

Domenico Bellantoni – Fernando Bellelli  
Elena Bosetti – Domenico Cravero – Fulvio De Giorgi  
Giancarlo Grandis – Paolo Heritier – Elena Mannucci  
Giorgio Mazzanti – Carmelo Mezzasalma – Vito Nardin  
Emanuele Pili – Nicola Ricci – Giorgio Salzano  
Samuele Francesco Tadini – Susy Zanardo

# Nuzialità trinitaria: relazione e identità

*Rosmini e il fondamento  
simbolico dell'umano*

a cura di FERNANDO BELLELLI

Prefazione di PIERO CODA

Postfazione di MARC OUELLET

EDIZIONI FEERIA  
COMUNITÀ DI SAN LEOLINO

Il presente volume raccoglie gli atti del Convegno  
“Nuzialità: relazione e identità.

A. Rosmini e il fondamento ontologico-simbolico  
dell’umano che è comune”

Modena e Reggio Emilia 12/13 febbraio 2016.

La redazione del volume è stata curata da Giovanna Gabbi.

I contributi sono stati sottoposti al processo  
di *double peer-review*.

*Si ringrazia*



«Ed ecco un’intima voce si aggiunge:  
par solitaria nel suo grave tono,  
quasi in pace sapiente senza pena,  
ma dentro è piena dell’ansia di tutti:  
voce di un genio sovrano  
splendente d’umano e divino sapere,  
d’uno che, fisso al Volto di Dio,  
al Crocifisso Amore infinito,  
legge – adorando, tacendo, godendo –  
nel Trinitario circolar mistero  
la verità delle infuocate nozze».

CLEMENTE REBORA, *Il Gran Grido*

© EDIZIONI FEERIA 2017

Via S. Leolino 1 – 50022 Panzano in Chianti (Firenze)

Tel. e fax 055 852003 – e-mail [info@sanleolino.org](mailto:info@sanleolino.org)

*Distribuzione*

CITTÀ IDEALE

Via Goldoni 30 – 59100 Prato

tel. 0574 691312 – fax 0574 698182

[libri@cittaideale.info](mailto:libri@cittaideale.info) – [www.cittaideale.info](http://www.cittaideale.info)

*Progetto grafico e impaginazione*

Comunità di San Leolino – Panzano in Chianti (Firenze)

## Il simbolico-nuziale nella teoresi triadico-trinitaria e sapienziale di Rosmini

---

FERNANDO BELLELLI

Per inquadrare i riferimenti dell'argomento che svolgeremo<sup>1</sup> ci chiediamo: "In quanto dato rivelato dalla stessa Parola di Dio, la sponsalità tra Cristo – Figlio di Dio – e la Chiesa – sua Sposa e suo Corpo – considerata dal punto di vista tri-

<sup>1</sup> All'inizio del contributo mi sia permesso di nominare e ringraziare il professor Fulvio De Giorgi, e nella sua persona saluto tutti gli altri componenti del Cenacolo Rosminiano Emiliano-Romagnolo, quelli intervenuti nella sede del convegno e anche quelli che hanno fatto sapere l'impossibilità di parteciparvi, ma hanno comunque dato la piena adesione all'iniziativa perché, è il patrocinio, nel senso nobile del termine, del professor De Giorgi, che ci permette di avere così significativi patrocinatori e ci permette di avere quel raccordo tra il mondo accademico, segnatamente l'Università di Modena e Reggio Emilia e di Trento, e il vissuto, potremmo dire, del Festival della filosofia, per intenderci, cioè la capacità di mettere insieme le tipologie di partecipazione che sono quelle che corrispondono alla carità intellettuale di Rosmini. Il Beato Antonio Rosmini, infatti, proprio di questa carità riteneva avesse, abbia e avrà sempre bisogno la Chiesa, cioè di una carità intellettuale che è capace di toccare le altezze, e che è, nel contempo, capace di arrivare a tutti; carità che arriva, direbbe il poeta convertitosi e fattosi rosminiano Clemente Maria Rebora, al "culmine vertiginosamente santo", e che è capace di concretezza estrema. Si tratta di una carità che arriva a tutti, che è servizio e condivisione. Ringrazio pertanto davvero di cuore e con affetto il professor De Giorgi e mi sia permesso di ringraziare il professor Norberto Galli, colui che insieme al professor Maurizio Malaguti e al professor Giorgio Campanini, noi del Cenacolo riteniamo essere tra i nostri avi viventi padri fondatori, oltre ad altri predecessori che hanno fatto la storia. Il professor Norberto Galli, che porta benissimo i suoi novant'anni, è veramente un professore che ha dato tanto alla Università Cattolica di Milano, essendo stato ordinario di pedagogia; nel 1997, anticipando i tempi di quella che sarà la Nota della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1 luglio 2001, organizzò, nella Sede di Brescia, un Convegno sulla pedagogia di Rosmini, e, quindi, noi lo riteniamo tra i padri fondatori *ante litteram* del Cenacolo insieme, tra gli altri, alla professoressa Tina Manferdini, che non è tuttora vivente e gli altri, viventi, già citati, M. Malaguti e G. Campanini. Essi sono davvero stati dei precursori della riscoperta di Rosmini e lo hanno coltivato con una fedeltà e un'intelligenza che merita di essere sempre ricordata.

nitario, sia a partire dalla natura, sia a partire dalle Persone, sia a partire dalle processioni, sia a partire dalle relazioni, sia a partire dalla *perichoresis* (o *circuminsessio*), che cosa è? È un attributo? È una nozione? È una proprietà? È un'appropriazione? È qualcosa d'altro rispetto a questi riferimenti teologici?"

Con il presente contributo intendiamo non tanto offrire una risposta esaustiva a queste domande, essendo questo compito estremamente arduo e delicato e al di sopra delle nostre possibilità, oltre che senza dubbio al di fuori della portata del presente intervento, quanto piuttosto offrire, anche attraverso il convegno connesso a queste questioni, un'ipotesi di ricerca, qui sinteticamente espressa: riteniamo si debba verificare se la nuzialità è o non è – e di che tipo – un elemento – utilizziamo intenzionalmente e in termini cautelari l'espressione elemento e non attributo / nozione / proprietà – della natura divina, e se la nuzialità, in quanto ipotetico elemento della natura divina, possa essere compresa, sempre in termini ipotetici, a proposito delle Persone e delle relazioni della Trinità<sup>2</sup>, anche come reciprocità di paternità-maternità nella Persona divina del Padre, come reciprocità di maschile-femminile nella Persona divina dello Spirito Santo, oltre che come reciprocità di sponsalità nella Persona divina del Figlio, così pure come reciprocità di e tra queste reciprocità nuziali.

A tale scopo riteniamo che dallo strumentario teoretico della speculazione filosofica e teologica del Beato Antonio Rosmini, messo in dialogo con la contemporaneità della riflessione teologica, in particolare quella trinitaria (compito, anch'esso, che sta davanti a noi) si possano ricavare dispositivi essenziali ai fini di

<sup>2</sup> G. Barzaghi, *La Trinità. Mistero giocato tra i riflessi*, ESD, Bologna 2016; A. Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009; P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2012; A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996; Id., *Ecce homo. La persona, l'idea di cultura e la «questione antropologica» in papa Wojtyła*, Cantagalli, Siena 2011; M. Bennardo, *Persona e Trinità. La genesi e le fonti del pensiero antropologico e teologico di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2006; Id., *Uno e Trino. Il fondamento dell'antropologia nel pensiero teologico-filosofico di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2007.

tentare di impostare correttamente la riflessione per dare risposta alle domande suesposte. Le questioni di fondo sottese a quanto in questa sede trattato, anche negli altri contributi della presente curatela, sono riconducibili alle seguenti: la riflessione a tutto tondo sulla questione epistemologica circa i seguenti concetti: a) natura; b) persona; c) libertà; d) peccato originale e) corporeità.

Il carattere di questo contributo è di natura teologico-filosofico, e intende considerare il tema della nuzialità trinitaria con la consapevolezza che sono sostanzialmente possibili due approcci: possiamo giungere al tema in causa partendo dalla Trinità economica per arrivare alla Trinità immanente per induzione; oppure, per via di speculazione, ci possiamo chiedere: "Se la nuzialità, in quanto mistero rivelato, appartiene intrinsecamente alla Persona divina del Figlio, perché non può appartenere anche alle altre due Persone divine della Trinità?"

Ci sono, inoltre, altre due *quaestiones* pratiche e urgenti che hanno sollecitato le riflessioni che hanno condotto a questo convegno: a) l'attenzione alla famiglia come urgenza per l'evangelizzazione, e l'irrompere del dibattito sulla *teoria del gender*<sup>3</sup>; b) la difficoltà vocazionale dei nostri tempi, in genere, e la questione della significatività del celibato e della verginità consacrata, ancora oggi, nello specifico.

Ciò che, per la condivisione della gioia del vangelo oggi (cf. *Evangelii gaudium*) sembra urgente oggi è l'elaborazione pratica oltre che teorico-simbolica, non solo di un'antropologia trinitaria della famiglia<sup>4</sup>, ma anche di un'antropologia

<sup>3</sup> Cf. su questo tema le catechesi di papa Francesco sulla famiglia durante il Giubileo della misericordia, il suo discorso ai vescovi polacchi durante la Gmg di Cracovia del 2016 e l'incontro con Sacerdoti, Religiosi, Religiose, Seminaristi e Agenti di Pastorale durante il viaggio apostolico in Georgia. Fondamentali sono, a nostro avviso, i seguenti documenti papali: Benedetto XVI, papa, *Deus caritas est*, lettera enciclica, Città del Vaticano 2005; Benedetto XVI, papa, *Sacramentum caritatis*, esortazione apostolica postsinodale, Città del Vaticano 2007; Francesco, papa, *Amoris laetitia*, esortazione postsinodale, Città del Vaticano 2016. A proposito del Giubileo della misericordia riteniamo che il documento *Misericordiae vultus* costituisca un privilegiato punto di vista a partire dal quale, con l'*Evangelii gaudium*, rileggere documenti quali la *Caritas in veritate* e la *Sacramentum caritatis*.

<sup>4</sup> Cf. M. Ouellet, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, LUP, Roma 2004 e Id., *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio*

trinitaria del celibato<sup>5</sup> e del ministero ordinato e della vita consacrata. In questo ci sembra ravvisabile la possibilità di una sinfonia della carità pastorale nella verità delle vocazioni, proprio nell'ottica, anche simbolico-nuziale, tracciata dal Concilio Ecumenico Vaticano II<sup>6</sup>.

Inoltrandomi nell'argomento, l'idea e l'intuizione di mettere la relazione di don Giorgio Mazzanti<sup>7</sup> e la relazione di Emanuele Pili in apertura del convegno ha avuto questa finalità: coniugare uno tra i più autorevoli ricercatori ed esponenti, propositori della teologia nuziale, e uno dei più promettenti e già affermati studiosi rosminiani all'interno dell'Istituto Universitario Sophia, affinché nella pastorale ordinaria della Chiesa si possa contribuire ad affermare il paradigma della nuzialità. Perché ciò diventi realtà, infatti, è, a mio avviso, imprescindibile il ricorso al patrimonio teoretico-spirituale di Antonio Rosmini che, in particolare, in questa sede, intendo illustrare.

Quando, interfacciandomi con gli altri studiosi, si pensava al titolo da dare, sia al convegno sia alle relazioni, si dice-

*della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli, Siena 2007; M. Paleari, *Il sacramento dell'eros. Una lettura simbolico-sapienziale dell'eros benedetto a partire da V.S. Solov'ëv e P. Evdokimov*, Glossa, Milano 2003. Alla luce della prospettiva qui delineata riteniamo utile rileggere: A. Rosmini, *Del matrimonio*, a cura di R. Bessero Belti, EC vol. 30, Città Nuova, Roma 1977.

<sup>5</sup> M. Ouellet, *Celibato e legame nuziale di Cristo alla Chiesa*, LEV, Roma 2016; F. Pilloni, *Prete oggi: pastore e sposo della Chiesa. Immagine viva e trasparente di Cristo sacerdote*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2015; N. Tonello (ed.), *La reciprocità tra uomo e donna. Per una spiritualità presbiterale*, in «Quaderni dell'Istituto San Luca», n. 17, ottobre 2008.

<sup>6</sup> R. Bonetti (ed.), *Per la Grazia del sacramento delle Nozze. Quale unità e relazione degli sposi: con il Vescovo Pastore e Sposo della Chiesa, tra le coppie di sposi, con il proprio territorio*, Cantagalli, Siena 2015; *La famiglia del diacono "scuola di umanità"* in «Il diaconato in Italia» 194/195 (2015), 121; C. Rocchetta, *Teologia della tenerezza. Un "vangelo" da riscoprire*, EDB, Bologna 2000; Id., *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, EDB, Bologna 2011; Id., *Teologia del talamo nuziale. Per un'intimità gioiosa*, EDB, Bologna 2015; Id., *Viaggio nella tenerezza nuziale. Per ri-innamorarsi ogni giorno*, EDB, Bologna 2014; A. Spadaro (ed.), *La famiglia, ospedale da campo*, Queriniana, Brescia 2015.

<sup>7</sup> Cf. tra i vari, G. Mazzanti, *I sacramenti simbolo e teologia. Ordine*, EDB, Bologna 2010; Id., *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, EDB, Bologna 2005; Id., *Amore infinito, infinita variazione. Uomo e donna nel Cantico dei cantici*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015.

va: "Mettiamo sponsalità? Mettiamo coniugalità?". È stato don Giorgio a suggerire di scegliere nuzialità, perché nuzialità è un sostantivo che può essere aggettivato anche delle persone della Trinità, perché la nuzialità è il fondamento della coniugalità e della sponsalità. Se noi, infatti, denominiamo il fondamento in termini di coniugalità e sponsalità, automaticamente subentrano tutti quei problemi di cui tratta don Giorgio nei suoi testi e nel suo intervento: sorge, in altri termini, la questione se il rapporto tra Cristo e Maria Santissima è incesto oppure no: il rapporto tra Cristo e Maria Assunta in cielo è di nuzialità tra il nuovo Adamo e la nuova Eva<sup>8</sup>. Il ricorso al patrimonio teoretico di Antonio Rosmini, affinché nella Chiesa si affermi come imprescindibile il paradigma della nuzialità, è necessario, ineludibile e inevitabile.

Per un quadro organico dell'attuale riflessione della teologia trinitaria sull'argomento in oggetto funge da descrizione orientativa sintetica ed esaustiva il seguente passo di A. Stagliano:

Come filosofare con verità mediate dalla rivelazione cristiana? Come salvare la purezza del procedere filosofico? Non è questo un esorbitare nella "sfera teologica, e anzi toccarne le cime?"; non viene svuotata la filosoficità del metodo "al quale è prescritto camminare sempre per via di raziocinio, senza che nulla possa in questa sfera l'autorità?". Le domande sono pertinenti e semplici. L'obiezione epistemologica che esse formulano non è sconosciuta al Rosmini. [...] Questa impossibilità al procedere filosoficamente rigoroso è, ritengo, per identità, il contenuto essenziale della dimostrazione razionale dell'esistenza della Trinità avanzata da Rosmini e per la quale, tra l'altro, egli venne condannato. La proposizione 25 del *Post obitum* condanna la proposta di Rosmini, così sintetizzandola: "Una volta rivelato il mistero della santissima Trinità, la sua esistenza può essere dimostrata con argomenti soltanto speculativi, negativi certo e indiretti, tali tuttavia che, mediante questi, quella verità sia ricondotta alle discipline filosofi-

<sup>8</sup> B. Forte, *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

che, e diventi una proposizione scientifica come le altre: se infatti la stessa fosse negata, la dottrina teosofica della *pura ragione* non solo rimarrebbe incompleta, ma sarebbe anche ridotta a nulla, piena da tutte le parti di assurdità” (Denz 3225). Rimando a studi più ampi per il rilevamento critico dell’ortodossia del pensiero di Rosmini<sup>9</sup>. Qui basti notare schematicamente:

<sup>9</sup> Ci permettiamo, a questo punto, di esplicitare e commentare l’analisi della proposizione 25 del *post obitum* citata da A. Staglianò, e lo facciamo a partire dal più autorevole commento, quello di G. Giannini, *Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane*, Sodalitas, Stresa 1985, 86-91: «Nel testo rosminiano corrispondente alla proposizione 25 le parti omesse sono tali e tante da cambiare completamente il contenuto e il senso della posizione di Rosmini. Darò quindi il testo nella sua interezza, sottolineando le parole che formano la proposizione, e stabilendone poi il significato genuino in base al contesto. “Quantunque il mistero della Triade non si sarebbe giammai rinvenuto dall’umana intelligenza, se lo stesso Dio non lo avesse rivelato agli uomini positivamente, tuttavia, dopo che fu rivelato, esso rimane bensì incomprendibile nella sua propria natura [...] nondimeno non solo si può dimostrare col raziocinio l’esistenza di Dio, ma ben anche si può conoscere quella d’una Trinità in Dio in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette, e dimostrativamente con ragioni negative e indirette; e mediante queste prove puramente speculative dell’esistenza d’una augustissima Triade, questa misteriosa dottrina rivelata rientra nel campo della filosofia, intendendo noi sotto questa voce tutto ciò che per filo di raziocinio ci conduce all’invenzione e al conoscimento delle ultime ragioni delle cose [...] Qualora adunque arrear si possano dell’esistenza d’una Trinità di Dio prove razionali, quest’esistenza diventa una proposizione scientifica come le altre, quantunque la scienza debba storicamente questo suo aumento e questa sua perfezione a un fonte da sé diverso, come nel nostro caso a Dio rivelante se stesso agli uomini come autorevole maestro. [...] Ora la dimostrazione che noi daremo della proposizione che ‘Dio sussiste in una Trinità di persone’ sarà questa – e qui non possiamo che accennarla -: ‘Qualora si negasse questa Trinità ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente, e la dottrina dell’essere portata ai suoi ultimi risultati diverrebbe un caos di contraddizioni manifestissime’. Questa prova verrà illuminata gradatamente da tutta la teoria dell’essere che andremo svolgendo [...] O conviene ammettere la divina Triade, o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione incompleta non solo, ma pugnante d’ogni parte seco medesima, e dagli assurdi inevitabili straziata e del tutto annullata. Questa è certamente una dimostrazione indiretta, come indirette sono le dimostrazioni che i matematici conducono dall’assurdo, e non sono meno efficaci per questo: è una dimostrazione deontologica, perché dimostra non che la cosa sia, ma che deve esser così; e questo modo pure, se è in regola, dà una certezza irrefragabile”. Rosmini si pone dunque, anzitutto, dal punto di vista della *fides quaerens intellectum*, o della teologia speculativa, che coincide con una filosofia cristiana. L’esistenza del mistero della santissima Trinità non si può conoscere che per divina rivelazione, e non con la sola ragione come l’esistenza di Dio e anche dopo che è stato rivelato rimane incomprendibile a questa ragione medesima. L’opera della ragione naturale, dopo la rivelazione del mistero da parte di Dio, non è solo quella che scruta il mistero in se stesso, dimo-

1. per Rosmini la Trinità di Dio è un mistero rivelato, raggiungibile solo attraverso la fede cristiana; 2. il dogma ha una certa analogia con le tre forme dell’essere, ideale, reale, morale, ma è “cosa infinitamente diversa”; 3. dopo la sua gratuita rivelazione, il volto trinitario di Dio getta la sua luce veritativa nell’ambito anche della filosofia, aiutando la ragione a risolvere problemi ontologici e teosofici storicamente mai dipanati; 4. le acquisizioni raggiunte dalla filosofia sono razionali e pertanto incontrovertibili; il negarle comporterebbe una mancanza e una deficienza filosofica o la ricaduta nelle contraddizioni; 5. poiché la ragione vi è pervenuta storicamente grazie alla comunicazione del mistero trinitario, questo costituisce una *dimostrazione indiretta* della verità della rivelazione o come la chiama Rosmini, una *dimostrazione deontologica* “perché dimostra non che la cosa sia, ma che deve esser così; e questo pure, se è in regola da certezza irrefragabile”. Il trattare la verità trinitaria come “una proposizione scientifica come le altre” non toglie al dogma il suo mistero e la sua trascendenza (la fede è fede e resta tale). Ci muoviamo qui sul versante del rilevamento di quanto la fede possa aiutare la ragione ad essere razionalmente se stessa e non sul piano della razionalizzazione del mistero. [...] P. Coda, recentemente, ha riflettuto sul pensiero trinitario di A. Rosmini con l’interesse di rilevarne la fecondità per la soluzione dei problemi posti oggi alla teologia trinitaria. Rosmini avrebbe ben evidenziato l’intrinseco rapporto tra teologia economica e te-

strandone l’armonia con la conoscenza razionale che l’uomo ha di Dio e ricorrendo all’analogia con alcune verità naturali, ma è anche quella che porta a costruire una conoscenza completa di Dio, dopo che il dato rivelato ha consentito di ampliare le acquisizioni della teologia naturale. Con la sola ragione, ad esempio, si ha la conoscenza di Dio personale, come Essere che conosce ed ama ed è essenzialmente distinto dal mondo o trascendente, ma non si conosce il modo della personalità divina. Solo la rivelazione ci fa conoscere che questa personalità è trinitaria, e si tratta di un dato che estende incomparabilmente la nostra conoscenza puramente razionale di Dio. Certamente un filosofo cristiano, come Rosmini, deve tenerne conto nella costruzione di una dottrina teosofica, distinguendo in essa, ovviamente, ciò che è acquisizione della pura ragione e ciò che proviene da una conoscenza unicamente fondata sul dato rivelato». Cf. a proposito del confronto tra il pensiero di Tommaso d’Aquino e di Antonio Rosmini l’opera di autori quali Giuseppe Buroni, Johann Heinrich Pestalozzi e Antonio Stoppani.

ologia immanente, con l'utilizzo di una ermeneutica ontologica in grado di affermarne l'identità e la distinzione, inserendosi inoltre nel solco moderno della pensabilità della "sostanza in soggetto" (come si esprime Hegel nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*) egli avrebbe saputo rigorizzare in senso ontologico la dottrina psicologica tradizionale agostiniana-tomista, pervenendo a risultati capaci di superare molte lacune di alcuni tentativi odierni (cioè di K. Barth, K. Rahner, S. Bulgakov, W. Pannenberg) sul ripensamento del rapporto tra "l'unico soggetto divino e le tre distinte persone". La prospettiva rosminiana di un'ontologia trinitaria personalista permetterebbe, inoltre, di "pensare" l'alterità di Dio come *Agàpe*, evitando il difetto di certo *agnosticismo* metodologico contemporaneo, che, per deficienza di adeguate infrastrutture concettuali ontologiche, non "risale" dall'economia dell'incarnazione alla teologia immanente del Dio Trinità<sup>10</sup>.

I dispositivi che di seguito intendiamo illustrare e argomentare in applicazione al tema indicato, sono a nostro avviso riconducibili a due plessi tematici del sistema aperto della verità elaborato dal Beato di Rovereto: a) quello relativo, all'interno dell'ontologia triadico-trinitaria, alle nozioni di *ente principio* ed *ente termine*, ed alle loro interconnessioni, in particolare mediante il riferimento teoretico alla dirimente nozione introdotta in modo originale da Rosmini, quella di *subietto*; b) quello relativo alla riflessione che riguarda il simbolo ed il simbolico, sia in ambito filosofico<sup>11</sup>, sia in ambito teologico.

Tre, poi, sono gli ambiti pastorali concreti dai quali e per i quali ricaviamo sollecitazioni teorico-pratiche: a) l'urgenza di misurarsi, dando riposte epistemologicamente dirimenti, con

<sup>10</sup> A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente*, cit., 356-359. Ci risulta particolarmente significativo mettere a confronto, in Rosmini e con Rosmini, la prospettiva dell'attuale Vescovo di Noto, A. Staglianò, con le affinità di cui parla l'attuale Preside dell'Istituto Universitario Sophia, P. Coda, tra l'ontologia trinitaria, la metafisica della carità e l'ontologia della dedizione (cf. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., 556, come indichiamo nel seguito del presente intervento).

<sup>11</sup> S. Petrosino (ed.), *Julien Ries. Le sfide dell'antropologia simbolica*, Jaca Book, Milano 2015. Si veda anche V. Melchiorre (ed.), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

la cosiddetta *teoria del gender*; b) la necessità di ri-esprimere in modo fedele alla tradizione ed educativamente efficace il valore della verginità consacrata, inclusa anche in quanto celibato ecclesiastico inscindibilmente legato al sacramento dell'ordine, e al ministero che ne consegue; c) l'interconnessione tra questo possibile paradigma della nuzialità con l'altro possibile paradigma dell'ospitalità (cf., tra i vari ed esemplificativamente, l'episodio di Abramo alle querce di Mamre). Sono tre ambiti pastorali che, sebbene impegnino su fronti immediatamente indipendenti, ci sembrano, tuttavia, profondamente connessi, e precisamente nella questione antropologica, che impegna tutta la Chiesa, in particolare quella italiana, nell'elaborazione di un "nuovo umanesimo" nell'ottica della *Evangelii gaudium*.

La rimozione della differenza, infatti, è il problema, non la soluzione. Per risolvere i loro problemi di relazione, l'uomo e la donna devono invece parlarsi di più, ascoltarsi di più, conoscersi di più, volersi bene di più. Devono trattarsi con rispetto e cooperare con amicizia. Con queste basi umane, sostenute dalla grazia di Dio, è possibile progettare l'unione matrimoniale e familiare per tutta la vita. Il legame matrimoniale e familiare è una cosa seria, lo è per tutti, non solo per i credenti. Vorrei esortare gli intellettuali a non disertare questo tema, come se fosse diventato secondario per l'impegno a favore di una società più libera e più giusta<sup>12</sup>.

Il presente convegno si prefigge di riflettere sulla nuzialità in termini teologici inediti: verificare se e in che modo la nuzialità caratterizzi la relazione di ciascuna persona della santissima Trinità, ed appartenga al mistero del Dio Uno e Trino: a Dio Padre, al quale appartiene anche la maternità; a Dio Figlio che è Sposo della Chiesa sua Sposa; a Dio Spirito Santo grembo e luogo della mascolinità e femminilità, per mezzo del quale l'uomo e la donna vengono in Cristo creati e redenti a immagine e somiglianza di Dio. La riflessione sull'essere divino qui

<sup>12</sup> Francesco, papa, *Catechesi* del 15/04/2015.

posta in essere si concentra non principalmente sulla sostanza, quanto piuttosto sull'essere divino, in quanto relazione sussistente, alla luce dei criteri metafisici con il quale il Beato Antonio Rosmini riconfigura il percorso culturale che da sant'Agostino e da san Tommaso arriva fino al Nostro Beato di Rovereto e fino ai nostri giorni, per un nuovo umanesimo cristiano.

Le implicazioni antropologiche e sacramentali, in chiave fenomenologica ed ermeneutica, di tale punto di vista determinano una vera e propria antropologia trinitaria in connessione con l'ontologia trinitaria. Tale antropologia triadico-trinitaria ha nel simbolo il fondamento ontologico della dignità umana dell'epoca che inizia. *A patto che il simbolo sia sondato e compreso come una delle principali manifestazioni antropologiche e teosofiche del sintesismo rosmينiano, e come componente esplicativa della originaria struttura metafisico-affettiva della coscienza credente, approcciata da tutte le discipline qui poste sinergicamente in dialogo. Munus proprio del simbolico è l'evidenza fenomenologica dell'ordine nuziale degli affetti, la relazione dei quali è l'identità dell'umano che è comune, nel Verbo, sia a Dio sia all'uomo. Tra le ricadute sociologico-pastorali e antropologico-culturali risulterebbe il superamento della categoria della tolleranza sostituita dalla categoria della relazione espressa nei termini di vicendevolezza-reciprocità-distinzione che unisce. Nelle dinamiche allargate dei legami, quello che si verificherebbe sarebbe un nuovo punto di partenza per impostare il confronto con l'alterità, evitando il conflitto che mira a sopprimere una o più delle identità in causa e costituendo dall'interno un criterio etico-antropologico per il riconoscimento e la riconfigurazione di tutto ciò, a partire dalla dignità umana del rapporto tra natura e libertà, nel primato della persona attestato anche dalla ridefinizione del diritto positivo corrispondentemente all'impostazione della Filosofia del diritto di Rosmini.*

A proposito della condizione contemporanea della filosofia e della teologia l'esaurirsi/estenuarsi della riduzione etica e del suo correttivo, ovvero il profilo etico della donazione, ci portano ad assistere all'esaurirsi dell'idealismo trascendentale e del suo correttivo, ovvero l'apertura spirituale

del "sentire" sotto la cifra della carne-desiderio<sup>13</sup>; il dispositivo che ci può traghettare oltre questa estenuazione è l'originaria struttura della coscienza *credente* (e della sua *teoria*)<sup>14</sup>, in modo particolare nella sua caratteristica affettivo-simbolica. La sfida è riuscire ad offrire una giustificazione chiara e plausibile del come e perché sia necessario far interagire l'affettivo, il simbolico, l'etico, l'estetico, il vero e il giusto nella struttura e nella genesi della coscienza.

Nel dibattito teologico contemporaneo la "Scuola di Milano" ribadisce che la ragione teologica svolge un servizio all'intelligenza della fede attraverso l'elaborazione di una teoria della conoscenza fondata sul sapere critico e simbolico. Specificatamente è R. Maiolini che propone di approfondire l'elaborazione teologica in materia accostando, oltre al pensiero di P. Sequeri<sup>15</sup>, anche le prospettive teologiche di Balthasar e H. Küng. Egli approfondisce le dimensioni dell'umano alla luce delle lezioni di H. Maldiney, J. Lacan e P. Ricoeur, per giungere a incrementare la *teoria della coscienza credente* determinandone l'originaria struttura affettivo-simbolica. È sempre Maiolini a ritenere, parere qui condiviso, che il pensiero sequeriano si mostri il più acuto per mostrare come l'evento cristologico sia la verità e la custodia della reciprocità tra passività/alterità originaria e attività/libertà e per ridefinire il compito teologico fondamentale della rilettura tra figura antropologica, teologica

<sup>13</sup> Nelle prossime pagine mi permetto di avvalermi di ciò che ho già indicato nel volume F. Bellelli, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2014. La tematica del simbolo è accennata nelle pagine XVIII-XIX dell'introduzione, e poi ripresa nel corso del volume, in special modo alle pagine 18, 36-39, 74-76, 150-151, 155-156, 169-175, 184, 219, 295, 309, 314-321. Ci permettiamo, sul tema, di rinviare a F. Bellelli, *Rosmini e l'epistemologia delle scienze sperimentali e umane. Rileggere Stoppani con Tanzella-Nitti*, in corso di pubblicazione; Id., *Altra metafisica e persona*, videocorso disponibile su [www.cattedrarosmini.org](http://www.cattedrarosmini.org); Id., *Quarta fase e pedagogia: un dibattito*, dibattito con M. Krienke e C. Vecchiet, disponibile su [www.cattedrarosmini.org](http://www.cattedrarosmini.org); Id., *La Teosofia di Rosmini tra metafisica ed analogia. Il pensiero assoluto dell'essere*, disponibile su [www.cattedrarosmini.org](http://www.cattedrarosmini.org).

<sup>14</sup> A. Spadaro S.I., *Intervista. Conversazione con il Cardinale Schönborn sull'«Amoris laetitia»*, Quaderno 3986 del 23/07/2016 «Civiltà Cattolica» III, 105-208.

<sup>15</sup> Si veda il magistrato P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 2013<sup>5</sup>.

e cristologica della fede alla luce dell'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente.

È una scelta euristica dall'interno quella che viene fatta nel momento in cui si coniugano, integrandole, la *teoria della coscienza credente* e la metafisica dell'*affezione*. È questa operazione che porta a individuare e descrivere un'originaria struttura *metafisico-affettivo-simbolica* della coscienza credente. Questa particolare configurazione teologica è scelta così da far muovere i termini immessi (e quindi il soggetto post-moderno) in una articolazione reciproca immersa in un quadro epistemologico tale che l'ermeneutica dell'alterità è riducibile (eideticamente) non alla correlazione ma al sintesismo-insezione, ed è dialogica nel senso dell'inveramento dell'etica nell'essere morale rosminiano (e nel suo sintesismo). Nell'opera di cui ho poco sopra in nota accennato, il dialogo tra Rosmini e la post-modernità, irrinunciabile e inserito nella quarta fase degli studi rosminiani, viene attuato ponendo il pensiero del Roveretano di fronte alla speculazione lévinasiana, scelta come cifra ontologico-ermeneutica della post-modernità, e che offre quelle coordinate etico-estetiche-simboliche indispensabili<sup>16</sup>.

La coscienza, struttura antropologica creata e redenta nell'ambiente divino della rivelazione originaria, poiché ha

<sup>16</sup> Come sembra non essere chiaro a qualcuno non ho mai inteso né intendo elaborare una fenomenologia del dono e della donazione (sebbene reputi utile tale confronto) e neppure ritengo che essa, così come viene configurata nel dibattito fenomenologico, si ritrovi, in quanto tale, in Rosmini; esprimo tutto questo nello specifico in F. Bellelli, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, 284-285. È a partire da questo passaggio che, per intendere correttamente il senso del mio lavoro, va compresa la mia riflessione relativa alla pro-affezione e alla donazione, della quale tratto in termini di confronto embrionale ed *in itinere*, facendo dialogare, tra le altre, la prospettiva di Rosmini, Sequeri e Vecchiet (cf., oltre a *Etica originaria e assoluto affettivo*, cit., P. Sequeri, *Il sensibile e l'innatto. Lezioni di teologia estetica*, Queriniana, Brescia 2016, in particolare la parte seconda relativa al ritorno del fenomeno, pp. 73-153, F. Bellelli-C. Vecchiet, *Fenomenologia e metafisica. Questioni introduttive* in F. Bellelli-E. Pili (edd.) *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, 99-109 e P. Sapienza (ed.), *La polis: forme dei legami e libertà tra coscienza personale e coscienza civile*, «Quaderni di Synaxis» numero speciale 6, 2016).

avuto evidenza a sé dell'assoluto, trova il suo tratto teologico dirimente, che istruisce un originale nesso tra fenomeno e fondamento e tra simbolo come dato antropologico e il dogma come evidenza della rivelazione, nello specifico ontologico della fenomenologia di Gesù.

L'affezione, forma radicale dei *legami*, del *logos*, dell'essere, è ciò che rende comprensibile perché l'essere-spirituale sia sensibile ai legami come tema della libertà: ovvero come luogo della disposizione e della esposizione affettiva. Senza l'affezione accade incorporazione (e sottrazione) della libertà, il cui realismo simbolico, d'altra parte, attraversa, invero, interamente la pura costituzione della «cosa», e il cui realismo intenzionale soggettivo trascende radicalmente l'idea di una «mente», o anche di una «coscienza» soggettiva, che siano rispecchiamento del dato ed effetto della sua istruzione di realtà.

Il realismo dell'essere spirituale-affettivo, nel quale l'ontologico è differentemente posto, è infinitamente più denso e vitale di tutte le costellazioni dell'ideale e del corporeo<sup>17</sup>. È il

<sup>17</sup> «La recente valorizzazione teologica della fenomenologia della "corporeità" e della "carne" quale momento costitutivo (e in certo modo anche fondativo) della manifestazione divina, rappresenta certamente una riabilitazione e un adeguamento del principio anti-gnostico della fede. Ma rimane qualche problema aperto dal lato della comprensione dell'essere spirituale che dovrebbe essere riportata all'altezza di questo affondo fenomenologico. – In effetti, se vogliamo uscire dall'equivoco della sottovalutazione *assiologica* della corporeità nella tradizione greca (la corporeità come condizione decaduta e corrotta dell'essere), dobbiamo riabilitare anche la potenza *ontologica* dell'essere spirituale, riscattandolo dalla riduzione psicologista e mentalistica, che lo concepisce in termini meramente logici e virtuali, assegnandogli come ordine di referenza un certo grado di complessità dell'organico. – In caso contrario la nominazione del vissuto umano come "carne" lo confina fatalmente in uno sbilanciamento ontologico (e assiologico) simmetrico e contrario a quello del dualismo greco. La rimozione arriva alla sua soglia cruciale nel momento in cui si tratta di dare conto della verità teologica del realismo escatologico dell'intenzionalità cristiana a riguardo della vita propria di "Dio" e dell'orizzonte della "risurrezione" da morte. – L'idea che una "fenomenologia dello spirito" (e quindi una metafisica del divino e un'ontologia della risurrezione) debba essere considerata fondamentalmente un "ossimoro" è il prodotto occulto di questa rimozione dell'essere spirituale. Ma, appunto, la "carne", in quanto sensibilità propriamente umana, così come lo "spirito" in quanto sensibilità propriamente divina, appaiono come la condizione stessa della possibilità di pensare in termini non ultimamente "naturalistici" l'umano e anche il divino. – In altri termini, il lavoro di superamento e di deco-

passaggio dalla *fenomenologia rovesciata del simbolico* alla *svolta affettiva della metafisica*.

La logica del segno significante ha finito per rinchiudere il legame (iper)temporale con il Signore e quello (iper)spaziale con lo Spirito nella laboriosa e stremante attività di codifica e decodifica del semantico che *rappresenta* il legame: assai più di quanto non si disponga, anzitutto, ad *abitarlo*. Quando l'attività semantica dello spirito fai-da-te si indebolisce, l'estetica-performativa del simbolo tende ad essere enfatizzata e rinforzata, fino a confinare con l'esaltazione dell'immagine-corpo sostitutiva.

La mia ipotesi si basa sul rafforzamento della possibilità di conferire alla metafisica dell'affezione, come giustizia della generazione originaria (del Figlio) e della destinazione creaturale (dell'uomo), l'evidenza di un ordinamento del *logos* che edifica legami fra lo spirituale-divino e il corpo-mondo<sup>18</sup>.

Il nucleo tematico centrale dell'accesso alla rivelazione da parte della coscienza nell'apertura all'esteriorità della grazia, generata dalla sensibilità per il senso, trova la sua specificità nel cimento cristologico, in cui la pro-affezione si attesta come originario darsi di verità e libertà, nella singolarità dell'ospitalità teologale di Gesù, e nella riconfigurazione della fede come significazione universale e metafisico-affettivo-simbolica della *coscienza credente*.

struzione del dualismo metafisico è lavoro più fine di quanto il più semplice ribaltamento dell'ontologia dell'essere spirituale nella fenomenologia della carne consente di realizzare. In certo modo, l'ontologia dell'essere spirituale e l'ontologia della corporeità umana hanno lo stesso oggetto intenzionale: l'irriducibile spessore etico-affettivo dell'essere-personale» (P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di teologia estetica*, cit., in particolare il paragrafo *Il recupero teologico della corporeità*, 86-94, con relativa mappa concettuale, 96-97).

<sup>18</sup> Per rileggere in chiave simbolico-sacramentale la struttura antropologica (e la sua nuzialità) i riferimenti teoretici di fondo ci sembrano i seguenti: sul versante filosofico: E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*, Quodlibet, Macerata 2007; sul versante teologico risulta configurata con i suoi propri canoni questa prospettiva: T. Špidlík-M.I. Rupnik, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Lipa, Roma 2010; P. Sequeri, *Ritrattazioni del simbolico. Logica dell'essere performativo e teologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.

La *Chora*<sup>19</sup>semiotica è quella in cui i significati sono annodamenti, proprio come le sinapsi dell'anima, di questi elementi: significati che annodano il realistico, l'affettivo, il simbolico, il logico e sono momenti in cui la sintassi è un ordine delle parole, dei pensieri, dei movimenti: un canto, può essere la ninna nanna, oppure anche semplicemente la parlata dei genitori intanto che ti hanno messo a letto, e non c'è separazione.

La trascendentalità della sensibilità e dell'esteriorità relativamente alla struttura antropologica e alla struttura dell'essere divino-rivelazione, internamente al trascendentale *pulchrum*, data la pervasività dello stesso, è convertibile ed interscambiabile, nell'ordine di grandezza della partecipazione dell'antropologico al rivelato. In questa interscambiabilità e reciprocità a-simmetrica, inoltre, risiede, a nostro avviso, la genesi del legame tra il simbolo e il sacramento.

L'esperienza della grazia, vissuta dalla *coscienza credente* nella sua originaria struttura *metafisico-affettivo-simbolica* (che include la *teoria* della stessa) consiste nella percezione estetica (*pulchrum-esteriorità-sensibilità*) con la quale l'inoggettivazione dei soggetti in relazione al dono della soggettività assoluta soggettivo-oggettiva dell'essere teosofico chiede di essere decifrata e vissuta (regressivamente e progressivamente).

Il raccordo tra il sintesi-simo delle tre forme dell'essere e il sintesi-simo tra intellesione, affezione e volizione, pur solidamente dimostrato nel confronto tra i testi di Rosmini e la loro corretta interpretazione, resta ineseguito dal Roveretano. Tale raccordo è imprescindibile per evidenziare la componente *metafisica* dell'originaria struttura affettivo-simbolica della *coscienza credente*. L'originaria struttura metafisico-affettivo-simbolica

<sup>19</sup> Cf. P. Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di teologia estetica*, cit., 143-156. Si veda anche S. Piromalli, *Nudità del senso, nudità del mondo. L'ontologia aperta di Jean-Luc Nancy*, Il Poligrafo, Padova 2012; J.-L. Marion, *Il fenomeno erotico*, Cantagalli, Siena 2007; N. Reali (ed.), *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, LUP, Roma 2007; M. Belli, «Caro veritatis cardo». *L'integrità della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*, Glossa, Milano 2013; P. Heritier (ed.), *Prolegomeni a una svolta affettiva nelle Law and Humanities e nelle neuroscienze*, Giappichelli, Torino, in corso di stampa.

della coscienza credente, inoltre, mette in evidenza la necessità di leggere la configurazione del “sintesismo nel sintesi” valorizzando la trasversalità che le è propria e portandola ad un suo svolgimento compiuto.

La via di Rosmini è stata quella di nominare il venire-a-sé teoreticamente compiuto della *Chora*: la coscienza, principio e termine dell'inoggettivazione, come forma originariamente compiuta della forma dell'essere morale; ciò che resta da pensare, anche con Rosmini, è il venire all'altro della *Chora*, avvalendoci di una teoresi che, nel trascendentale assoluto dell'amore, sviluppi anche l'esteriorità e la sensibilità come trascendentali, all'interno del dispositivo individuato. Tale dispositivo teoretico, inscritto sia nella metafisica dell'affezione di Rosmini, propria della coscienza morale come *giudizio speculativo di un giudizio pratico*, sia nell'originaria struttura *metafisico-affettivo-simbolica* della *coscienza credente*, consiste nella configurazione della struttura originaria così esprimibile: la trascendentalità dell'affezione va intesa in quanto sua ascrivibilità al *pulchrum* come visibilità e rivelazione, anche simbolico-sacramentale, di *agápe-charitas*, e la sua trasversalità va intesa nel suo duplice profilo estetico di esteriorità e sensibilità, come connotazioni proprie del soggetto (finito e infinito) sia della pro-affezione sia dell'auto-affezione.

Il patrimonio teoretico di Rosmini, che in questa sede viene illustrato, costituisce la possibilità di pensare con rigore chiarificatore, inerentemente alla Trinità, quei termini nuziali, quelle appropriazioni, quegli elementi di ciascuna della tre persone della Trinità, senza che ci sia confusione o sovrapposizione, identificazione o equivocazione. La grammatica della teoresi rosminiana che dal mio punto di vista risulta genialmente decisiva a questo proposito è quella del simbolo<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Il simbolo è una realtà che ne esprime un'altra portandola con sé; esso è di difficile definizione per la multidisciplinarietà che ad esso inerisce: è affrontato, tra le varie discipline, dalle scienze umane, dalle scienze filosofiche, dalla teologia sacramentaria.

*Come la dottrina intorno a Dio esiga de' simboli, e come i simboli suppongano i misteri.* 75. La natura divina non può concepirsi per mezzo di alcun simbolo, perché non si trova in tutta la natura cosa alcuna che possa rappresentare Iddio o darne un'adeguata similitudine. Convien dunque che la notizia di Dio preceda nel pensiero umano ad ogni simbolo, e che gli sia data in altro modo, vuoi per via di raziocinio dall'effetto alla causa, vuoi per via di rivelazione. Ma qualora già nelle menti, in qualunque modo si sia formato, il concetto della divina essenza, allora il simbolo è un efficacissimo mezzo per richiamare ad esso il pensiero, per suscitare verso di lui l'affetto, per rendergli un culto interiore insieme ed esteriore. Poiché allora il simbolo è spiegato all'uomo dalla notizia della cosa simboleggiata che già possiede; senza la quale rimarrebbe inintelligibile, e condurrebbe in errore facendo pensare a qualche altra cosa, ma non a Dio<sup>21</sup>.

Questi tre elementi di cui parla Rosmini, il richiamare il pensiero al concetto della divina essenza, per suscitare verso di lui l'affetto, per rendergli culto, non sono casuali, bensì richiamano il sintesi delle tre forme dell'essere. Per capire bene che cosa è un simbolo per Rosmini precisiamo subito che differenza c'è tra triadico e trinitario. Triadico, come illustra brillantissimamente Emanuele Pili, indica che ci sono tre forme dell'essere; queste tre forme dell'essere, tuttavia, non sono le tre persone della Trinità (questo era uno dei motivi per cui era frainteso il pensiero di Rosmini). Se si parla, in altri termini, dell'essere

<sup>21</sup> A. Rosmini, *Del divino nella natura*, EC vol. 20, Città Nuova, Roma 1991, n. 75, che così continua: «Fin a tanto dunque, che nelle menti de' primi uomini si mantenne la cognizione rivelata intorno alla divina natura, compendiata nel tetragrammato, alcuni simboli poterono prestare alimento grandissimo alla pietà, e per ciò Dio stesso creò questa natura, l'universo mondo sensibile in modo che potesse servire come d'un gran simbolo e d'una miniera di simboli della divinità, e altri ne istituì in forma di riti sacri, e altri ne furono istituiti da uomini santi. S. Paolo considera appunto l'universo come uno specchio riflettente agli uomini in un modo enigmatico l'arcana natura di Dio, e le stesse vicissitudini del popolo ebreo, disposte da una superiore provvidenza, come figurative. Questi simboli, offerti all'uomo da Dio stesso e conformi al suo bisogno, e alla sua immaginazione consentanei, si serbarono in gran parte anche presso le nazioni gentili».

ideale, non si sta parlando della persona del Verbo incarnato; se si parla dell'essere morale triadico non si sta parlando della persona dello Spirito Santo; se si parla dell'essere reale triadico non si sta parlando della persona di Dio Padre. L'essere triadico è nell'ordine dell'essere creato. Tra l'essere creato e l'essere divino c'è la differenza ontologica fondamentale tra l'essere finito e l'essere eterno. Questo fraintendimento del pensiero di Rosmini è alla base dell'accusa mossa al Roveretano di essere ontologista. Se l'essere triadico non è l'essere trinitario e l'essere trinitario non è l'essere triadico, ciò non significa che si tratti di due strutture teoretiche che non interagiscono tra loro: è l'analogia il raccordo tra l'essere triadico e l'essere trinitario. L'essere triadico è simile all'essere trinitario e l'essere trinitario è simile all'essere triadico, ma è una somiglianza retta, come dice il Concilio Lateranense IV, da una *maior dissimilitudo*. Non si può dire che siano due strutture teoretiche interscambiabili in senso assoluto, perché l'essere triadico senza l'essere trinitario non può essere compreso nel suo fondamento rivelato; l'essere trinitario può esistere anche senza l'essere triadico.

In questo senso per Rosmini il simbolo è quella modalità di partecipazione del tutto singolare tra l'essere triadico e l'essere trinitario. È anche in questo nesso che Rosmini è genialmente interprete di Tommaso d'Aquino. Si è ritenuto, fraintendendo l'autentico senso delle sue affermazioni (e sovrapponendolo con un'interpretazione eterodossa sia della dottrina cattolica sia del pensiero stesso del Roveretano), che Rosmini non fosse stato fedele interprete di Tommaso, e che per questo era annoverabile tra gli eterodossi; invece Rosmini ricomprende così bene ed in termini inediti Tommaso d'Aquino, al punto da rendersi conto che il simbolo non è anti-metafisico, quanto piuttosto è criterio di comprensione dell'essere triadico e dell'essere trinitario. Ecco perché Rosmini afferma che il simbolo è «efficacissimo mezzo per richiamare il pensiero al concetto della divina essenza», qui c'è l'essere ideale; «per suscitare verso di lui l'affetto» qui c'è l'essere morale; «per rendergli culto», qui c'è l'essere reale.

Cruciale al fine di esemplificare quanto qui esposto ci risultano questi testi di Rosmini:

112. La parte razionale dunque, e la parte arcana e simbolica della notizia e del culto di Dio rivelato da Dio stesso agli uomini fino dai primissimi tempi che dovevano rimanere unite furono divise dalla debolezza dell'umano ingegno: così si corrippe la cognizione di Dio.

Alcuni, sopra tutto la moltitudine, preferì il simbolo sensibile: privati così dell'elemento razionale, il fondo, su cui il simbolo s'appoggiava, perduto di vista il significato, e con esso smarrita la norma che dava ordine ed unità al simbolo stesso, comparve il politeismo, al che principalmente contribuirono oltre le immaginazioni popolari, i poeti che ne raccolsero e ampliarono i miti, e s'usurarono a un tempo stesso, l'ufficio d'iniziatori e di sacerdoti. Tuttavia rimase una lontana memoria della primitiva nozione, e della primitiva rivelazione dell'essere divino, ma questa, come superiore alla comune intelligenza traviata dalla prevalenza della fantasia e dalla seduzione de' sensi, rimase tra' pochi, e questi ne fecero un secreto, sia affinché non fosse profanata, sia perché non grata alla plebe schiava delle passioni grossolane, sia per riserbare a sé il monopolio della sapienza che rimase così nella più arcaica dottrina de' misteri.

113. Quando l'ingegno umano cominciò a filosofare cioè ad usare d'una libera riflessione, allora trovò i materiali che gli somministravano le opinioni e le tradizioni così guaste e confuse, e nel lavoro che intraprendeva percorse successivamente due strade.

Da prima tentò di conciliare la parte razionale della dottrina divina colla simbolica, e il risultato si fu il *panteismo*.

Di poi infastidito de' simboli sopraccresciuti all'infinito e disordinati, tentò di sceverare quelli dalla parte razionale; ma o tenendo questa cadde nel *razionalismo*; o accingendosi al tentativo di ricostruire la vera dottrina intorno a Dio coll'unire la parte razionale, e la parte soprarazionale, dimostrò coll'esito l'impossibilità di questo tentativo; ché per questo appunto è superiore alla ragione il conoscimento della vita di Dio, perché non si può dall'uomo

naturalmente vedere il nesso tra questa *vita*, e *l'essere puro*. (corsivo nostro) *L'ultima parola della filosofia fu quella di confessare la propria impotenza e di dovere aspettare, come disse Platone, un mezzo dal Cielo. Allora fu maturo il tempo: e gli uomini tutti furono illuminati dal Cristo. 114. [...] A un sacerdote così ignorante, superstizioso, pieno di se stesso Platone contrappone la filosofia e la vita di Socrate: l'elemento razionale cioè, al soprannaturale deformato, falsificato, perduto in vani simboli. V'ebbe dunque e dovea esserci una parte misteriosa nella cognizione di Dio che era tale per sua natura, e v'ebbe un mistero fittizio opera dell'umana impostura; v'ebbero de' simboli sacri convenienti alla divinità istituiti da Dio o da uomini santi, e degli altri sopraggiunti dalla passione e dalla superstizione, che cessando d'essere simboli, presero il luogo di Dio stesso: la notizia di Dio, rimasta tra pochi, che la conservavano depositata ne' più antichi monumenti, silenziosa e timida non osò più uscire in pubblico*<sup>22</sup>.

Ci permettiamo di riprendere questo passaggio dal nostro punto di vista cruciale: «V'ebbe dunque e dovea esserci una parte misteriosa nella cognizione di Dio che era tale per sua natura, e v'ebbe un mistero fittizio opera dell'umana impostura; v'ebbero de' simboli sacri convenienti alla divinità istituiti da Dio o da uomini santi, e degli altri sopraggiunti dalla passione e dalla superstizione, che cessando d'essere simboli, presero il luogo di Dio stesso». I punti fondamentali qui esposti a nostro avviso sono: a) la parte misteriosa della cognizione di Dio è simbolica; b) tale misteriosa parte simbolica può essere rivelata soltanto dalla divinità stessa; c) la ragione umana ha il compito di evitare che la passione e la superstizione istituiscano pseudo-simboli che distruggono il simbolico sostituendosi a Dio, o, addirittura, generando l'ateismo; d) questa prospettiva determina una teologia amartologica che implica la definizione di peccato come degenerazione del simbolico<sup>23</sup>, oltre che co-

<sup>22</sup> A. Rosmini, *Del divino nella natura*, cit., nn. 112-114.

<sup>23</sup> «6° L'albero della scienza del bene e del male e quello della vita piantati nel mezzo dell'Eden erano simboli sensibili delle due primigenie forme dell'essere, cioè dell'essere *ideale* fonte ed oggetto di tutte le umane scienze, e dell'essere *reale* princi-

me degenerazione della ragione (panteismo e razionalismo); e) il simbolico inerisce intrinsecamente alla forma morale dell'essere, sia in termini triadici, sia in termini trinitari.

A questo punto ci chiediamo: “Che cosa è il simbolico nuziale, e quale struttura teoretica ha?”. Il simbolico nuziale inerisce ai simboli sacri convenienti alla divinità e istituiti da Dio nella rivelazione cristologica<sup>24</sup>-antropologica<sup>25</sup>, e, per Rosmini, ha una struttura teoretica tale per cui, avendo ogni ente un principio e un termine<sup>26</sup>, per quanto riguarda le Persone della Trinità, ogni Persona della Trinità, in quanto subietto (il quale subietto è atto dell'essenza divina), è in se stessa un principio che è simultaneamente termine (mentre nell'essere triadico un principio che è anche termine non esiste)<sup>27</sup>.

pio della sussistenza, e della vita, e perciò ancora della grazia che non è se non una comunicazione di vita più abbondante, immortale e assoluta. Egli è perciò che l'albero della vita come un simbolo generale di tutto ciò che dà o cresce all'uomo la viva sussistenza, viene adoperato nelle Scritture quale efficace espressione di ogni cosa che ricrea l'uomo e il conforta; come a ragion d'esempio ne' Proverbi si legge “La speranza differita affligge l'anima, e /il/ desiderio”» (A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, EC vol. 40, Città Nuova, Roma 1983, cit., 4/44, 38-39).

<sup>24</sup> M. Gronchi, *Nuovo corso di Teologia Sistemata*, vol. 3, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008; P. Ciardella-M. Gronchi (edd.), *Il corpo*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2006.

<sup>25</sup> F.G. Brambilla, *Antropologia teologica: chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005; P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes Editrice, Napoli 2012; F.A. Trendelenburg, *Per la storia del termine persona*, Morcelliana, Brescia 2015; G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1997; G. Piana, *Persona, corpo, natura. Le radici di un'etica "situata"*, Queriniana, Brescia 2016; G. Rota, “Persona” e “natura” nell'itinerario speculativo di Bernard J.F. Lonergan, s.j. (1904-1984), Glossa, Milano 1998.

<sup>26</sup> Qui sentiamo l'eco di Aristotele, a proposito di potenza e atto, ed, ancora di più, l'eco dei Padri della Chiesa. Ci risulta questo studio sulla sacramentaria in Rosmini: V. Del Prete, *Per una teologia dei sacramenti: riflessioni sulla teologia sacramentaria di Antonio Rosmini*, Napoli, Pontificia Facoltà Teologica D'Auria, 1981.

<sup>27</sup> P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., 463-466: «6.2 La teologia cattolica: l'ontologia della Trinità e il “mysterium paschale” È proprio dalla necessità di salvaguardare la distinzione agostiniana e tommasiana tra l'essere trascendente di Dio e la sua reale autocomunicazione nella storia della salvezza, facendo insieme dischiudere le novità che quest'ultima comporta nell'esperienza e nell'intelligenza dell'ontologia del creato – nella linea, in fondo, di un creativo rinnovamento della visione teologica di Tommaso d'Aquino, basata sul principio dell'analogia dell'essere –, che si muove la teologia cattolica. 6.2.1. La teo-ontologia trinitaria di Antonio Rosmini In questo contesto, è necessario menzionare – *in primis* – la possente interpretazione psicologica del mistero trinitario che, a parti-

*Le tre forme nell'oggetto sussistente assoluto.* La seconda sezione del terzo libro sposta il discorso dalla congiunzione delle tre forme nel subietto, alla loro *congiunzione nell'oggetto*. Come gli enti reali subietti erano due, l'infinito e il finito, così gli oggetti da considerare sono due: quello *assoluto* (Dio), e quello che non sussiste in sé stesso (essere ideale), ma è un *astratto* da Dio. In questo paragrafo vediamo la congiunzione delle forme in Dio, nel seguente la congiunzione nell'essere ideale. L'oggetto assoluto è Dio. Egli è l'oggetto sussistente, cioè l'essere ideale infinito (oggetto), congiunto col subietto reale infinito, a lui adeguato. In altre parole, l'oggetto sussistente è il *Verbo di Dio*, la seconda persona della Trinità. Qui la congiunzione delle forme è perfetta. La riflessione sulla natura dell'oggetto essere da noi intuito, natura intelligibile per essenza, ci porta a dover asserire che nulla sarebbe possibile, nulla sarebbe esistente, se non ci fosse «una eterna intelligenza in atto permanente» (n. 744). Anche la natura del subietto ci porta alle stesse conclusioni: un ente reale che non avesse intelligenza, non esisterebbe a se stesso. Il suo sarebbe un vivere senza una coscienza, senza un *io*. Gli altri enti non esisterebbero per lui. Perché ci sia esistenza perfetta, dev'esserci dal principio un'intelligenza. Sono necessari «un subietto eterno e un obietto eterno» (n. 745). Il *Padre*, subietto eterno intelligente, vede se stesso, cioè la

re da Agostino, è stata la prevalente nella tradizione latina; dall'altro ancora, come un tentativo audace di rivedere il tutto nella luce della soggettività assoluta – evidente eco della tradizione/traduzione della “sostanza in soggetto”, di cui nella *Vorrede della Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Ma in verità, a ben saggiare il suo progetto di ardita riforma teologica, risulta a tutto tondo che la sua originalità sia nell'intrapresa di una conciliazione innovatrice, obbediente alla struttura di verità, della rivelazione, di questi diversi approcci. A) La rigorizzazione ontologica dell'analogia psicologica [...] In tal modo Rosmini compie il movimento di pensiero che si dispiega da Agostino a Tommaso, esplicitando in tal senso l'unico Atto d'Essere intellettuale/volitivo che è Dio debba come tale formalmente sussistere in tre distinte persone. D'altro lato, Rosmini evita lo scoglio del triteismo proprio perché tiene ferma la realtà dell'Essere Uno di Dio, mostrando però che esso, se “astrattamente” va inteso nella prospettiva dell'unicità dell'essenza, “concretamente” va interpretato nell'attualità infinita della soggettività assoluta, in quanto atto d'essere attuantesi intellettivamente e volitivamente. Questa posizione è – terminologicamente e contenutisticamente –, almeno in parte nuova, rispetto alla tradizione. Tra i concetti di *essenza* (divina) e *persone* (divine), Rosmini introduce infatti quello di *subietto* (divino), che è l'atto dell'essenza divina, essendo esso uno nella Trinità delle sue sussistenze personali».

propria essenza come oggetto della sua mente, e diventa quindi oggetto di se stesso, «rende se stesso oggetto a se stesso, e così per se stesso si conosce» (n. 746). L'oggetto riceve dal Padre tutto ciò che c'è nel Padre, quindi sia la sua subiettività intelligente, sia la sua oggettività. La terza forma, quella *morale*, la si ricava dal fatto che il subietto eterno intelligente dev'essere per forza un ente vivo, proprio perché intende se stesso. «Vive dunque a se stesso, ed è essenzialmente un sentimento» (n. 748)<sup>28</sup>.

Ci sembra a questo punto ben individuato l'ordine nuziale simbolico-originario-sintesistico degli affetti (*eros-philía-agápe*, nella reciprocità del maschile e del femminile) di pro-afezione/ente principio/subietto, ed auto-afezione/ente termine/obietto: come illustriamo nei passaggi successivi a questo, il simbolico originario nuziale-affettivo è analogabile al sintesismo triadico-trinitario:

L'originario dell'afezione è il principio assoluto della vita: ossia la metafisica del fondamento all'altezza della qualità spirituale. L'afezione originaria non viene dalla mancanza, e non procede dal desiderio: l'eticità dell'afezione è libera intenzionalità della pro-afezione. L'afezione originaria implica la relazione perché la genera: il *logos* dell'afezione non è auto-relazione, perché non c'è auto-generazione del principio. Nella creatura finita, la differenza ontologica istituisce strutturalmente una mancanza d'essere, che incalza la sua compensazione con l'eccesso del desiderio. La piegatura dell'auto-afezione deve essere riaperta alla pro-afezione: per essere restituita al proprio senso mediante l'esercizio della sua destinazione. Proprio così, del resto, si intuisce la logica della partecipazione alla giustizia originaria dell'afezione – dare lietamente la vita. La libera disposizione alla giustizia dell'afezione è sempre anche grazia ricevuta dell'afezione per la giustizia – l'indeducibile assoluto della coscienza<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> U. Muratore, *La Teosofia di Rosmini. Sunto organico elementare con brevi commenti*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2015, 86-87.

<sup>29</sup> P. Sequeri, *Metafisica e ordine del senso*, «Teologia», 36 (2011), 159-171.

Per articolare i passaggi successivi riprendiamo quanto indicato da P. Coda in questi passaggi<sup>30</sup>:

La prima prospettiva sulla quale, necessariamente, va esercitata a mio avviso la nostra attenzione ed eseguita un'adeguata indagine, concerne la "Teosofia" di Rosmini e la questione epistemologica del rapporto tra rivelazione e ontologia. In realtà, la questione preliminare che si pone quando si parla di ontologia trinitaria è, con tutta evidenza, la seguente: di teologia o di filosofia qui si tratta? E in proposito la *Teosofia* di Rosmini che cosa ci dice? [...] 2. Veniamo di qui a un altro, rilevante tema, attorno al quale ha svolto un'iniziale ricerca Emanuele Pili<sup>31</sup>, il cui frutto sarà dilatato e approfondito in una tesi di dottorato condotta presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Genova. Si tratta – lo esprimo con parole mie – di una lettura della "Teosofia" di Rosmini tra fenomeno-

<sup>30</sup> Cf. P. Coda, *Antonio Rosmini e l'ontologia trinitaria. Un incontro, un'ipotesi interpretativa, tre piste di ricerca*, in F. Bellelli-E. Pili (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 2016, 35-58; Id., *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, in particolare 70-85; Id., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, 463-467; Id., *La Trinità delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di Antonio Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, in K.-H. Menke-A. Staglianò (edd.), *Crederci pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, 251-272. Si veda anche M. Donà, *L'uno, i molti. Rosmini-Hegel un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma 2001. Questi tre punti sono una ripresa e un approfondimento di: «Il concetto di *ontologia trinitaria*, in realtà, è piuttosto recente. Pur risalendo, in nuce, ai Padri della Chiesa – basti pensare al *De Trinitate* di Agostino – l'impegno a cogliere nel creato l'impronta del Creatore la quale, essendo Egli Trinità come Cristo rivela, non può non essere un'impronta trinitaria, di ontologia trinitaria in senso specifico si viene a parlare solo negli ultimi decenni. Essa è infatti salita alla ribalta soprattutto grazie ad un breve saggio di K. Hemmerle, che, pubblicato nel 1976, porta appunto il titolo programmatico di *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*. In esso, l'Autore dà veste organica e programmatica a una serie d'intuizioni che da tempo erano in circolo in alcuni ambienti della filosofia e della teologia cattolica – basti pensare a von Balthasar, cui appunto le *Thesen* sono dedicate (ma non vanno dimenticati, in precedenza, T. Haecker, C. Kabila, E. Przywara). Anche la prospettiva più classica della "metafisica della carità", risalente ad A. Rosmini, e quella più cristologica dell'"ontologia della dedizione" (P. Sequeri), pur con accenti peculiari, si muovono in orizzonti assai vicini» (P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., 556).

<sup>31</sup> Cf. E. Pili, *Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di A. Rosmini*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3 (2015), 595-622.

*logia dell'intersoggettività e antropologia trinitaria*. 3. A questo punto, un'ultima parola è pertinente e proficuo spendere a proposito del contributo della *Teosofia* di Rosmini a una rinnovata ontologia della relazione. Il quale tema, in verità, si sprigiona con irruenza dai precedenti due, quasi a esigere un adeguato approfondimento di sé a partire – direbbe Rosmini – delle più intime e feconde "viscere della rivelazione"<sup>32</sup>.

Per Rosmini, il fatto che il Padre è considerabile dai punti di vista di subietto/obietto-principio/termine, il Figlio è considerabile dai punti di vista di subietto/obietto-principio/termine, lo Spirito Santo è considerabile dai punti di vista di subietto/obietto-principio/termine, sta ad indicare che se si considera Dio Padre come subietto/obietto-principio/termine si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la paternità; se si considera Dio Padre come subietto/obietto-principio/termine allora si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la maternità. Allo stesso modo se il Figlio di Dio Gesù Cristo è considerabile come subietto/obietto-principio/termine si può ipotizzare di relazio-

<sup>32</sup> Si veda su questo punto in particolare P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., 466-467: «b) *La prospettiva complementare dell'ontologia della dedizione*. Una seconda prospettiva, complementare alla precedente, concerne l'Essere assoluto in quanto per sé "comunicantesi". Ciò significa che la natura divina è tale che "inchiude necessariamente il concetto di un eterno dare se stesso per que' due modi che si chiamano con vocaboli consacrati generazione e spirazione". Rosmini non solo precorre così la centralità odierna di questa prospettiva, che a ben vedere si sprigiona dalle "viscere" della rivelazione e dunque della costituzione stessa dell'Essere assoluto, ma offre una pista di approfondimento che non affonda irrimediabilmente la tradizione ontologica, ma la innova evidenziandone le virtualità che la rendono immune dagli strali che le vengono dalla critica alla cosiddetta onto-teologia (Heidegger). In qual senso, dunque, secondo il Roveretano, la natura divina è per sé tale da "includere necessariamente il concetto di un eterno dare se stesso"? Nel senso che – spiega – la prima Persona della santissima Trinità dà e ha sempre dato tutto alla seconda, "il qual atto di dare è ella stessa, onde ella stessa non sarebbe, se non desse e avesse sempre dato tutto alla seconda"; e rinvia all'affermazione di Tommaso secondo cui "*relatio in Deo est substantia eius*". Ne deriva che "L'atto del principio fontale della divina Trinità è un atto che tende sempre in un altro, e in un altro, e quest'altro e altro, l'ha sempre *ab aeterno* raggiunto e prophanato".».

narsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la sponsalità di Cristo; se si considera Dio Figlio come soggetto/oggetto-principio/*termine* allora si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la Sposa di Cristo, che è la Chiesa: la nuzialità nella Persona del Figlio.

Allo stesso modo lo Spirito Santo è considerabile come soggetto/oggetto-principio/*termine* si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la realtà pneumatologica nella sua configurazione maschile, se si considera Dio Spirito come soggetto/oggetto-principio/*termine* allora si può ipotizzare di relazionarsi, simbolicamente, sia come pericoresi sia come inoggettivazione, con la realtà pneumatologica nella sua configurazione femminile: la nuzialità nella Persona dello Spirito Santo<sup>33</sup>.

C'è un simbolico nuziale teo-ontologicamente e trinitariamente determinato nella teoresi del Beato Antonio Rosmini<sup>34</sup>. Rosmini è in grado di unire la teoresi, la spiritualità, la

<sup>33</sup> La parola ebraica *ruah* per lo Spirito è femminile e nello Spirito il mondo è creato, il grembo dell'universo è lo Spirito Santo.

<sup>34</sup> G. Lorizio, *Carità, verità e santità nell'orizzonte della metafisica agapica*, in U. Muratore (ed.), *Etica contemporanea e santità*, Edizioni Rosminane, Stresa 2006; Id., *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia, 1988, in particolare il cap. VII, dal titolo "La dimensione ecclesiale e sacramentale del rapporto eschaton/storia". Cf. N. Galantino, *Amoris laetitia: relazione al Simposio docenti di teologia*, 21 maggio 2016, disponibile su [www.nunziogalantino.it/amoris-laetitia-relazione-al-simposio-docenti-di-teologia/](http://www.nunziogalantino.it/amoris-laetitia-relazione-al-simposio-docenti-di-teologia/); cf. anche C. Moreschini (ed.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria-Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti 2015. G. Lorizio, *Carità, verità e santità nell'orizzonte della metafisica agapica*, cit., 68-70: «Da parte nostra, tuttavia, non possiamo non rilevare come, tra le problematiche connesse a questa visione epistemologica generale, un rilievo non indifferente, ma direi decisivo, è dato dal fatto che la forma della razionalità teologica viene difficilmente riconosciuta, se non pregiudizialmente elusa, da parte dei cultori degli altri ambiti di razionalità. Analoga sorte sembra subire la forma filosofica della razionalità, soprattutto allorché intenda esercitarsi intorno alle questioni più radicali concernenti il senso dell'essere e dello stesso sapere, in una parola allorché si tratta della "razionalità metafisica". Di qui i richiami di *Fides et ratio* alla necessità dell'istanza metafisica per la teologia. La questione risulta complessa anche dal punto di vista dell'episte-

mistica, la pastorale. Prendendo come riferimento le *Cinque piaghe della Santa Chiesa*, e la *Storia dell'amore* (che aveva un controbilanciamento nella *Storia dell'empietà*), quando l'uomo non ama, come è illustrato nella proposta teologica di G. Mazzanti, si mangia l'origine e si autodistrugge con il peccato. Le *Cinque piaghe della Santa Chiesa* sono l'unione mistica della Chiesa con-crocifissa con Cristo crocifisso: sono la Sposa dell'Agnello unita a Gesù: sono la risposta vincente e concreta dell'amore che sconfigge il peccato<sup>35</sup>, mediante il sacrificio eucaristico in quanto, insieme al Battesimo, *fons et culmen* di tutta la vita sacramentale.

mologia teologica: vorrei qui offrire qualche spunto di riflessione, enunciando alcune tesi, che ovviamente richiedono ulteriori approfondimenti e una non superficiale discussione e dalle quali spero emerga con sufficiente chiarezza il nesso con la tematica della santità, che qui mi propongo di esporre: 1. La razionalità teologica e la razionalità metafisica [...] 2. La razionalità teologica e la razionalità metafisica possono di fatto convergere (fin quasi a coincidere, ma non a identificarsi) nel momento in cui la prima riesce a sviluppare la Rivelazione come *forma mentis* secondo la figura del pensiero rivelativo. [...] 3. Quando anche il compito delineato nella precedente tesi venisse compiutamente (o nella misura più compiuta possibile) assolto, resterebbe la necessità del confronto-dialogo: a) con le altre forme di razionalità; b) con la razionalità filosofica così come si è espressa e si esprime prima, al di fuori, in contrapposizione e dopo le grandi sintesi che il pensiero credente ha elaborato nel corso della sua lunga storia. [...] 4. Tale elaborazione o visione teologica (lo sguardo della fede) sulla ragione ci consente di coglierne tre dimensioni (dia-cronicamente prima, sin-cronicamente poi) costitutive, la cui correlazione sembra imprescindibile per l'elaborazione di un corretto rapporto fede/ragione nell'ambito della razionalità teologica. 5. La prima dimensione possiamo disegnarla secondo il sintagma della "ragione creata". Si tratta di un ambito che certe impostazioni, sostanzialmente criptobarthiane, tenderebbero ad ignorare (pur senza escluderlo del tutto), almeno muovendo rigidamente nell'ambito della razionalità propriamente teologica, e tuttavia essa, nella formula linguistica della "ragione naturale", appartiene in maniera non marginale alla grande tradizione cattolica. All'interno della figura della "ragione creata" è possibile da un lato teologicamente riprendere le classiche tematiche dei *praebula fidei*, del *duplex ordo cognitionis* e dell'analogia e, attraverso di esse, affrontare il confronto dialogo con altre forme di razionalità. [...] 6. La seconda dimensione va disegnata secondo il sintagma della "ragione ferita" [...] 7. Siamo così al terzo sintagma attraverso cui si esprime questa visione teologica della ragione umana, ossia la forma della "ragione redenta" a proposito della quale Maurice Blondel ebbe a definire la filosofia autentica come "santità della ragione".

<sup>35</sup> Le *Cinque piaghe*, infatti, trattano dei problemi di politica ecclesiastica, sociale, di questioni quali quelle pedagogiche, formative, educative, oltre che delle questioni liturgiche.

La Chiesa stessa ha una struttura sacramentale che si attua attraverso i sacramenti: l'attualizzarsi, per il singolo uomo, della salvezza escatologicamente vittoriosa avviene, nella sua espressione più matura, nell'agire della Chiesa sull'uomo stesso, agire che porta necessariamente in sé l'essenziale struttura sacramentale della Chiesa, ove l'espressione "sacramento originario" è stata acquisita dalla cristologia, presenza, cioè, in cui segno (percepibilità storico-ecclesiale) e cosa significata (la grazia stessa di Cristo), *signum et signatum, res et sacramentum*, sono uniti "senza confusione e inseparati". In questa prospettiva l'essenza in generale dei sacramenti, compresi e spiegati a partire dal concetto del simbolo intrinseco, consentono di superare l'equivoca e degenerata lettura erronea del principio dell'*ex opere operato*: il contenuto positivo di tale concetto significa la inequivocabile, stabile promessa della grazia per il singolo uomo fatta da Dio irrevocabilmente e come tale riconoscibile, percepibile storicamente, promessa del Dio dell'alleanza nuova ed escatologica. L'*ex opere operato*, all'interno della dogmatica cattolica, non significa che, allorché l'uomo è del tutto capace della fede personale, questa grazia offerta e promessa incondizionatamente nel sacramento non si curi della fede dell'uomo, al contrario, questa grazia è grazia che giunge alla sua realizzazione nella fede amorosa dell'affidamento-assenso della coscienza dell'uomo. Riguardo all'efficacia dei sacramenti, nel dibattito teologico si afferma fino ai nostri giorni, come soluzione al problema dell'essenza della causalità sacramentale, quella simbolica (intendendo il simbolo come una delle principali manifestazioni antropologiche del sintesismo), che scaturisce dall'origine ecclesiológica dei sacramenti.

Ci risulta questo uno dei punti centrali della nostra argomentazione, che verte sulla persuasione della complementarità, da un lato, delle prospettive teologiche di G. Biffi e A. Scola<sup>36</sup> con quella, dall'altro lato, di M. Ouellet, come anche, di G.

<sup>36</sup> A. Scola, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, Pul-Mursia, Roma 1998; Id., *Il mistero nuziale 2. Matrimonio-Famiglia*, Pul-Mursia, Roma 2000; Id., *Il Mistero nuziale: una prospettiva di Teologia sistematica?*, Lateran University Press, Roma

Mazzanti<sup>37</sup>. La questione che poniamo è la seguente: "Quale è il fondamento ultimo della nuzialità?". Ci sembra che G. Biffi e A. Scola radichino tale fondamento nel mistero dell'Incarnazione. A nostro avviso un radicamento più decisivo di tale fondamento è da porre all'interno del mistero stesso della Trinità; per questo, avvalendoci, come riferimento, non solo, ma anche, del *Grundaxiom* di Rahner (discusso e da discutere, in modo particolare nel confronto con la riflessione di H.U. von Balthasar), indichiamo tale fondamento nella Trinità economica (che G. Biffi, in particolare, sonda in modo anagogico<sup>38</sup>), mentre

2003; C. Giuliodori, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, Città Nuova, Roma 1991.

<sup>37</sup> G. Mazzanti, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze*, EDB, Bologna 2001; Id., *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, EDB, Bologna 2005.

<sup>38</sup> G. Barzagli (ed.), *Anagogia. Il quadro argomentativo: fondamento ed espressione*, numero monografico, «Divus Thomas» 1 (2016); ci permettiamo inoltre di rimandare al nostro F. Bellelli, *Anagogia e coscienza nuziale. Contributo per un'interpretazione teologico-fondamentale dell'opera del Card. Giacomo Biffi*, in R. Cutaia (ed.), *Giacomo Biffi. Il Cardinale dal profumo di Cristo*, LUP, Roma 2016, 68-94, qui 88-90: «La "dualità unificata" di cui tratta il Card. Biffi, nell'ottica da noi delineata della "terza navigazione" che porta a rigore teoretico la *Chora*, è, nella teoresi rosminiana, la terza forma dell'essere, espressione della fecondità delle altre due forme dell'essere ed esperibile sia in senso cristologico-ecclesiológico (si veda l'estremo invito al cristocentrismo di G. Biffi e la fondazione metafisica dell'ecclesio-cristocentrismo di G. Barzagli), sia in senso antropologico-creaturale (per questa dimensione in particolare si veda l'Enciclica *Laudato si'* di papa Francesco; così come sarebbe molto utile nonché interessante incrementare il confronto su questo profilo antropologico con autori quali, ad esempio, R. Guardini, M. Blondel e B. Lonergan). La "dualità unificata", che include in sé come strutturali il maschile e il femminile (come direbbe H.U. von Balthasar, a proposito dell'ambito teologico, il principio mariano e il principio petrino), è ontologicamente definitoria di tutto l'essere, sia nell'ordine della causalità sia nell'ordine della generazione: come direbbe E. Stein, sia dell'essere eterno, sia dell'essere finito. Proprio nella rilettura di Edith Stein operata da Angela Ales Bello, l'antropologia del femminile è specifica rispetto e quella maschile in quanto alle differenze biologiche si accompagnano differenze spirituali: "Non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non solo sono differenti alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa, il rapporto dell'anima col corpo è differente, e nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito alla sensibilità, come rapporto delle potenze spirituali tra loro". È in questa direzione che ci sembra proficuo sviluppare le implicazioni teosofico-antropologiche dell'anagogia, e, viceversa, le implicazioni anagogiche della speculazione teosofica ed antropologica di Rosmini, anche nell'ottica della teoresi metafisico-fenomenologica sul femminile e sul maschile offerta da Santa Teresa Bene-

ci risulta che M. Ouellet (il quale, a nostro avviso, indica più compiutamente i riferimenti teoretici del suo svolgimento) radichi tale fondamento nella Trinità immanente. È quest'ultima la prospettiva a partire dalla quale in modo dirimente vanno a nostro giudizio considerate tutte le altre, non come relativizzazione, bensì come ri-comprensione piena, perché escatologica, dell'umano.

Nel nostro itinerario approdiamo ora al sapienziale, come indica il titolo del nostro intervento<sup>39</sup>. La sapienzialità è un uso della scienza, della verità, del sapere che porti a un beneficio concreto, pratico, per l'uomo, a un miglioramento della sua esistenza, che coincide con la scoperta, da parte sua, della verità dell'amore, cioè con la scoperta del simbolico nuziale trinitario, nella dinamica sacramentale. Allora è proprio di questo che si tratta, di conferire quella svolta affettiva della metafisica, quella metafisica della carità, non senza la fede e la speranza, che sono il criterio per leggere la storia dell'uomo in modo simbolico e riconoscere il mistero della verità di Dio Trinità.

detta della Croce-Edith Stein, patrona d'Europa». Di questa prospettiva siamo profondamente debitori a padre Giuseppe Barzagli, uno dei nostri principali riferimenti teoretici, e alla scuola di anagogia da lui diretta, della quale siamo onorati di far parte, rimandando, oltre alla rivista *Divus Thomas*, ai seguenti testi, magistrali e fondamentali: G. Barzagli, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003; Id., *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012; Id., *Anagogia: il cristianesimo sub specie aeternitatis*, Edizioni TC, Modena 2002. Estremamente interessante risulterebbe approfondire l'opera di padre Barzagli sulla Trinità in San Tommaso, in particolare laddove tratta delle relazioni e delle processioni nell'ottica anagogica da noi delineata nell'articolo su G. Biffi.

<sup>39</sup> Nasce, su questo punto, come auspicio, dal costato di questo Convegno, l'intenzione del prossimo: "Dignità e storia: scienze, filosofia e teologia". La dignità dell'uomo, della persona è comprensibile in modo esaustivo soltanto a partire dalla simbolica trinitaria, e la dignità della persona è ciò che la storia è chiamata a realizzare. La storia che cos'è se non il compiersi della dignità della persona? Allora affrontare il tema della dignità della storia esige che questo venga trattato dalle scienze, sia le scienze umane che sperimentali, dalla filosofia e della teologia, perché la GS n. 22 dice che "soltamente alla luce del mistero di Cristo l'uomo svela il mistero di se stesso a se stesso".

Per affrontare il discorso del celibato e della verginità in rapporto alla sponsalità<sup>40</sup>, tale questione, che qui introduce

<sup>40</sup> A tal proposito così ancora si esprime il Card. Biffi: «*Le due forme di partecipazione al mistero sponsale originario. L'acquisizione fondamentale del nostro percorso anagogico è la scoperta che il mistero originario di questo universo concretamente esistente è un mistero sponsale: è il mistero del Verbo eterno del Padre che si unisce indissolubilmente alla natura umana nell'evento dell'incarnazione. E l'evento dell'incarnazione – che ha la sua premessa nella divina Sofia, cioè nel disegno eterno – è a sua volta premessa, fondamento, iniziale realizzazione dell'evento ecclesiale, che è anch'esso un mistero sponsale: il mistero di Cristo che ha amato e ama la sua Chiesa, e ha dato se stesso per lei (cf. Ef 5,25). A questa festa nuziale siamo tutti invitati, e l'invito si identifica con la nostra stessa chiamata all'esistenza. Il nostro essere uomo e il nostro essere donna è in sé una vocazione a entrare in questo gioco ineffabile e a partecipare con tutto quanto siamo a questa realtà primordiale. La partecipazione al mistero sponsale originario può avvenire in due forme. Quella più normale e diffusa avviene attraverso la mediazione dell'unione matrimoniale, che nei battezzati assume natura di sacramento; un sacramento del quale l'uomo e la donna che fondono le loro esistenze sono essi stessi i ministri. E noi ne abbiamo già diffusamente parlato, trattando della vita sessuale. Ma il Signore Gesù propone anche con molta chiarezza una partecipazione al mistero sponsale originario che sia per così dire "in presa diretta". Questo avviene nella donazione verginale, che anticipa già sulla terra la condizione escatologica, ultima metà di tutti. "Non tutti possono capirlo – dice il nostro Maestro – ma solo coloro ai quali è stato concesso. Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il Regno dei cieli. Chi può capire capisca" (Mt 19,11-12). Le due forme non solo non si oppongono, ma, nascendo dalla condivisione intima e personale dello stesso mistero del "Christus totus", si richiamano reciprocamente e reciprocamente si sorreggono. La santità del matrimonio tra credenti costituisce il contesto normale e più adatto al fiorire delle vocazioni di speciale consacrazione; e quanto più sarà presente e affermato nella cristianità il carisma della verginità tanto più efficacemente il matrimonio sarà richiamato alla sua vera natura e sarà aiutato nel conformarsi al suo ideale. La prima forma è espressa e avvertita da un sacramento, in coerenza con quella che, a partire dal battesimo, è l'economia della Nuova Alleanza. La seconda vive già nella dimensione tipica del Regno futuro e previene quello stato in cui tutti si vivrà "come angeli nel cielo" (cf. Mt 22,30). È annuncio e primizia del mondo eterno, che sta oltre la dimensione sacramentale: non ha perciò necessità di essere rivestita e sorretta da un sacramento. *Verginità consacrata e celibato ministeriale*. All'interno della verginità, proposta evangelica offerta a tutti quelli che "capiscono" (cf. Mt 19,11-12), c'è il celibato come impegno ecclesiale connesso con l'esercizio del ministero apostolico. Mette conto di precisare le motivazioni rispettive e il senso dei due stati di vita. Il celibato evangelico (espresso dal voto di castità e tipico della vita di speciale consacrazione nelle sue varie forme) nasce, come s'è visto, da una particolare tensione verso il Regno dei cieli e dal desiderio di anticipare, per quel che è possibile, la vita risorta nella vita verginale, ed è ispirato da una volontà eccezionalmente intensa di donazione diretta a Cristo e di adesione a lui. È una condizione che sboccia dal mistero battesimale, ed è intimamente pervasa dall'ansia di brucia-*

mo, è sintetizzata dalla *escatologia*. L'escatologia riguarda ciò che è il fine dell'uomo, che trascende se stesso. Per dire il tutto dell'uomo dobbiamo comprendere l'uomo alla luce della sua origine e destinazione, che non può che essere Dio. Escatologico è ciò che realizza l'uomo oltre se stesso, la propria morte, la sua esistenza terrena. Il celibato, la verginità è l'anticipo dell'escatologico nella storia. Quando una persona che si consacra sceglie la verginità, tenendo presente che «mentre la motivazione profonda della verginità consacrata scaturisce dal cuore della Sposa che risponde al suo Sposo divino, la motivazione specifica del celibato sacerdotale promana dalla partecipazione del ministro al dono personale dello Sposo»<sup>41</sup>, intende affermare che il Paradiso è già iniziato sulla terra nell'istante della Resurrezione di Cristo; questa persona afferma che il Paradiso è già qui, che l'eterno è già dentro la storia, e viceversa.

Diversi autori hanno fornito prospettive rinnovate, con speciale riguardo alla dimensione trinitaria del ministero, alla teologia della vocazione, alla dimensione escatologica dell'Eucaristia<sup>4</sup>, alla dimensione comunitaria e fraterna del sacerdozio, il tutto in una profonda visione della sacramentalità della Chiesa come mistero di comunione. La prospettiva che ora svilupperemo prolunga i tentativi d'integrazione delle ragioni profonde del celibato sacerdotale intorno a una visione escatologica del ministero che suppone una cristologia pneumatologica e un'ecclesiologia trinitaria e nuziale<sup>42</sup>.

re le tappe e arrivare, per quel che ci è consentito, a vivere anche corporalmente nei modi di esistenza propri della risurrezione. È la decisione di assimilarsi totalmente e senza mediazioni sacramentali alla Chiesa, che nella sua realtà profonda è già la Sposa escatologica dell'Agnello (cf. *Ap* 21-22). È dunque una forma particolare di vivere, oltre il normale tramite del matrimonio, il mistero dell'amore che la Chiesa nutre per il suo Signore» (G. Biffi, *Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica*, Jaca Book, Milano 2000, 119-120). Per approfondire in modo concreto questo tema nell'ottica delle esigenze contemporanee ci risulta molto significativo: F. Menichetti, *Identità e relazione. Ipotesi per una teologia della vita consacrata mista alla luce del pensiero di H.U. von Balthasar*, Cittadella, Assisi 2015.

<sup>41</sup> M. Ouellet, *Celibato e legame nuziale di Cristo alla Chiesa*, cit., 51.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 29.

L'escatologico è espresso in particolare dal celibato, in quanto affermazione esistenziale-testimoniale che non è vero che è tutto qui, non è vero che il senso della storia è tutto e solo dentro la storia, perché il senso della storia, rivelato in Cristo, è Dio.

L'enciclica di Paolo VI sul celibato ha esposto sinteticamente le motivazioni cristologiche, ecclesiologiche ed escatologiche del celibato sacerdotale. Pur riconoscendo la notevole qualità di questa sintesi, mi sembra tuttavia che le ragioni profonde addotte potrebbero essere ancor meglio articolate in una prospettiva trinitaria e nuziale: "Per la comprensione del ministero, non si può partire né da Cristo soltanto (tendenza della teologia occidentale), né dalla comunità carismatica come opera dello Spirito (pericolo della teologia riformata del ministero), ma dal Padre, che manda Cristo e lo Spirito in un'inseparabile unità per generare il suo popolo [...]"<sup>43</sup>. Questi pochi passi rinviano al mistero trinitario e al mistero della Chiesa che s'incontrano nell'offerta sacerdotale che il Cristo fa di se stesso per amore al Padre nella potenza dello Spirito Santo (*Eb* 9,14). Quest'offerta sacrificale è donata alla Chiesa-Sposa come memoriale perpetuo della Nuova Alleanza: "Attraverso la potenza della sua Parola e dell'epiclesi sulle specie eucaristiche, il Cristo vivente, di cui annunciamo la morte finché egli venga, unisce a sé la comunità ecclesiale come suo corpo e sua sposa. Egli trasforma l'offerta della comunità riunita nel suo stesso corpo e le dà in comunione il suo corpo eucaristico come dono nuziale". Questo dono nuziale escatologico di Cristo Signore alla sua sposa passa attraverso il cuore e le mani dei suoi ministri che esercitano non soltanto un ufficio sacramentale ma, propriamente parlando, un servizio escatologico. E quanto ci occorre approfondire per unificare le ragioni cristologiche, ecclesiologiche ed escatologiche del celibato sacerdotale<sup>44</sup>.

Il celibato, pertanto, e in particolare quello legato al ministero presbiterale, ha una caratteristica di nuzialità, proprio in

<sup>43</sup> *Ibidem*, 30-31.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 36-37.

quanto il celibato, considerando la prima Persona della Trinità, aiuta a vedere che paternità e maternità non si esauriscono – anche se le includono – nella paternità e maternità corporale, fisica, terrena. Perché i celibi sono padri e madre? Perché generano alla vita eterna, generano la relazione antropologico-soprannaturale-graziosa tra il simbolico triadico e il simbolico trinitario. Considerando la seconda Persona della Trinità possiamo dire che il celibato e la verginità hanno una caratteristica di sponsalità perché Cristo ama la Chiesa come sua sposa facendo degli ultimi i primi, facendo dei diseredati quelli di cui Cristo stesso si prende più cura. In questo c'è la sponsalità della nuzialità celibataria, c'è cioè l'anticipo di quella cura di Dio, come indicato nel miracolo delle nozze di Cana. Alle nozze di Cana, con il primo dei segni, in riferimento tipologico con l'Eucaristia, Gesù afferma che il matrimonio-sacramento è anticipo del banchetto eterno. Il celibato, nella sua nuzialità, in quanto ha una caratteristica escatologica, anticipa la nuzialità trinitaria nella storia<sup>45</sup>.

Si può dunque dire che il sacerdote, ministro della Parola, rappresenta Cristo-Sposo in quanto egli è la Parola definitiva di Dio all'umanità; questa Parola culmina nell'Eucaristia, l'atto supremo di offerta sacrificale del Sommo Sacerdote della Nuova Alleanza. Quest'atto dello Sposo divino è assolutamente trinitario poiché coinvolge le tre persone divine nella loro unità d'Amore che trascende il tempo, ma si dona in partecipazione sacramentale attraverso la mediazione del sacerdote ordinato a questo fine. Essendo

<sup>45</sup> «La fecondità spirituale del celibato e la fraternità sacerdotale. Questa visione di fondo si fa ancor più chiara quando si porta l'attenzione sul fondamento trinitario del ministero sacerdotale e sulla sua dimensione comunitaria. Una delle punte più avanzate del concilio Vaticano II è stata quella di sottolineare la collegialità episcopale e la fraternità sacramentale dei presbiteri come costituenti intrinseche del sacramento dell'Ordine. In questa stessa linea, l'Esortazione apostolica *Pastores gregis* sul vescovo esplicita il fondamento trinitario dell'ontologia relazionale che sottende il ministero episcopale e presbiterale: "La vita di Cristo è trinitaria. Egli è il Figlio eterno ed unigenito del Padre e l'unto di Spirito Santo, mandato nel mondo; è Colui che, insieme col Padre, invia lo Spirito alla Chiesa. Questa dimensione trinitaria, che si manifesta in tutto il modo d'essere e di agire di Cristo, plasma anche l'essere e l'agire del Vescovo (PG 7)" » (*ibidem*, 42-43).

unito sacramentalmente al Cristo-Sposo, il sacerdote comunica a lui non soltanto come membro della comunità ecclesiale, ma in primo luogo come ministro di Cristo stesso che si dona corporalmente e verginalmente alla sua sposa la Chiesa. E in virtù di questo servizio ministeriale del mistero pasquale che fa sin d'ora presente il Regno dei cieli che il celibato sacerdotale appare in tutto il suo splendore e la sua coerenza sacramentale. Poiché l'ideale della continenza perfetta non appare più qui come un'esigenza di purezza culturale di natura ascetica, o come un'opportunità che permette di assicurare una maggiore disponibilità per l'esercizio del ministero sacerdotale, ma piuttosto come uno stato di vita escatologico in perfetta armonia con il mistero celebrato. In altri termini, è l'irruzione del Regno escatologico nel mistero eucaristico che unisce in modo nuziale il Cristo e la Chiesa a giustificare fondamentalmente l'esigenza della Chiesa latina nei confronti dei suoi ministri e la pertinenza della sua legislazione bimillenaria<sup>46</sup>. [...] Diciamo subito che la prospettiva sviluppata riporta in primo piano il significato escatologico dell'esistenza di Gesù, della sua predicazione e del suo mistero pasquale. Un simile approccio ristabilisce il "mistero" del sacerdozio al cuore d'una ecclesiologia trinitaria ed eucaristica. Esso ha maggiori possibilità di suscitare l'accoglienza della chiamata di Cristo e l'entusiasmo per un dono di sé totale e definitivo. Malgrado la sfida del celibato e le accresciute difficoltà d'una equilibrata vita affettiva, i giovani d'oggi restano sensibili e aperti a un grande ideale che dà senso alla loro vita<sup>47</sup>.

Rispetto allo Spirito Santo la nuzialità del celibato ci dice che il criterio e il principio della mascolinità e della femminilità ha un fondamento divino, sul quale tutte le scienze psicologiche e pedagogiche necessitano di misurarsi, perché se si vuole ricavare la mascolinità e la femminilità da una analisi esclusivamente antropologica non c'è dato di raggiungerne l'origine e la destinazione. Ed è quello che stiamo sperimen-

<sup>46</sup> *Ibidem*, 39-40.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 56.

tando: sulla teoria del *gender*<sup>48</sup>, infatti, c'è conflitto delle interpretazioni perché la cultura contemporanea esclude apriori che si possa pervenire ad un riconoscimento teo-ontologico della mascolinità e della femminilità, un riconoscimento trinitario della mascolinità e femminilità. Questo è uno dei compiti a nostro avviso fondamentali della teologia e della filosofia: che venga restituito alla riflessione antropologica il dato teologico della mascolinità come caratteristica dell'essenza divina e della femminilità come dato teologico originario caratteristico dell'essenza divina. Compito della filosofia, a sua volta, è quello di riuscire a mediare in un linguaggio simbolico riconoscibile e condivisibile questo dato teologico<sup>49</sup>.

Lo strumentario metafisico di Rosmini è fondamentale perché si affermi il paradigma della nuzialità, che potremmo definire in termini di teologia pastorale anche come paradigma dell'ospitalità, dell'accoglienza, dell'alterità, dell'ontologia della relazione<sup>50</sup>. Ecco perché occorre che le vocazioni del sacramento del matrimonio e del sacramento dell'ordine e della verginità consacrata diventino una sinfonia nella Chiesa dove la nuzialità è lo spartito, dove la nuzialità costituisce il paradigma antropologico e non soltanto il dato teologico. All'interno di questa riflessione si colloca la necessità di fare incontrare il patrimonio, la grammatica, la visione di insieme, come sistematica, come sapienzialità mistica, di Rosmini, con le riflessioni teologiche della contemporaneità.

<sup>48</sup> D. Bellantoni, *Ruoli di genere per un'educazione affettivo-sessuale libera e responsabile*, Città Nuova, Roma 2015; A. Fumagalli, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015; D. Cravero, *Educare il desiderio*, Edizioni Messaggero, Padova 2012; Id., *Vulnerabilità*, Edizioni Messaggero, Padova 2015; Id. *Alimentare il corpo, nutrire l'anima. Cibo e affetti, gesti e parole attorno alla tavola*, Edizioni Messaggero, Padova 2014.

<sup>49</sup> Cf. la lezione seminariale tenuta da P. Sequeri il 18/11/2015 presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Urbaniana, dal titolo *Teologia del corpo sessuato*.

<sup>50</sup> Il raccordo di queste prospettive è allo studio da parte del Cenacolo Rosminiano Emiliano-Romagnolo.

## Indice

<i>Prefazione</i> di PIERO CODA	7
<i>Introduzione</i> di FERNANDO BELLELLI	13
I. AREA TEOLOGICO-FONDAMENTALE E SISTEMATICA	
Introduzione. La simbolica trinitaria nuziale	39
L'originario nuziale della Trinità: teologia e antropologia di GIORGIO MAZZANTI	59
Essere morale e intersoggettività nell'ontologia di Antonio Rosmini di EMANUELE PILI	79
1. <i>Premessa</i>	79
2. <i>Breve excursus sulle tre forme dell'essere e il loro sintesismo</i>	80
2.1. <i>Focus sull'essere morale</i>	83
3. <i>L'Io, l'altro e la forma morale</i>	86
4. <i>La reciprocità come compimento della moralità</i>	91
Il simbolico-nuziale nella teoresi triadico-trinitaria e sapienziale di Rosmini di FERNANDO BELLELLI	99
II. AREA DELLE SCIENZE SCRITTURISTICHE, GIURIDICHE ED ESTETICHE	
Introduzione. Leggere l'immagine come legge dell'umano: il biblico-teologico e il giuridico	137

La visione oltre l'immagine: atto spirituale dell'umano che trascende l'uomo		3. <i>L'alleanza di coppia</i>	227
di CARMELO MEZZASALMA	157	4. <i>Conclusione</i>	231
1. <i>Paura dell'arte?</i>	157	Il simbolico originario: teologia, antropologia e scienze umane	
2. <i>Rosmini e le immagini dell'arte</i>	158	di DOMENICO CRAVERO	235
3. <i>Georges Didi-Huberman, la forza delle immagini</i>	162	<i>Introduzione: prendersi cura</i>	235
4. <i>Un esempio illuminante del sapere eccentrico delle immagini</i>	164	1. <i>L'origine che dà senso</i>	237
5. <i>La via dell'immaginazione e Bellezza divina</i>	165	1.1. <i>L'origine secondo l'annuncio biblico e la riflessione teologica</i>	238
Ipotesi filosofico giuridiche ardite sull'immagine, tra Vico e Rosmini		1.2. <i>L'origine secondo la ricerca antropologica</i>	239
di PAOLO HERITIER	167	1.3. <i>L'origine nella scoperta delle scienze umane</i>	241
1. <i>Il rapporto tra Rosmini e Vico secondo Piovanì</i>	167	2. <i>Siamo "esseri mancanti", perfezionati nel simbolo</i>	243
2. <i>Svolta iconico-affettiva e quarta fase degli studi rosminiani</i>	172	2.1. <i>Il potere dei simboli</i>	245
Echi dal Cantico dei Cantici		3. <i>I verbi della nuzialità</i>	246
di ELENA BOSETTI, SJBP	185	3.1. <i>L'erosagape della nuzialità compiuta</i>	251
1. <i>«Il mio Amato è mio e io sono sua»</i>	186	<i>Conclusione: invito alla meraviglia</i>	254
2. <i>«Sotto il melo ti ho svegliato...»</i>	188	Rosmini e la nuzialità: la teoresi dell'amore	
III. AREA SACRAMENTARIA, MORALE E PSICOLOGICO-CONTEMPORANEA		di GIANCARLO GRANDIS	257
Introduzione. La graziosità della salvifica giustizia e la giustizia della grazia dell'umano comune	193	1. <i>La rilevanza antropologica del pensiero rosminiano</i>	257
Differenza sessuale e alleanza di coppia		2. <i>"La divina istituzione dell'amore"</i>	262
di SUSY ZANARDO	215	2.1. <i>La Storia dell'amore</i>	264
1. <i>La posizione del problema</i>	215	2.2. <i>L'idea di sapienza</i>	265
2. <i>Maschile e femminile nelle teorie del genere e nel pensiero della differenza sessuale</i>	217	2.3. <i>Il discorso sulla carità</i>	268
2.1. <i>Le teorie del genere</i>	218	3. <i>La forma morale come "talamo dell'essere" e "mistico bacio"</i>	269
2.2. <i>Il pensiero della differenza sessuale</i>	222	4. <i>"La Trinità come misterioso fondamento"</i>	273
2.2.1. <i>La differenza sessuale come orizzonte di significazione</i>	223	IV. AREA FILOSOFICO-PEDAGOGICA	
2.2.2. <i>La differenza sessuale come significante dell'alterità</i>	227	Introduzione. La teologia del corpo sessuato e le sue interazioni con le scienze umanistiche	279
		Alcune osservazioni sul tema dell'identità	
		di FULVIO DE GIORGI	297

<i>Eros e Agápe nella metafisica ontoprismatica</i> di Rosmini	
di SAMUELE FRANCESCO TADINI	309
<i>Premessa</i>	310
1. <i>La dimensione metafisica dell'Amore: eros pagano</i> <i>ed agápe cristiana</i>	312
2. <i>Corporeità</i>	317
3. <i>Sessualità</i>	321
4. <i>Erotismo e sessualità</i>	323
5. <i>L'unione sessuale come atto dell'anima: l'erotismo</i> <i>agapico nella dinamica antro-po-relazionale</i>	326
6. <i>Erotismo agapico metempirico: l'estasi contemplativa</i> <i>nella dinamica antro-po-teo-relazionale</i>	330
Dall'identità sessuale al ruolo di genere. Considerazioni e implicazioni di una svolta antropologica	
di DOMENICO BELLANTONI	333
1. <i>"Esserci" nell'attuale contesto post-moderno</i>	334
2. <i>Gender studies: dall'identità sessuale al ruolo di</i> <i>genere</i>	342
3. <i>Sesso, genere e orientamento sessuale</i>	346
4. <i>I gender studies e loro implicazioni</i>	350
5. <i>Implicazioni antropologico-esistenziali degli "studi</i> <i>di genere"</i>	353
6. <i>Conclusione</i>	359
Prossimità societaria. Il problema dell'origine della facoltà morale e i processi di inoggettivazione nel pensiero di Rosmini	
di NICOLA RICCI	361
1. <i>Il problema dell'origine della facoltà morale</i>	361
2. <i>Le forme dell'inoggettivazione morale</i>	371
3. <i>«Amerai il prossimo tuo come te stesso»:</i> <i>l'inoggettivazione in se stessi e negli altri</i>	379
4. <i>La tendenza morale come tendenza all'essere</i>	383

<i>Conclusione generale.</i> Nel seno della nuzialità trinitaria: l'educazione	
di FERNANDO BELLELLI	389
V. APPENDICE	
Ascrizione e spiritualità rosminiana della carità pastorale. Modena: dalla "Società degli Amici" al "Sodalizio degli ascritti dell'Istituto della Carità"	
di VITO NARDIN	409
<i>Clemente Rebora</i>	416
<i>Rosmini e Manzoni</i>	418
<i>Luigi Gentili</i>	421
Meditazione a due voci su san Paolo e il matrimonio	
di GIORGIO SALZANO e ELENA MANNUCCI	423
<i>Lui</i>	423
<i>Lei</i>	426
<i>Postfazione</i>	
di MARC OUELLET	431
<i>Indice dei nomi</i>	435
<i>Gli Autori</i>	443

Finito di stampare  
nel mese di marzo 2017  
presso Tipografia Martinelli (Firenze)