Theologie für den Gedanken des Einen Gottes formulieren kann. Dass das auch für die christliche Trinitätslehre gilt, ist bis in die Gegenwart Gegenstand wichtiger Diskussionen gewesen. Die Einheit des Einen Gottes ist im christlichen Monotheismus als in sich differenzierte Einheit offenbar, eine Einheit, in der der Vater nie ohne den

Sohn und beide nie ohne den Geist waren. Dieses trinitarische Verständnis der Einheit Gottes ist nicht Produkt philosophischer Theologie gewesen. Aber es widerspricht ihr auch nicht, sondern entspricht der Forderung, die höchste Einheit nicht als abstrakte Einheit (im Gegensatz zu aller Vielheit), sondern als in sich differenzierte Einheit zu denken.

Unter den Bedingungen des christlichen Monotheismus braucht philosophische Theologie nicht mehr, wie zur Zeit des antiken Polytheismus, dem religiösen Gottesverständnis ein anderes gegenüberzustellen, nämlich eine eigene Konzeption des Einen Gottes. Aber sie behält ihre kritische Funktion gegenüber dem Gottesverständnis der Religion, das ihr vorausgeht. Dass philosophische Theologie immer auf ein ihr vorausgehendes religiöses Gottesverständnis angewiesen bleibt, hat als einer der ersten Hegel anerkannt. Aber er hat damit den Anspruch verbunden, dass die Philosophie über die Form der Vorstellung, in der das religiöse Bewusstsein seinen Inhalt erfasst, hinausgeht, indem sie ihn auf den Begriff bringt. An dieser Stelle wird heutige philosophische Theologie, wenn sie wohlberaten (ihrer eigenen Endlichkeit und Vorläufigkeit eingedenk) ist, Hegel nicht folgen. Zwar bemüht sich philosophische Reflexion – ebenso wie auch die Theologie – den religiösen Inhalt auf den Begriff zu bringen. Aber sie lässt damit nie die religiöse Vorstellung hinter sich, in welcher dieser Inhalt primär gegeben ist. Dabei sind immer wieder neue Bemühungen um das Begreifen des religiösen Inhalts erforderlich. Sie betreffen auch das Weltverständnis, dem der Gedanke Gottes als Ursprung und Schöpfer der Welt entsprechen soll, und zumindest in der modernen Geschichte der philosophischen Theologie auch das Verständnis des Menschen als ihres Ausgangspunktes bei der Erhebung über alles endlich Gegebene zum Gedanken des Unendlichen, um mit Hegel zu reden, oder mit Descartes in der Idee des Unendlichen, die im menschlichen Geiste aller Erfassung endlicher Inhalte, sogar auch des eigenen Ich, vorhergeht als oberste Bedingung ihrer Denkbarkeit.

LA RIVELAZIONE DELL'AMORE IL CONTRIBUTO DI PAVEL A. FLORENSKIJ

NATALINO VALENTINI

PATH 5 (2006) 435-451

1. L'incontro tra fede e ragione

Sia pure lentamente, e non senza qualche resistenza, Pavel A. Florenskij viene riscoperto in gran parte d'Europa, non soltanto come punta di diamante del pensiero religioso russo del secolo XX, ma anche come uno degli interlocutori privilegiati del pensiero contemporaneo per tentare di comprendere più a fondo il destino presente e futuro della cultura Russa e dell'Ortodossia e in senso più generale del rinnovato e cruciale confronto tra esperienza di fede e razionalità metafisica. Dopo oltre cinquant'anni di assoluto oblio, negli ultimi quindici anni abbiamo assistito in Russia e in gran parte d'Europa ad una prodigiosa rinascita che ha portato alla luce parti considerevoli della sua vasta produzione scientifica, filosofica e teologica¹. Su questa impressionante eredità cul-

¹ L'opera di Pavel Florenskij comprende, infatti, oltre un migliaio di titoli tra articoli, saggi, volumi pubblicati e manoscritti ancora inediti. Tra i progetti editoriali più sistematici e accurati segnaliamo in particolare la raccolta di scritti: P. A. FLORENSKIJ, *Sočinenija v čertyrech tomach* [Opere in quattro volumi], a cura di A. Trubačev, M. S. Trubačeva, P. V. Florenskij, Mysl', Moskva, I, 1994; II, 1996; IV, 1998; III (1)I, 1999; III (2), 1999 [in seguito citeremo con la sigla SČT]. A questi cinque ponderosi volumi (mediamente di 700 pp. ciascuno) se ne sono aggiunti recentemente altri due: *Stat' i issledovanija po istorij i filosofii iskusstva i archeologii* [Saggi e ricerche di storia e filosofia dell'arte e dell'archeologia], Mysl', Moskva 2000, e la prima raccolta in volume di una delle più importanti opere del pensatore russo, anche se incompiuta: *Filosofija kulta* (Filosofia del culto), Mysl', Moskva 2004.

turale e spirituale, sono fiorite negli ultimi anni numerose e diversificate prospettive di ricerca².

Fisico e matematico, ingegnere elettrotecnico, filosofo della scienza ed epistemologo, ma anche potente filosofo e teologo, acuto teorico dell'arte, di estetica, di semiotica e filosofia del linguaggio, questo pensatore sfugge ad ogni ingenuo tentativo di definizione o di inquadramento disciplinare. Ciò anche a motivo della sua fatale e indomita attrazione per il "luogo di confine" tra i diversi saperi, per l'insopprimibile tensione teoretica e spirituale verso il margine, il confine, anche per saggiarne il possibile oltrepassamento dei rigidi steccati dello scibile. Questo non per un gusto eccentrico o per inseguire fascinosi sincretismi, che anzi egli detesta, quanto piuttosto per tentare di penetrare nelle fibre vive della scienza mediante l'interrelazione dei saperi, dei loro diversi linguaggi e registri formali, in vista di una visione integrale della conoscenza. Ostinato avversario di ogni forma di nominalismo e positivismo, come pure di specialismo scienziata,

² Numerose sono le pubblicazioni apparse negli ultimi anni, non soltanto in Russia, ma soprattutto in Germania, in Italia e in altri paesi europei. Oltre alle pubblicazioni dei diversi convegni scientifici a lui dedicati, sono apparsi molti studi monografici e molti saggi scientifici in varie lingue. Per un confronto complessivo con il pensiero di P. A. Florenskij, con aggiornate indicazioni bibliografiche riguardanti la vasta produzione dell'Autore, rimandiamo al nostro ultimo studio: N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004; cf. inoltre ID., *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1997; L. ŽAK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1999; G. LINGUA, *Oltre l'illusione dell'Occidente. P.A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Zamorani, Torino 1999. Si veda inoltre la raccolta di saggi in AA. VV., *Pavel Florenskij* (a cura di N. Valentini e R. Ronchi), in "Humanitas", LVIII, 4 (2003), Morcelliana, Brescia, pp. 553-736. Lo studio più recente è quello di S. TAGLIAGAMBE, *Come leggere Pavel Florenskij*, Bompiani, Milano 2006. Tra i principali studi monografici in altre lingue si vedano: M. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Augustinus Verlag, Würzburg 1984; R. SLESINSKI, *A Metaphysics of Love*, St. Vladimir's Press, New York 1984; A.S. TRUBAČEV, (Andronik), *Teodiceja i antropodiceja v tvorcestve svjaščennika Pavla Florenskogo (Teodicea e antropodicea nell'opera del sacerdote Pavel Florenskij)*, Vodolej, Tomsk 1998; S.S. CHORUŽIJ, *Mirosozercanie Florenskogo (La concezione del mondo di Florenskij)*, Vodolej, Tomsk 1999; AA. VV., (edd.), *Pavel Florenskij - Tradition und Moderne*, a cura di Franz, N. - Hagemester, M. - Haney, F., (Atti del Convegno Internazionale svoltosi all'Università di Potsdam nell'aprile del 2000), Peter Lang, Frankfurt am Main 2001; F. HANEY, *Zwischen exakter Wissenschaft und Orthodoxie. Zur Rationalitätsauffassung Prister Pavel Florenskijs*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2001; M. ŽUST, *À la recherche de la Vérité vivante. L'expérience religieuse de Pavel A. Florenskij (1882-1937)*, Lipa, Roma 2002.

nel quale coglie i segni di una vera e «propria malattia mortale del XX secolo»³, Florenskij sembra piuttosto anticipare di oltre mezzo secolo le più avvedute prospettive di ricerca in ambito epistemologico incentrate sul metodo “transdisciplinare” e sulla convergenza e integrazione dei diversi “punti di vista” sulla realtà⁴. Il fine di questa prospettiva di pensiero è quello di tornare a *contemplare l'unità* come esercizio mediante il quale la filosofia si spoglia della veste esteriore di ornamento della vita, per disvelare finalmente la sua interiore bellezza, una filosofia dell'essere ripensata nei suoi fondamenti ontologici.

Tuttavia, per chi si avvicina a questa figura, oggi come allora, lo stupore non è suscitato soltanto dall'incontro con la sua poderosa opera scientifica, ma anche con la sua esperienza di vita, l'integrità luminosa della sua persona dalla quale traspariva non soltanto quel «fenomeno di genialità» nei diversi campi del sapere scientifico, filosofico, teologico e artistico, ma anche «il profondo mistico»⁵. Come è stato portato alla luce solo recentemente, Florenskij venne arrestato nel maggio del 1933 per essere fucilato l'otto dicembre del 1937, all'età di 55 anni⁶. Vittima della ferocia bolscevica, Florenskij subisce tutte le umiliazioni e le violenze che soltanto negli ultimi anni abbiamo scoperto e che le *Lettere dal gulag*⁷ inviate ai suoi familiari lasciano drammaticamente intravedere, in un crescendo di tormenti, fino all'atto

³ La nota critica è completata dalla seguente considerazione: «Ma noi, uomini del XX secolo che quasi abbiamo perso la capacità di vedere l'unità ed oltre agli alberi non siamo più capaci di vedere un bosco, noi, per comprendere di nuovo questa unità del genere, dobbiamo riscattare con il pensiero l'insufficienza della nostra vista», P. A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, (a cura di N. Valentini), Rusconi, Milano 1999, p. 122.

⁴ Ci riferiamo in particolare ai principali lavori scientifici di autori quali E. Morin, G. Bateson, B. Nicolescu e di altri studiosi che hanno acutamente interpretato la complessità e la varietà della cultura contemporanea.

⁵ Questa è la nitida impressione espressa dall'amico S. Bulgakov in un suo celebre memoriale dedicato a Florenskij; cf. S.N. BULGAKOV, *Svjaščennik o. Pavel Florenskij*, in “Vestnik russkogo christianskogo studenceskogo dvizenija”, 101-102 (1971), pp. 126-137.

⁶ Cf. V. ŠENTALINSKIJ, *I manoscritti non bruciano. Gli archivi letterari del KGB*, Garzanti, Milano 1994, pp. 171-206; inoltre alcuni stralci del fascicolo riguardante il processo: “Non tradire le tue convinzioni...” . *La verità sulla fine di Pavel Florenskij*, in “L'Altra Europa”, 1 (1991), pp. 34-39.

⁷ P. A. FLORENSKIJ, “Non dimenticatemi”. *Dal lager staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo* (a cura di N. Valentini e L. Žák), A. Mondadori, Milano 2000. Una recente ristampa è stata riproposta presso gli Oscar Mondadori (2006).

estremo del sacrificio di sé⁸. Nella filosofia di padre Florenskij, martire della Chiesa ortodossa che ha saputo pensare, affermare e testimoniare la verità nel cuore della tragedia del Novecento, vita e pensiero, fede e ragione, esperienza religiosa e ricerca scientifica costituiscono un'unica indissolubile realtà, un'unica totalità organica animata da un ininterrotto palpitare di nessi. In lui, di fatto «si sono incontrate, e a loro modo unite, la cultura e la Chiesa, Atene e Gerusalemme»⁹, e una tale unione costituisce in sé un fatto di assoluta rilevanza nella storia del pensiero.

Alla solida formazione matematica, che continuerà ad essere coltivata per tutta la vita, si accompagnano una serie di importanti invenzioni tecniche nel campo della fisica, della chimica e dell'elettrotecnica. Contemporaneamente esplora i più nascosti versanti tipologici della cultura e dell'arte, si inoltra in ardui sentieri del pensiero filosofico e teologico, elabora una sua teoria della conoscenza a partire da una rinnovata epistemologia del simbolo, operando complessivamente un'incisiva valutazione critica del razionalismo astratto fino alla ricerca di nuovi modelli per una rinnovata fondazione della conoscenza e della razionalità. Anche per questi motivi Florenskij può essere considerato il pioniere di un nuovo orientamento di pensiero teologico e filosofico in grado di instaurare inediti rapporti con la cultura e la ricerca scientifica contemporanea, tenendo conto dei profondi rivolgimenti in atto. Per questa ragione Giovanni Paolo II volle menzionarlo in modo esplicito nell'Enciclica *Fides et ratio* (n. 74), quale coraggioso esempio del fecondo incontro tra ragione e rivelazione, ricerca filosofico-scientifica ed esperienza di fede.

2. La ricerca della verità e il mistero del reale

L'intera esistenza di Pavel Florenskij può essere considerata un'appassionata ricerca della verità e una totale dedizione ad essa. Come egli

⁸ Come risulta dagli atti segreti del KGB, recentemente riportati alla luce e consegnati alla famiglia nel 1990, dopo oltre cinquant'anni di mistero sulla sua fine, un'infame accusa viene perfettamente ordita contro di lui: dopo una prima intransigente resistenza, padre Pavel accetta le false imputazioni, essendo venuto a conoscenza del fatto che ciò avrebbe potuto consentire la liberazione di alcuni suoi compagni dall'inferno del carcere della Lubjanka. Importanti documentazioni di questo processo sono contenute nel volume di V. ŠENTALINSKIJ, *I manoscritti non bruciano...*, op. cit., pp. 171-206.

⁹ S. N. BULGAKOV, *Svjaščennik o. Pavel Florenskij*, cit., p. 131.

ricorda ai figli nelle sue intense e mirabili *Memorie*¹⁰, fin dai primi anni d'infanzia, la sua vita è come rapita dalla presenza del mistero nelle più umili realtà del mondo, e tutte le sue energie più preziose sono concentrate verso la ricerca della verità e del suo senso per la vita. Non una verità intesa come "*adaequatio*", una formale corrispondenza logica tra fenomeno e parola, ma essenzialmente come adesione profonda alle concrete nervature del reale, alle sue strutture ontologiche, al senso più profondo della vita e della storia, come fedeltà alla propria persuasione, fino alla graduale percezione di una reale corrispondenza tra la verità e la vita: «"La verità è la vita" mi ripetevo più volte al giorno; "senza verità non si può vivere. Senza verità *non c'è* esistenza umana". Era lampante, ma su queste e altre considerazioni simili il mio pensiero si bloccava, incocciando ogni volta contro qualche ostacolo invalicabile»¹¹. Una ricerca teorica e pratica della verità che per molti versi sembra evocare *Le confessioni* di sant'Agostino, un cammino appassionato, insonne ed agonico, che lo coinvolge fino allo spasimo quasi connaturale, all'essenza antinomica del vero¹².

Come attestano ampiamente le *Memorie* del pensatore russo, talora con toni drammatici, la formazione che egli ricevette dalla scuola e dalla famiglia, fu caratterizzata da una forte impronta positivista e dal dominante spirito del naturalismo. Entro questi orizzonti conoscitivi, ogni cosa trovava la sua spiegazione schematica, la sua sistemazione totalizzante fissata nei parametri della rigida logicità della natura e della *continuità* di tutte le sue manifestazioni. Un'educazione razionalista che stava generando nel giovane una sorta di "dogmatismo scientifico", non privo di un certo "fanatismo" e "alterigia della scienza". Ma tutta questa pervasiva rassicurazione del sapere scientifico si sarebbe tradotta ben presto non soltanto nell'intuizione viva della catastrofe imminente del sapere fisico, e in un «astio palese verso lo spirito teutonico del sistema»¹³, ma in un

¹⁰ P. A. FLORENSKIJ, *Detjam moim. Vospominan'ja prošlyh dnej*, Moskovskij rabočij, Moskva 1992, tr. it. *Ai miei figli. Memorie di giorni passati* (a cura di N. Valentini e L. Žák), A. Mondadori, Milano 2003.

¹¹ *Ibid.*, p. 305.

¹² Emblematica resta una delle pagine conclusive delle *Memorie*, nella quale l'Autore osserva: «"La verità è irraggiungibile", "non si può vivere senza la verità". Queste due asserzioni ugualmente forti mi straziavano l'anima e portavano all'agonia il mio spirito», *Ivi*, p. 302.

¹³ P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli*, ..., cit. p. 252.

vero e proprio “crollo” della visione del mondo e della propria prospettiva esistenziale.

Florenskij inizia a sbarazzarsi con enorme fatica di tutte quelle barriere che da lungo tempo si frapponivano alla vera conoscenza, della quale percepiva la presenza proprio attraverso i molteplici elementi di frattura e anomalia della natura, di *discontinuità* e frammentarietà del reale. Proprio in quella “zona di confine” tra concreto e astratto, tra scienza e poesia, tra visibile e invisibile, proprio là ove il corso quieto e lineare della vita veniva violato, dove «il tessuto della casualità consueta si lacerava», egli riusciva a intravedere l'emergere di un'autentica filosofia e *spiritualità dell'essere*. Oltre lo spesso muro delle leggi razionali e naturali, oltre il fitto recinto della ragione e della natura, Florenskij vede le «crepe sottilissime attraverso le quali si infiltra il mistero». Così all'improvviso irrompe nel suo orizzonte esistenziale come un «richiamo dell'Eternità che si faceva largo e cercava delle crepe e dei varchi nell'edificio del razionalismo scientifico»¹⁴. Educatore con fermezza allo spirito del naturalismo, a uno sguardo scientifico sui fenomeni naturali, all'analisi razionale, logica, della realtà fisica e alla ricerca delle sue leggi di necessità, Florenskij ne coglie a poco a poco l'insufficienza e l'aridità per la vita, fino a giungere a una sorta di ribellione interiore. Tuttavia, ancor prima di percepire questa rottura, egli è come illuminato dalla lezione sapienziale racchiusa nella «fiabesca comprensione del mondo»¹⁵ che, senza vanificare lo studio scrupoloso delle leggi fisiche, la trepidazione di fronte alle teorie e agli schemi della fisica, offre altre rappresentazioni dello spazio e del tempo, altri presupposti della struttura del mondo. In tal modo Florenskij giunge alla percezione della realtà

¹⁴ *Ibid.*, p. 249. Da quanto emerge - sempre dalle *Memorie* - questo richiamo dell'Eterno sembra far capolino già nei primi anni di vita: «Ricordo le mie impressioni di bambino e non mi sbaglio: sulla riva del mare mi sentivo faccia a faccia con l'Eternità amata, solitaria, misteriosa e infinita dalla quale tutto scorre e alla quale tutto ritorna. L'Eternità mi chiamava, e io ero con lei», *Ibid.*, p. 85.

¹⁵ Su questo aspetto mi permetto di rinviare al mio saggio, *Geometrie dell'anima, tra fiaba e scienza*, Introduzione a P. A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli...*, cit., pp. 11-45. Come testimonia l'Autore in queste sue *Memorie*, «I fatti e le finzioni della scienza erano per me molto meno naturali della fauna mistica delle fiabe» (p. 213). All'idea paterna della *continuità* che garantiva l'interpretazione scientifica dei fenomeni della natura, Florenskij contrappone dialetticamente l'anima del fiabesco, che invece si regge sul *principio di discontinuità*. L'aurea del fiabesco si imprime così vividamente nell'anima del piccolo tanto da influire in modo decisivo sulle sue future attività e convinzioni scientifiche e filosofiche.

oltre i fenomeni apparenti, alla comprensione del “complesso” oltre ciò che si offre come “semplice”, del “discontinuo” oltre il “continuo”, dell’“invisibile” oltre il “visibile”. I *due mondi* sembrano qui intrecciarsi sulla medesima trama, senza confondersi. Dal rapporto tra fenomeno e noumeno, realtà e *simbolo incarnato*, prendono forma le sue ardite “geometrie dello spirito” e “matematiche contemplative”, dalle quali traluce l’unità spirituale del mondo quale presupposto e fondamento di ogni autentica prospettiva sapienziale dell’esistenza¹⁶.

L’iniziazione al mistero è il vero fondamento di una visione sapienziale dell’esistenza e di questa fibra e struttura mistagogica è intrisa tutta l’opera di Florenskij, non tanto in senso dottrinale quanto esperienziale, come via dello *sguardo* e dell’*attenzione* verso la presenza del mistero non al di là del mondo, ma *dal di dentro* di esso¹⁷. Si potrà notare, infatti, come la sua assillante premura pedagogica verso i figli, nelle *Memorie* come nelle *Lettere dal gulag*, sia sempre rivolta a predisporli interiormente all’attenzione e alla persuasione, all’accoglimento del dono, e soprattutto alla percezione viva del mistero quale inizio di un nuovo “atto creativo” e rinnovata apertura alla conoscenza. Dalla percezione del mistero e dall’interrogazione che questo suscita interiormente, ha origine una nuova esperienza conoscitiva, ma anche un inedito sguardo scientifico verso la realtà conoscibile¹⁸. Mistero e stupore diventano dunque le nascoste e zampillanti sorgenti della conoscenza dalle quali attingere alle forme originarie della sapienza filosofica, teologica e scientifica. Questa è la lezione che il pensatore russo apprende da Pitagora a Platone, dalla grande tradizione biblica e patristica fino a Goethe. Meraviglia e stupore sono infatti per lui l’impulso primigenio del pensiero creativo, che generano il vero «ordinamento del-

¹⁶ Cf. P. A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, cit., pp. 115-116.

¹⁷ La peculiarità di questa mistagogia florenskijana presente nelle *Memorie* è stata colta con profonda acutezza teologica da P. CODA, *Le memorie di Pavel Florenskij. Annuncio di Trasfigurazione*, in “Nuova Umanità”, XXVI, n. 153-154 (2004), pp. 535-544.

¹⁸ Di questo Florenskij resterà fermamente convinto fino alla fine della sua esistenza, quando, scrivendo le ultime lettere alla moglie dal gulag, precisa: « A questo proposito, voglio dire a te e ai bambini che tutte le idee scientifiche che mi stanno a cuore sono sempre state suscitate in me dalla percezione del mistero. Tutto ciò che non ispira questo sentimento, non rientra affatto nell’ambito nel mio pensiero, mentre ciò che lo ispira vive in esso e prima o poi diventa oggetto di ricerca scientifica», cf. P. A. FLORENSKIJ, “*Non dimenticatemi*”, ..., cit., p. 261.

l'anima in filosofia»¹⁹ e che al contempo rivelano l'essenza del mistero nel mondo²⁰. Una rivelazione del mistero che si avvale essenzialmente di una via simbolica; il simbolo infatti è il fulcro attorno al quale ruota e prende forma il pensiero di padre Florenskij, e che resta la chiave di volta della sua prospettiva metafisica e del suo orizzonte di senso²¹.

3. Verso una “metafisica concreta”

Come abbiamo già anticipato, l'intero percorso filosofico di padre Pavel è nella sostanza una messa in questione radicale di ogni speculazione astratta e vuoto concettualismo o razionalismo, come pure di ogni forma di scienza moderna centrata sul modello descrittivo della realtà, piuttosto che sulla comprensione del suo significato. Volendo ridurre all'essenziale l'argomentazione, potremmo riprendere una precisazione fondamentale nella quale il pensatore russo sostiene che, in definitiva, «ci sono solo due esperienze del mondo: l'esperienza umana in senso lato e l'esperienza “scientifica”, cioè “kantiana”, come ci sono due tipi di rapporto con la vita: quello *interiore* e quello *esteriore*, come ci sono due tipi di cultura: contemplativo-creativa e rapace-meccanica»²². Florenskij, che pure intrattiene con la gnoseologia kantiana un serrato e ininterrotto confronto teoretico²³, ritiene tuttavia che questo sistema speculativo possa essere conside-

¹⁹ Interamente centrato su questa relazione vitale tra mistero, stupore e filosofia è l'importante saggio *Dialektika*, scritto nel 1918, cf. P. A. FLORENSKIJ, *Dialektika*, in *SČT.*, vol. III (1), pp. 118-141.

²⁰ Egli infatti sottolinea: «Voglio che questo mio fondamentale sentimento del mondo vi sia chiaro, figli miei. Per me tutto stava nel conoscere il mondo nella vita, nei rapporti e nei moti che effettivamente esistevano. Il fatto che al mondo ci fosse l'*incognito* non era, per come lo intendevo io, una condizione transitoria della mia mente che ancora non aveva conosciuto tutto, ma una peculiarità sostanziale del mondo. L'ignoto è la vita del mondo. Perciò era mio desiderio conoscere il mondo proprio in quanto incognito, senza violare il suo mistero, ma spiandolo. E il simbolo era spiare il mistero. Poiché dai simboli il mistero del mondo non viene celato, ma anzi si rivela nella sua vera sostanza. Cioè *in quanto mistero*», P. A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli*, cit., p. 206.

²¹ Questo resta il suo problema cruciale che lo sollecita incessantemente a pensare «al legame tra fenomeno e noumeno, alla presenza visibile del fenomeno nel noumeno, alla sua manifestazione e alla sua incarnazione (...). Per tutta la vita ho riflettuto su un solo problema, il problema del *simbolo*», P. A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli*, cit., p. 201.

²² P. A. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, (a cura di N. Mislér), Casa del libro, Roma 1983, p. 92.

²³ Ne danno compiuta testimonianza molti scritti, in particolare: *Kosmologičeskija*

rato come il modello di quella frantumazione dell'unità reale, dell'imporsi nel pensiero moderno di quel "dualismo metafisico" che potrebbe portare fino alla scissione irreparabile fra trascendente e immanente, intellegibile ed empirico.

Avendo intravisto da tempo, nella storia del pensiero, l'inconciliabile ostilità tra questi due modelli gnoseologici che riflettono l'originaria contrapposizione tra *terminismo* (nominalismo) e *realismo* (idealismo), Florenskij avverte la profonda esigenza di dar forma a un "nuovo pensare", che si lasci attraversare in ogni sua fibra dalla *verità vivente*, categoria filosofica introdotta dagli slavofili e che egli mutua integralmente richiamando il significato ontologico originario del termine russo *Istina* [(Verità), forma sostantivata del verbo essere (*est*), derivante dalla radice *es* e dal sanscrito *as*, che nella sua fase più antica significava "respirare"]²⁴, a sottolineare il legame della verità con l'essere vivo, anzi con l'essenza stessa della vita.

Se per un verso il pensatore russo ritiene con fermezza che la filosofia non possa rinunciare ad essere esercizio della ragione, per l'altro è oltremodo convinto che la ragione non si riduca a vuoto schematismo concettuale, a corrispondenza formale ad una norma. La ragione deve poter accogliere in sé la vita, instaurare un legame vitale con l'essere, poiché come egli afferma: «Se la ragione non partecipa dell'essere, neanche l'essere partecipa della ragione»²⁵. Occorre cioè considerare la ragione umana nella sua forza reale, nella sua attività, mostrando cioè in che modo la ragione partecipi dell'essere e l'essere della razionalità. In tal modo si esce gradualmente dal sistema dei concetti rassicuranti del quieto possesso, dalla ragione logica e formale, per andare alla ricerca di un significato esistenziale e sapienziale più autentico e reale di essa. Per Florenskij infatti conoscere implica sempre vedere una cosa nel suo significato, nel suo dono di sapienza, nella ragione della sua esistenza, ove il criterio razionale indica una direzione e mai è confuso con il fine. Si tratta insomma di comprendere la realtà ed esercitare la ragione, senza mai recidere il legame con la vita, con la radice vivente della conoscenza, richiamando alla necessità di «uscire dal piano

antinomii I. Kanta [*Antinomie cosmologiche di I. Kant*] e soprattutto *Predely gnoseologii. Osnovanja antinomija teorij znanija* [I limiti della gnoseologia. L'antinomia fondamentale della teoria della conoscenza], in *SČT*, II, pp. 3-33; 34-60.

²⁴ Cf. P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, (a cura di E. Zolla), Rusconi, Milano 1974, p. 52.

²⁵ P. A. FLORENSKIJ, *CFV*, p. 114.

dei concetti per entrare nella sfera dell'esperienza viva»²⁶, l'unica in grado di offrirci un metodo legittimo di conoscenza, anche di quella dogmatica, che storicamente appare la più impervia alla ragione.

Per il Nostro: «La ragione non è una scatola o un qualsivoglia ricettacolo di contenuto geometrico nel quale depositare ciò che più si desidera; ... essa, cioè, non è un sistema di funzioni meccaniche sempre uguali a se stesse, ugualmente applicabili a qualunque materiale e a qualunque situazione. No, essa è qualcosa di vivo e di teleologico, un organo dell'essere umano, un *modus* di interazione dinamica del soggetto conoscente con l'oggetto conoscibile, vale a dire un tipo di relazione vitale con la realtà»²⁷. Tutto questo ci suggerisce chiaramente che per padre Florenskij la filosofia non è altro che la traduzione di esperienze di realtà in esperienze di significato; una lotta incessante per il significato, che si gioca sullo sfondo della comune esperienza religiosa vivente o esistenziale, e che coinvolge tutto l'essere verso la ricerca di una conoscenza integrale e di un'autentica sapienza. A tal fine la filosofia deve poter riattingere alla sua fonte viva, risalire alla radice vivente o vissuta della conoscenza, dalla quale è stata separata.

La filosofia non può ridursi alla perfezione dell'enunciato formale, e neppure a generico "amore della sapienza", poiché in essa è l'autentico richiamo alla persuasione, che fiorisce dall'intelligenza dell'amore, dall'incontro sempre nuovo e sorprendente tra esistenza e "metafisica concreta" nella quale, come sottolinea padre Pavel, «tutto è significato incarnato e visibilità intelligibile»²⁸, tutto è saldamente radicato nell'esperienza religiosa viva quale criterio di comprensione del *Revelatum* e della tradizione viva, fino al dono indeducibile di una sapienza che si fa «amore realizzato», vale a dire, perfetta bellezza.

La precisazione più volte apportata dall'Autore circa la specificità della sua prospettiva filosofica entro una precisa "metafisica concreta" non è di poco conto. Essa intende rimarcare l'assoluta distanza da ogni vaga "filosofia religiosa" nella quale il pensiero è come sospinto fino al

²⁶ *Ibid.*, p. 101

²⁷ P. A. FLORENSKIJ, *Razum i dialektika* [Ragione e dialettica], in *SČT*, vol. 2, pp. 131-142, tr. it. in appendice a N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 101.

²⁸ P. A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977 (a cura di E. Zolla), p. 174.

suo trascendimento e annullamento nell'assoluto, ma al contempo intende mostrare il suo radicamento a un'esperienza viva che innerva interamente la realtà e che soltanto una simbolica incarnata può disgelare nella sua rilevanza ontologica. L'istanza metafisica, pur conservando un suo ruolo in relazione a una precomprensione teoretica della verità, non può ridursi a una teoria astratta e assolutistica dell'essere, definibile a priori con la supponenza delle deduzioni razionalistiche. L'unità metafisica del reale, al contrario, è sempre frutto dell'incontro con la concretezza delle diverse forme della cultura e della vita²⁹ nelle quali ogni cosa è connessa organicamente al resto: «Non un'essenza metafisica fornita dalla definizione logica, ma un'esperienza viva, un dato religioso definibile a posteriori e non a priori, con l'umiltà dell'accettazione e non con la superbia della costruzione»³⁰. Anche in senso teologico, il ricorso ad una "metafisica concreta" svela quel legame inscindibile con la viva esperienza di fede ecclesiale³¹ che ha il suo fondamento nel mistero del Verbo incarnato e mai in un

²⁹ Estremamente significativa a riguardo resta l'imponente raccolta dal titolo: *U vodorazdelov mysli (Čerty konkretnoj metafiziki)* [Agli spartiacque del pensiero. Lineamenti di metafisica concreta]. Secondo le intenzioni originarie dell'Autore l'opera avrebbe dovuto costituire la sintesi della sua "antropodicea", un progetto che prende forma dal 1918 e prosegue fino al 1924, e che comprende scritti scientifici sull'immagine e la parola, la teoria dello spazio, il rapporto tra pensiero, linguaggio e parola, tra scienza e descrizione simbolica. Una particolare rilevanza viene riservata in questa opera al concetto di *forma* e in particolare a *L'incarnazione della forma. (Azione e lo strumento)* che comprende le sezioni: *Homo faber*; *La prosecuzione dei nostri sensi*; *La proiezione degli organi*; *La simbolica delle visioni*; *Lo strumentario*; *Macrocosmo e microcosmo*. Proprio nell'insieme di questi saggi, che secondo le intenzioni di Florenskij avrebbe dovuto offrire i "Lineamenti di metafisica concreta", raccoglie la propria concezione filosofica sull'essere e sul rapporto tra natura e cultura, in relazione all'attività tecnica e alla produzione creativa dell'uomo. L'opera nella sua ricca articolazione e connessione, che tiene insieme diversi ambiti della conoscenza logica, estetica, linguistica, tecnica, scientifica, antropologica ed etica, si presenta come uno dei più poderosi tentativi di sintesi del pensiero simbolico nel panorama della filosofia contemporanea. Cf. P. A. FLORENSKIJ, *SČT.*, vol. 3 (1) *Mysl'*, Moskva 1999.

³⁰ P. A. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie Istiny. Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'mach*, tr. it. *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, (a cura di E. Zolla), Rusconi, Milano 1974, p. 386; (di seguito indicato con la sigla CFV).

³¹ Di questa identità metafisica della Chiesa Florenskij tratta soprattutto nell'importante opera teologica giovanile dal titolo: *Ponjatie Cerkvi svjascennom Pisanij (Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura)* ove, a partire da un serrato confronto con i testi biblici, egli porta alla luce aspetti ecclesiologici assai rilevanti circa la possibile *Definizione dogmatico-metafisica della Chiesa*, alla luce della concretezza della sua tradizione che tiene insieme

pensiero religioso astratto. La Chiesa infatti «nega il significato spirituale d'un pensiero che non poggi su una concreta esperienza che fondi la metafisicità della vita e la vitalità della metafisica»³². Da questo punto di vista, sia la “teodicea”, sia l’“antropodicea” di Floreskij rispondono alla medesima e ineludibile esigenza teoretica e spirituale di una concreta fondazione ontologia della vita, sulla manifestazione sensibile dell'essenza metafisica, sulla necessità di esprimere in concreto la metafisicità del mondo.

Ne *La colonna e il fondamento della verità*, raro esempio di fecondo e creativo confronto tra filosofia e ontologia trinitaria, Florenskij delinea un'esemplare ricerca della verità colta nel suo valore logico, ontologico e salvifico, come cammino verso la sapienza dell'amore. Nei primi capitoli dell'opera, egli dapprima persegue una ricerca della verità attraverso la messa in atto di una ragione esigente, un rigoroso percorso delle forme logiche e gnoseologiche della ragione (intuitiva e discorsiva) e del loro diverso grado di attendibilità dimostrativa, conducendole fino alle loro estreme possibilità. Quindi mostra successivamente come nessuna legge d'identità e principio di ragion sufficiente, quali criteri logici fondativi della ragione filosofica, possano di fatto corrispondere alla legge universale dell'essere, poiché questa si disvela soltanto «nel volto interiore della profondità della vita inaccessibile al raziocinio»³³.

Il primato del concreto sull'astratto, della vita sul concetto, di una vita che subentri alla dialettica razionalista, tanto da trasformarne la natura, è certamente uno degli aspetti costitutivi del pensiero di Pavel Florenskij, che più di altri si innesta organicamente alla tradizione slavofila delle origini e alla tradizione ascetica degli *starcy* di Optina Pustyn'³⁴. Questo superamento della logica dell'autoidentità avviene anzitutto sul terreno di una “logica vivente” che s'incontra con una *verità concreta*, con una diversa concezione dell'identità, intesa non più superficialmente come legge universale dell'essere, ma come «il volto interiore della profondità della vita inaccessibile al raziocinio; e in questa vita esso può avere la sua *radice* e la

sapientemente realismo e simbolismo. Cf. P. A. FLORENSKIJ, *SČT.*, vol. I, Mysl', Moskva 1996, pp. 318-489.

³² P. A. FLORENSKIJ, *Le porte regali...*, cit., p. 173

³³ P. A. FLORENSKIJ, *CFV.*, p. 82.

³⁴ Cf. S. M. POLOVINKIN, *Filosofia e ortodossia: gli “starcy” e la teoria della “verità vivente”*, in AA.VV., *San Sergio e il suo tempo*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1996, pp. 231-237.

sua *giustificazione*»³⁵. È questo uno dei momenti più delicati e complessi de *La colonna*, in cui l'argomentazione logica subisce uno snodo decisivo, passando dallo schematismo astratto della legge dell'identità, chiuso nella sua statica e mortifera tautologia, alla concezione viva e vivificante che lascia intravedere la possibilità di definirsi in relazione ad un'*alterità*.

4. Ragione relazionale e rivelazione della verità

La concezione dell'identità [*toždestvo*], alla quale giunge il Nostro, è anche il frutto di un'ermeneutica dialogica e di un'etica relazionale, che hanno il loro paradigma ontologico proprio nella conoscenza-esperienza della verità come amore. Soltanto la relazione triadica può aprire al senso di un'autentica fondazione dell'identità attraverso l'alterità, sia pure nella distinzione e senza alcuna con-fusione totalizzante. Solo in essa, per Florenskij, il soggetto della verità dischiude con graduale nitidezza il triplice Volto dell'Io, del Tu e del Lui: «L'autodimostrazione e autofondazione dell'Io soggetto della verità è un rapporto con il Lui attraverso il Tu. Attraverso il Tu, l'Io si fa Lui oggettivo e in questo trova la propria affermazione e oggettivazione come Io. Il Lui è l'Io rivelato»³⁶. L'incontro dell'Io con il Tu dell'altro al cospetto di un Terzo, segna l'inizio di una diversa fondazione della conoscenza che poggia su una nuova logica triadica. Perseguendo coerentemente questa prospettiva si giunge a scoprire che: «la verità è la contemplazione di sé attraverso l'altro nel terzo: Padre, Figlio, Spirito. Ecco la definizione metafisica della “Sostanza” [*usîa*] dell'autodimostrabile soggetto che, come si vede, è una relazione sostanziale. Il soggetto della verità è relazione di Tre, una relazione-sostanza»³⁷. Il principio d'identità passa in tal modo dal suo livello inferiore, razionalistico, a quello superiore, razionale, che trova il suo fondamento nella scoperta del Tu.

La condizione di possibilità ultima per questa svolta della ragione, alla quale si chiede di rinunciare alla propria limitazione entro i confini del raziocinio e rivolgersi alla norma nuova, diventare una *ragione “nuova”*, esige un atto “libero” ed “ascetico” di rinuncia a se stessi, di dono e abbandono nella fede. Per Florenskij l'ammissione di questo “fondamento

³⁵ P. A. FLORENSKIJ, *CFV*, p. 82.

³⁶ *Ibid.*, pp. 83 s.

³⁷ *Ibid.*, p. 84.

trans-logico” della ragione, oltre le norme del raziocinio, non è altro che la croce, la quale agli occhi del raziocinio è sempre «stupido rifiuto di se stessi». Non si tratta di fuga nell'irrazionalismo e neppure fede razionale «che è infamia e fetore davanti a Dio», ma apertura della ragione all'accoglimento della fede quale fiducioso atto d'amore, abbandono e rinuncia a se stessi, nella consapevolezza che «la fede che ci salva è il principio e la fine della croce e della con-crocefissione al Cristo»³⁸. Proprio a partire da questo dato, Florenskij compie un ripensamento radicale della “logica della fede” che ha il suo cardine nell'evento pasquale, nell'incontro con il Cristo della *kénosis* e della gloria³⁹.

Considerata l'impossibilità logica della ragione di poter “catturare” e contenere una verità quale espressione di tutta la pienezza della vita, nella sua antinomicità, egli può giungere ad affermare - in una concezione che dalla ragione logica apre a quella mistica - che «non sono l'intuizione e la discorsività a dare la conoscenza della verità: essa nasce nell'anima per una rivelazione libera della stessa verità triipostatica, per una graziosa visita fatta all'anima dallo Spirito Santo»⁴⁰. In questa prospettiva, l'apertura e il radicamento alla fede viva diviene il principio di uno stadio nuovo del filosofare, che implica la rinuncia di ogni autoaffermazione, comunicandosi alla verità.

Alla posizione metafisica concepita nella sua assolutezza concettuale, Florenskij contrappone un'ermeneutica della rivelazione in senso forte e vitale che, posta dinnanzi alle distrette logiche, dilata le sue possibilità fino all'irrompere razionalmente indeducibile della Verità triipostatica che a Sé richiama: «La stessa Verità triuna compie per noi ciò che a noi è impossibile»⁴¹. Ripercorrendo l'ultimo itinerario schellingiano dell'estatica ragione, egli mostra come sul fondamento della nuda ipotesi triipostatica e unisostanziale, postulata e cercata nel patimento, dopo le vuote certezze

³⁸ *Ibid.*, p. 102. Sulla cristologia di Florenskij rimandiamo al nostro studio *Cristo nel pensiero russo tra kénosi e bellezza*. P. Florenskij, V. Ivanov, N. Berdjaev, in AA. VV., *Cristo nella filosofia del Novecento*, a cura di S. Zucal, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, II, pp. 104-157.

³⁹ Questa è una delle intuizioni fondamentali del filosofo russo, che troverà negli anni successivi una compiuta elaborazione sia teologica, nella sistematica trinitaria di S. Bulgakov, sia di filosofia della religione, nelle principali opere di L. Karsavin, ma anche più specificamente etica, in alcune opere di S. L. Frank e soprattutto nell'opera di V. Ivanov, che fa della mistica del “Tu sei” il fulcro dinamico del suo pensiero.

⁴⁰ P. A. FLORENSKIJ, *CFV*, p. 137.

⁴¹ *Ibid.*, p. 557.

dei principi formali della ragione e dopo l'atto ascetico della *kénosis* dell'Io, insorga una ineludibile domanda di senso, aperta all'ulteriorità.

La possibilità della rivelazione sta nell'accoglimento del dono, nell'esperienza dell'amore che ha il suo fondamento nell'unisostanzialità trinitaria. Nel *Deus-Trinitas* è la rivelazione della verità ultima nella sua originaria forza sorgiva quale «esigenza ultima della ragione» e culmine di tutte le esperienze spirituali profonde e autentiche. Non è casuale dunque che Florenskij colga nel dogma trinitario, in accordo con i grandi filosofi russi dell'ortodossia, da Ivan V. Kireevskij⁴² a Sergej N. Bulgakov⁴³, il «fondamento del filosofare» - elemento questo fortemente trascurato dal pensiero occidentale, se si eccettua la «filosofia della rivelazione» di Schelling che, come afferma lo stesso Florenskij, «è uno dei pochi tentativi di realizzare il filosofare su accettazione cosciente del dogma della triadicità»⁴⁴.

5. Conoscenza e rivelazione nell'amore

In definitiva, il «superamento translogico dell'autoidentità Io=Io e l'uscita da sé»⁴⁵ sono la vera essenza di quella “metafisica dell'amore” tanto a lungo ricercata. Se il razionalismo, vale a dire la filosofia del concetto e del raziocinio, della “cosa” e dell'immobilismo senza vita, resta totalmente

⁴² Florenskij riporta in nota, a questo proposito, un'importante dichiarazione di Kireevskij nella quale il pensatore slavofilo dichiara: «La dottrina della santissima Trinità attira la mia mente non solo perché è come il fulcro supremo di tutte le verità sante che ci furono comunicate con la rivelazione, ma anche perché scrivendo di filosofia sono pervenuto alla convinzione che la direzione della filosofia dipende nel suo primo principio dal concetto che abbiamo della santissima Trinità», cit. in *CFV*, p. 809. La profonda persuasione che dal dogma trinitario scaturiscono le diverse forme del pensiero e della sapienza è ribadita con forza anche nella conclusione dell'opera *Il significato dell'idealismo*, cit.

⁴³ Particolarmente eloquenti in proposito sono le opere di S. N. BULGAKOV, *Glavy o troiĭnosti* (Capitoli sulla Trinitarietà) in «Pravoslavnaĭa mysl'», 1 (1928), pp. 68-69, tr. it. in appendice al volume di P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 128 ss.; ID., *La luce senza tramonto*, (a cura di M. Campatelli), Lipa, Roma 2001.

⁴⁴ P. A. FLORENSKIJ, *CFV*, p. 809. Nella stessa prospettiva l'Autore colloca il pensiero di Serapion Maškin e di V.S. Solov'ëv, ma l'elenco potrebbe estendersi notevolmente considerando la fecondissima recezione che Schelling ha trovato nel pensiero russo, a partire da coloro che si recarono in Germania per seguire le sue lezioni e incontrarlo: Vellanskij, Pavlov, Caadaev, Kireevskij, Odoevskij e altri ancora. Per un recupero di questo pensiero nella nuova interpretazione di Schelling, cf. D. TSCHIZEWSKIJ, *Schelling und Russland*, Darmstadt 1962, e quella più recente di V. V. LAZAREV, *Filosofija rannego i pozdnego Sellinga*, Nauka, Moskva 1990.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 133.

incatenato alla legge dell'identità⁴⁶, al contrario la filosofia cristiana di derivazione patristica, cioè la filosofia dell'idea e della ragione, la filosofia della persona e dell'ascetismo creativo, «si basa sulla possibilità di superare la legge dell'identità»⁴⁷. Se la prima può essere definita come filosofia dell'*homoiousía*, una filosofia reificata nella quale l'amore si riduce a stato psicologico, la seconda appare come filosofia dell'*homoousía*, nella quale l'amore è piuttosto atto ontologico riferito alla persona, vera e propria "sapienza dell'amore". Recuperando il termine teologico dei Padri niceni (*homoousía*), Florenskij lo colloca al centro del confronto filosofico quale "principio nuovo" della ragione, che apre alla possibilità di pensare nell'unità la molteplicità e persino le antinomie che compongono la verità dogmatica.

In questa prospettiva si può affermare pertanto che l'atto del conoscere non è solo gnoseologico ma anche ontologico, non solo ideale ma anche reale. La vera conoscenza è la conoscenza essenziale della verità che avviene attraverso la *partecipazione ontologica* alla verità stessa; ciò implica, secondo Florenskij, l'accoglimento dell'amore quale sostanza divina, vale a dire, in senso pienamente mistico, un «entrare nelle viscere della Divina Unitrità». Un tale accoglimento coinvolge la persona nella sua interezza, implicando, in ultima analisi, da un lato una sua *divinizzazione*, dall'altro un'autentica partecipazione alla vita di Dio-Amore-Trinità, una comunione sostanziale di persone, una comunione d'amore ("consegna" nella reciprocità: *trinitizzazione*)⁴⁸. Entriamo nel regno della verità attraverso l'esperienza di una «conoscenza che si fa amore» (s. Gregorio Niseno), custodita nell'unica e indivisibile sostanza della Trinità. Per Florenskij già nella divina liturgia sperimentiamo questa beatitudine; qui tutto ciò che accade prima del "credo", dalla proclamazione del diacono («Amiamoci gli uni gli altri per poter confessare in unità di pensiero la nostra fede»), all'abbraccio fraterno, fino al canto del «Simbolo della fede», altro non è se non la preparazione all'accoglimento dell'*homoousía*, dell'unisostanzialità, nell'*agápe*, schiudendo le porte alla vera sapienza.

Alla filosofia dunque, e alla filosofia della religione in modo del tutto speciale, spetta l'arduo compito di riconoscere la verità abbandonando

⁴⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁷ *Ivi.*

⁴⁸ Cf. M. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Augustinus Verlag, Würzburg 1984.

la pretesa di affermarla, di stabilirla, disponendosi essenzialmente in una posizione di ascolto e di accoglimento del dono. Nello *Stolp* questo si traduce nella forma dell'ascolto e del dialogo con l'amico, come autentico e concreto riflesso dell'ascolto-dialogo dell'amore intra-trinitario. Tutta la filosofia dell'*homoousia* è essenzialmente filosofia dell'amicizia nel dialogo, la quale ha la forza di rivelare nientemeno che una *consustanzialità anticipata* o una «anticipata conoscenza della Verità». È questa una profonda convinzione di Florenskij, per il quale «l'amicizia come nascita misteriosa del Tu è l'ambiente nel quale incomincia la rivelazione della Verità»⁴⁹. Una rivelazione che si misura inizialmente con l'amore personale e sincero per l'amico, un amore di grazia della coscienza purificata, che «ci fa uscire da noi stessi», nel riconoscimento dell'alterità come dono da accogliere. L'apertura a un'esistenza dialogica nell'amicizia è l'inizio di quell'epifania dell'amore che lascia trasparire l'essere stati interpellati per primi dall'Altro, avvolti e come inseriti nel dialogo eterno della carità divina, che trova la sua origine nel grembo del mistero trinitario.

La radicalità teologica sta proprio qui, nell'aver introdotto questa categoria della consustanzialità, in analogia con la consustanzialità trinitaria, all'interno dei rapporti umani⁵⁰. Dunque la *filosofia dell'homoousia* che, come è stato giustamente rilevato «non è da limitare soltanto alla dottrina della Trinità, ma è da vedere come la base dell'ontologia, fondamentale per tutti i campi del pensiero e della scienza»⁵¹, consente a Florenskij di portare ai suoi esiti più maturi l'*ethos* ontologico trinitario che ha nella relazione personale di amicizia, quale riverbero radioso delle «dimore celesti», la sua concretizzazione metafisica ed esistenziale.

⁴⁹ P. A. FLORENSKIJ, *CFV*, p. 456.

⁵⁰ Cf. N. O. LOSSKIJ, *Histoire de la philosophie russe dès origines à 1950*, Payot, Paris 1954, p. 427.

⁵¹ H. J. RUPPERT, *Vom Licht der Wahrheit*, in "Kerygma und Dogma", 28 (1982), pp. 179-214, qui p. 212.

METAFISICA E RIVELAZIONE LA PROPOSTA DI KARL RAHNER

† IGNAZIO SANNA

PATH 5 (2006) 453-472

1. Base metafisica o mistica della teologia rahneriana?

La critica rahneriana non è concorde nel determinare la vera natura dell'opera del grande teologo, ed ora sottolinea la sua ascendenza filosofica, ora la sua formazione gesuitica, tanto da far nascere l'interrogativo se Rahner sia stato soprattutto un filosofo o un teologo gesuita. Ci si chiede, in fondo se Rahner sia stato un filosofo heideggeriano e maréchaliano o un teologo di ispirazione ignaziana¹. Diversi studiosi e collaboratori di Rahner quali Fischer, Metz, Vorgrimler, Lehmann, Neufeld, Weger, opta-

¹ Nella discussione su come interpretare l'eredità di Rahner, B.J. Hilberath e B. Nitsche mettono in guardia dal pericolo che la sottolineatura della dimensione spirituale della teologia rahneriana può condurre al depotenziamento della sua "valenza scientifico-teoretica", e ribadiscono, perciò, l'importanza fondamentale, in Rahner, del metodo trascendentale e della teologia trascendentale: B.J. HILBERATH – B. NITSCHKE, *Transzendente Theologie? Beobachtungen zur Rahner-Diskussion der letzten Jahre*, "Theologische Quartalschrift", *Denken nach Karl Rahner*, 174 (1994), 305, nota n. 2. Per R. Siebenrock, invece, si falsa il pensiero teologico rahneriano se lo si riduce ad una antropologia filosofico-trascendentale. La sua teologia trascendentale la si può capire correttamente, solo a partire dalla sua teologia della grazia: R. SIEBENROCK, *Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemässen Gnadentheologie*, in M. DELGADO – M. BUTZ-BACHMANN, *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Morus, Hildesheim 1994, 34-71, note n. 2 e n. 34. Cf. anche H. VORGRIMLER, *Ein Begriff zur Einführung*, in H. VORGRIMLER (Hrsg), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg i. B. 1979, 13: «La tua teologia è la teologia dell'esperienza mistica di Dio, e colui che volesse attribuirle un punto di partenza trascendental-filosofico la falserebbe sostanzialmente».

no per Rahner teologo e ritengono che la sua teologia abbia primariamente una dimensione mistica². Io condivido questa interpretazione e sono convinto che Rahner sia soprattutto un teologo, e l'intento della sua opera lo si possa descrivere con le stesse parole con cui egli ha descritto l'opera di Clemente Alessandrino:

«il problema di cui Clemente in primo luogo si occupò fu quello della vita cristiana nel mondo, del superamento cristiano del mondo in seno al mondo, della conquista cristiana del mondo che deve essere indotto a riconoscere Dio. Egli intende essere mondano e sovramondano nello stesso tempo [...] . Non ha voluto modificare nessun dogma cristiano mediante la filosofia, si propose soltanto di formulare la verità tradizionale del cristianesimo nel linguaggio scientifico del suo tempo. Se la sintesi rimase incompiuta e i concetti adottati non sono ancora del tutto cristianizzati, giacché tradiscono ancora la loro provenienza pagana, se le formulazioni talora deformano un'idea cristiana, che gli preme tradurre nel linguaggio filosofico e ha conservato troppe idee dei suoi maestri pagani, non per questo possiamo giudicare troppo severamente un uomo in ricerca di nuove vie; dobbiamo invece ricordare che non ebbe il tempo di creare qualcosa di compiuto e fu appunto il primo a tentare l'organizzazione di tutta la dottrina cristiana in un sistema filosofico»³.

A scapito di ogni equivoco, comunque, va precisato che, quando si sostiene che la teologia rahneriana ha una primaria dimensione mistica, non si vuol dire che Rahner sia un teologo mistico secondo il senso comune che si dà a questa parola, bensì che egli è filosofo e teologo allo stesso tempo. Certo, nel fare riferimento alla dimensione mistica della teologia, bisogna intendere la mistica nel suo giusto contesto storico e teologico. E nel contesto della tradizione cristiana e specialmente della tradizione gesuitica-ignaziana, osserva Vorgrimler,

² Per la documentazione relativa cf. I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997, 41-48.

³ M. VILLER – K. RAHNER, *Ascetica e mistica nella patristica. Un compendio della spiritualità cristiana antica*, (nuova edizione italiana con prefazione di K.H. Neufeld), Queriniana, Brescia 1991, 73-74. Sul ruolo particolare di Clemente Alessandrino nell'interpretazione e traduzione filosofica delle verità del cristianesimo, cf. H. CHADWICK, *Il puritano tollerante*, in ID., *Pensiero cristiano antico e tradizione classica*, La Nuova Italia, Firenze 1995, 37-70.

«“mistica” vuol dire che la teologia rahneriana nasce dalla preghiera, è accompagnata dalla preghiera e conduce alla preghiera. Questa preghiera è essenzialmente legata all’ascolto della Parola di Dio»⁴.

D’altra parte, il voler individuare nella dimensione mistica la chiave di lettura della teologia rahneriana non comporta automaticamente la sottovalutazione o l’esclusione della sua dimensione filosofica e metafisica.

La base “metafisica” del pensiero teologico rahneriano, a giudizio unanime dei suoi interpreti e studiosi, è costituita principalmente dai suoi due scritti filosofici. All’inizio della sua riflessione teologica, infatti, Rahner intende soprattutto rispondere alla domanda: perché un uomo può in genere udire Dio? Come si svolge la ricezione d’una rivelazione di Dio? Da queste domande

«prende avvio il programma teologico di Rahner, sulle tracce di Tommaso, in dialogo con Kant, l’idealismo tedesco, Heidegger, ma anche guidato da Ignazio di Loyola e dal valore del ruolo che i sensi dell’uomo hanno per il fondatore della Compagnia di Gesù nel rapporto con Dio»⁵.

La prima opera filosofica, con la quale Rahner ha invano cercato di ottenere il titolo di dottore in filosofia con il prof. Martin Honecker di Friburgo, viene pubblicata ad Innsbruck nel 1939, presso l’editore Felizian Rauch, con il titolo *Geist in Welt*⁶.

In questa sua ricerca dottorale, Rahner prende in esame un testo della Somma Teologica di S. Tommaso D’Aquino, *S. Th.*, I, q. 84, a.7: «utrum intellectus possit actu intelligere per species quas penes se habet non convertendo se ad phantasmata», e vuole dimostrare, con un suo procedimento molto personale, non condiviso dal suo direttore di tesi, che il conoscere umano si compie in primo luogo e principalmente nel mondo

⁴ H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner. Introduzione alla sua vita e al suo pensiero*, Morcelliana, Brescia 1987, 85.

⁵ H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner. Introduzione alla sua vita e al suo pensiero*, op. cit., 15.

⁶ K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, 2, *Geist in Welt. Philosophische Schriften*, (bearbeitet von Albert Raffelt), Benziger-Verlag, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.B. 1996. Per il testo italiano, basato sulla seconda edizione del 1957, al quale facciamo riferimento nelle nostre citazioni, cf. K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, (a cura di Massimo Marassi e Achille Zoerle, introduzione di Johannes B. Lotz), Vita e Pensiero, Milano 1989.

dell'esperienza, poiché lo spirito umano è sempre legato all'esperienza, è volto al fenomeno (*conversio ad phantasma*). "Spirito" sta a significare la forza umana che, protendendosi al di sopra del mondo sensibile, conosce ciò che è "metafisico". "Mondo", invece, designa la realtà che è accessibile all'esperienza immediata dell'uomo.

Partendo dal fatto che l'uomo si interroga sull'essere, Rahner afferma che l'essere può essere conosciuto, altrimenti la domanda sull'essere, che implica già una qualche forma di conoscenza, sarebbe impossibile⁷. Per principio, l'uomo e l'essere sono orientati l'uno verso l'altro. Essere e vero sono interscambiabili, e l'essere in quanto tale, in ultima analisi, è essere-presso-di sé, cioè autocoscienza (*Sein ist Beisichsein*)⁸. Siccome l'essere è una realtà indivisibile, la conoscenza di un determinato oggetto comporta la conoscenza dell'essere nella sua totalità. Ma, per un altro verso, la domanda sull'essere rivela anche che l'uomo non possiede tutto l'essere. È la materia, cioè il non essere, che impedisce che l'intelletto si identifichi con l'essere e, allo stesso tempo, pone in contatto con il mondo esterno, perché possa essere percepita la forma dell'oggetto esterno⁹.

⁷ K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, op. cit., 60: «Per essere se stesso, egli pone necessariamente la domanda sull'essere nella sua totalità. Questa domanda è il dovere che egli stesso è e nel quale l'essere interrogato si mostra, è presente e nello stesso tempo si nasconde, essendo ciò che è necessariamente posto in questione. Nell'essere della domanda che l'uomo è (cosicché il domandare è il suo bisogno) si annuncia proprio l'essere interrogato e contemporaneamente esso si nasconde nella sua problematicità».

⁸ K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, op. cit., 70-71: «L'essere è l'unità originariamente unificante di essere e conoscere nella loro unità realizzata nell'essere conosciuto [...]». L'essere è già l'unità originariamente unificante di essere e conoscere, è *onto-logico*; e ogni unità attuale di essere e conoscere nell'esercizio della conoscenza è solo il potenziamento di quella sintesi trascendentale che l'essere è "in sé". Abbiamo esposto la sintesi del complesso ragionamento rahneriano in I. SANNA, *La cristologia antropologica di Karl Rahner*, Paoline, Roma 1970, 41-120, ed espresso le nostre perplessità sulla reale identità di essere e conoscere (311-315). Analoghe perplessità e critiche sono state espresse da E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung*, Kolhammer, Stuttgart 1966, 52 ss., e da C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, 46-87.

⁹ K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, op. cit., 75: «Questo "altro" da una parte deve essere reale, dall'altra non può avere l'essere in sé e da sé. Questo ambito vuoto e in sé indeterminato dell'essere di un ente, nel quale l'essere è tale che non è per sé ma per quest'altro, e dunque non è "presso sé", si chiama in termini tomisti *materia prima*. Si capisce allora che conoscere e conoscibilità in quanto essere-presso-sé e poter-essere-presso-sé stanno in un chiaro rapporto con la relazione dell'essere alla *materia*».

La seconda opera filosofica è sorta da una serie di 15 lezioni che Rahner tenne nell'estate del 1937 alla Settimana delle Scuole Superiori a Salisburgo: *Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (Per il fondamento di una filosofia della religione). Il volume, con il titolo *Hörer des Wortes* (Uditori della parola), appare nel 1941 presso la Kösel di Monaco di Baviera¹⁰. Con questo studio, Rahner, a partire dalla problematica sulla conoscenza intellettuale discussa in *Spirito nel mondo*, sviluppa una sua antropologia metafisica, in stretto rapporto con la teologia fondamentale.

Secondo lui, bisogna anzitutto dimostrare che l'uomo, per natura, si deve occupare di verità storiche, ed in un secondo tempo, che egli si deve occupare della verità storica per eccellenza: Gesù Cristo. L'antropologia metafisica, perciò, analizza l'uomo secondo la sua capacità di percepire la parola di Dio che si rivela nella storia. A tale riguardo, Rahner affronta il problema se e come l'uomo sia aperto ad una rivelazione di Dio, anche nel caso in cui questa rivelazione non si dovesse necessariamente realizzare. È un problema metafisico e teologico allo stesso tempo, alla cui base sta la riflessione sull'"essenza" dell'uomo. L'uomo è spirito nel mondo, cioè è necessariamente nel mondo, per essere spirito. Non solo, ma l'uomo stesso è fenomeno, anche se il più spirituale. Pertanto, anche l'Essere Assoluto può fenomenizzarsi e, qualora lo faccia, ciò avviene precisamente nell'uomo. Se questo Essere Assoluto non si rivela, non parla, ciò non vuol dire che esso non esista. Esso esiste comunque. Ed allora, la realtà più significativa della storia umana non sarebbe la rivelazione di Dio, ma il silenzio di Dio. Secondo questa prospettiva, l'uomo è appunto, per essenza, un uditore, un ascoltatore della Parola di Dio.

«L'uomo è l'ente che è dotato di una spiritualità recettiva, aperta sempre alla storia e nella sua libertà in quanto tale si trova di fronte al Dio libero di una possibile rivelazione, la quale, nel caso che si verifichi, si effettua sempre mediante "la parola" nella sua storia, di cui costituisce la più alta realizzazione. L'uomo è colui che ascolta nella storia la parola del Dio libero. Solo così egli è quello che deve essere. Un'antropologia metafisica è completa solo quando concepisce se stessa come la

¹⁰ K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, 4, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, (bearbeitet von A. Raffelt), Benziger-Herder, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.B. 1997. L'edizione italiana, cui facciamo riferimento, si rifà a questa nuova edizione: K. RAHNER, *Uditori della parola*, (Presentazione di Alfredo Marranzini. Traduzione di Aldo Belardinelli), Borla, Torino 1967.

metafisica di una *potentia oboedientialis* rispetto alla rivelazione di Dio trascendente»¹¹.

2. La dimensione filosofica della teologia rahneriana

Se, ora, si tiene conto di questa base metafisica della teologia rahneriana, si capisce perché, secondo Rahner,

«non è possibile fare teologia scientifica senza un contenuto filosofico [...] . La teologia implica necessariamente una filosofia, e lì per lì è indifferente di quale filosofia si tratti. L'importante è che la filosofia si renda conto della propria riflessione e si inserisca nella teologia dopo tale riflessione filosofica»¹².

D'altra parte, si può senz'altro condividere l'osservazione di Neufeld, secondo la quale

«se Karl Rahner è teologo, ciò non è accaduto contro la filosofia. Questa venne da lui considerata e stimata come una componente irrinunciabile della teologia e per essa egli sempre rivendicò e difese questa funzione»¹³.

Questa dimensione filosofica, in concreto, può essere esaminata sotto un duplice aspetto. Un primo aspetto prende in considerazione il rapporto tra la filosofia e la teologia dal punto di vista generale e, direi quasi, normativo. Si esamina, cioè, come dovrebbe essere in sé, secondo Rahner, il rapporto tra la filosofia e la teologia. Un secondo aspetto, invece, prende

¹¹ K. RAHNER, *Uditori della parola*, op. cit., 208-209. Cf G.B. SALA, "Uditore della parola" di Karl Rahner, in "Rassegna di Teologia", 42 (2001), 341-365.

¹² K. RAHNER, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Città Nuova, Roma 1994, 74-75.

¹³ K.H. NEUFELD, *Hugo e Karl Rahner*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 161. Rahner è e si sente propriamente solo teologo, tanto da meravigliarsi che la sua opera abbia suscitato delle ricerche filosofiche, come scrive nella lettera indirizzata a P. Eicher, a proposito del suo volume *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*: «Per parte mia vorrei essere un teologo e nient'altro, e ciò semplicemente per il fatto che non sono un filosofo e non presumo di poterlo essere. Né per questo disprezzo la filosofia e neppure la ritengo come poco importante; ho invece un rispetto sacro per essa [...] . In ogni caso io non sono un filosofo e nondimeno esistono dei libri filosofici a proposito di quello che ho scritto. La cosa è sorprendente»: K. RAHNER, *Semplice chiarimento a riguardo della propria opera*, in *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, *Nuovi Saggi*, VI, Paoline, Roma 1978, 733-734.

in considerazione come questo rapporto si presenti concretamente nell'opera teologica rahneriana. Nel presentare questa ulteriore dimensione, prescindiamo da una divisione cronologica del pensiero rahneriano in due fasi, una prima che andrebbe dalle due sue opere maggiori sino al 1970, ed una seconda che va dal 1970 all'anno della sua morte. Questa seconda fase è stata definita dal teologo francescano Y. Tourenne, del Centre Sèvres di Parigi, come la fase dell'*ultimo Rahner*¹⁴.

Che ci sia uno sviluppo ed una maturazione nel pensiero di Rahner, infatti, è un dato così evidente, che nessuno, penso, lo può in alcun modo contestare. Il Rahner di *Spirito nel mondo*, del 1939, non è di certo il Rahner del *Corso fondamentale sulla fede*, del 1976. D'altra parte, sia il Concilio Vaticano II, sia la grande rivoluzione del 1968, portarono nella Chiesa e nella società enormi cambiamenti che non potevano non influire anche nella riflessione teologica di Rahner, così priva di schemi fissi, per un verso, e così legata e quasi dipendente dalla vita e dalle problematiche di tutti i giorni, per l'altro verso. Di conseguenza, anche la concezione del rapporto filosofia-teologia ha conosciuto uno sviluppo ed una evoluzione, che sono sfociati in una radicalizzazione stessa di questo rapporto. Ma non bisogna dimenticare che l'evoluzione e la stessa radicalizzazione di questo rapporto sono l'espressione di una permanenza e continuità del medesimo¹⁵. Per cui, pur prendendo atto delle due tappe in cui si vuole dividere la concezione del rapporto suddetto, e che Neufeld, diversamente dal Tourenne, colloca nel periodo della seconda guerra mondiale, la prima, e

¹⁴ Cf. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner. "Aborder au sans-rivage". Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez "le dernier Rahner"*, Du Cerf, Paris 1995. Cf anche K.H. NEUFELD, *La relation entre la philosophie et théologie selon Karl Rahner*, in *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Lethielleux-Le Sycomore, Paris-Namur 1983, 85-108. Cf. anche M. CHOJNACKI, *Der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in diese Theologie*, Herder, Freiburg i.B. 1996.

¹⁵ Cf. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, op. cit., 67. A. CARR, in *The Theological Method of Karl Rahner*, Missoula, Montana 1977 (tesi con D. Tracy), presenta Rahner come "teologo filosofico", ed afferma che la continuità tra il primo e l'ultimo Rahner è rappresentata dal suo metodo. Una voce molto critica e polemica sul metodo teologico rahneriano in generale è quella di E. RUPP, *Zur Kritik der transzendentalen und analytischen Wissenschaftstheorie*, Humanitas Akademische Verlagsgesellschaft, Wiesbaden-Frankfurt 1973.

in quello dopo il Concilio, la seconda¹⁶, noi riteniamo valida ed opportuna l'esposizione dei contenuti di questo rapporto, considerandolo in se stesso e non secondo il suo sviluppo cronologico.

Per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e teologia in se stesso¹⁷, Rahner afferma che nella realtà concreta dell'uomo esiste sempre un mutuo rapporto ineliminabile tra gli orizzonti di comprensione e gli oggetti che si comprendono. In fondo, orizzonte di comprensione e cosa compresa si presuppongono a vicenda. Di conseguenza, le premesse che il messaggio cristiano crea sono già inevitabilmente e necessariamente date nel profondo dell'esistenza umana, e, nello stesso tempo, sono create da questo messaggio. Tale messaggio infatti invita l'uomo a porsi davanti alla verità reale del suo essere, davanti a quella verità dalla quale è inevitabilmente avvolto, e che corrisponde allo spazio infinito del mistero incomprensibile di Dio.

In altri termini, le premesse dalle quali si parte per fare della teologia riguardano l'essere dell'uomo, in modo particolare il suo essere sempre strutturato storicamente, e, perciò, in costante confronto con il messaggio storico del cristianesimo. Esse, quindi, riguardano qualcosa che è accessibile a quella riflessione teoretica e a quell'autointerpretazione dell'esistenza umana, che si chiama filosofia. Ma proprio queste premesse sono anche, nel contempo, il contenuto di una teologia conforme alla rivelazione, che si rivolge all'uomo, proponendogli un messaggio, che gli svela la sua natura sempre orientata alla storia.

Quando, perciò, si parla della necessità di elaborare una antropologia quale presupposto per l'ascolto e la comprensione dell'autentico messaggio del cristianesimo, non ci si deve preoccupare di distinguere metodologicamente nella maniera più pura possibile tra procedimento filosofico e procedimento teologico.

«Anche la più originaria filosofia dell'esistenza umana, quella che si fonda su se stessa ed è la più trascendentale, viene sempre elaborata solo in seno all'esperienza storica. Anzi, essa è addirittura un momento nella storia dell'uomo e non può quindi essere come se l'uomo non avesse fatto quelle esperienze (almeno di ciò che noi chiamiamo grazia, anche se a sua volta neppure questa ha bisogno di essere riflessa,

¹⁶ Cf. K.H. NEUFELD, *La relation entre la philosophie et la théologie selon Karl Rahner*, op. cit., 90.

¹⁷ Sul tema in generale, cf. TH. SHEEHAN, *Karl Rahner: the philosophical foundations*, Athens, Ohio University 1987.

concepita e oggettivata come tale) che sono appunto quelle del cristianesimo. Una filosofia assolutamente immune da ogni teologia è semplicemente impossibile nella nostra situazione storica. L'autonomia fondamentale di tale filosofia può consistere soltanto nel riflettere sulla propria origine storica e nel chiedersi se si senta ancor sempre obbligata verso tale origine storica e soprannaturale ritenuta come valida, nonché nel chiedersi se questa esperienza, che l'uomo fa con se stesso, possa essere fatta anche oggi in maniera valida e vincolante. Viceversa, anche la teologia dommatica intende dire all'uomo quel ch'egli è e che pur sempre rimane, anche quando egli non accetta e non crede al messaggio del cristianesimo. La stessa teologia implica dunque un'antropologia filosofica, che fa sì che questo messaggio sorretto dalla grazia possa essere elaborato in maniera genuinamente filosofica e lo affida alla responsabilità propria dell'uomo»¹⁸.

3. Rapporto tra dimensione filosofica e Rivelazione

Che, in generale, esista un rapporto tra teologia e filosofia è provato dalla lunga storia della riflessione teologica e dall'uso che viene fatto delle categorie filosofiche nell'ambito della tradizione ecclesiastica. La stessa formulazione originaria della Rivelazione e la sua predicazione sono avvenute attraverso concetti e parole umane che lasciano trasparire una comprensione filosofica dell'uomo, e quindi una comprensione che precede la stessa Rivelazione¹⁹. Rahner, però, non si accontenta della semplice constatazione dell'esistenza del rapporto, ma tenta di fondare la ragione della necessità per la filosofia e la teologia di istituire un tale rapporto, e vuole capire come e perché la Rivelazione e la riflessione su di essa diano origine a una filosofia come scienza autonoma, e come la teologia presupponga una filosofia autonoma come condizione della sua possibilità.

Innanzitutto, secondo quanto afferma lo stesso Vaticano I, il nostro Autore ricorda che esiste una duplice forma di conoscenza di Dio e del mondo, quella della "ragione naturale" e quella della "Rivelazione". Anche se si afferma che la filosofia non può mai emanciparsi totalmente

¹⁸ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1977, 46-47.

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *Filosofia e teologia*, in *Sacramentum Mundi*, IV, Morcelliana, Brescia 1975, 4. Questa tradizione è stata inaugurata sin dall'epoca dei Padri. Clemente Alessandrino riconosceva che il dato di fede ha bisogno di essere interpretato: «la dilucidazione coopera con la tradizione della verità, e la dialettica aiuta a non cadere nelle eresie che sopravvengono» (*Stromata*, I, 20: PG 8, 814). Per sottolineare lo stretto e inscindibile legame d'interdipendenza tra teologia e filosofia, l'Alessandrino arriva a definire quest'ultima «quasi un terzo testamento» (*Stromata*, VI, 5, PG 9, 262).

dalla fede, esistono, dunque, due forme di sapere, due discipline, diverse per origine e per natura, ma non in contraddizione necessaria tra di loro, e disposte ad incontrarsi, per stabilire come si possa dialogare. Sia la teologia che la filosofia, sempre secondo il Vaticano I, hanno la possibilità di una vera conoscenza di Dio. E queste affermazioni vogliono dire, in altri termini, che l'uomo ha a che fare inevitabilmente con Dio, anche anteriormente ad ogni Rivelazione cristiana esplicita. L'entrata di Dio nella storia avviene in forme ed esperienze sconosciute. Ma è l'uomo, che, con la sua ricerca e la sua intelligenza, scopre tali modalità, e soprattutto scopre dove queste modalità possono essere sperimentate²⁰.

Siccome, ora, il luogo dove può essere sperimentata l'entrata di Dio nella storia è, in concreto, la grazia, il rapporto di unità che esiste tra filosofia e teologia è da individuare, di conseguenza, proprio nella natura della grazia. La grazia, infatti, in quanto autocomunicazione di Dio all'uomo, racchiude in sé l'esistenza e la natura dell'uomo, come un suo momento intrinseco. Essa non è uno stato spirituale della persona, e non coincide neppure con nessun oggetto specifico posseduto da quest'ultima, bensì è la determinazione della stessa persona. La grazia in tanto esiste, in quanto esiste un soggetto che sia da essa determinato. Non esiste un soggetto senza la grazia, ma non esiste neppure una grazia senza un soggetto. Nella pratica, poi, per il singolo soggetto personale, la grazia rappresenta lo stato della sua divinizzazione.

La stessa realtà si verifica nella rivelazione di Dio all'uomo. Anche in questo caso, la rivelazione di Dio è conosciuta e creduta da un uomo, che già in precedenza sa qualcosa di Dio, anche senza una rivelazione positiva. Anzi, la rivelazione di Dio è appunto possibile, per l'uomo, solo in base a questo suo pre-sapere apriorico. In definitiva, proprio per il fatto che sia la grazia, sia la rivelazione presuppongono un soggetto personale come loro destinatario, la teologia presuppone una filosofia, ossia una preventiva conoscenza di sé da parte dell'uomo. Affinché, poi, questo rapporto di interdipendenza tra le due realtà non pregiudichi la dignità ed autonomia della rivelazione e della teologia, esso deve essere interpretato nel senso che il sapere umano previo alla rivelazione è solo la condizione di possibilità della rivelazione stessa. Questo significa che non si preclude

²⁰ Cf K. RAHNER, *Filosofia e teologia*, in *Nuovi Saggi*, I, Paoline, Roma 1968, 138-139; *Sul rapporto odierno tra filosofia e teologia*, in *Nuovi Saggi*, V, Paoline, Roma 1975, 103 ss.

l'autonomia e la dignità della rivelazione e quindi della teologia, e, allo stesso tempo, che non si rendono la rivelazione e la teologia troppo indipendenti dalla filosofia.

La rivelazione presuppone, quindi, come condizione della sua possibilità, colui per il quale tale rivelazione avviene in maniera gratuita e libera. Si potrebbe anche dire che Dio ha voluto permettere una verità filosofica, come la possibilità, da parte dell'uomo, della ricerca e dell'esperienza di Dio; ricerca ed esperienza che possono essere anche rifiutate, di modo che la grazia di Dio rimane sempre grazia, e, come tale, può essere sempre accettata o rifiutata. La teologia richiede, allora, la filosofia, come scienza libera e distinta, poiché solo a chi si comprende liberamente e in modo autonomo, l'apertura di Dio nella rivelazione può apparire come un atto di amore gratuito. Paradossalmente, la rivelazione ha bisogno della possibilità del rifiuto da parte della filosofia (almeno come possibilità), per poter essere e rimanere grazia.

In sintesi, si può dire che la filosofia, per il fatto che è la scienza prima, ossia la scienza del fondamento, al di sopra della quale vi è solo la verità piena ed effettiva, non può non rimandare a Dio, come alla verità piena ed al mistero assoluto. La filosofia costituisce un sapere che rimanda a Dio, naturalmente, secondo una prospettiva trascendentale, nel senso che essa costituisce l'uomo come un possibile uditore della Parola di Dio. Ma proprio perché la filosofia rimanda al mistero assoluto solo in modo trascendentale, non può mai raggiungere adeguatamente questo mistero, così come neppure può raggiungere adeguatamente la piena comprensione dell'esistenza e dell'uomo. Perciò, essa deve autolimitarsi, deve lasciarsi superare dalla rivelazione, deve ammettere che essa non potrà mai raggiungere il campo della rivelazione, ossia del mistero assoluto. Tutt'al più, essa lo può solo indicare, ma mai raggiungere.

Da parte sua, la teologia non può considerare questa indicazione del mistero assoluto fatta dalla filosofia come un qualcosa di superfluo, perché, di fatto, essa rappresenta, per l'uomo, la condizione di possibilità di udire la Parola di Dio rivelata. La filosofia è soprattutto la condizione di possibilità della teologia. Si potrebbe aggiungere che la filosofia è, in pratica, anche un momento della stessa teologia, per il fatto che, in teologia, l'uomo riflette sul dato della rivelazione, confrontandolo con la totalità della sua comprensione esistenziale ed esistenziale, che è propria della filo-

sofia. In conclusione, quando l'uomo vuole riflettere sulla rivelazione, fa della filosofia nella teologia, e la teologia ha un avvio filosofico, perché la Rivelazione si appella a tutta l'esistenza umana, è aperta all'autocomprensione dell'uomo, ed anzi contiene questa stessa autocomprensione.

In questo modo, si instaura un circolo ermeneutico tra teologia e filosofia, che può essere percepito, tuttavia, solo in teoria e non in pratica. Se la teologia presuppone la precomprensione della filosofia, a sua volta, la filosofia presuppone la precomprensione della teologia. Rahner ammette, così, la possibilità della "filosofia pura", ma solo a livello metodologico, perché poi la nega a livello pratico.

4. Il metodo trascendentale e la Rivelazione

Dopo aver accennato brevemente alla base metafisica della teologia rahneriana e alla conseguente dimensione filosofica di questa, passiamo ad esporne una applicazione pratica, quale si verifica nel metodo trascendentale. Iniziamo col mettere in evidenza le ragioni per cui, secondo Rahner, diventa necessario l'uso di questo metodo in teologia.

La società contemporanea presenta spiccate caratteristiche di pluralismo concettuale, politico e anche religioso, di enorme potenziamento delle conoscenze tecniche e scientifiche, di raggrinzimento delle concezioni dommatiche delle verità o meglio delle formule di fede. Queste caratteristiche, per un verso, rendono più complesso e difficile l'accesso alla fede cristiana da parte di un uomo che rifiuta indottrinamenti e vecchie formule, e, per l'altro verso, evidenziano un grosso problema, sempre posto e mai risolto nella storia della teologia: quale rapporto è possibile stabilire tra una religione rivelata e la decisione personale della fede?

Se, secondo Rahner, quindi, la fede dell'uomo moderno deve avere un rapporto esistenziale con l'esperienza umana, se la fede non può essere solo "saputa" ma anche accolta e vissuta e tradotta in comportamenti e valori, sorge il problema di come un evento storico determinato possa avere un significato vitale per un uomo che vive in un tempo molto lontano da quell'evento. Sorge infatti il dilemma che è presente in ogni religione rivelata fondata su eventi storici. O la teologia accentua l'unicità di un evento storico, e allora la formula di fede diventa un qualcosa di un altro tempo che non tocca minimamente l'esperienza umana. O la teologia accentua la realtà sovratemporale e sovrastorica della natura umana, e

allora la vera storia diventa solo “un caso di” questa natura umana, e non accade nella storia niente di realmente nuovo. Ogni evento storico finisce per diventare solo la spiegazione della “propria” realtà²¹.

Se è così, se cioè la storia diventa una subordinata della natura umana, può essa avere un punto focale, un culmine unico, irripetibile, in un evento storico chiamato Gesù di Nazareth? È proprio necessario ed indispensabile per la mia vita e per la mia realizzazione che io debba avere un rapporto con questo evento storico?

La risposta a questo interrogativo richiede che si parta un pò da lontano, e cioè da come Rahner consideri l'uomo. Quest'ultimo, infatti, è sempre considerato come una realtà unitaria. L'uomo è sempre materia e spirito, corpo e anima, soggetto e oggetto, individuo ed essere sociale, libero e vincolato, ecc. Per cui, anche se nell'analisi concettuale della realtà degli oggetti di conoscenza vige la necessaria distinzione tra ciò che è a priori e ciò che è a posteriori, si deve comunque ammettere che di fatto nell'unità originaria dell'uomo le due dimensioni aprioriche ed aposterioriche sono congiunte. Ciò che è diviso nell'analisi concettuale è unito nella realtà storica e concreta.

Ora, è chiaro, che l'espressione “a priori” indica un dato che è presente sin dall'inizio nella mente umana, e che non è derivato dall'esperienza. Ma è anche vero che l'uomo ha sempre a che fare con il mondo che lo circonda e che costituisce il mondo della sua necessaria esperienza. L'uomo si muove all'interno di questo mondo e non possiede alcuna conoscenza che non sia in qualche modo mediata dai suoi sensi e perciò stesso legata a questo mondo. Ogni forma di sapere, ogni forma di conoscenza, tutte le esperienze che l'uomo può fare in questo mondo, sono un sapere, una conoscenza, un'esperienza a posteriori. Tutto il mondo concreto dell'esperienza, nel quale l'uomo pensa, vive, opera, gli stessi pensieri più intimi, ogni forma di conoscenza e di esperienza che l'uomo ricava dal mondo, sono chiamati da Rahner *categoriale*. L'aggettivo *categoriale* è usato in diversi modi di dire, come “oggetto categoriale”, il “mondo delle catego-

²¹ Per l'approfondimento del rapporto tra la storia come un insieme di fatti, cambiamenti, sviluppi che riguardano l'uomo, e la fede come risposta esistenziale all'offerta salvifica di Dio per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo, cf. lo studio di F. GMAINER-PRANZL, *Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1996, specialmente pp. 178-183; 337-358.

rie”, “spiegazione o dispiegamento categoriale”, “fenomeno categoriale”, “concettualizzazione categoriale”, ecc²².

L'espressione *categoriale* significa, quindi, la realtà concreta, empirica, spazio-temporale dell'uomo, il mondo in cui l'uomo normalmente vive, si muove, opera. Rientra nella sfera della realtà *categoriale* anche la storia dell'uomo, di modo che l'espressione *categoriale* non indica solo ciò che l'uomo trova già esistente nell'universo dell'esperienza umana, ma anche ciò che egli stesso fa e ha fatto e “oggettivizza”. Per esempio, atti personali, come l'amore, la fedeltà, la gratitudine, sono senz'altro dei gesti interiori. Ma non sono solo ciò. Chi ama, chi è fedele, chi ringrazia, deve anche mostrare il suo amore, la sua fedeltà, la sua gratitudine. Il mostrare questi atti interiori è ciò che viene definito “oggettivizzazione”. Addirittura, Rahner usa l'espressione *categoriale* anche per i concetti. I concetti non sono solamente un qualcosa derivato dall'esperienza e quindi a posteriori; essi sono anche un cogliere ed afferrare qualcosa che si arriva a conoscere in qualche modo espressamente, ma che non si può esprimere direttamente con parole od immagini.

Il mondo categoriale nel quale l'uomo vive cambia continuamente. Esso è un mondo storico, e sottoposto ai condizionamenti storici, alla contingenza e mutabilità degli eventi storici. Se si vuole, allora, entrare in dialogo con questo mondo e con quest'uomo, bisogna rivolgersi a questo mondo e a questo uomo, così come sono, come si percepiscono e si sperimentano. La valenza antropologica, quindi, diventa una dimensione necessaria del pensiero e del metodo teologici. Quando si prende in considerazione una formula teologica, bisogna subito chiedersi: che cosa significa questa formula per l'uomo? Come vive l'uomo, che cosa sperimenta egli quando accoglie e condivide questa verità teologica? In principio non c'è la verità teologica, la formulazione dogmatica. In principio c'è l'uomo. Nel metodo teologico rahneriano, perciò, la prima questione è l'uomo, la prima considerazione è per la situazione storica concreta dell'uomo. Solo una precisa ermeneutica esistenziale ed una attenta analisi dell'essere

²² Cf. L.B. PUNTEL, *Zu den Begriffen “transzendental” und “kategorial” bei Karl Rahner*, in H. VORGRIMLER (Hrsg), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie K. Rahners*, Herder, op. cit., 189-198; N. KNOEPFFLER, *Das Gegensatzpaar “kategorial” und “transzendental”*, in ID., *Der Begriff “transzendental” bei Karl Rahner. Zur Frage seiner kantischen Herkunft*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1993, 80-82.

umano permettono di accertare ciò che è provvisorio, casuale, caduco, epocale, e ciò che è essenziale, congenito all'uomo, permanente, valido una volta per sempre.

La necessaria presa in considerazione della valenza antropologica nel fare teologia ha richiesto a Rahner come logica conseguenza l'adozione di un determinato metodo filosofico-teologico, che, però, non rappresenta e non si identifica con nessun sistema filosofico, anche se la terminologia più comune, nonché le problematiche affrontate, sono mutuare da Heidegger.

Il metodo trascendentale, in quanto applicazione della domanda trascendentale ed esplicitazione dell'esperienza trascendentale, non ha dei contenuti ben precisi e definiti. Esso è piuttosto un determinato modo di porre domande: ci si domanda sui presupposti necessari, perché l'uomo si percepisca così come si percepisce; ci si domanda sulla condizione della possibilità della conoscenza umana e dell'azione umana.

5. Il posto della Scrittura nella teologia rahneriana

Se, infine, si deve considerare il posto della Rivelazione, ossia della Sacra Scrittura, nell'opera di Rahner²³, si può anzitutto osservare che gli inizi della riflessione cristologica e la sua stessa tesi di laurea in teologia dimostrano che gli interessi biblici non erano per niente assenti dalla sua riflessione, e ciò in un periodo in cui la teologia biblica aveva fatto grandi progressi in campo protestante, ma era ancora guardata con sospetto in campo cattolico. Quasi sicuramente, la sensibilità biblica di Rahner è stata più conseguenza della sua formazione gesuitica, plasmata dalla spiritualità degli esercizi spirituali di S. Ignazio, che non dei suoi particolari studi di esegesi, allora compiuti ancora secondo i rigidi schemi del metodo scolastico. Egli, tuttavia, per motivi ecumenici e pastorali, voleva presentare in modo convincente la figura di Gesù anche a tutti coloro che non accettano come vincolante una verità, per il semplice fatto che essa è basata sulla

²³ Relativamente a questo tema, cf. *Wort Gottes*, in LTHK, X, 1235-1238; *Sacra Scrittura e teologia* in *Nuovi Saggi*, I, op. cit., 163-175; *Esegesi e dommatica*, in *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 205-260; *La cristologia tra l'esegesi e la dommatica*, in *Nuovi Saggi*, IV, Paoline, Roma 1972, 253-291; *Antico Testamento e dommatica cristiana*, in *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, *Nuovi Saggi*, VI, op. cit., 273-293; *Libro di Dio-Libro degli uomini*, in *Società umana e Chiesa di domani*, *Nuovi Saggi*, X, Paoline, Roma 1986, 364-381; Cf. K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970.

Parola di Dio. In una conferenza tenuta davanti ai responsabili dell'educazione religiosa scolastica della Westfalia, nel 1972, disse:

«non ritengo che quanto dirò presenti una colorazione confessionale e che di conseguenza non possa essere proposto contemporaneamente a insegnanti di religione protestanti e cattolici e ad altri pedagoghi. Forse mi sbaglio e ho troppa scarsa coscienza riflessa della mia provenienza teologica. Se però le mie affermazioni dovessero apparire troppo razionali e filosofiche, troppo poco desunte dalla Scrittura, prego di tener presente quanto segue: non possiamo semplicemente e in partenza mettere gli uomini di oggi (con cui abbiamo a che fare) a confronto con la Scrittura in maniera tale da presupporre la sua autorità formale come parola di Dio. Quel che essa ci dice, che ci dice su noi stessi, quel che è davvero centrale in questa affermazione su di noi deve convincerci per la sua verità *intrinseca* e a partire di qui deve renderci credibile la verità della Scrittura. Ma per esprimere in maniera chiara e breve questo contenuto specifico della Scrittura non è necessario far ricorso a un metodo direttamente esegetico e teologico biblico»²⁴.

Se, poi, la cristologia trascendentale è un metodo per arrivare alla conoscenza e ri-conoscenza delle verità cristologiche, e non già una esposizione completa di queste medesime verità, è più che normale che il suo punto di partenza non possa essere biblico, alla maniera di come esso comunemente si intende e si pratica in teologia, anche se esso, però, non è mai indipendente dal dato scritturistico ed esegetico. La fede in Gesù Cristo come portatore assoluto della salvezza, per il nostro Autore, non si basa solo sui dati dell'esegesi, che, spesso, non vanno oltre la probabilità storica, e lasciano molti problemi ancora aperti. La fede

«non poggia solo sui dati esegetici e sulla certezza che da essi deriva, ma anche sull'esperienza della grazia personale, su una certezza personale mai adeguatamente riflessa, che nasce dall'interno stesso della realizzazione cristiana della vita, dalla totalità della vita concreta del cristiano, dall'esperienza collettiva fatta dalla cristianità attraverso due millenni di storia. Questa fede potrà sempre identificarsi nelle parole che nel sesto capitolo del vangelo di Giovanni sentiamo da Pietro (6, 68 ss): chi abbandona il Cristo non può trovare altro luogo o persona, dove meglio riesca a chiarirsi il significato dell'esistenza»²⁵.

²⁴ Cf. R. KAMPLING, *Exegese und Karl Rahner*, in M. DELGADO – M. LUTZT-BACHMANN, *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, op. cit., 269.

²⁵ K. RAHNER, *La cristologia fra l'esegesi e la dommatica*, in *Nuovi Saggi*, IV, op. cit., 261.

Già nella concezione del rapporto tra la filosofia e la teologia Rahner aveva legittimato il ricorso al metodo indiretto, per conoscere una determinata verità cristiana, qualora il metodo diretto si fosse rivelato inadatto per diversi motivi, che qui non è il caso di enumerare. Ora, egli ribadisce la stessa convinzione nell'analisi del rapporto fede-scrittura, ed in base ad essa afferma che la certezza "umana", "esistenziale", per così dire, è più forte e viene prima della certezza "scientifica", "storica". La riflessione scientifica è senz'altro importante, addirittura indispensabile. Tuttavia essa non può mai essere pari o superiore all'originaria globale certezza della vita e dell'esperienza²⁶. La fede nella storia della salvezza ha un contenuto storico, non può rinunciare ad esso e quindi nemmeno ad una riflessione storica, ma non viene prodotta esclusivamente dalla riflessione scientifica.

«Sarebbe indiscutibile eresia dire che la fede nel Gesù come Cristo è affatto indipendente dall'esperienza storica e dall'autointerpretazione del Gesù pre-pasquale; errato sarebbe però anche pensare che i contenuti e la certezza della fede in Lui siano il semplice prodotto della riflessione storica quale viene attuata nell'esegesi»²⁷.

Va tenuto presente, inoltre, che la parola di Dio della rivelazione cristiana, perché sia vera parola efficace, deve essere sempre una parola "ascoltata". Questo significa che ciò che Dio ci dice ce lo dice solo attraverso le parole che noi stessi usiamo o i fatti storici che noi stessi sperimentiamo. Il dato oggettivo della rivelazione divina esiste sempre nell'enunciato soggettivo di un uomo, quindi nel suo ascoltare, nel suo credere, tanto da poter affermare che la storia della rivelazione e la storia della fede costituiscono i due momenti di un unico processo. Se si comprende realmente che «ciò che avrete fatto al più piccolo dei miei fratelli, lo avrete fatto a me» (Mt 25, 40), arriva a dire Rahner, si comprende adeguatamente il dogma cristologico, poichè nessuna richiesta può essere più radicale di quella che dice che il rapporto ultimo tra due uomini ha sempre e dappertutto a che fare con Lui²⁸.

In qualche modo, quindi, c'è un reciproco aiuto tra dommatica ed esegesi. La dommatica riflette sull'attesa, da parte di ogni cristiano, di un salvatore assoluto, di un mediatore assoluto di salvezza, e l'esegesi afferma

²⁶ Cf. *ivi*, 260.

²⁷ *Ivi*, 262.

²⁸ Cf. *ivi*, 278-279.

che l'autocomprensione che il Gesù pre-pasquale ha avuto di sé corrisponde esattamente a questo salvatore assoluto. La precomprensione trascendentale del dato cristologico, perciò, non prescinde dai risultati dell'esegesi circa il medesimo dato, ma li accoglie come sua norma e verifica. Talvolta, addirittura, la dommatica ha preceduto la stessa esegesi nell'individuare ed interpretare alcune verità riguardanti la persona di Gesù Cristo.

Per valutare, comunque, compiutamente il ruolo della Scrittura nella teologia e nella Chiesa secondo Rahner, bisogna tener conto anche della sua tesi sull'interpretazione e l'ispirazione della Scrittura, con la quale è stata inaugurata, nel 1958, la pubblicazione della collana delle *Quaestiones Disputatae*²⁹, e che ha suscitato e continua a suscitare ampio dibattito³⁰.

Secondo Rahner, dunque, la Scrittura è «un modo – sia pure privilegiato – in cui la storia media l'autocomunicazione rivelante di Dio all'uomo fino a renderla tematicamente espressa», per cui essa può essere considerata

«parola di Dio (a differenza di una parola *su* Dio) solo se viene vista in unità con ciò che chiamiamo grazia, autocomunicazione divina, Spirito, rivelazione trascendentale per grazia, fede»³¹.

Il punto di partenza, perciò, per capire il ruolo della Scrittura è l'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo, che implica l'esistenza di una comunità ecclesiale, fondata sulla fede in Cristo. La Scrittura è considerata come il libro nel quale

«la Chiesa degli inizi rimane sempre concretamente afferrabile come entità normativa per noi, e precisamente come entità normativa che si è già distanziata da realtà che ovviamente sono pure esistite nella Chiesa primitiva, sì che esse non possono avere un carattere normativo per la nostra fede e per la vita della Chiesa successiva».

²⁹ K. RAHNER, *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura*, Morcelliana, Brescia 1967. Cf. anche *La teologia della Sacra Scrittura in generale*, in *Sacramentum Mundi*, VII, op. cit., 537-552; *La Scrittura come libro della Chiesa*, in *Corso fondamentale sulla fede*, op. cit., 470-480.

³⁰ Cf. K.H. NEUFELD, *Die Schrift in der Theologie Karl Rahners*, in ID., *Der eine Gott der beiden Testamente*, Neukirchener, Neukirchen 1987, 229-246.

³¹ K. RAHNER, *La Scrittura come libro della Chiesa*, op. cit., 471.

In altri termini, «la Scrittura deve essere vista come entità derivante dall'essenza della Chiesa intesa quale permanenza escatologicamente irreversibile di Gesù Cristo nella storia». Proprio a partire da questa base, essa deve essere considerata come un'entità normativa nella Chiesa³².

La Scrittura è l'oggettivazione normativa della Chiesa dell'epoca apostolica, o, detto in maniera diversa, la Chiesa del tempo apostolico oggettiva se stessa nella Scrittura. Perciò essa possiede il carattere e le peculiarità vincolanti che la Chiesa apostolica possiede nei confronti di tutti i tempi ad essa successivi.

Da questa natura particolare della Scrittura, intimamente collegata con la stessa natura della Chiesa, in quanto forma storica dell'autocomunicazione di Dio, deriva la proprietà dell'ispirazione. Se, infatti, la Chiesa, scrive Rahner,

«è fondata da Dio stesso attraverso il suo Spirito in Gesù Cristo; se la Chiesa primitiva quale norma per tutta la Chiesa futura è ancora una volta oggetto di un'azione divina qualitativamente unica; se la Scrittura è un elemento costitutivo di tale Chiesa primitiva quale norma dei tempi futuri, con ciò abbiamo già detto in misura sufficiente che Dio è autore delle Scritture, che le ha "ispirate", senza che a questo punto possa essere chiamata in aiuto una speciale teoria psicologica dell'ispirazione. Se Dio con una volontà assoluta, formalmente predefinente, storico-salvifica ed escatologica vuole la Chiesa primitiva quale segno indefettibile della salvezza per tutti i tempi e quindi con questa volontà pienamente determinata vuole tutto quanto è costitutivo per tale Chiesa (quindi tra l'altro anche e in maniera preminente la Scrittura), allora egli è l'autore ispirato della Scrittura, anche se l'ispirazione della Scrittura è "solo" un momento della paternità di Dio nei confronti della Chiesa»³³.

Un problema particolare, nel quale si rivela l'importanza fondamentale che Rahner attribuisce all'esegesi della Scrittura, è senz'altro la questione del Gesù storico. È ormai un dato pacificamente acquisito, documentato appunto dall'esegesi moderna, che l'autocomprensione del Cristo pre-pasquale è raggiungibile e precisabile fino ad una certa misura, ma non è del tutto ovvia e neppure coincide immediatamente con gli enunciati fatti su di lui dopo la Pasqua dalla comunità e dal successivo dogma della Chiesa. Per cui, il problema essenziale che si pone al dom-

³² *Ivi*, 472.

³³ K. RAHNER, *La Scrittura come libro della Chiesa*, op. cit., 476.

matico è quello di sapere se i risultati dell'odierna esegesi sul Gesù pre-pasquale, sulla sua autoconsapevolezza, sull'interpretazione da lui data alla propria funzione e persona, possano ancora essere presi come punto di avvio per intendere la cristologia neotestamentaria di Paolo e di Giovanni, e come fondamento sul quale poggiare il dogma ecclesiale di Gesù Cristo. La convinzione di Rahner a questo proposito è che l'esegesi ci permette anche oggi di dire che il Gesù pre-pasquale è l'evento assoluto ed escatologico della salvezza³⁴.

³⁴ Cf. K. RAHNER, *La cristologia tra l'esegesi e la dommatica*, in *Nuovi Saggi*, IV, op. cit., 275. Il Documento della Pontificia Commissione Biblica su Bibbia e cristologia, pubblicato nel 1984, anno della morte di Rahner, nel fare un breve inventario dei metodi di approccio alla cristologia, colloca il nostro Autore, insieme a P. Teilhard de Chardin, H. Küng, E. Schillebeeckx, nel gruppo "Cristologia e antropologia", che esamina «metodi di approccio diversi che hanno in comune il fatto di cercare il punto di partenza nei diversi aspetti sociali dell'esperienza umana e dell'antropologia». Per quanto riguarda il nostro Autore, il Documento scrive: «Secondo K. Rahner, il punto di partenza della riflessione cristologica va cercato nell'esistenza umana, analizzata con un metodo cosiddetto "trascendentale", e che consiste fondamentalmente in conoscenza, amore e libertà. Ora, queste dimensioni dell'esistenza sono totalmente attualizzate nella persona di Gesù durante la sua vita terrena. Con la sua risurrezione, con la sua vita nella Chiesa e con il dono della fede che lo Spirito santo fa ai credenti, Gesù rende possibile a tutti la realizzazione del progetto umano che, senza di lui, fallirebbe». Dopo questa descrizione della proposta rahneriana, il Documento, prima richiama il rischio degli approcci antropologici in genere, che consiste nel «minimizzare certe componenti di questo essere complesso che è l'uomo nella sua esistenza e nella sua storia; di qui può derivare una cristologia mutilata» (1271), e poi, per quanto riguarda Rahner in particolare, precisa che «i saggi speculativi su un'analisi filosofica dell'esistenza umana rischiano di essere respinti da coloro che ne rifiutano le basi. I dati biblici non sono certo trascurati, ma spesso devono essere ripresi valutandoli più adeguatamente secondo le esigenze della critica e della pluralità di cristologie all'interno del Nuovo Testamento. Solo allora l'antropologia filosofica può essere confrontata sia con l'esistenza personale del Gesù terreno, sia col ruolo del Cristo glorificato nell'esistenza cristiana» (1272): PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e cristologia*, in EV, IX, 1236.1271.1272, pp. 1197-1199. 1225-1227.

HANS URS VON BALTHASAR ET LA MÉTAPHYSIQUE: ESQUISSE DE SA CONTRIBUTION A PARTIR D'ÉPILOGUE

† MARC OUELLET

PATH 5 (2006) 473-483

Le rapport de Hans Urs von Balthasar à la métaphysique a déjà fait l'objet de quelques études d'ensemble et de nombreux articles mais sa propre contribution à la métaphysique reste encore à découvrir et à prolonger, notamment par un dialogue approfondi avec la pensée de saint Thomas d'Aquin¹. L'esquisse très modeste que nous présentons ici part d'une œuvre représentative, à savoir l'*Epilogue*², en ayant comme intérêt de voir "le tout dans le fragment". L'étude de la "distinction réelle" proposée dans l'*Epilogue* entre *esse* et *essentia* permet de développer l'analogie entre l'*ens creatum* (toujours en lien avec l'homme) et la Trinité. L'intérêt de Balthasar pour l'analogie trinitaire reflète son souci de faire redécouvrir la positivité de l'être. C'est précisément la raison pour laquelle Balthasar se concentre sur la connexion entre les transcendants, qui représentent la richesse de cette positivité, et la Trinité qui est la richesse concrète de l'être divin dans sa positivité (ainsi que la plénitude archétypale des transcendants). Comme nous allons le voir, l'acte de substitution (*Stellvertretung*) au cœur de la mission

¹ Voir M. SAINT-PIERRE, *Beauté, bonté, vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Les Presses de l'Université Laval, Cerf, 1998; J. DISSE, *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Passagen Verlag, 1989; J. MANUEL SARA, *Forma y amor. Un estudio metafísico sobre la trilogía de Hans Urs von Balthasar*, Privatdruck, 2000; D.C. SCHINDLER, *Hans Urs von Balthasar and the Dramatic Structure of Truth. A philosophical investigation*, Fordham University Press, 2004; voir aussi E. TOURPE, *Le thomisme ontologique de Gustav Seiwert, Ferdinand Ulrich et Hans André à l'arrière-plan de la pensée balthasarienne*, in "Revista española de Teología", 65 (2005), 467-491.

² H.U. VON BALTHASAR, *Epilogue*, Culture et Vérité, Bruxelles 1997.

du Christ est le point de convergence des différents aspects de la discussion de Balthasar au sujet de l'analogie de l'*ens creatum* et de la Trinité.

Nous allons considérer trois parties: dans l'introduction nous analyserons brièvement la relation entre philosophie et théologie; ensuite nous présenterons l'analogie entre l'*ens creatum* et la Trinité dans l'*Epilogue*, avec une attention spéciale sur la substitution; en troisième lieu, nous approfondirons quelques thèmes évoqués dans la deuxième partie, tout particulièrement la distinction réelle, la méta-anthropologie, et la relation entre polarité intra-mondaine et différence trinitaire.

I.

Dans *Fides et Ratio*, Jean-Paul II parle d'une "circularité" entre philosophie et théologie, dans laquelle chacune illumine l'autre³. Dans l'*Epilogue*, Balthasar exprime son option pour cette circularité:

«Toutefois on peut se demander quelle sorte de lumière serait projetée sur la question philosophique fondamentale par ce qui est chrétien, hypothétiquement posé comme Maximum et Ultime, entendant par lumière, une lumière théologique qui ferait ressortir des éléments authentiquement philosophiques. Et au cas où une telle lumière fait apparaître des propriétés de l'être qui nous semblent aller tellement de soi, celles-ci pourraient, de leur côté, jeter une lumière sur la réalité qui les manifeste, [...] Notre trilogie [...] est construite sur la base de cet éclairage réciproque»⁴.

L'insistance de Balthasar sur la mutuelle illumination de la révélation et de la métaphysique implique que "le domaine de la métaphysique" est un domaine de vérités qui appartient *de iure* à l'être créé, mais qui vient *de facto* à la lumière seulement avec la Révélation⁵. On peut comparer avec profit cette assertion avec l'enseignement de Saint Thomas selon lequel la Révélation est pratiquement nécessaire pour connaître même ce qui est en principe accessible à la raison naturelle à propos de Dieu⁶, et que la révélation de la Trinité est nécessaire pour assurer le caractère personnel et libre de l'acte

³ Jean Paul II, *Lettre encyclique Fides et Ratio*, 1998, nu. 73.

⁴ E 33.

⁵ Voir à cet effet le passage dans *Théologique I*, l'introduction générale, p. 12.

⁶ *Somme Théologique*, Ia, I, 1.

créateur⁷. Faire de la métaphysique dans un contexte théologique ne l'altère pas mais l'approfondit plutôt sur son propre terrain, car son objet, l'être, est lui-même précisément en étant une image de Dieu.

Cette idée balthasarienne que la métaphysique peut recevoir l'influence de la Révélation sans cesser d'être une métaphysique présuppose que, avant d'être une "science" (même si Balthasar ne nie pas son caractère scientifique), elle est la rencontre de l'homme avec la beauté, la bonté et la vérité de l'être comme don, dans lequel le donateur est présent au-delà de la simple nécessité (le don est donné gratuitement) et d'une simple liberté (le don n'est pas arbitraire): comme une coïncidence entre l'être, la liberté et l'amour, qui est implicitement trinitaire. Bien que Balthasar ne soit pas scotiste, il est d'accord pour dire avec le docteur subtil que la métaphysique concerne l'être en tant qu'il surabonde et embrasse toutes les catégories intra-mondaines («Necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia, et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a meta, quod est trans, et physis scientia, quasi transcendens, quia est de transcendentibus»⁸). En même temps, Balthasar articule de façon beaucoup plus adéquate que Duns Scot le fait que le caractère transcategorial de l'être (*ens*), déployé dans ses propriétés transcendantales, fournit au Dieu de la révélation un moyen (*medium*) par lequel il peut apparaître dans le monde comme Dieu. De plus, Balthasar, contrairement à Scot mais comme l'Aquinat, fonde la qualité supracategoriale de l'être non pas dans le concept de la quiddité de l'*ens* posé comme prédicament univoque de Dieu et du monde, mais dans la polarité mystérieuse entre l'*esse* et l'*essentia* dans laquelle le divin Donateur est présent au-delà des aléas de la liberté et de la nécessité mondaines.

Il est important de souligner ici que malgré, ou plutôt, parce que la métaphysique concerne l'être dans sa transcendance, elle doit simultanément donner une place de choix à la notion de figure (*Gestalt*). Le fait que Balthasar valorise la figure (*Gestalt*) au cœur de la métaphysique reflète son refus d'une spiritualité qui monterait vers Dieu *solus cum solo*, en laissant le monde derrière elle. En effet, l'ascension métaphysique vers Dieu comme principe premier (souvenons-nous de l'affirmation de Balthasar selon laquelle toute métaphysique est théologique à la fin) ne commence pas avec la négation de la créature

⁷ *Somme Théologique*, Ia, 32, 1, ad 3.

⁸ JOHANNES DUNS SCOTUS, *Questiones Subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, Prol., 5.

mais avec le ravissement devant la générosité du Créateur qui apparaît en elle. Les créatures sont un don et le but de l'ascension métaphysique est de retourner avec elles à leur Source en toute gratitude. Il est vrai que ce retour inclut un moment de détachement (*Sein-lassen*) qui correspond à la phase négative de la dénommée *triplex via* qui structure l'ascension métaphysique selon l'Aquinat. Néanmoins, Balthasar, tout en acceptant et en dépassant Thomas, considère le terme ultime de cette ascension non seulement comme Dieu seul, mais comme Dieu et la créature dans un échange fécond d'une glorification mutuelle. Nous touchons ici au mystère de la fécondité par lequel l'unité de Dieu peut contenir et être en relation avec un Autre intra-divin, qui devient alors le lieu de l'altérité créée. Dans ce sens, la métaphysique devient pour Balthasar un service du dessein bienveillant de la Trinité de mettre à l'abri la positivité de l'altérité créée à l'intérieur de sa propre différence dans l'unité. Il y a pour Balthasar une convergence entre la métaphysique (aller à Dieu avec toute la création) et l'espérance universelle avec laquelle se termine l'*Epilogue*⁹. Cette convergence est l'aboutissement concret de la rencontre métaphysique avec la richesse de l'être dans ses transcendants comme une *imago Dei*, et même, une *imago Trinitatis*.

II.

La I^{ère} partie de l'*Epilogue* explique le but du livre: montrer comment la révélation spécifiquement chrétienne fait justice, de façon surprenante et non déductible, à la question du «sens de l'être en sa totalité» qui signifie ultimement pour l'homme la question «concernant son salut plénier»¹⁰. Balthasar explique que les religions extra-bibliques et les sagesse humaines tendent à court-circuiter cette double question en présentant la finitude comme une séparation néfaste de Dieu qu'il faut dépasser, parce qu'elle est liée à la mort. D'un autre côté, le Judaïsme et l'Islam, tout en préservant la distance entre Dieu et la créature, laissent cette dernière, dans sa finitude et sa mort, non-réconciliée avec Dieu. Seul le christianisme ne fuit pas la mort, mais la transforme pour en faire l'expression ultime d'une finitude positive posée par Dieu. À un tel point que le chrétien espère la mise à l'abri, sans absorption, de toute la création dans la vie trinitaire de Dieu. Dans la kénose

⁹ Voir E 90.

¹⁰ E 15.

du Christ «l'altérité de l'être du monde et de l'homme (en face de Dieu) est, en tant que tel, assumée dans l'Autre intérieur à Dieu; il s'ensuit que la croix de Jésus devient représentative de l'assomption réelle de l'homme dans la vie d'amour de Dieu, sans pour autant faire s'évanouir en lui la nature créée de l'homme»¹¹. Ceci présuppose la capacité mystérieuse de Dieu d'accorder "un espace" en lui-même à un Autre (consubstantiel), de telle manière que cet Autre positif justifie l'altérité de la créature par rapport à Dieu et que "l'Autre en Dieu", sans abolir la différence entre Dieu et la créature peut aussi devenir ce même Autre au plan du créé¹².

La prise en charge (*Einbergung*) par Dieu de la créature présuppose et établit l'analogie entre l'être créé et divin, tout en révélant son aspect trinitaire. Dans la II^e partie de l'*Epilogue*, Balthasar explore l'analogie, toujours attentif au fait que l'élan ascensionnel de la créature vers son Créateur implique que son être est trinitaire. L'exposé de Balthasar au sujet de l'analogie comporte quatre éléments caractéristiques de sa philosophie: la distinction réelle comme polarité; la figure (*Gestalt*); les transcendants; et la "méta-anthropologie". Nous pouvons résumer la connexion entre ces différents éléments de la façon suivante.

La polarité entre *esse* et *essentia* est un miroir ou un reflet de l'unité de l'être, de la liberté, et de l'amour en Dieu qui est à la fois à l'intérieur et au-dessus de cette polarité. Par cette polarité, l'être, dans le sens d'*ens*, possède un caractère "épiphanique", dans lequel la créature déploie quelque chose de l'unité de l'être, de la liberté et de l'amour en Dieu, que nous avons mentionnée plus haut. Les transcendants sont les modes de l'épiphanie de l'être qui se compénètrent: auto-manifestation (*pulchrum*), auto-donation (*bonum*) et auto-expression (*verum*), avec l'unité transcendantale comme fondation de la structure "polaire-épiphanique" qui se révèle dans le beau, le bon et le vrai. La figure (*Gestalt*) est cette épiphanie qui prend forme et qui explique pourquoi nous pouvons parler d'une forme esthétique, dramatique et logique. Finalement, l'homme est à la fois la plus haute figure (*Gestalt*) intra-mondaine dans son unité corps-âme et le «lieu de manifestation»¹³ de toutes les autres figures mondaines, qui se met à leur disposition pour servir à leurs auto-manifestation, auto-donation, et auto-expression.

¹¹ E 27.

¹² E 25.

¹³ T. PRUFER, *Recapitulations, Essays in Philosophy*, Washington 1993, *passim*.

Ces deux aspects atteignent leur forme la plus élevée dans la communion interpersonnelle, à la fois parce que les personnes impliquées dans cette communion sont elles-mêmes des figures l'une pour l'autre, et également parce que ce n'est qu'ensemble qu'elles peuvent accomplir la vocation de l'homme de servir et contribuer à la pleine épiphany de l'être mondain, et ainsi des transcendants.

L'un des thèmes principaux de la II^{ème} partie de l'*Épilogue* a pour objet l'homme qui, tout en étant une créature unique parmi d'autres, entretient également une relation spéciale à l'*actus essendi* dans sa non-subsistance. Sa liberté n'est pas uniquement une auto-réflexion, elle offre également aux autres un espace pour se manifester, se donner et se dire, ce qui reflète le caractère "kénotique" de l'acte d'être, qui ne subsiste pas en lui-même, mais qui est un pur laisser-être transparent à l'acte créateur de Dieu. Cela suggère un thème-clé de la III^{ème} partie, à savoir l'*esse* créé dans sa non-subsistance, qui fonde la liberté humaine en la plaçant radicalement en communion avec toutes les autres libertés humaines, et en l'ouvrant (les ouvrant) de l'intérieur à la liberté divine sans attenter à son (leur) intégrité¹⁴. L'ouverture de l'acte d'être non-subsistant en tant que matrice/sanctuaire inviolé et inviolable de la liberté humaine est la condition de possibilité du mystère de la substitution (*Stellvertretung*)¹⁵. En fait l'*esse* créé, analogiquement avec le Dieu dont il est l'image, est à la fois entièrement autre que l'essence humaine et *non aliud* par rapport à elle. Ainsi, cette distinction réelle donne au Christ une place (*Stelle*) à l'origine même, ontologique, de la liberté humaine, de sorte qu'il peut la guérir de l'intérieur sans hétéronomie (*Ver-tretung*). De cette place (*Stelle*), le Christ représente (*vertritt*) l'humanité entière devant le Père, sans la remplacer, mais en lui offrant de recommencer (à partir d'elle-même!) après la catastrophe du péché qui l'a éloigné du Père. Le Christ transforme cette catastrophe en un lumineux déploiement de la gratuité de l'amour de Dieu à partir du lieu où avait régné la frustration du péché, et par là il offre aussi un nouveau commencement du côté de la liberté créée, la réalisation la plus haute du caractère épiphany de l'être mondain dans ses transcendants. Pour Balthasar, la substitution est donc le lieu premier et en même temps le plus concret de l'analogie entre l'être créé et l'être divin

¹⁴ Voir E 63s.

¹⁵ Voir E 87s.

(ce dernier en tant que trinitaire), et le point de convergence des quatre éléments philosophiques mentionnés dans le paragraphe précédent.

Il est important de ne pas perdre de vue la qualité insaisissable communément admise que l'on retrouve dans toute la discussion de Balthasar concernant la métaphysique de la substitution. Car, ce qu'il propose n'est pas simplement une explication formelle, mais le déploiement d'une perception de la richesse de l'être. Cette richesse comprend une fécondité mystérieuse: la chose même qui semblait à première vue la plus complète et auto-suffisante en elle-même (et ici le langage vacille à nouveau) est un laisser-être d'un autre qui est d'une certaine façon "plus" que cette première chose apparemment auto-suffisante, et ce sans y ajouter cependant quelque chose qu'elle n'avait pas auparavant. Les deux principaux exemples de ce laisser-être "plus" dans l'*Epilogue* sont les deux pôles de l'analogie entre l'être divin et l'être mondain: d'un côté le Père engendrant le Fils dans l'unité de l'Esprit, et de l'autre, l'*esse* créé laissant être des essences créées par mandat divin. Dans chaque cas, le "plus" vient à la lumière précisément dans le fait que ce qui est laisser-être représente une sorte de nouveau commencement, mais qui n'est pas ajouté de l'extérieur. Ce nouveau commencement, cette fécondité ontologique, est à la fois l'apparition événementielle et la cristallisation formelle de la richesse hyper-déterminée de l'être: l'épiphanie des transcendants.

III.

Balthasar interprète la distinction réelle entre *esse* et essence à partir de l'enseignement de Saint Thomas dans le *De Potentia* 1, 1 à savoir que «*esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens*». Balthasar commente cette phrase de façon à en exploiter le potentiel pour expliquer la figure (*Gestalt*). «L'ensemble de la réalité n'existe que dans le fragment d'une essence finie; mais le fragment n'existe pas, si ce n'est par la totalité de l'être»¹⁶. Notons le paradoxe: sans *esse* créé les essences n'existeraient pas du tout, et cependant l'*esse* créé dépend d'essences dont il emprunte sa subsistence. Cette dépendance souligne que l'*esse* créé ne peut pas être la source ultime ou l'agent premier de la production d'essences finies, car il manque à la fois de subsistence et de liberté personnelle.

¹⁶ E 34.

«La réalité comme telle, pour autant qu'elle ne subsiste pas en soi et ne peut donc projeter aucune essence, n'a pas non plus la capacité de les engendrer à partir d'elle-même»¹⁷.

En même temps, ce manque de subsistance rend l'*esse* créé entièrement transparent à l'acte créateur de Dieu. «À titre d'hypothèse, on a déjà répondu que Dieu "donne" à l'*esse* de faire sortir de soi les essences»¹⁸.

L'*esse* est ce que F. Ulrich appelle la pure communication de l'acte créateur comme divine auto-communication. De la même manière, la dépendance des *esse* créés envers les essences n'est pas seulement un déficit, mais correspond à une perfection dans l'acte créateur lui-même. La non-subsistance de l'*esse* reflète et médiatise (tout en gardant intacte la "*major dissimilitudo*") l'auto-donation de Dieu, qui est si souverainement libérale qu'elle peut, sans diminuer sa toute-puissante liberté, inclure une certaine dépendance envers les créatures que sa liberté amène à l'existence *ex nihilo*. Vous êtes plus généreux, non seulement quand vous donnez, mais quand vous donnez et laissez celui qui reçoit participer comme tel à votre don: ce miracle de générosité est ce que l'*esse* créé a le privilège de laisser le Créateur accomplir en lui. L'écho de l'attente du Père en vue du consentement de Marie pour concevoir le Fils est authentique.

Balthasar, à la suite de Thomas, appelle l'*esse* créé «la similitude de la bonté divine»¹⁹: l'*esse* créé est une image de Dieu. Il en est de même pour l'homme. Ces deux images ne sont pas identiques, mais elles sont liées. Pour Balthasar, l'homme, en raison de son auto-conscience, donne à l'*actus essendi* un soi (chez soi) qu'il ne peut avoir par lui-même à cause de sa non-subsistance²⁰. De cette façon, l'homme devient l'image du Dieu libre et personnel, mais sans atteindre l'unité divine de la Personne et de l'*Esse* subsistant²¹. Mais si l'*esse* est vraiment non subsistant, alors l'homme ne peut l'auto-personnaliser qu'en reproduisant son auto-effacement en faveur du monde. Il le fait en mettant à la disposition du monde son auto-conscience dans la lumière de l'*esse* afin que l'être mondain puisse se montrer, se donner et se dire lui-même. L'auto-effacement de l'*esse* est spécialement manifesté dans

¹⁷ E 39.

¹⁸ E 57.

¹⁹ *De Veritate* 22, 2, ad 2

²⁰ Cf. E 35.

²¹ Cf. E 35s.

le fait que l'homme doit son statut de «lieu de manifestation» des transcendants mondains, non seulement à son équipement a priori, mais aussi du monde qui vient à sa rencontre avec une réelle spontanéité qui lui est propre. C'est pourquoi Balthasar, développant un point qu'il a déjà évoqué en *Théologique I*, insiste sur le fait que l'auto-compréhension de l'homme dans la lumière de l'*esse* est toujours médiatisée par la "provocation" du monde²². C'est à ce moment-là que l'homme incarne le plus l'auto-effacement de l'*esse* en faveur du monde. L'exposition corporelle et non choisie de l'homme en face du monde, que la pensée non-biblique tend à traiter comme une imperfection en raison de son lien avec la souffrance et la mort, est en fait le lieu de la manifestation de l'*esse* non-subsistant comme un amoureux laisser-être du monde par mandat du Créateur. C'est également là que la figure (*Gestalt*) de l'homme corps-âme réfère à Dieu comme généreux Créateur. Mais ce n'est pas seulement le corps individuel qui se tient face au monde, c'est la *communio personarum* incarnée qui manifeste l'être en tant qu'amour. C'est pourquoi Balthasar peut dire que

«tout ce que nous avons proposé dans la partie centrale de ce livre (c'est-à-dire les chapitres où l'on décrit comment toute réalité se montre, se donne et se dit) devait ici se réaliser, en son ultime plénitude, au niveau intra-mondain, dans le face-à-face des corps vivants»²³.

L'*esse* créé et la personne humaine ne sont pas identiques, mais ils «s'appartiennent l'un l'autre» pour reprendre une expression de Heidegger. La réciprocité (sans réduction mutuelle) du métaphysique et du personnel converge vers la Trinité: *esse completum et simplex subsistens* en trois Hypostases. Afin de renforcer cette *imago Trinitatis in ente creato*, Balthasar considère la positivité de la polarité qui traverse les étants créés. Cette polarité (entre *esse* et essence au sein de chaque étant, entre *entia*, et entre *esse*, *entia*/monde, et homme) a la forme d'un échange, d'un amour ontologique, qui est la participation de la créature à l'auto-communication généreuse de Dieu. Car Dieu ne se donne pas seulement *lui-même*, mais il offre également *le don* de lui-même: à travers l'*esse* qui est justement son auto-donation en tant que reçue hors de lui-même dans la créature. La créature ne peut cepen-

²² Cf. E 35, 38, 57.

²³ E 75.

dant recevoir le cadeau de cette donation que dans le cadre d'un échange mutuel. Dès lors Balthasar affirme, en accord avec Thomas, que le monde est un réseau de "causes secondes" qui, de façon singulière et collective, manifestent la bonté divine comme le libre don des dons (où la "causalité" est un échange structuré selon les transcendants comme auto-manifestation, auto-donation, et auto-expression). Mais il va plus loin que Thomas en considérant la non-identité entre essence-*esse* / entités distinctes comme une perfection dont l'archétype ne peut pas être une unité indifférenciée. Dans d'autres textes²⁴, Balthasar développe ce point de vue de façon théologique en partant de la doctrine médiévale, spécialement chez Bonaventure, dans laquelle seule la Trinité peut expliquer l'acte de création comme une production, personnelle et libre, d'un autre authentique sans compromettre le statut de Dieu en tant que principe premier et englobant (la même doctrine se trouve dans le texte de la Somme de Saint Thomas cité ci-dessus). Il est important de souligner ici que la non-identité n'est pas *per se* une perte. Ce fait nous permet de voir des aspects de la perfection divine même dans la dépendance paradoxale de l'*esse* par rapport à l'essence et ainsi dans toutes les formes de finitude qui y sont enracinées.

C'est pourquoi Balthasar soutient, par exemple en E 40-41 et E 59-60, que, même si le métaphysicien ne peut élaborer la Trinité à partir d'en-bas, il doit rester ouvert à la possibilité que Dieu est également un échange, non entre substances, mais entre personnes dans une substance unique. Bien sûr, la polarité typique de l'image créée ne peut pas être appliquée comme telle à l'archétype divin. Néanmoins, cette polarité contient une positivité vers le haut qui indique une différence intra-divine. C'est précisément la simplicité de Dieu en tant qu'«*hyperousios ousia*», pour utiliser les mots de Maxime le Confesseur, qui libère la différence pour se déployer de façon maximale en lui, en lui donnant une détermination infinie sans l'ombre d'une limite finie. Le Dieu unique est Trinité: une "super figure", dans laquelle la polarité transcendante n'élimine pas les transcendants comme mode d'échange, mais leur donne un espace pour se déployer à l'infini dans et comme le Père et le Fils s'aimant l'un l'autre dans l'unité de l'Esprit Saint: la substance divine

«n'est pas une quatrième donnée commune aux personnes: c'est leur Vie éternelle elle-même dans ses processions. Aussi on ne dira pas que l'"être" de Dieu (pensé

²⁴ Par exemple *Theologik II*, 159-170 (version allemande).

comme substance) se manifeste comme vrai-bon-beau: c'est la manifestation de la vie intradivine (les processions) qui est comme telle identique aux transcendants (eux-mêmes identiques entre eux)²⁵.

Cette brève esquisse ne voulait qu'introduire à une vue synthétique des possibilités métaphysiques qu'offre la vision balthasarienne de la circularité entre philosophie et théologie, appliquée à l'une des intuitions les plus fondamentales de saint Thomas d'Aquin. Balthasar enrichit la doctrine de l'analogie de l'être à la lumière de la Trinité, il articule le fondement de la positivité de l'être fini dans la différence intra-trinitaire, posant ainsi les bases d'une dialogue fécond entre ontologie trinitaire et méta-anthropologie qui fait mieux ressortir la contribution spécifique du christianisme au progrès de la pensée humaine.

²⁵ E 66.

PROSPETTIVE DI ONTOLOGIA TRINITARIA

† BRUNO FORTE

PATH 5 (2006) 485-499

Indicibile è l'inizio: solo chi lo riconosce come detto può tentare di dirne. La realtà dell'esperienza si offre sempre come già iniziata e può solo rinviare al suo primo inizio nella forma di una "profezia retrospettiva". Dell'inizio si può parlare solo partendo dall'adesso, da quell'incontro attuale col mondo che a ciascuno è dato di fare: il pensiero sull'inizio è necessariamente secondo, motivato e strutturato dal punto di partenza, dal quale solo è possibile all'uomo muoversi. Pretendere di scavalcare questa mediazione, voler fare della domanda sull'inizio una domanda pura, libera da ogni predeterminazione concreta, è ingenuità o ipocrisia della ragione: a nessuno è dato pensare l'inizio come se il mondo non esistesse. Il duro ceppo della contingenza, l'intreccio di rapporti che fa la storia, sta sempre prima di ogni possibile interrogarsi sul cominciamento. La domanda sull'inizio è e non può che essere una domanda storica. Il motivo logico dell'impossibilità di porre l'interrogativo sull'inizio prescindendo da ogni già determinata esperienza sta nel fatto che l'idea pura dell'inizio esigerebbe di precedere le forme stesse del domandare: qualunque interrogazione non può che muoversi nelle categorie fondamentali della conoscenza, nell'insieme cioè delle coordinate spaziali e temporali in cui ogni conoscere viene organizzato. Pensare puramente l'inizio equivarrebbe a pensare quanto precede le stesse strutture del pensiero, per affacciarsi a ciò che è fuori dello spazio e prima del tempo: il vagheggiato primo mattino del mondo resta perciò inafferrabile a una ricerca, che, per quanto si sforzi, non è in grado di uscire dalle categorie ad essa connaturali dell'*hic et nunc*. L'inizio resta misterioso, silenzioso e raccolto nella sua originarietà, alba preziosa non disponibile ad alcuna cattura.

E tuttavia il fascino dell'inizio non è cancellato dall'impossibilità logica del suo raggiungimento: è come se l'esperienza stessa del mondo, nel suo ineliminabile carattere di contingenza, di finitudine e di morte, pungesse la sete della conoscenza di ciò che sta fuori e prima rispetto al fragile accadere del tempo. Lo sfondo oscuro su cui si staglia la luce pallida o corposa degli esseri, il loro orizzonte prossimo e remoto, il silenzio che tutto fascia al di là del chiasso della vita, restano domande irrinunciabili: sono le domande del *Parmenide* di Platone, vive per tutte le stagioni. Si tratta della domanda metafisica, più forte e radicale di ogni altra domanda: l'uno e il molteplice, l'identità e la differenza, attendono sempre un'ardita riconciliazione. Affermare il trionfo dell'identità significa negare la contingenza lacerante del mondo; risolversi per la vittoria della differenza significa rinunciare all'intelligibilità delle cose e alla possibilità di dare un senso unificante della vita; affermare insieme la differenza e l'identità significa rischiare la prigionia di una totalità, che volendo tutto abbracciare, finisce col perdere il contatto con la misteriosa trascendenza del reale. L'ultimo approdo della ricerca volta a scrutare l'inizio è pertanto il senso del mistero che avvolge tutte le cose, la percezione dell'incompiutezza di ogni sforzo teso dal basso ad offrire una spiegazione totale, e perciò la resa al silenzio invitante dell'ultima sponda.

Che la resa possa assumere la forma tragica o rassegnata della rinuncia nichilista, è certo possibile: si può perdere la scommessa sul senso; si può rinunciare a porsi la domanda, sopprimendo la stessa nostalgia che è alla base dell'interrogare; si può accettare come unica promessa possibile la dignità eroica di vivere il frammento del presente, come se fosse capace di ospitare tutta la consistenza – o la leggerezza – dell'essere; si può perfino affermare che il divenire è apparenza o non è. Ma la resa nichilista è solo apparente: in realtà, assegnare al nulla il ruolo di orizzonte finale significa restare ancora nel trionfo dell'identità. Anche il nulla – se esteso ad avvolgere tutte le cose – resta la forma rovesciata del trionfo dell'io: ciò che manca al nichilista è la coscienza dell'altro, il riconoscimento di non essere il tutto, l'uscita dalla solitudine e dalla rinuncia a comunicare. La resa al nulla resta il canto trionfale dell'identità, la sua celebrazione nella presunzione più alta...

L'itinerario partito dalla domanda sull'inizio può però condurre a un altro possibile approdo. Dove è riconosciuto lo spazio silenzioso di ciò

che è al di là dello spazio e il tempo senza tempo di ciò che è al di là del tempo una voce può offrirsi. Non la voce veniente dall'al di qua, semplice prolungamento dei ragionamenti mondani imprigionati negli schemi dell'identità, ma la voce dell'Altro, che sia puramente tale. L'alterità irrompe nel regno della logica prigioniera di sé; la differenza si fa strada nel dominio dell'identità. L'evento di questo puro inizio, che supera le secche delle proiezioni dei desideri e dei fallimenti mondani, perché non diviene nella coscienza dell'uomo, ma viene a lui, indeducibile e improgrammabile, è il miracolo della rivelazione. Dove il domandare tace, perché riconosce l'impossibilità di superarsi, l'ascoltare diviene la forma non negligente della ricerca: l'attesa diventa invocazione; l'esodo fa spazio all'avvento. Si tratta, in altri termini, di prendere sul serio in sede speculativa la rivelazione, come ha tentato di fare ad esempio l'ultimo Schelling. È lui ad osservare - nelle lezioni della sua postuma *Filosofia della rivelazione*¹ - che, qualora la rivelazione non fosse nient'altro che la comunicazione di ciò che anche altrimenti può essere raggiunto e compreso, non avrebbe alcun senso parlarne. La sola idea di rivelazione che dia veramente a pensare, la sola che apra all'indeducibile e al nuovo è quella che riconosce nella rivelazione l'accadere dell'avvento, il venire al finito dell'infinito, il tradursi in parola udibile e percepibile dell'illimitato Silenzio.

Rivelazione è l'avvento dell'Altro, la Differenza che irrompe nel dominio chiuso dell'identità soddisfatta (o delusa) di sé. Se il filosofo potrà postulare in questa suprema possibilità l'affacciarsi dell'unico necessario sull'orizzonte della contingenza del mondo, il teologo vi riconoscerà l'atto libero e personale della gratuità che fonda e redime la storia. L'inizio non è oggetto di dimostrazione, ma di rivelazione: se la sua possibilità rimanda filosoficamente a una alterità non contingente, la sua realtà ed effettualità rinvia alla gratuita e libera iniziativa dell'amore divino creatore. Lo aveva espresso con forza Tommaso d'Aquino:

«Che il mondo non sia sempre stato, è ritenuto per sola fede, e non può essere provato in maniera dimostrativa [...] . E la ragione di ciò è che la novità del mondo non può ricevere dimostrazione da parte del mondo stesso»².

¹ Cf. F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. BAUSOLA, Zanichelli, Bologna 1972, 2 voll. II, 114 ss.

² S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I q. 46 a. 2 c.: «Quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest [...] . Et huius ratio

Il conoscere a partire dalla realtà mondana non può trascendere le coordinate del tempo e dello spazio, che caratterizzano l'esperienza del mondo: solo il libero atto della rivelazione del Dio vivente, che è fuori dello spazio e prima del tempo, può comunicare a chi è nel tempo e nello spazio la conoscenza dell'evento che ha posto in essere il tempo e lo spazio. E solo questa comunicazione dà il vero spessore della contingenza del mondo, del suo essere avvolto dal puro atto di liberalità della gratuità creatrice: in questo senso è perfettamente giusto asserire con Karl Barth che «nihil constat de contingentia mundi nisi ex revelatione»³.

Se la rivelazione è l'irruzione del Totalmente Altro nel mondo e nella storia, allora l'atto di rivelazione, riconosciuto nella gratuità della fede, potrà illuminare la domanda sull'inizio e donare ad essa una possibilità di risposta, proprio perché non appartiene agli orizzonti del nostro conoscere e del nostro pensare, già da sempre determinati, anche se entra in essi e si fa linguaggio: la fede nella creazione è il contributo che la teologia può offrire alla ricerca del senso della vita e del mondo ed alla fondazione di una piena responsabilità verso di essi. Il domandare originario del filosofo, figura del più generale domandare umano, si incontra nella questione pura dell'inizio con l'ascoltare originario del credente: la riflessione interna alla fede conduce a percorrere in qualche misura i sentieri del silenzio cui è approdata l'impossibilità del conoscere l'inizio. Per parlare dell'inizio è necessario porsi in ascolto del puro auto-comunicarsi di Colui, che solo pone l'inizio⁴. Si tratta di operare un salto logico? No, si tratta solo di spingere la logica fino in fondo, e proprio perciò oltre se stessa, quasi a forzare lo scrigno della ragione per scrutare il baratro che si apre oltre il suo limite. Chiamata a "dare ragione" di tutto, la ragione scopre di non poter dare ragione di sé: questo "stupore della ragione", come lo chiamava

est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi».

³ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, III/1, Evangelischer Verlag, Zollikon – Zürich 1945, 5.

⁴ Emerge così la vicinanza di sensibilità ed insieme la profonda lontananza delle riflessioni che seguono rispetto alle tesi di M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990. La piena concordia sulla decisività del porre la questione dell'inizio e sull'impossibilità logica di risolverla (cf. il *Libro Primo*, 15 ss.), non elimina, anzi forse evidenzia la diversità di approccio alla rivelazione trinitaria, accostata da Cacciari nella linea della *Filosofia della rivelazione* di Schelling, piuttosto che nella prospettiva teologica pura, qui seguita, dell'ascolto credente dell'offrirsi gratuito dell'Avvento nella Croce e nella Resurrezione del Crocifisso.

Schelling, questa meraviglia portata a coscienza è l'origine di ogni filosofia. Lo affermavano già i primi pensatori greci: «Il pathos del filosofo è la meraviglia (*tò thaumàzein*)»⁵. Lo ribadisce – in polemica con il sistema dell'idealismo – proprio l'ultimo Schelling⁶: è la meraviglia, insieme atterrita e stupita, che dà a pensare...

Ora, l'ascolto della rivelazione da parte della ragione si è compiuto nella storia del pensiero occidentale sullo sfondo di un duplice, fondamentale rifiuto: da una parte, quello di ogni concezione dualistica del rapporto fra Dio e il mondo, tendente ad affiancare al principio divino positivo un principio negativo, una brutta materia o uno spirito maligno, in relazione al quale l'atto creativo si porrebbe come momento di eterna e perciò mai sopita conflittualità; dall'altra, il rifiuto di ogni visione monistica, tesa a confondere o mescolare il divino e il mondano, in una sorta di unità indifferenziata, che farebbe dell'atto creatore il permanente e sempre nuovo porsi dell'unico soggetto assoluto, la cui storia sarebbe di fatto assimilata alla storia del mondo. Se il dualismo manicheo soddisfaceva la pia cura dello spirito greco di non contaminare l'Uno con le miserie del molteplice e sembrava discolpare il divino di tutto il male che c'è nel mondo, caricandone il peso sul principio negativo della realtà, il monismo dello spirito incontrava il favore di ogni concezione gnostica della redenzione, perché, affermando l'ininterrotta continuità fra mondano e divino, pareva garantire la possibilità di un'auto-redenzione della creatura, di fatto assimilata al Creatore.

Le due anime percorrono la storia della dottrina dell'inizio in forme sempre nuove, fino alle loro formulazioni più radicali in epoca moderna: se dietro l'esuberante pienezza dello Spirito assoluto del sistema hegeliano si coglie la più ardita espressione speculativa della concezione monistica, negli sviluppi del tardo Schelling si raggiunge la teorizzazione più alta del dualismo ontologico, ipotizzando la presenza del nulla in Dio stesso, senza la quale – secondo le tesi dell'antihegeliana *Filosofia della rivelazione* – la libertà divina non avrebbe possibilità di esercitarsi e la stessa distinzione fra il Padre e il Figlio risulterebbe impossibile. Il risvolto etico di queste opzioni speculative è tutt'altro che indifferente: da una parte, la visione monistica conduce ad una illimitata presunzione della ragione riguardo

⁵ PLATONE, *Teeteto*, 155 D.

⁶ Cf. *Filosofia della rivelazione*, op. cit., I, 121.

alle proprie capacità creative, dall'altra il filone manicheo sfocia nel pessimismo nichilista o nella resa al potere delle tenebre, con la connessa giustificazione morale fondata sull'idea dell'inevitabilità del male. Questi risvolti mostrano perché la difesa della fede riguardo alla creazione sia stata avvertita sin dalle origini come un'urgenza salvifica, un compito in cui la posta in gioco non è un'astratta visione del mondo, ma il modo di relazionarsi ad esso nelle scelte operative, e quindi lo spessore etico dell'esistenza. Anche il dogma della creazione risponde ad un intento soteriologico!

Ai due opposti estremismi la ragione della fede reagisce, dunque, ribadendo la convinzione espressa nella testimonianza biblica: è Dio che ha creato il mondo per una decisione di amore assolutamente libero e gratuito. L'inizio è posto dalla pura Origine divina di tutto ciò che esiste, senza alcuna presupposizione o concorso o finalità che siano estranei a Dio stesso, né per alcuna necessità intrinseca, ed è l'atto col quale il mondo, in tutti i suoi elementi e sotto tutti gli aspetti, nella sua spazialità come nella sua temporalità, è originato dal Creatore. Con concisione e chiarezza lo dice il Concilio Lateranense IV (1215):

«Unico è il principio di tutto, creatore di tutte le realtà visibili e invisibili, spirituali e corporali: il quale per sua virtù onnipotente nell'atto stesso dell'inizio del tempo (*simul ab initio temporis*) pose dal nulla (*de nihilo condidit*) l'una e l'altra creatura, la spirituale e la corporea, l'angelica e la mondana, e poi l'umana, commista per così dire di anima e di corpo»⁷.

La formula densa, che ritorna nei testi della fede pensata e definita, è *productio* o *creatio ex nihilo*: essa si è caricata nella storia di una complessa ricchezza di significati, che trovano il loro fondamento originario nella testimonianza biblica.

In primo luogo, l'espressione sta a dire l'assenza di ogni presupposto estrinseco all'atto creatore: essa veicola il rifiuto di ogni dualismo, che veda Dio necessitato o costretto a creare da un principio altro da Lui e pari a Lui, come di ogni confusione monistica, che ponga una sorta di obbligo o costrizione in Dio stesso, quasi che Egli abbia dovuto creare il mondo per intrinseca necessità. Accanto a questo primo significato, marcatamente negativo, la formula vuol esprimere in positivo la libertà e la

⁷ DS 800: il testo si trova nella *Definitio contra Albigenses et Catharos*.

gratuità assolute dell'atto creatore, il suo sgorgare dal puro Amore divino, motivato dalla sola irradiante diffusività del bene che gli è proprio. In tal modo l'espressione celebra la gloria del solo Dio e ne rivendica la sovranità assoluta su tutto ciò che esiste. Infine, coerentemente con i significati già esposti, *ex nihilo* viene ad equivalere a "senza ragione", quasi a sottolineare come l'inizio resti senza possibilità di assimilazione in una sequenza lineare e logica, e sia rottura di ogni semplice continuità fra Dio e mondo, che trascuri l'assoluta alterità e trascendenza divine. In quest'ultimo senso l'espressione rimanda a Dio come mistero del mondo e alla radicale, insondabile misteriosità del reale posto da Lui: si potrebbe dire che Dio ha voluto riservare a sé l'intelligenza ultima della creazione!

Il carattere puramente teologico dell'inizio non vuol dire però per la ragione della fede rinuncia allo sforzo dell'intelligenza. L'approfondimento avviene sin dagli inizi in senso trinitario: il Dio che crea il mondo *ex nihilo* è Padre, Figlio e Spirito Santo, il Dio uno e trino. Anche su questo punto la simbolica ecclesiale, a partire dal fondamento neotestamentario, non lascia adito a dubbi: il Dio dell'inizio è il Dio della pienezza pasquale dell'alleanza, e perciò il Padre che – come nella resurrezione del Crocifisso, così nel primo mattino degli esseri – opera mediante il Figlio e in vista di Lui nella potenza dello Spirito Santo. L'idea è stata sintetizzata in forma lapidaria da Agostino: «Il mondo è stato fatto dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo»⁸. A sua volta, Tommaso d'Aquino, facendo propria questa prospettiva, supera con rara audacia la pura cosmologia filosofica dell'aristotelismo, imbrigliata nelle maglie insolubili del problema dell'inizio, grazie all'idea grandiosa della corrispondenza fra il processo eterno della vita divina e il processo temporale di produzione delle creature:

«Dio Padre ha operato la creazione per il suo Verbo, che è il Figlio, e per il suo Amore, che è lo Spirito Santo. Pertanto le processioni delle Persone sono ragioni della produzione delle creature, in quanto includono gli attributi essenziali, che sono la scienza e la volontà»⁹.

⁸ «Unus mundus factus est a Patre per Filium in Spiritu Sancto»: *In Joannis evangelium* 20, 9: PL 35, 1561.

⁹ *Summa Theologica* I q. 45 a. 6 ad 2 *corpus*: «Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum Amorem, qui est Spiritus Sanctus. Et secundum hoc processiones Personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas».

«Come quindi il Padre dice se stesso ed ogni creatura mediante il Verbo che generò, in quanto la Parola generata rappresenta sufficientemente il Padre e ciascuna delle creature, così ama se stesso ed ogni creatura nello Spirito Santo, in quanto lo Spirito Santo procede come l'amore della bontà prima, secondo la quale il Padre ama se stesso e ciascuna delle creature»¹⁰.

Uno col Primo perché a Lui congiunto nello stesso amore essenziale, altro da Lui, perché termine personale della infinita ed eterna comunicazione d'amore, il Verbo è l'Amato rispetto a cui l'Amante è eternamente se stesso, e che proprio nel suo essere amato è eternamente il Figlio, l'Altro necessario e coeterno all'Amore. Il fatto che il Padre crei attraverso l'universale mediazione del Figlio significa allora che egli produce il mondo dal nulla come oggetto d'amore, come altro contingente posto in essere nell'alterità necessaria del Generato, come altro nell'amore chiamato ad esistere nello spazio trascendente del dialogo eterno dei due: parola nella Parola, *verbum in Verbo*. Il processo del dirsi eterno dell'amore infinito è, pertanto, la condizione trascendente di possibilità dell'esistenza della creatura come altra da Dio, totalmente dipendente da Lui ed insieme unita a Lui: il divenire delle creature partecipa del divenire eterno, in modo analogo a come dei ruscelli partecipano del movimento di un grande fiume, da cui derivano: «Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus creaturarum ab aeterno processu personarum»¹¹. Nella distinzione fra il Generante e il Generato, fra il fecondo Silenzio dell'Origine e la Sua eterna Parola, trova posto la comunione nell'infinita alterità fra il Creatore e la creatura: «Il rapporto delle Persone divine fra loro è così vasto, che il mondo intero vi trova spazio» (Adrienne von Speyr). Come Il Verbo è l'espressione divina della traboccante pienezza del Dio Amore, così per mezzo di Lui ed in Lui è possibile che il Padre esprima la Sua carità chiamando le creature ad esistere: prima che essere una mediazione storica, quella del Figlio è mediazione eterna; anzi, la mediazione storica, realizzata nella missione del Verbo incarnato, non è che la rivelazione dell'eterna funzione di mediatore del Generato, per mezzo del quale ed in vista del quale sono state create tutte le cose.

¹⁰ *Ibidem*, q. 37 a. 2 ad 3. Cf. pure *I Sent.* 14, 1,1: «Processiones personarum aeternae sunt "causa" et "ratio" totius productionis creaturarum».

¹¹ S. TOMMASO, *In I Sent., Prol.*

In questa prospettiva, si comprende come l'«opus Trinitatis ad extra», l'agire divino nel creare e nel creato, non vada inteso nel senso della esteriorità del mondo rispetto a Dio, quasi che qualcosa possa esistere al di fuori o separatamente da Lui, ma debba essere compreso come indice della creaturalità del mondo, del suo essere in Dio, nel seno delle relazioni trinitarie, quale espressione contingente e finita della infinita e necessaria processione del Figlio. Ciò che è escluso non è allora l'interiorità del mondo in Dio, ma la confusione indifferenziata, il monismo avvulente, l'incapacità a rispettare la distanza fra i mondi, quello del Creatore e quello delle creature. Di fronte a queste prospettive si avverte l'assoluta originalità dell'approfondimento trinitario dell'atto della creazione rispetto alla cosmologia di stampo filosofico e la vastità d'orizzonte che lo scandalo cristiano apre alla conoscenza dell'inizio. L'atto della creazione si pone all'interno della stessa comunicazione intra-divina e del suo dinamismo eterno, come un atto che porta in sé l'impronta delle processioni divine: mentre però queste sono necessarie, perché eternamente costitutive della divinità tripersonale, l'atto della creazione è libero e gratuito, e scaturisce dalla divina Origine come inizio puro, privo di ogni presupposto, che non sia la decisione motivata da solo amore presa nel dialogo eterno dei Tre. È unicamente la concezione trinitaria di Dio che garantisce la libertà e la gratuità dell'atto creatore, mentre professa la verità salvifica che Dio è amore.

L'Uno greco può porre il mondo come parte di sé prodotta eventualmente per via di emanazione secondo l'affascinante continuità della visione di Plotino, o come alternativa a sé, molteplice retto da un principio negativo, secondo le varie intuizioni dualistiche: se l'Uno è l'Essere, ciò che è altro dall'Uno è nulla, e tutta la realtà – per essere tale – deve essere assorbita nel monismo dello spirito; se l'Uno è *un* essere, cui si contrappone in un piano di parità un Altro, connotato negativamente, il molteplice resta abbandonato a se stesso, come mondo della pura negatività, perduto nelle tenebre. Solo lo scandalo trinitario introduce in maniera radicale il molteplice nell'Uno, senza mescolanza o confusione, senza divisione o separazione, in quanto pensa l'Uno come Trino: solo esso è capace di fondare la consistenza del mondo come altra da Dio, e tuttavia non separata o contrapposta a Dio; solo esso dà allora pienamente ragione di un divenire che non sia né apparenza né caduta, ma vita piena dell'essere creato nel

suo venire da Dio e nel suo ritornare a Dio, non fuori, ma nel grembo dell'eterno divenire divino. È nella relazione intradivina che si pone il presupposto trascendente della creazione del mondo, la condizione di possibilità perché esso esista autonomamente ed autonomamente divenga ed al tempo stesso sia oggetto dell'amore eterno, chiamato a ricambiare l'amore. Nel gioco della vita del Dio Amore, c'è spazio per l'Amante, per l'Amato e per lo stesso Amore personale, che li unisce e che li apre: in questo stesso gioco risiede lo spazio trascendente per l'esistenza della creatura, chiamata dal nulla all'essere ed avvolta contemporaneamente dall'amore divino che l'ha fatta esistere e la sostiene.

La lettura trinitaria dell'atto della creazione illumina anche *l'essere della creatura in quanto tale*. La profondità silenziosa e raccolta dell'atto di essere di ogni ente creato si radica nel mistero dell'Origine di tutto ciò che esiste, nell'atto libero della creazione del mondo e della sua conservazione da parte del Creatore. In quanto il Dio creatore, che pone gratuitamente l'inizio, è la Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito rivelata a Pasqua, anche l'essere partecipato da questo Dio alla Sua creatura viene a illuminarsi dell'impronta trinitaria: nella donazione originaria, in forza della quale dal nulla emergono tutte le cose per la generosità libera e pura dell'atto creatore, sono segnati dalla Trinità Santa anche la più profonda struttura e il destino degli esseri. Diviene così possibile tracciare le linee di una *ontologia trinitaria*¹², intesa come la riflessione sull'essere degli enti sviluppata a partire dall'accadere originario e sempre nuovo, che è l'evento della donazione creatrice operata dalla Trinità e rivelata pienamente nella "*kénosi*"¹³ del Venerdì Santo e nella gloria di Pasqua: la Trinità si offre come il mistero del mondo, la sua profondità ultima e originaria, la

¹² Cf. su quanto segue K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Roma 1986 (la 2ª ed. del 1996 ha opportunamente modificato il sottotitolo in *Per un rinnovamento del pensiero cristiano* e comprende, oltre a un'introduzione, anche la traduzione del saggio *Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis der Einheit*: 1994); L. OEING HANHOFF, *Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person*, in *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, hrsg. v. W. Breuning, Freiburg – Basel – Wien 1984, 143-182; P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma 1987. Cf. pure il volume collettivo *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, P. CODA – L. ŽÁK edd., Roma 1998, 5-25.

¹³ L'espressione "*kénosi*" deriva dall'inno della lettera ai Filippesi 2, 6 ss., dove designa l'"annientamento" del Figlio, che "mette in parentesi" la sua condizione divina per assumere la natura di servo e operare così la salvezza degli uomini. Questo atto di "svuotamento"

sua origine e il suo grembo trascendenti, che segnano di sé tutto ciò che esiste.

Alla base di questa ontologia trinitaria si pone la domanda metafisica pura, prima fra tutte le domande, perché di tutte è la più vasta, la più profonda, la più originaria: «Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?». A questo interrogativo il filosofo non può dare altra risposta che la resa della sua iniziale presunzione interrogante a un ascolto quieto dell'auto-donazione dell'essere, specialmente nell'evento del linguaggio. Alla stessa domanda, il teologo, che ha posto l'ascoltare alla base del suo pensiero di fronte all'evento sorprendente della donazione, che è la rivelazione, dà la risposta che questa stessa rivelazione gli consente: tutto ciò che è è perché è chiamato ad essere ed è conservato in essere dall'atto della pura, infinita e libera generosità, che è l'atto trinitario della creazione. Vi è in generale l'essente e non il nulla per un'unica fondamentale ragione: l'amore. In quanto crea *ex nihilo*, e cioè senza ragione, il Creatore non ha altro motivo per creare che non sia l'amore stesso, la gratuità infinita, la pura, irradiante gioia del comunicare l'essere e la vita. L'evento originario e originante dell'essere è la carità, la sorgività inesauribile dell'Amante, l'accoglienza infinita dell'Amato, la comunione libera e liberante dell'Amore. Un rapporto costitutivo ed essenziale è allora posto dall'atto originario dell'inizio fra l'essere e l'amore: questo rapporto si lascia cogliere ai vari livelli dell'atto di essere, della storia dell'amore e del negativo presente nell'universo degli esseri...

Dunque, l'essere è atto: in questa concezione non c'è nulla dell'essere "cosificato", ridotto ad ente, di quella che Heidegger chiama l'"onto-teologia". L'essere è originariamente atto di amore, evento, accadere della donazione, atto della libera comunicazione dell'essere, *actus essendi*: l'essere è in quanto accade, in quanto cioè è dono che si compie, evento della donazione dell'esistenza, dell'energia e della vita.

«Iniziare dall'amore, dal darsi, è iniziare dall'accadere, dal fare. In principio non è più il problema: come può il soggetto uscire da sé e ritornare a sé? O, in altra versione: come può la sostanza arrivare a differenziarsi, definirsi, produrre effetti, senza sminuire la sua preminenza, il suo essere in sé? Il pensare non è un ritorno

è il supremo segno dell'amore e perciò il fondamento ultimo della speranza nella misericordia redentiva del Dio tre volte Santo.

dopo un processo, per ricostruire quest'ultimo fondandosi su un punto di origine isolato. Anzi il pensiero si trova già, fin dal principio, nel processo. Il nome di un tale pensiero non è più il sostantivo, ma il verbo»¹⁴.

Cosificare l'essere, ridurlo a ente fra gli enti, è l'equivoco metafisico fondamentale, che sostituisce il pensiero dell'essenza al pensiero della vita, in quanto atto dell'essere. Una metafisica che parta dall'evento originario dell'autocomunicarsi divino non potrà dare il primato all'essenza, ma all'atto di essere, o, in altre parole, all'evento dell'amore, al divenire dell'essere in quanto impronta del divenire eterno dei Tre nell'unità del Loro amore essenziale: è qui che il genio cristiano di Tommaso si distacca significativamente dall'eredità greca, centrata sulle essenze. La caduta dell'ontologia dell'*actus essendi* in un "cosismo" tanto arido quanto rassicurante, perché disponibile alla volontà di dominio dell'uomo sugli enti, trova la sua definitiva cristallizzazione nel pensiero di Suarez, che condiziona la successiva "scuola tomista", allontanandola dalla novità cristiana di Tommaso rispetto al pensiero dei Greci¹⁵. Contro questa deformazione – stigmatizzata da Heidegger come "onto-teologia" – occorre ribadire che l'essere è atto, evento della donazione, comunicarsi della vita, creazione continua, o, per dirlo in una parola: divenire, amore.

Si potrebbe parlare, allora, di una "storia dell'essere": se l'essere è originariamente e costitutivamente l'evento della carità creatrice, la storia dell'essere è la storia dell'amore. Come l'amore, l'essere è provenienza, venuta, avvenire, iniziativa, accoglienza, loro unità e sempre nuovo inizio. È qui che si lascia cogliere l'impronta trinitaria presente nell'essere in quanto accadere: l'essere come evento rimanda all'Origine che sempre nuovamente lo pone, al Silenzio fecondo che pronuncia la Parola eterna e in essa le parole che sono gli enti della creazione. L'essere è avvolto dal Silenzio, è anzi l'atto dell'autocomunicarsi creatore della silenziosa Origine: in quanto tale, la sua profondità si rivela nell'ascolto riverente dell'atto della donazione, che sempre nuovamente si compie. Tanto più si è, quanto

¹⁴ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, op. cit., 40 ss.

¹⁵ La critica all'"onto-teologia" è dunque giustificata nei confronti della Scolastica moderna, o almeno di alcune sue espressioni che reagivano alla modernità assumendone lo spirito di dominio sulla realtà ridotta a "cosa", "ente" disponibile all'arbitrio del soggetto umano. La stessa critica è invece del tutto infondata quando si rivolge a San Tommaso e alla grande Scolastica.

più si ascolta nel silenzio l'originario sgorgare dell'amore che crea e lo si vive nell'atto della gratuità suscitatrice di vita: realizzarsi nell'essere esige profondità. Ed insieme l'essere è venuta: in quanto accadere l'essere è accoglienza del dono, povertà radicale del lasciarsi dire, purezza del ricevere. L'essere è verbo nel Verbo, parola creata pronunciata nella Parola eterna, gratitudine finita, eco del divino Amato. Quanto più si possiede il linguaggio del creato e ci si lascia abitare dal mistero della Parola divina, quanto più si accoglie l'originario dirsi del Silenzio nell'azione di grazie, tanto più si è. L'essere è l'atto del lasciarsi amare, l'evento della gratitudine, il ricevere che fa spazio alla donazione dell'altro.

Infine, l'essere è avvenire: in quanto atto sempre nuovo della donazione e sempre nuovo evento dell'accoglienza della vita, l'essere è divenire, è il farsi incessante degli enti, il loro provenire e ricevere che unisce ogni istante al suo passato e al suo futuro e lo apre alle sorprese del dono. L'essere è reciprocità e anticipazione, partecipazione alla vita dello Spirito come evento eterno della carità dell'Amante e dell'Amato, unità dell'amore che permane e novità dell'amore che crea. Quanto più si vive la relazione con gli esseri colti nella originarietà del loro atto di essere, e quindi nella sorpresa sempre nuova del loro esistere, tanto più si è. L'essere è l'evento dell'amore che fa esistere e suscita vita sempre antica e sempre nuova. Proveniente dall'amore, strutturato nell'accoglienza della carità eterna, l'essere è destinazione all'amore: tanto più si è, quanto più si ama. Provenienza, venuta e avvenire dell'evento dell'amore, l'essere in quanto accadere rivela l'impronta delle relazioni eterne fra le divine Persone: esso è relazione, atto del provenire, del compiersi e del divenire della creazione di Dio.

La questione che resta aperta di fronte a queste linee di ontologia trinitaria è quella dello spazio che essa riserva al negativo: se l'essere è amore, come è possibile che il non amore sia? Come comprendere e situare la colpa, la solitudine, la tristezza di questo mondo finito, il fallimento, la morte?

«Non c'è qualcosa che resta fuori da una ontologia trinitaria: quello che non si può assorbire, la colpa, la solitudine, la tristezza di questo mondo caduco, il non raggiungere lo scopo? Anche se queste esperienze venissero negate, o relativizzate nella sintesi quali puro e transeunte momento antitetico, sarebbe comunque compromessa la credibilità dell'insieme»¹⁶.

¹⁶ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, op. cit., 55 ss.

La risposta non può essere cercata dal pensiero credente che nell'evento della più alta rivelazione dell'amore: se il Dio, che è Amore, fa sua la morte, amore e morte non solo non si escludono, ma possono giungere ad identificarsi. La *kénosi* dell'Amato nel dolore infinito della Croce rivela fino a che punto il Creatore abbia rispettato la libertà che la creatura ha di rifiutare il Suo amore, e il prezzo che è stato disposto a pagare per dimostrare e donare l'amore. La morte della Croce è al tempo stesso giudizio del male del mondo, assunzione nell'amore redentivo del dolore che devasta la terra e rivelazione dell'infinito amore, vincitore della morte. L'essere come amore è evento di una donazione, che rispetta l'alterità della creatura, e perciò anche la possibilità del suo rifiuto, ma che non cessa di offrirsi, anche nelle situazioni di dolore e di abbandono più grandi, come l'"impossibile possibilità" della riconciliazione: l'elemento tragico appartiene all'essere come divenire dell'amore, non meno che la reale alterità esistente fra gli esseri creati.

Nella *kénosi* del Figlio tutte le contraddizioni e le lacerazioni del creato sono assunte nella solidarietà dell'amore ed a tutte è offerto, nel rispetto della loro dignità e nella drammaticità della lotta in cui si esprime la libertà, l'accesso al dono della vita, che vince il dolore e la morte. L'essere come amore è rivelato nell'Abbandonato della Croce come unità di morte e di vita a favore della vita, per chi si apre all'evento sempre nuovo della donazione. In tal senso, finché c'è essere c'è possibilità di amore, e il non amore è possibilità sempre presente dell'amore rifiutato, volto tragico dell'essere non accolto, donazione avvenuta ma non recepita nella libertà, chiusura della creatura alla creazione sempre nuova che il Creatore compie, non cessando di donare l'esistenza, l'energia e la vita. Il male, in questa luce, sarebbe nient'altro che "amore non amato": in tal senso, resta del tutto valida nella prospettiva di una simile ontologia trinitaria l'intuizione agostiniana del "non essere" del male e del residuo di positività comunque presente anche nell'atto più cattivo, per il solo fatto che è. L'idea del male come «privatio essendi et boni»¹⁷ sta allora a dire il paradossale valore del divenire e della mutabilità, precisamente nel loro volto tragico. Il male è rifiuto dell'essere in quanto evento della donazione, non-accoglienza dell'amore, che può avere effetti drammatici proprio perché ostacola l'accadere della vita e l'avvenire dell'amore stesso: ma il male non è il divenire.

¹⁷ *Confessiones*, III 7, 12: PL 32, 688; cf. pure *De natura boni*, 17: PL 42, 556.

Questo non è che la sua condizione di possibilità, come lo è del bene, e perciò è l'ultimo fondamento della dignità dell'essere libero.

La distinzione decisiva fra male fisico e male morale, intesi rispettivamente come privazione dell'essere dovuta alla costitutiva finitezza della creatura e dei suoi processi vitali nella differenziazione dall'infinitezza del Creatore, e come rifiuto libero e cosciente dell'evento della donazione, non elimina la fondamentale identità delle forme del negativo come *privatio essendi*, ma ne mostra il loro radicamento nel carattere agonico dell'essere temporale, che è poi il suo costitutivo divenire in quanto impronta del dinamismo dell'essere eterno. E sarà proprio accettando liberamente la finitudine fisica fino all'amaro calice della morte, che il Figlio incarnato darà al mondo la possibilità di redenzione dal rifiuto colpevole dell'amore: la Sua morte sarà la morte della morte, l'evento della donazione accolto nel supremo abbandono della vita. La Croce rivela l'essere come possibilità aperta alle sorprese dell'amore riconciliatore e sanante dell'Eterno; e d'altra parte, giudicando il non amore del mondo, essa mostra come il rifiuto della donazione avvicini paurosamente al nulla. Dove c'è amore, c'è essere; dove l'amore è rifiutato e negato, trionfano il nulla e la morte. Il divenire è lo spazio della libertà dell'essere: l'essere autenticamente compiuto è il divenire che si fa amore: «Se non avessi la carità, non sono nulla ... ». La carità è all'inizio, amore eterno creatore: la carità è alla fine: «La carità non avrà mai fine» (1 Cor 13, 2. 8). In mezzo, nel "frattempo", c'è il dramma della storia, la sofferenza, che è anche la grazia, del divenire...

L'ORIZZONTE SACRAMENTALE DELLA RIVELAZIONE

ANDREA BOZZOLO

PATH 5 (2006) 501-515

1. L'affermazione di *Fides et Ratio*

Nel contesto del suo ampio e articolato insegnamento circa il rapporto dell'uomo con la verità¹, l'enciclica *Fides et Ratio* offre una preziosa pista di ricerca quando al n. 13 suggerisce di prendere in considerazione il legame intimo che sussiste tra la rivelazione divina e i sacramenti, in modo particolare l'eucaristia, con l'intento di affermare una *ratio sacramentalis* nel modo di manifestarsi della verità di Dio.

Lo sfondo immediato dell'affermazione è costituito dal richiamo alla struttura segnica della comunicazione che, se da un lato richiede lo sviluppo di tutti gli strumenti d'indagine necessari all'accertamento di ciò che il segno dà a vedere – «i segni danno maggior forza alla ragione, perché consentono di ricercare all'interno del mistero con i suoi propri mezzi di cui è giustamente gelosa» –, dall'altro suppone a pari titolo l'apertura della coscienza ad un'evidenza irriducibile alla pura materialità empirica – «[i segni] la spingono a trascendere la loro realtà di segni per raccoglierne il significato ulteriore di cui sono portatori»².

¹ Per una bibliografia su *Fides et Ratio*, cf. G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Paoline, Milano 2003, 222-225; F. TESTAFERRI, *Fede e ragione. Il problema alla luce della lettera enciclica Fides et ratio e del dibattito da essa suscitato*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002, 171-176.

² *Fides et Ratio* 13. L'affermazione deve essere inquadrata nell'orizzonte della comunicazione interpersonale tra Dio e l'uomo, prospettata nel capoverso precedente: «Questa verità donata all'uomo e da lui non esigibile, si inserisce nel contesto della comunicazione

È dunque la tensione irresolubile tra l'apparire del segno nell'orizzonte conoscitivo del soggetto e la trascendenza ontologica di ciò che vi si manifesta il luogo in cui il problema della verità ha la propria collocazione: nei segni «è presente una verità nascosta a cui la mente è rinviata e da cui non può prescindere senza distruggere il segno stesso che le viene proposto»³.

Su questa linea orientata a sostenere tanto l'eccedenza della verità nei confronti del linguaggio che la attesta e la riconosce, quanto l'impossibilità di disgiungere l'interpretazione dei segni dall'affermazione di un ordine ontologico del vero, viene quindi introdotto il tema che costituisce l'oggetto della nostra riflessione:

«si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte sacramentale della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra il contenuto stesso [del sacramento] e la sua significazione (*individua unitas inter rem ipsam eiusque significationem*) permette di cogliere la profondità del mistero»⁴.

interpersonale e spinge la ragione ad aprirsi ad essa e ad accoglierne il contenuto profondo» (*ibidem*). L'evidenza di cui il segno è portatore, irriducibile a quanto può restituirne la semplice registrazione empirica del significante, è quella di un'intenzionalità comunicativa, che non può essere riconosciuta se non attraverso l'atto di una libera corrispondenza personale, grazie a cui il segno diviene mediazione di un incontro. In questo orizzonte, il problema della conoscenza della verità, di là della terminologia che talora pare in primo piano nel documento, viene a configurarsi in termini che eccedono una concezione intellettualistica del sapere, includendo l'atto della decisione come rilevante in ordine al dischiudersi del significato ultimo che il segno intende mediare. È su questa base, infatti, che poco più avanti il testo può asserire: «è nel credere che la persona compie l'atto più significativo della propria esistenza; *qui*, infatti, *la libertà raggiunge la certezza della verità* e decide di vivere in essa» (*ibidem*, corsivo nostro).

³ Sulla complessa articolazione del rapporto tra empirico e trascendente proposta dall'enciclica, si possono trovare utili indicazioni e valutazioni ponderate in A. MARGARITTI, *Fenomeno e fondamento*, in "Teologia" 24 (1999), 334-355.

⁴ Trad. nostra. La formulazione latina «*individua unitas inter rem ipsam eiusque significationem*» è stata resa nella traduzione italiana ufficiale con l'espressione: «l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato», che però non pare corrispondere alla pregnanza di significato dell'originale. La *res* di cui qui parla il testo, è la *res* del *signum eucharisticum*, ossia il contenuto del sacramento; il senso della frase dunque è di mettere in risalto il rapporto indissolubile non tra tale contenuto e il suo significato (?), ma tra il contenuto del sacramento e il segno sacramentale che lo significa e così lo rende accessibile. Su questa linea la versione francese traduce: «l'unité indivisible entre la réalité et sa signification», mentre quella inglese, in modo più libero ma forse con maggiore chiarezza, recita: «the indissoluble unity between the signifier and signified».

L'affermazione è accompagnata da due citazioni – un passo della sequenza *Lauda Sion* di S. Tommaso e un pensiero di Pascal – volte a mostrare che la rivelazione non conduce il credente a “possedere” la verità, ma piuttosto a riconoscerla nella sua inesauribile ricchezza, e dal celebre testo di *Gaudium et Spes* 22 su Cristo rivelatore dell'uomo all'uomo, che permette di chiarire che l'eccedenza della verità divina non condanna in alcun modo l'uomo all'estraneità rispetto al mistero, ma al contrario è il fondamento grazie a cui egli può divenirne partecipe.

Esiste dunque, secondo *Fides et Ratio*, un nesso strettissimo tra il modo di manifestarsi della rivelazione e la fenomenalità propria dei sacramenti, e in modo particolare del loro *analogatum princeps* che è l'eucaristia. E tale nesso va ritrovato nell'inscindibile unità che vi è, in entrambi i casi, tra la *res* che si dona, cioè la comunione con Dio – qui prospettata sotto il profilo dell'accesso alla verità trascendente – , e la sua *significatio*, cioè la forma della sua manifestazione.

L'affermazione presenta vari motivi d'interesse, tra cui ne evidenziamo particolarmente due. Il primo concerne l'integrazione nel linguaggio del Magistero di una delle riscoperte fondamentali della sacramentaria del Novecento, ossia l'appartenenza di una logica (*ratio*) sacramentale al darsi stesso della rivelazione. Tale acquisizione ha permesso di correggere la tendenza della teologia moderna a concepire il sacramento come apparato strumentale dotato di un rapporto con l'evento salvifico sostanzialmente estrinseco, in quanto fondato sull'atto istitutivo – inteso per lo più in termini giuridici – con cui la volontà divina avrebbe connesso al segno sacramentale l'efficacia della grazia. È ovvio che in questa prospettiva la dimensione manifestativa della liturgia in genere, e del sacramento in specie, non poteva che risultare debole, al limite “ornamentale”, come strumento didattico o sostegno devozionale per una fede che doveva accogliere una verità dogmatica della rivelazione saputa altrove e altrimenti che nella forma del sacramento⁵.

⁵ Espressione emblematica di questa impostazione sono le note affermazioni con cui a inizio Novecento J.-J. Navatel presentava la liturgia come «un'espressione sensibile e tradotta in immagine del dogma e della fede», sostenendo che essa «non è istruttiva e edificante per i fedeli se non in quanto è rappresentativa, figurativa, espressiva di verità già conosciute, praticate e vissute» (J.-J. NAVATEL, *L'apostolat liturgique et la piété personnelle*, in “Études” 50 (1913), 449-476, 455).

Il secondo riguarda un modo di pensare la rivelazione che ne mette in risalto il carattere di avvenimento vivo, irriducibile ad un semplice fatto del passato cui il cristiano potrebbe in qualche modo guardare oggettivamente come a un presupposto su cui riflettere. Se la fenomenalità della rivelazione si prolunga in quella del sacramento, ciò avviene ultimamente perché nell'azione liturgica il cristiano si trova interpellato da quel volgersi di Dio verso l'uomo che, realizzatosi una volta per tutte nella storia di Gesù, rimane come evento che continua ad accadere nelle fede, coinvolgendo in modo totalitario non solo la ragione, ma anche la corporeità e i sensi. In questa prospettiva, l'azione sacramentale dell'eucaristia costituisce la forma eminente del darsi dell'evento della rivelazione nella vivente tradizione della Chiesa e quindi la forma eminente dell'incontro tra la libertà dell'uomo e il mistero della verità divina.

Se questo è il quadro complessivo entro cui collocare il ragionamento, si tratta ora di cercare di sviluppare in modo più preciso l'idea di questa corrispondenza tra *res* e *significatio* che permette di cogliere l'unità tra rivelazione e sacramento.

2. L'istanza teorica

Nel corso del dibattito teologico del Novecento, il tentativo di pensare la continuità tra l'evento cristologico e l'economia sacramentale è stato elaborato per lo più attraverso la proposta di assumere la categoria di "sacramentalità" come criterio interpretativo della rivelazione e, conseguentemente, come elemento unificante della ricerca teologica. Particolarmente rappresentativo di questo indirizzo di pensiero può essere considerato il volume *Cristo sacramento dell'incontro con Dio* di E. Schillebeeckx⁶. L'opera, com'è noto, propone un rifacimento complessivo del trattato *de sacramentis* motivato dall'esigenza di correggere la prospettiva tendenzialmente "reificante" tipica della manualistica, attraverso un'impostazione centrata su categorie personalistiche. Alla radice del progetto vi è la risoluzione dell'idea di "religione" in quella di "incontro" tra la libertà di Dio e quella dell'uomo: incontro reso possibile soltanto se l'uomo viene

⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987⁹ (orig.: *Christus sacrament van de godsontmoeting*, Uitgeverij H. Nelissen, Bilthoven 1960⁴).

raggiunto in maniera conforme alla struttura della sua esperienza terrena, ovvero se l'intenzione salvifica a suo riguardo gli viene visibilmente manifestata in un gesto esteriore, che ne è, in senso lato, il "sacramento". La sacramentalità, intesa come "manifestazione visibile di un dono invisibile", è dunque per Schillebeeckx la legge essenziale che regola il rapporto tra Dio e l'uomo, e in quanto tale il criterio interpretativo per cogliere il darsi della rivelazione e della fede e per spiegare l'economia sacramentale che ne prolunga la visibilità. In questo senso, si comprende come il superamento dell'oggettivismo passi per Schillebeeckx attraverso l'attribuzione della nozione di "sacramento" anzitutto a Gesù Cristo, massima e insuperabile manifestazione umana del divino, e solo derivatamene alla Chiesa e alle sue celebrazioni.

Senza seguire nel dettaglio la proposta dell'autore, basti qui richiamare l'osservazione critica che da più parti è stata levata a questo progetto e che risulta rilevante in vista di una riflessione circa l'orizzonte sacramentale della rivelazione. La critica concerne il fatto che l'idea di sacramentalità viene da Schillebeeckx elaborata a monte rispetto alla considerazione dell'evento di Gesù Cristo – fondamentalmente a livello di una fenomenologia filosofica della religione – e risulta a lui, per così dire, solo applicata dall'esterno. In questo modo, paradossalmente, proprio una proposta teorica che vuole dare rilievo alle categorie della manifestazione fallisce l'obiettivo di restituire l'evidenza propria all'evento di Gesù, ossia la figura storica singolare dell'autocomunicazione di Dio che in essa si realizza, e conseguentemente finisce per mantenere quella esterioresità tra la struttura della *significatio* e la *res* dell'accadimento cristologico che il suo progetto di integrazione tra rivelazione e sacramenti intendeva superare.

Il confronto con questo autore risulta illuminante per cogliere come la provocazione che proviene dall'affermazione di *Fides et Ratio* debba essere recepita non iscrivendo l'idea di rivelazione in una generica grammatica della sacramentalità, che predetermina i termini del problema nell'ambito di una tensione tra visibile e invisibile o tra interiore ed esteriore, ma piuttosto facendo emergere quella *ratio sacramentalis* che è "interna" alla rivelazione cristologica e che, proprio a motivo della *individua unitas* tra *res* e *significatio*, ne condivide la singolarità. In altre parole, l'elaborazione di un'ontologia della rivelazione che voglia tenere effettivamente conto della sua *ratio* sacramentale, deve far emergere che il "modo" di manifestarsi di

Dio nella storia di Gesù è altrettanto indeducibile quanto il “contenuto” della manifestazione e merita pertanto di essere osservato teologicamente nella sua effettualità storica come luogo intrascendibile per l’accesso alla verità di Dio, e non puramente come “rivestimento esteriore” funzionale alla sua comunicazione⁷. Solo mantenendo l’inscindibilità del contenuto veritativo offerto nell’evento cristologico dalla forma della sua *significatio* storica, d’altra parte, la teologia può resistere da un lato alla deriva ermeneutica che estenua la portata veritativa degli accadimenti storici e dall’altro all’assorbimento del *novum* della rivelazione entro gli schemi di un modello ontologico predeterminato: due figure alternative della stessa latente contrapposizione tra storia e verità.

3. L’unità di *res* e *significatio* nella rivelazione

Per cercare di mettere in luce l’inscindibile coappartenenza di contenuto e forma della rivelazione, è anzitutto necessario richiamare che l’autocomunicazione salvifica di Dio non si attua semplicemente nella forma di un accadimento che si compie “di fronte” all’uomo, lasciandolo nella situazione di destinatario passivo di un’iniziativa a lui diretta, ma si realizza necessariamente come evento che lo coinvolge e che soltanto attraverso il suo consenso giunge alla propria piena attuazione. Come afferma J. Ratzinger, in un suo celebre studio sull’idea di Tradizione,

«la rivelazione diventa realtà soltanto e sempre là dove c’è la fede. [...] C’è piena rivelazione soltanto là dove, oltre alle affermazioni materiali che la testimoniano, è

⁷ In questo senso, continua ad avere valore e attualità la critica che Rahner rivolge ad un modello cristologico che, sottodeterminando il significato ontologico della “storia” di Gesù, riduce la sua umanità alla funzione di “segnale”, o di “livrea”: «Il *Logos* si lascerebbe annunciare e percepire nella sua intima sostanza attraverso una realtà a lui estranea, presa per caso dall’esterno, non avente nulla a che fare con lui. Il grado di “unità” fra colui che si annuncia e il mezzo di annunciazione, per quanto radicale possa venire pensato (appunto come unione ipostatica), non potrebbe più evitare che *segno e realtà segnalata fossero veramente disparati* e che perciò possa trattarsi soltanto di un segno arbitrario. O meglio ancora: *l’umanità assunta sarebbe il mezzo della sua manifestazione* sostanzialmente unito con la realtà da annunciarsi, ma *in nessun modo questa stessa manifestazione*» (K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in ID., *Saggi sui sacramenti e sull’escatologia*, Paoline, Roma 1965, 51-107, 81, corsivo nostro). Per la proposta di un modello teologico orientato a dare effettivo svolgimento all’istanza teorica, cf. P. SEQUERI, *L’interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive*, in “Teologia” 23 (1998), 289-329.

divenuta operante nella forma delle fede anche la sua intima realtà. Di conseguenza appartiene, fino a un certo punto, alla rivelazione anche il soggetto ricevente, senza del quale essa non esiste»⁸.

Ciò esclude in radice ogni possibilità di intendere l'oggettività della rivelazione, il suo fondamento trascendente sottratto alla disponibilità umana, in termini oggettivistici, ossia come un ordine della verità a cui la libertà dell'uomo risulterebbe estrinseca, ed impone il compito arduo di pensare una struttura del darsi della verità che risulta assai più complessa, perché integra la libera appropriazione da parte del soggetto come momento interno al suo stesso manifestarsi.

Di questa natura, d'altra parte, è la forma della manifestazione cristologica limpidamente e ripetutamente attestata nei racconti evangelici ed esemplarmente restituita nei celebri dialoghi del vangelo di Giovanni, attraverso i quali l'evangelista intende appunto configurare la struttura dell'accesso alla fede. Particolarmente rappresentativo della dinamica che vogliamo mostrare può essere considerato il celebre incontro di Gesù con la donna di Samaria (cf. *Gv* 4). La complessa sequenza della narrazione, che qui ovviamente non può essere considerata in maniera analitica, è costruita in modo tale da mettere in luce che Gesù, che è l'oggetto della ricerca, è contemporaneamente colui che la suscita e la guida. Gesù non può farsi conoscere dalla Samaritana se non attraverso l'itinerario con cui conduce la sua libertà a passare gradualmente dalla sorpresa all'interesse, fino alla vera disponibilità interiore a rivedere il proprio atteggiamento, a mettere in discussione le proprie scelte e ad ampliare le proprie attese. A ciascuno di questi passi, di fatto, corrisponde parallelamente un progressivo delinearsi sempre più nitido della figura di Gesù non solo come un giudeo ma, seppur sotto forma di una dichiarazione ironica, come un personaggio più grande di Giacobbe e poi ancora come un profeta, fino a quando egli può dichiararsi apertamente come il Messia. In questo senso è Gesù che ha l'ultima parola («Sono io, che ti parlo»)⁹, come per primo aveva posto il problema della sua identità («Se tu conoscessi [...] chi è colui che ti dice: "Dammi da bere"»). Ma appunto il problema della "verità" di cui egli è portatore è indissociabile da quello della "libertà" a cui

⁸ K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970, 37.

⁹ Si noti che è il primo autorevole "Io Sono" del Vangelo di Giovanni.

quella donna, prigioniera dei propri pregiudizi e dei propri bisogni, deve essere condotta attraverso la scoperta della natura autentica della “sete” che è in lei e del “dono” gratuito ed esuberante che può saziarla.

Per questo Gesù manifesta la sua verità – se stesso e attraverso se stesso il Padre che dona l’acqua viva dello Spirito – assumendo su di sé la situazione esistenziale di quella donna, fino a farsi pellegrino assetato che domanda dell’acqua, mentre la donna viene condotta a vincere le proprie resistenze e a comprendere il dono di quell’acqua misteriosa di cui Gesù parla, a partire dal fatto che essa inizia ormai a sgorgare dentro di lei¹⁰. Difficile immaginare un’esemplificazione più lucida della unità tra *res* e *significatio*: non solo a motivo delle metafore utilizzate per esprimere il rapporto tra verità di Dio e libertà dell’uomo, ma più profondamente per la qualità del processo in atto, ove risulta con chiarezza che la realtà divina della grazia viene “significata” attraverso l’atto con cui viene “attuata” come dono grazioso di liberazione. Il riconoscimento della novità inaudita di Gesù, che rende impossibile inquadrare la sua identità nella cornice delle categorie religiose già disponibili, ha di fatto qui, come nei moltissimi altri episodi che potrebbero essere adottati, la figura di un radicale rinnovamento esistenziale dell’esperienza dell’interlocutore¹¹. E ciò dà a intendere che la *significatio* della verità non può essere concepita come un mero processo di notificazione di un’idea, secondo la nozione intellettualistica di segno prevalente nella tradizione occidentale, ma deve essere pensata come un processo dinamico che si attua soltanto attraverso la trasformazione interiore dell’uomo.

¹⁰ La brocca dimenticata allude chiaramente ad un’altra acqua ormai trovata: «A muovere la donna è ormai l’acqua viva della fede che ha dentro, e già comincia a sgorgare con il suo annuncio testimoniale» (R. VIGNOLO, *Personaggi del quarto vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 1994, 170).

¹¹ «La donna cerca di situare Gesù nelle categorie religiose tradizionali, ma Egli non esita a mostrarne la inadeguatezza. Per due volte – a proposito del dono dell’acqua e a proposito del culto – la donna evoca la grandezza dei patriarchi (4, 12.20), evoca il passato: la sua ricerca è chiusa nel passato. Gesù la costringe a guardare al futuro e a prendere coscienza che nel mondo è arrivata una novità che rinnova il problema dalle fondamenta. Con la sua ultima affermazione (4, 25) la donna mostra di restare ancora in attesa di un futuro, chiusa dentro l’attesa messianica tradizionale: Gesù attira l’attenzione su di sé, sul presente. La donna deve accorgersi – e solo così il suo cammino giunge al termine – che il futuro che spera è già iniziato» (B. MAGGIONI, *La brocca dimenticata. I dialoghi di Gesù nel vangelo di Giovanni*, Vita e pensiero, Milano 1999, 63 ss.).

Su questa linea, coerentemente, deve essere intesa anche la teologia dei “segni” che innerva la costruzione del Quarto Vangelo e che vuole condurre il lettore a comprendere che il “segno” per eccellenza è Cristo stesso, nella globalità della sua vicenda storica e in particolare nella sua “elevazione” sul legno della croce. I “segni” narrati da Giovanni, infatti, non sono mai una pura dimostrazione empirica della potenza divina che Gesù può esibire di fronte agli uomini, come se la *veritas* della rivelazione potesse essere semplicemente significata attraverso l’esercizio di uno strapotere divino a proposito del corso degli eventi *in rerum natura*. Il segno giovanneo è sempre una manifestazione dell’identità salvifica di Gesù, un atto di comunicazione che coinvolge i destinatari all’interno dell’evento e in questo modo li provoca ad una presa di posizione personale che è decisiva per attingere il contenuto della *significatio*. Se l’uomo si lascia mettere in discussione dalle opere che Gesù compie e si apre alla testimonianza che esse gli rendono, passa dalle tenebre alla luce e può vedere la gloria di Dio che si manifesta in Lui; se invece, a motivo delle sue opere malvagie, si rifiuta di vedere ciò di cui il segno è portatore, egli rimane nelle tenebre e il segno si trasforma per lui in giudizio di condanna¹².

¹² Se si riconduce a questo quadro la dinamica della rivelazione, così come è prospettata dal Vangelo di Giovanni, diviene forse possibile ricavarne un’indicazione preziosa a proposito della celebre controversia che ha contrapposto l’interpretazione “sacramentalista” del quarto vangelo (formulata da O. CULLMANN, *I sacramenti nel vangelo giovanneo*, in ID., *La fede e il culto nella chiesa primitiva*, AVE, Roma 1974, 181-295) a quella “anti-sacramentale” (tipicamente espressa da R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck – Ruprecht, Göttingen 1968), e più precisamente a proposito del rapporto che sussiste tra “segni” e sacramenti nel vangelo di Giovanni (su questo tema rimane valido il quadro sintetico offerto da P.-R. TRAGAN, *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Editrice Anselmiana, Roma 1977). La difficoltà della ricerca a raggiungere un consenso interpretativo, infatti, pare legata ad una concezione noetica di rivelazione e ad una rappresentazione applicativa di sacramento, che pregiudicano la possibilità di conseguire il chiarimento auspicato. È ciò che appare almeno, a titolo esemplificativo, dalle affermazioni di R. Schnackenburg: «I sacramenti come rappresentazione ed applicazione dell’opera salvifica di Gesù; [...] presuppongono i “segni” del periodo terreno di Gesù, comunicano la salvezza che i *semeia* additano nella persona di Gesù grazie al loro carattere di segno; ma non vengono mai detti *semeia* e sono anche qualcosa di diverso da ciò che Giovanni intende per “segni”: sono simboli e mezzi di salvezza; ma non sono segni di rivelazione né rivelazione in segni, come quelli operati dal Logos fattosi uomo» (*Il Vangelo di Giovanni*, I, Paideia, Brescia 1973, 490) e di G. Segalla: «Il segno ha valore rivelatorio oltre che salvifico, mentre il sacramento ha solo valore salvifico» (*Segno giovanneo e sacramenti*, in P.-R. TRAGAN, *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, op. cit., 17-44, 42). *L’impasse*

4. La rivelazione e il rito di Gesù

Da queste brevi considerazioni appare dunque che la *individua unitas* tra la *res* e la *significatio* che qualifica la *ratio sacramentalis* dell'autocomunicazione divina dipende dal fatto che la rivelazione assume il movimento della libertà umana come momento interno al suo compiersi. In questa prospettiva, dunque, l'uomo non si trova mai semplicemente "di fronte" alla rivelazione, come se questa fosse riducibile ad un'evidenza empirica cui adeguarsi o ad un'evidenza concettuale cui aderire. Egli si trova sempre "all'interno" del suo dispiegarsi, così da poter conoscere la verità di Dio solo attraverso l'atto con cui contemporaneamente la riconosce con gratitudine come l'origine e il fondamento della sua libertà.

A questa legge si deve la possibilità che nella tradizione biblica esista una vera "storia" della rivelazione, che conduce al progressivo manifestarsi della verità divina attraverso la complessa trama che unisce in un'unica tradizione spirituale molte avventure umane¹³. A questa stessa legge, poi, si deve ricondurre il ruolo centrale e peculiare che il momento della celebrazione rituale riveste all'interno di quella storia. A differenza delle religioni coeve, in cui il significato del rito era offerto essenzialmente attraverso la narrazione di miti fondatori, in Israele la celebrazione rituale si configura come atto di memoria relativo a un fatto storico, nel quale il popolo ha sperimentato l'intervento salvifico di Dio. Come risulta in maniera trasparente dalla grande narrazione dell'esodo, la ripresa rituale

della riflessione può essere superata se l'indagine tiene conto dell'inscindibile unità tra *res* e *significatio*, che consente di pensare tanto il "segno" quanto il sacramento come eventi inclusivi del soggetto, poiché entrambi realizzano il proprio valore rivelatorio solo attraverso il concorso della libertà. In questo senso, nella diversità di situazione che fa dei "segni" la prefigurazione del mistero pasquale e dei sacramenti la sua mediazione nel tempo della Chiesa, la logica in essi operante è sempre quella di azioni che *significando causant*, ossia di azioni in cui efficacia salvifica e manifestazione veritativa sono inseparabili. Ciò rende anche comprensibile come la pratica culturale della comunità primitiva abbia condotto a riconoscere una prefigurazione sacramentale, più o meno esplicita, nei "segni" compiuti da Gesù.

¹³ In questo senso per conoscere il volto "di Dio" noi guardiamo alla storia "di Abramo", "di Mosé", "dei profeti" e infine di tutto Israele. Ciò non toglie evidentemente nulla alla gratuità assoluta dell'iniziativa del Creatore e all'eccedenza ineducibile del suo mistero, ma impedisce di interpretare la precedenza della grazia in termini di destino imposto (predestinazionismo) o di aggiunta estrinseca (*superadditum*) nei confronti della struttura che Dio ha voluto assegnare alla libertà dell'uomo.

ha il significato di condurre il popolo a cogliere l'evento di liberazione non puramente nel suo carattere di beneficio immediato, ma più in profondità nel suo valore di "segno" dato in vista di un'alleanza. In questo senso, il ruolo del rito consiste proprio nel far emergere la qualità simbolica degli accadimenti storici della salvezza, perché il popolo riconosca che la loro valenza essenziale risiede nella loro portata interpellante per la libertà. Solo a condizione che l'evento sia colto in questa dimensione, infatti, la grazia dischiusa con esso può divenire un guadagno effettivo per l'uomo.

Nel gesto rituale, dunque, la dinamica inclusiva che vincola rivelazione divina e decisione umana è per così dire "sintetizzata". Il rito, nella sua "inutilità" empirica, esiste appunto per questo: per consentire alla libertà, facilmente dispersa nel succedersi caotico degli accadimenti quotidiani, di unificare la propria esperienza intorno alla domanda fondamentale circa il senso e la destinazione dell'esistenza; per consentire, parallelamente, all'iniziativa con cui Dio continuamente accompagna la vicenda dell'uomo di assumere con chiarezza la fisionomia di una parola che, irrompendo nella storia, richiede inderogabilmente una risposta. Non vi è dunque da stupirsi del fatto che proprio per riferimento alla tradizione rituale d'Israele, la manifestazione della verità divina portata da Gesù conosca la massima forma di tensione e di compimento.

L'unicità indeducibile della figura di Gesù si delinea, infatti, nella maniera più evidente proprio nel fatto che egli entra nella tradizione religiosa di Israele presentandosi come Colui che ne compie pienamente la *significatio*, perché portatore della *veritas* che da sempre ne ha messo in moto il processo. In questo senso Gesù si comporta come il pio israelita per eccellenza, che realizza in maniera perfetta l'osservanza della legge, ma allo stesso tempo rivendica di possedere un criterio di interpretazione della *Torah* che in nessun modo deriva dalle ermeneutiche spirituali in uso nel suo tempo, perché semplicemente "coincide" con la sua forma personale di rapporto con il Padre. Egli è così in grado di smascherare tutte le forme di frequentazione del rito che, con una pratica formale e un'intenzione mercantile, ne tradiscono l'originaria ispirazione, e di apprezzare i gesti più umili e nascosti di attuazione autentica della religione a Dio gradita. Ma soprattutto può una volta per tutte manifestare in maniera definitiva il dono che Dio offre all'uomo e l'appello che gli rivolge, identificandolo con l'atto supremo della propria libertà.

Siamo così ricondotti immediatamente, senza poter indugiare sull'analisi delle molte e complesse testimonianze evangeliche relative al rapporto di Gesù con il rito, all'accadimento che costituisce contemporaneamente il culmine della rivelazione e l'origine dell'economia sacramentale: la Pasqua di morte e risurrezione. Anche questo è evidentemente un evento da interpretare: un "segno", anzi "il" segno decisivo della storia, in quanto contiene la suprema offerta della riconciliazione e il dono incondizionato dell'alleanza¹⁴. Ma ancora una volta il profilo per cui tale evento afferma la propria assolutezza, come compimento della rivelazione divina, non può che essere quello con cui manifesta la sua portata simbolica, ovvero la sua destinazione alla libertà, attraverso l'iniziativa con cui Gesù stesso apre all'uomo la possibilità di prendere parte a ciò che vi si compie.

È questo il senso ultimo dell'istituzione dell'eucaristia. Nel contesto della comunione conviviale Gesù, consapevole del tradimento imminente, manifesta di non subire la consegna che Giuda sta per fare di lui e il dramma conseguente come uno scacco alla sua rappresentanza messianica, bensì di assumerla liberamente capovolgendone il senso dal di dentro e facendola divenire l'atto supremo della sua libertà: l'oblazione di se stesso al mondo. Anzi, più profondamente, l'atto con cui egli si lascia consegnare dal Padre agli uomini, portando a compimento la missione per cui è venuto e attuando la condizione perché la comunione con lui sia definitiva. Assumendo a servizio di questa manifestazione la grammatica rituale della Pasqua antica, Gesù da un lato consente agli apostoli di connettere l'evento in atto con la tradizione spirituale di Israele e dall'altro ne esplicita la novità inaudita, che consiste nella richiesta di identificare la verità di Dio attraverso il suo Corpo dato e il suo Sangue versato.

¹⁴ «La morte-risurrezione è l'ultimo segno, quello supremo, che evidenzia al massimo grado il giudizio escatologico già provocato dai segni; allora o saranno tutti attratti a lui (8, 28; 12, 32) oppure moriranno nei loro peccati (8, 24). Perciò la morte-risurrezione è l'ultimo segno, preannunciato in 2, 18-19 e prefigurato nella risurrezione di Lazzaro; ed è anche l'opera-compimento. [...] In conclusione, il segno, nella prospettiva di Giovanni, prova e rivela la messianità di Gesù, il significato salvifico-escatologico della sua persona e la gloria dell'Incarnato, e anticipa la glorificazione futura, in cui Gesù stesso diviene "il segno per eccellenza", il segno del santuario, centro del nuovo culto al Padre "in Spirito e verità"» (G. SEGALLA, *Segno giovanneo e sacramenti*, in P.-R. TRAGAN, *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Editrice Anselmiana, Roma 1977, 17-44, 29).

In questo modo, in forza della *significatio* eucaristica, la *res* della morte pasquale viene colta nella sua portata simbolica e quindi nella sua valenza assoluta, come culmine della Rivelazione: Dio è l'Amore che si dona nella morte di Gesù. E allo stesso tempo, la dedizione della croce, accolta secondo la significazione della Cena come atto "inclusivo" destinato alla libertà di tutti gli uomini, viene riconosciuta come il fondamento del carattere realistico e permanente della *significatio* sacramentale: Dio è il Dono presente nell'Eucaristia.

5. L'unità di *res* e *significatio* del sacramento

L'eucaristia significa dunque la verità di Dio richiedendo, come alla Samaritana, una trasformazione interiore: il passaggio da un Dio identificato secondo le proprie attese al Dio identificato nell'oblazione di Gesù. Il carattere drammatico di questo passaggio è accuratamente analizzato nelle pagine evangeliche che descrivono le esitazioni degli apostoli nell'aprirsi alla fede pasquale, e in particolare in quella pagina di Luca che introduce direttamente il tema della significazione eucaristica come vettore teologico della rivelazione, ossia l'episodio dei discepoli di Emmaus (cf. *Lc* 24).

Mai come in quella pericope appare chiaro che la riuscita comunicativa dei segni con cui il Signore manifesta la sua presenza, in forza di un'iniziativa libera e inattesa, è indissociabile dalla disposizione recettiva della libertà, così che solo attraverso un cammino di revisione interiore del proprio sguardo, la *significatio* può compiersi come incontro con la *res*. L'episodio di Emmaus insegna che quando l'uomo è chiuso nell'orizzonte di attese teologiche inadeguate, come quelle di un messianismo trionfale, i suoi sensi non riconoscono i segni della manifestazione cristologica: non perché manchi un tessuto di significanti, che attestano un'iniziativa personale del mostrarsi, ma perché essi non vengono ricondotti al loro centro intenzionale e dunque non vengono interpretati secondo l'evidenza simbolica che realizzano. Solo quando l'attesa dei discepoli, attraverso un ascolto prolungato e infine un'apertura accogliente nei confronti della richiesta di revisione, è riportata in linea con l'intenzionalità dell'evento, i loro occhi si aprono e la rivelazione si compie.

La *significatio* del sacramento, dunque, risulta omogenea a quella della rivelazione, perché di questa si tratta e non di altro. Proprio su questo dato, d'altra parte, si fonda la prassi ecclesiale che vincola la profes-

sione della fede nella verità trinitaria della rivelazione alla celebrazione dei sacramenti che prolungano il regime della visibilità del Cristo che agisce nel suo proprio corpo. Ciò significa che, contro la tendenza diffusa nella sacramentaria contemporanea a studiare il rito come struttura semiotica autonoma, cui il cristianesimo aggiungerebbe soltanto un contenuto peculiare, bisogna far valere che la struttura del sacramento cristiano ha una *significatio* che deve esser fatta emergere nella sua ineducibile peculiarità: non perché non abbia nulla in comune con la grammatica delle diverse forme di ritualità diffuse nelle religioni, ma perché l'eccedenza della sua effettuazione non consiste soltanto in ciò che mostra, bensì inscindibilmente nel modo di mostrarlo.

Proprio per questo d'altra parte il sacramento realizza la sua funzione soltanto all'interno della comunità ecclesiale, a cui ne è affidata la celebrazione ed entro cui si sviluppa la sua configurazione rituale. Poiché la rivelazione consta di *gesta et verba* nei quali l'uomo è coinvolto, i segni che la veicolano mantengono viva la loro *significatio* soltanto se non vengono "reificati", come se si trattasse di un sistema autonomo capace di "contenere" la verità divina e di comunicarla anche restando a distanza dall'esperienza viva e personale di Dio, ma vengono assunti entro quell'evento permanente di incontro tra Dio e gli uomini che è la vivente tradizione della Chiesa. Anche sotto questo profilo, dunque, la struttura della manifestazione divina attesta che la *veritas* rivelata può essere conosciuta soltanto "entrando" in essa¹⁵. Come attesta limpidamente l'itinerario spirituale implicato nel rito eucaristico, si può "conoscere" il Corpo di Cristo, in cui abita la pienezza della divinità, soltanto venendo a farne parte¹⁶.

Sotto il profilo dell'interrogazione ontologica, il ragionamento fin qui svolto rimanda ultimamente all'unità di verità e storia. La peculiare *significatio* del sacramento attesta che l'interrogativo ontologico sul fondamento non può essere dissociato dalla singolarità storica della manifestazione del

¹⁵ «Ciò significa che accettazione della rivelazione equivale a entrare nella realtà di Cristo, da cui deriva quella duplice situazione che Paolo descrive alternativamente con le espressioni "Cristo in noi" e "noi in Cristo"» (K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970, 41).

¹⁶ In questo senso Agostino può arrivare ad affermare: «Corpus ergo Christi si vis intellegere, Apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi, et membra. Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis» (*Sermo* 272).

fenomeno, poiché il modo di manifestarsi della verità non è estraneo alla vicenda storica dell'uomo, ma ne è il principio che la configura come cammino nella fede¹⁷. E allo stesso tempo una riflessione rigorosa sulla storia non può precludersi la domanda radicale sulla verità: è l'esperienza stessa del fenomeno che la impone, con la struttura simbolica del suo apparire.

È questo, in fondo, l'insegnamento essenziale di *Fides et Ratio*, a cui la struttura del sacramento cristiano offre non soltanto un'attuazione esemplificativa, ma il luogo in cui è possibile coglierne la giustificazione radicale.

¹⁷ «Nel riferimento alla storia di Gesù riemerge pregiudizialmente che l'uomo può trovare la verità solo nella propria storia e non fuori di essa; più precisamente l'uomo trova la verità nella conformità della propria storia alla storia di Gesù; fuori di qui non esiste la verità, perché nella storia dell'uomo difforme dalla storia di Gesù la verità è negata invece che "realizzata"; e fuori della storia dell'uomo può esistere solo la rappresentazione concettuale (o formale) della verità, non la verità. Conseguentemente e più compiutamente, l'uomo viene a sapere la verità prestando fede a Gesù Cristo. Vivendo nella fede di Gesù Cristo infatti, l'uomo "verifica" nella propria esistenza il valore veritativo, propriamente salvifico-veritativo, dell'esistenza storica di Gesù Cristo» (G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 82).

VITA ACADEMIAE

1. Progetti di ricerca

* Escatologia e protologia

Nel corso della riunione del Consiglio Accademico del 15 giugno 2006, l'Accademico P. Réal Tremblay, C.Ss.R., ha illustrato la proposta di lavoro su "I rapporti dell'escatologia con la protologia e le loro conseguenze per la teologia", articolato in due grandi momenti, volti il primo a giustificare, in base alla testimonianza della Scrittura e della Tradizione, una "lettura rovesciata" della storia della salvezza (la protologia alla luce dell'escatologia), la seconda le conseguenze di tale prospettiva per la teologia, prospettando la possibilità di dedicare al tema due fascicoli della rivista PATH. Seguiva un ampio dialogo che, a partire dalla valutazione globalmente positiva del Presidente, Mons. Marcello Bordoni, offriva opportune puntualizzazioni e suggerimenti. In particolare, trovava ampio consenso il suggerimento di dedicare il primo fascicolo previsto all'istruzione del tema e il secondo all'illustrazione delle sue conseguenze per la teologia. Pari consenso riceveva la proposta di affidare la stesura degli articoli previsti per il primo fascicolo a esperti di chiara fama, in modo da offrire un materiale di studio serio e ponderato agli Accademici, che saranno poi impegnati nella stesura del secondo fascicolo sulle conseguenze teologiche, dopo un'adeguata presentazione dei risultati raggiunti nel primo fascicolo. Grazie a tale procedimento, verrà promossa l'auspicata collaborazione degli Accademici al dinamismo di ricerca messo in moto dall'Accademia. Il P. Tremblay procederà a stendere il progetto del primo fascicolo, tenendo conto dei suggerimenti circa i temi e gli autori proposti dai membri del Consiglio, in modo che la Segreteria possa inviare una lettera d'invito agli interessati in vista dell'allestimento del fascicolo 1/2009.

* **Teologia ed esperienza spirituale**

Mercoledì 25 ottobre 2006 si è svolto presso l'Università Lateranense l'incontro del gruppo di ricerca promosso dalla Pontificia Accademia di Teologia e coordinato dall'Accademico P. François-Marie Léthel, O.C.D., sul tema: "Teologia ed esperienza spirituale". Durante la prima ora si sono ascoltate le relazioni della Prof.ssa Paola Mostarda e di Suor Catherine Aubin, O.P., che hanno condiviso i frutti della loro convergente ricerca nella direzione di una teologia simbolica e incarnata. Le loro recenti tesi di dottorato in teologia rappresentano infatti dei contributi originali e importanti per la riflessione del gruppo: C. Aubin, *Prier avec son corps à la manière de saint Dominique*, Ed. du Cerf, Paris 2005; P. Mostarda, *La simbolica della natura nella teologia di santa Teresa di Lisieux*, Edizioni OCD, Roma 2006. All'inizio di quest'ultimo libro si trova la presentazione del P. Jesús Castellano Cervera, O.C.D. (moderatore della tesi), scritta poco prima della sua repentina morte (15 giugno 2006): il che ha offerto l'opportunità di ricordare la figura e il contributo dell'illustre teologo, che, tra l'altro, aveva aderito con passione e competenza al percorso di ricerca dell'Accademia. Dopo un intervallo, la seconda ora dell'incontro ha visto un momento di fecondo scambio e di libera discussione tra i partecipanti in dialogo con le due relatrici.

2. Elaborazione dell'ipotesi di programma del IV Forum internazionale

* Nel corso della riunione del Consiglio Accademico del 15 giugno, il Prelato Segretario, Mons. Piero Coda, ha introdotto il dialogo intorno alla definizione del tema e del programma del IV Forum internazionale, previsto per il 24-26 gennaio 2008, presentando i tre punti orientativi emersi in proposito a conclusione del III Forum: (1) per dare concretezza e verificare l'intenzionalità dell'approccio metodologico istruito nel II e nel III Forum, fissare l'attenzione nel IV Forum sulla "Res" dell'atto teologico; (2) convergere possibilmente – a motivo dello spessore oggettivo e del condiviso interesse soggettivo per la questione – sul tema della "fede in Gesù Cristo"; (3) ciò tenendo presente l'obiettivo intrinseco (all'oggetto della fede) e urgente (in rapporto alla cultura odierna) della *credibilità*, della *comunicazione* e della *rilevanza antropologica* della fede in Cristo. La presentazione di tali orientamenti è stata arricchita di un quarto punto,

volto a valutare la possibilità d'iniziare un percorso da non esaurirsi nel IV Forum, ma eventualmente da proseguire. Il Presidente ha sottolineato l'opportunità di agganciare la definizione del percorso al principio unitario, soggettivo e oggettivo, della *Traditio vivens* al centro del III Forum, rimarcando come la fede in Cristo costituisca non già una proposta ideologica ma l'attuazione gratuita dell'umano. P. Réal Tremblay, C.Ss.R. – presente alla riunione in vista della definizione del percorso di ricerca su “Escatologia e protologia” –, riprendendo tali considerazioni, richiamava la necessità di collegare questa prospettiva cristologica con l'impatto antropologico concreto di essa e con l'ineludibile esigenza della sua credibilità di fronte alla ragione universale. Don Paul O'Callaghan, rimarcata la necessità di non appiattare il discorso sulla rivelazione antropologica della fede sulla mera dimensione della soggettività, sottolineava l'universalità della struttura del credere nell'esperienza umana. P. François-Marie Léthel, O.C.D., richiamava, dal canto suo, che il compimento della fede in Cristo, che forse è al meglio espresso dal lemma pregnante della “conoscenza” di Cristo, trova compimento nel dinamismo dell'*agápe*, come testimonia la *scientia amoris* dei Santi. A conclusione del dialogo, il Presidente invitava il Prelato Segretario a stendere per la prossima riunione del Consiglio un'ipotesi di programma. Il Segretario, accogliendo l'invito, proponeva che, tenendo conto dei dati emersi in sede di valutazione del precedente Forum, si semplifichi ulteriormente la dinamica dei lavori, articolandoli, dopo l'introduzione del Presidente e un'illustrazione del percorso stesso da parte del Segretario, in quattro relazioni fondamentali corrispondenti alle quattro sessioni del Forum, cui possa seguire un ampio dialogo, con l'invito per gli Accademici e partecipanti a redigere poi, in breve tempo, degli interventi contenuti in uno spazio ragionevole e riguardanti in modo specifico i temi emersi nel Forum.

* Nel corso della riunione del Consiglio Accademico del 12 ottobre 2006, il Prelato Segretario ha illustrato l'ipotesi di programma, da lui stesso preparata su invito del Presidente, Mons. Marcello Bordoni, in ordine al IV Forum internazionale dell'Accademia. Egli ha precisato, in proposito, di aver elaborato l'ipotesi facendo riferimento non solo a quanto emerso nella precedente riunione del Consiglio, ma anche alle piste di ricerca proposte autorevolmente dal Santo Padre Benedetto XVI

nella *Lectio magistralis* da lui tenuta il 12 settembre 2006 all'Università di Ratisbona su "Fede, ragione e università". Il titolo del Forum potrebbe in tal senso essere formulato in questi termini: "Per un nuovo incontro tra fede e *logós*", e prevedere quattro sessioni, con altrettante relazioni di fondo sui seguenti temi: 1. "Eredità e attualità dell'Antico Testamento"; 2. "E il *Logós* si è fatto carne: la novità del Nuovo Testamento"; 3. "L'incontro tra la fede biblica e il *logós* greco: sviluppi e questioni"; 4. "Sfide e prospettive dell'ora presente: per continuare la ricerca". Il IV Forum, in tal modo, potrebbe offrire la piattaforma circostanziata dello *status quaestionis*, per poi sviluppare, nel Forum successivo, il tema specifico del "nuovo incontro tra fede e *logós*" propiziato dalla fede cristiana ed esigito dai segni dei tempi. I Consiglieri approvavano in linea di massima la proposta, offrendo al contempo alcune preziose puntualizzazioni. Don Enrico dal Covolo, S.D.B., rimarcata la validità della proposta, chiedeva di qualificare il titolo della seconda sessione sottolineando la "radicalità" della novità dell'evento di Gesù Cristo. Il Presidente, Mons. Marcello Bordoni, richiamava la pregnanza teologica della dialettica esistente, a livello semantico e concettuale, tra il "*dābār*" biblico e il "*logós*" greco. A tal proposito, don Manlio Sodi, S.D.B., proponeva di specificare il riferimento al *Logós* contenuto nel titolo della seconda sessione, con l'accostamento del lemma ebraico "*dābār*". Don Paul O'Callaghan richiamava la necessità di evidenziare, lungo il percorso della ricerca, le diverse modalità che il concetto di razionalità esibisce storicamente e teoreticamente, richiamando altresì l'opportunità del tema messo a fuoco dal programma per evidenziare la qualità specifica dell'affermazione cristiana della razionalità intrinseca alla fede, il cui significato per lo più sfugge alla riflessione moderna e contemporanea. P. François-Marie Léthel, O.C.D. sottolineava, dal canto suo, l'opportunità d'introdurre un riferimento alla dinamica dell'*agápe* con un richiamo esplicito, ad esempio, all'espressione di San Tommaso d'Aquino circa il "*Verbum Patris spirans Amorem*". Mons. Bordoni, raccogliendo le istanze emerse dal dialogo, richiamava il compito specifico della teologia a non ridursi a semplice commentario del magistero, ma a esercitare la sua funzione critica e indagatrice; dava quindi mandato al Prelato Segretario di predisporre, per la prossima riunione del Consiglio, un'ipotesi dettagliata del programma integrante i suggerimenti emersi, da presentarsi agli Accademici nella Sessione di lavoro prevista per il 13 dicembre 2006. Una-

nime convergenza si manifestava anche a proposito dei tre brevi interventi (di 15 minuti ciascuno) volti ad arricchire la terza sessione dedicata all'incontro tra fede biblica e *logós* greco, rispettivamente a proposito dell'età patristica, dell'età medievale e dell'età moderna.

3. Nomina

In data 15 novembre 2006, il Santo Padre Benedetto XVI ha elevato alla dignità episcopale l'Accademico don Raffaele Farina, S.D.B., Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana, assegnandogli la sede titolare di Oderzo. Anche dalle pagine di questa rivista giungano all'illustre Accademico i più cordiali auguri da parte di tutti i membri della Pontificia Accademia di Teologia.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 5 (2006)

EDITORIALES

BORDONI M. 3-6; 261-269

STUDIA

BERTI E., *Attualità dell'eredità di Aristotele* 297-311

BORDONI M., *La Tradizione vivente della Parola e l'azione molteplice dello Spirito* 73-85

BORDONI M., *Conclusioni e prospettive – I* 211-215

BOSCO N., *Platonismo e rivelazione cristiana* 285-296

BOZZOLO A., *L'orizzonte sacramentale della rivelazione* 501-515

CODA P., «*Veritatem facientes in caritate*» (Ef 4, 15). *Significato e percorso del III Forum* 7-16

CODA P., *Conclusioni e prospettive – II* 217-220

CODA P., *Competenza e rilevanza ontologica della rivelazione in San Tommaso d'Aquino* 365-381

DAL COVOLO E., *Metafisica e rivelazione. L'itinerario dei primi tre secoli cristiani* 313-325

FARINA M., *La Verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo nella via dell'educazione* 143-175

FERRI R., *Metafisica e rivelazione in Sant'Agostino* 327-340

FISICHELLA R., *L'ecclesiologia di comunione e il metodo teologico* 45-53

FISICHELLA R., *Metafisica e rivelazione: la prospettiva di Fides et ratio...* 271-283

FORTE B., *Prospettive di ontologia trinitaria* 485-499

GRECH P., *Il ruolo dello Spirito Santo nella trasmissione della Tradizione* 87-93

ILLANES J.L., <i>El metodo teologico y sus presupuestos eclesiológicos y existenciales</i>	177-184
KÖRNER B., «Einswerden von Zeugnis und Zeuge in der Gemeinschaft der Zeugen». <i>Erkenntnis im Glauben und Spiritualität der Gemeinschaft</i>	55-71
LÉTHEL F.-M., <i>L'amore di Cristo come luogo della verità. Il contributo teologico di santa Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa</i>	111-141
LORIZIO G., <i>Teologia e "metafisica della carità" nel pensiero di Antonio Rosmini</i>	383-400
NARDIN R., <i>Metafisica e rivelazione in Sant'Anselmo</i>	341-363
O'CALLAGHAN P., <i>La Verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo..</i>	95-109
O'CALLAGHAN P., <i>La metafisica di Gabriel Marcel</i>	401-424
OUELLET M., <i>Hans Urs von Balthasar et la métaphysique: esquisse de sa contribution a partir d'Épilogue</i>	473-483
PANNENBERG W., <i>Metaphysik und Offenbarung. Eine Betrachtung aus reformatorischer Sicht</i>	425-433
SANNA I., <i>Metafisica e rivelazione. La proposta di Karl Rahner</i>	453-472
SCARAFONI P., <i>Il metodo teologico oggi. Verità di Cristo nella storia, testimonianza e dialogo</i>	191-209
SECKLER M., <i>Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos</i>	17-43
TREMBLAY R., <i>Il pro nobis, specifico del martirio garante della Verità</i>	185-190
VALENTINI N., <i>La rivelazione dell'amore. Il contributo di Pavel A. Florenskij</i>	435-451

VITA ACADEMIAE

III Forum Internazionale: "Il metodo teologico oggi – II. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo"	221-225
Cronaca dell'Accademia	255-256
Elaborazione dell'ipotesi di programma del IV Forum internazionale	518-521
Necrologio dell'Accademico S.E.R. Card. Leo Scheffczyk	256-257
Nomine	256; 521
Progetti di ricerca	517-518

Finito di stampare
nel mese di Novembre dell'anno 2006
dalla Tipolitografia Giammarioli
Via E. Fermi, 10 - Frascati (Roma)