



2019 | LXXXV | 3

# Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

FOCUS

## UN PENSIERO DI FRONTIERA TRA TEOLOGIA E FILOSOFIA IN MEMORIA DI P. XAVIER TILLIETTE S.J.

**NICOLA CIOLA**, Xavier Tilliette. Un pensiero di frontiera tra teologia e filosofia

**PIERLUIGI VALENZA**, Xavier Tilliette interprete dell'idealismo tedesco

**GIUSEPPE LORIZIO**, Filosofia cristiana e cristologia filosofica in teologia fondamentale

**FRANCESCO COSENTINO**, Regno di Dio e mondo secolare. Tra accoglienza e profezia

**RICCARDO FERRI**, Persona e relazione nel *De Trinitate* di Agostino

**MARIO MESOLELLA**, Frammenti epistemologici di una Teologia della Cultura diffusa



Lateran University Press

# Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

Sito web della rivista / Journal website: <http://press.pul.it/lateranum/index.html>

Direttore / Editor: [lateranum-direttore@pul.it](mailto:lateranum-direttore@pul.it)

Segreteria / Secretary: [lateranum-segreteria@pul.it](mailto:lateranum-segreteria@pul.it)

## Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di Teologia

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Inviare i libri per recensioni al Direttore / *Send books for review to Editor*

## Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: [promozionelup@pul.va](mailto:promozionelup@pul.va)

## Quote 2019 / Prices 2019:

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy*: 75,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international*: 120,00 €

Un fascicolo Italia / *Single issue in Italy*: 30,00 €

Un fascicolo Estero / *Single issue international*: 42,00 €

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

*The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.*

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy)*:  
c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer*:  
Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni  
IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer*:  
IBAN: IT23N0760103200000076563030  
BIC-SWIFT: BPPIITRRXXX

intestato a / *payable to*:  
Pontificia Università Lateranense – Editoria  
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano  
specificando come causale del versamento “Abbonamento Lateranum” e l’annata di riferimento / *specifying as reason for payment “Abbonamento Lateranum” and its respective year.*

[www e-lup com](http://www.e-lup.com)

ISBN ePUB 978-88-465-1276-5

ISBN PDF 978-88-465-1277-2

© COPYRIGHT 2019 – ISBN 978-88-465-1272-7

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

# LATERANUM

Rivista internazionale  
a cura della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi  
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

## **Redazione**

A. Schütz (Germania), P. Sguazzardo (Italia) - Segretari

G. Pulcinelli (Italia), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

## **Comitato scientifico**

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), R. Ferri (Italia),

A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),

L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

## Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missio* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstract analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

*Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Leuven - Belgique)

*Dialnet* (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

*Index theologicus* (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

*BIBP* (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

*BILDI* (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

*Progetto Riviste online* (a cura di F. Testaferri, Italia)

*CIAPH* - Centro Italiano dell'*Année Philologique* (Univ. degli Studi di Genova, Italia)

*ACNP* - *Catalogo Italiano dei Periodici* (Università di Bologna, Italia)

*Religion and Philosophy Collection*

## Identity and mission

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University. Adhering to the spirit and directives of the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological, biblical, patristic and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, as well as with all who are concerned with the interpretative possibilities that this tradition offers in the search for theoretical and practical solutions to the great problems and demands of the contemporary world.

The contents of *Lateranum* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

## SOMMARIO

<b>Editoriale</b>	449
<b>Focus - Un pensiero di frontiera tra teologia e filosofia. In memoria di P. Xavier Tilliette S.J.</b>	
NICOLA CIOLA, <i>Xavier Tilliette. Un pensiero di frontiera tra teologia e filosofia</i>	453
PIERLUIGI VALENZA, <i>Xavier Tilliette interprete dell'idealismo tedesco</i>	465
GIUSEPPE LORIZIO, <i>Filosofia cristiana e cristologia filosofica in teologia fondamentale</i>	479
<i>Dibattito</i> (trascrizione a cura di MARCO STAFFOLANI)	495
<b>Articoli</b>	
FRANCESCO COSENTINO, <i>Regno di Dio e mondo secolare. Tra accoglienza e profezia</i>	505
ALESSANDRO SCARDONI, <i>Identità filiale. Spunti per una ontologia relazionale cristiana</i>	519
RICCARDO FERRI, <i>Persona e relazione nel De Trinitate di Agostino</i>	537

MARIO MESOLELLA, <i>Frammenti epistemologici di una Teologia della Cultura diffusa</i>	559
MARIO DAL BELLO, <i>Fra' Giovanni Angelico, mistica e bellezza</i>	585
<b>Recensioni</b>	607
<b>Libri nostri</b>	623
<b>Indice</b>	627
<b>Indice annata</b>	631

## EDITORIALE

Con questo numero termina il mio incarico di direttore della rivista, affidatomi dal Consiglio della Facoltà di Teologia, che ringrazio per la fiducia accordatami. La sapienza di chi ha redatto il regolamento non contempla la possibilità di reiterazione dell'incarico: la legge anche questa volta è dalla nostra parte e si prende cura di noi. Sono molto lieto del fatto che quest'ultimo numero di *Lateranum* ospiti i materiali della giornata di studio che la nostra Facoltà ha voluto dedicare al pensiero del mio amato maestro P. Xavier Tilliette, la cui memoria sarà sempre viva nella mia mente e credo in quella di tanti suoi discepoli. Al tempo stesso in questo numero si potranno leggere alcuni contributi di giovani studiosi, per cui possiamo dire che siamo sul crinale e che non guardiamo solo al passato, ma cerchiamo di scrutare anche il futuro della teologia e della chiesa. Auguro a chi mi succederà di abitare questo crinale e sono certo che potrà farlo meglio del sottoscritto.

L'aver aderito fin dall'inizio, insieme ad altre riviste teologiche italiane, alla piattaforma Ebsco ci ha consentito un serio e obiettivo monitoraggio di quanto abbiamo pubblicato in queste annate (come il vino ve ne sono e ve ne saranno di migliori) e i feedback che ci sono stati inviati dicono che non abbiamo nulla da invidiare alla concorrenza e speriamo si possa ulteriormente migliorare la diffusione e il servizio che *Lateranum* offre a livello planetario. Ringrazio quindi il Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze religiose della Conferenza Episcopale Italiana per questa preziosa opportunità e la signora Laura Scimò per la competenza e la passione con cui svolge in tale settore il suo lavoro.

I numeri monografici della rivista attestano in maniera particolare il lavoro di ricerca che la Facoltà di Teologia svolge. Nel quinquennio le tematiche affrontate dal nostro gruppo di docenti sono state: il Concilio Vaticano II, la ricerca sul Gesù storico, il Lateranense IV, i cinquecento anni dalla Riforma, il ventennale della *Fides et ratio*. In questi settori speriamo di aver offerto contributi interessanti e fecondi alla riflessione teologica. Attraverso i forum e i focus abbiamo cercato di intercettare problematiche particolarmente vive nel nostro areopago culturale e ecclesiale. In particolare ci siamo rivolti all'approfondimento delle tematiche dell'esortazione apostolica *Amoris Laetitia* e al cinquantenario del '68.

La rivista non si costruisce in solitudine, devo pertanto ringraziare di cuore quanti hanno attivamente collaborato alla sua realizzazione dal comitato editoriale alla segreteria, sempre attenta e precisa nella correzione delle bozze, tanto che *Lateranum* è stata pubblicata sempre con grande puntualità. Un grazie particolare quindi a coloro che si sono succeduti nell'improbo lavoro di segreteria: Giuseppe Pulcinelli, Antonio Sabetta, Achim Schütz, Pierluigi Sguazzardo. Gratitudine intendo anche esprimere a coloro che ci hanno aiutato nella traduzione dei sommari in lingua inglese: Robert Dodaro e Philip Larrey.

I migliori auguri a chi mi succederà e all'*équipe* che lo affiancherà.

*Giuseppe Lorzio*

**FOCUS**  
**UN PENSIERO DI FRONTIERA**  
**TRA TEOLOGIA E FILOSOFIA.**  
**IN MEMORIA DI P. XAVIER TILLIETTE S.J.**



# XAVIER TILLIETTE UN PENSIERO DI FRONTIERA TRA TEOLOGIA E FILOSOFIA

*Nicola Ciola\**

La Facoltà di Teologia della PUL ha inteso commemorare nella mattina del 10 aprile 2018 una persona dalle straordinarie doti intellettuali e morali, il Padre Xavier Tilliette S.J. (1921-2018) che è mancato recentemente il 10 dicembre 2018, lasciando dietro di sé un'eredità veramente significativa. Padre Tilliette ha influenzato il dibattito filosofico (sia quello accademico delle università statali che quello all'interno delle istituzioni ecclesiastiche) e ha stimolato la teologia contemporanea a interrogarsi sulla necessità di ritrovare nel pensiero filosofico insospettite risorse per la teologia, affinché non tradisse la sua vocazione speculativa che sembrava un po' oscurarsi, soprattutto in alcuni passaggi dell'epoca immediatamente post-conciliare. Il suo richiamo potente può essere riassunto in una sua famosa espressione: «oggi la teologia pecca per difetto di ragione»<sup>1</sup>.

Tilliette in questo senso è stato un innovatore, senza mai seguire la moda del momento: parlava di *interazione tra filosofia e teologia* quando i due campi tendevano a separarsi in nome o dell'autonomia (versante filosofico) o della perdita di mordente teoretico della teologia dogmatica, quando si poneva tutta l'enfasi sulla Bibbia o più in generale sul dato positivo, considerando superata la vocazione speculativa del teologare. Per lui invece, «la teologia assume una parte del suo apparato concettuale dalla filosofia e lo rinnova con l'ausilio della filosofia»<sup>2</sup>.

La memoria che si è voluto celebrare ha inteso tenere insieme due esigenze che Tilliette ha magnificamente armonizzato: la *vocazione teologico-cristologica della filosofia* e la *ricaduta filosofica della cristologia fondamentale e dogmatica*.

---

\* Docente Ordinario di *Cristologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, 23.

<sup>2</sup> Id., *Filosofi davanti a Cristo*, 22.

Il titolo dell'incontro che si è tenuto: *Un pensiero di frontiera tra teologia e filosofia* è apparso perciò pertinente, infatti il termine *frontiera* dice bene il concetto che sottende: e cioè la *soglia*, il *confine* e perciò il *limite* nel senso latino, vale a dire ciò che identifica i due versanti, ma anche la capacità di interagire, di passare da una parte all'altra, rispettando le competenze e le peculiarità, facendo risaltare senza intrusioni indebite le esigenze reciproche.

Cerco allora di illustrare quale potrebbe essere il punto di partenza di questa lettura del pensiero di X. Tilliette, si potrebbe dire il "terminus a quo", che ci fa capire la pertinenza della figura privilegiata: *frontieria* per l'appunto (tra filosofia e teologia).

Personalmente sono convinto che questo tipo di riflessione abbia un suo punto di riferimento quando nel 1975 si svolse a Gallarate, in provincia di Varese, il XXX Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari<sup>3</sup>, organizzato nella sede della Facoltà di Filosofia dei Gesuiti dal titolo *Il Cristo dei filosofi*. Xavier Tilliette partecipava con vivo interesse a questo tipo di incontri. Fu in quel contesto che il nostro pensatore francese fece conoscere il tema del *Cristo dei filosofi* che elaborò attraverso la proposta del sintagma – come egli lo chiamava – *cristologia filosofica*. La tesi che avanzava in quella sede, ma anche successivamente, provocò un dibattito molto vivace e accanto a decisi consensi, o quanto meno a serie provocazioni, vi furono reazioni tiepide, se non fortemente ostili come quella di Cornelio Fabro, filosofo stimmatino che, influenzato dal pensiero kierkegardiano (egli che era paradossalmente e rigorosamente tomista!) vedeva un salto irriducibile tra ragione e fede<sup>4</sup>.

Sta di fatto però che la proposta di P. Tilliette si è imposta gradatamente divenendo una pietra miliare, un punto di non-ritorno sia sul versante della filosofia, che per la teologia fondamentale e per la cristologia.

Prima di scendere nel dettaglio occorre richiamare qui alcuni dati biografici per capire meglio la figura di Xavier Tilliette.

Nacque il 23 luglio 1921 a Corbie in Francia. Nel 1938 entrò nel Noviziato della Compagnia di Gesù presso Laval nella Mayenne e frequentò il collegio, sempre dei Gesuiti, di Notre-Dame de Mongré, nella zona di Villefrance sur-Saône. Una volta terminati gli studi liceali conseguì la licenza in filosofia e

<sup>3</sup> Cf. CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Il Cristo dei filosofi*. Atti del XXX Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari - Gallarate 1975, Morcelliana, Brescia 1976.

<sup>4</sup> Le tesi di Cornelio Fabro sono espone nel vol. cit. CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Il Cristo dei filosofi*, alle pp. 25-31; 51-87, P. Tilliette non nascondeva la "prevista" diffidenza e ostilità verso la sua proposta (trattandosi di argomento nuovo), così come argomenta alle pp. 333-334 sempre del volume citato.

teologia a Le Puy e a Lyon-Fourvière. Occorre subito ricordare l'importanza di quest'ultima istituzione: Tilliette è presente a Lyon-Fourvière in un momento eccezionale, qui in quel momento venivano formate, nuove generazioni di religiosi e di studiosi: da De Lubac, a von Balthasar, da Fessard, a Danielou – per citare i più noti – e certamente qui il Nostro respirò un vento nuovo di rinnovamento per la teologia che lo segnò in modo indelebile.

Ma la preparazione di Tilliette conobbe altre tappe importanti. Tra il 1943 e il 1946 conseguì la laurea in lingue classiche a Grenoble e la licenza in lingua tedesca a Lione. Nel 1951 venne ordinato prete della Compagnia di Gesù. La preparazione intellettuale non finì qui, infatti Tilliette si impegnò in una importante ricerca scientifica che lo condusse a conseguire il dottorato in filosofia alla Sorbona di Parigi con una poderosa pubblicazione in due tomi su Schelling dal titolo: *Schelling. Une philosophie en devenir*, pubblicata l'anno successivo nel 1970<sup>5</sup>. Quest'opera, per altro premiata dal CNRS, ha fatto epoca e ancora oggi è considerata uno snodo storiografico per chi voglia intraprendere studi sul pensatore tedesco.

Nello stesso periodo, cioè tra il 1951 e il 1969, come succedeva spesso a personaggi come il Nostro, l'elaborazione di un lavoro molto impegnativo, venne inframmezzata dalla docenza, soprattutto presso le istituzioni del suo Ordine. E così Tilliette insegnò al Collegio St. Luis de Gonzague di Parigi (dal 1947 al 1949 e dal 1954 al 1957) e nella Facoltà dei Gesuiti di Chantilly (1961-1966).

Dopo la pubblicazione della tesi di dottorato su Schelling, la docenza di Tilliette si svolge principalmente all'Institut Catholique di Parigi dal 1969 al 1987 dove è stato professore ordinario e, contemporaneamente, dal 1972 al 2000 come professore invitato alla Pontificia Università Gregoriana di Roma. In genere era presente un semestre a Parigi e l'altro semestre a Roma.

Difficilmente un religioso ha ricevuto tanti riconoscimenti nel mondo accademico sia civile che ecclesiastico. Elenco soltanto i principali: Socio onorario dell'*Internationale Schelling-Gesellschaft*, del *Centro studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson*, dell'*Accademia estetica internazionale*, membro della *Bayresche Akademie der Wissenschaften*, premiato dall'*Institut de France*, dall'*Académie française*, e questo per menzionare solo i più importanti.

Nel 1993 la Facoltà di Teologia dell'Italia Meridionale con Sede a Napoli gli conferisce il Dottorato in Teologia "honoris causa".

Innumerevoli furono gli inviti a tenere corsi e lezioni in diverse università europee e americane, cui il Nostro mai si è sottratto, stabilendo un rapporto di viva cordialità e dialogo con colleghi e allievi. Con l'Italia, anche per la sua

---

<sup>5</sup> Cf. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, I. *Le système vivant, 1794-1821*; II. *La dernière philosophie, 1821-1854*, Vrin, Paris 1992.

presenza ogni anno a Roma, ebbe un rapporto privilegiato e lo dimostra anche un volume, curioso nel suo titolo *Omaggi*<sup>6</sup> – e ne ironizzava egli stesso – per onorare molti filosofi italiani con i quali aveva avuto a che fare.

La sua bibliografia è impressionante, molti suoi libri sono stati tradotti in varie lingue e moltissimi in italiano dalle editrici Morcelliana e Queriniana. Oltre a quello fondamentale su Schelling, mi limito qui a ricordare quelli riguardanti più da vicino la cristologia filosofica. Essi sono: *Filosofi di fronte a Cristo*<sup>7</sup>, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni ad una cristologia filosofica*<sup>8</sup>, *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*<sup>9</sup>, *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*<sup>10</sup>.

La memoria che si è inteso fare nella mattinata “lateranense” per onorare un così insigne maestro è stata scandita da due momenti:

a) nel primo momento si è voluto indagare sul punto di partenza della riflessione di Tilliette e cioè la sua vocazione di filosofo, tra i massimi esperti della filosofia moderna e in particolare dell’idealismo tedesco. Questa è la piattaforma di base da cui egli si è mosso e dalla quale si è posto e ha posto domande che coinvolgono anche la teologia, soprattutto nel suo nucleo portante e cioè il Cristo come evento, così come è percepito nella fede autentica, vale a dire il Figlio di Dio incarnato. Questo primo momento è stato affidato alla riflessione del Prof. Pierluigi Valenza, professore associato alla Università “La Sapienza” di Roma, il quale ha fatto vedere come Tilliette è stato interprete dell’idealismo tedesco. Questo il titolo della sua relazione: *X. Tilliette interprete dell’idealismo tedesco*.

b) nel secondo momento si vuole riflettere su come la filosofia, secondo Tilliette, avendo intercettato il pensiero cristiano, nella fattispecie nel suo nucleo cristologico, provochi a questo punto un duplice movimento – per così dire – di *andata* e *ritorno*. Cioè, da una parte la filosofia si ritrova ad essere insospettatamente “cavata” da un pensiero cristiano imprescindibile e dall’altra parte essa può conoscere un’inedita destinazione, essa diventa importante a livello “liminare” per comprendere meglio la teologia e la sua vocazione speculativa. Detto in altre parole: la cristologia apre spazi inesplorati per la riflessione filosofica e in questo incontro, essa stessa (la cristologia *tout court*) trova nuove motivazioni per illustrare meglio la fede. È in questo contesto che

<sup>6</sup> Cf. X. TILLIETTE, *Omaggi. Filosofi italiani del nostro tempo*, Morcelliana, Brescia 1977.

<sup>7</sup> Cf. Queriniana, Brescia 1989.

<sup>8</sup> Cf. Morcelliana, Brescia 1990.

<sup>9</sup> Cf. Culture et vérité, Namur 1993.

<sup>10</sup> a cura di G. LORIZIO, ed. AVE, Roma, 1994.

si è potuto parlare – secondo Tilliette – di *crisologia filosofica*, spendibile sia nella teologia fondamentale che nella crisologia dogmatica.

Questa particolare attitudine è stata illustrata dal Prof. Giuseppe Lorizio, che ha avuto la fortuna e il privilegio di seguire per molti anni il magistero di Tilliette cogliendone lo sviluppo interno e contribuendo a farlo conoscere creativamente. Il titolo della sua relazione è stato: *Filosofia cristiana e crisologia filosofica in teologia fondamentale*.

Intendo ora illustrare meglio i due passaggi e la loro reciproca relazione.

1) Xavier Tilliette proveniva da studi letterari approfonditi, era ben attrezzato teologicamente, infatti studiò a Fourvière (Lione) in un momento eccezionale, come si è detto. A Fourvière si stavano elaborando criteri diversi di ricerca scientifica, al di là del modello neoscolastico, che influenzarono sia il piano della storia che della speculazione. A Fourvière nacquero le *Sources chrétiennes*, fu sancito il ritorno alle fonti nel teologare, si coltivarono gli studi di cristianistica, si superarono gli steccati tra filosofia e teologia, si cambiò paradigma rispetto alla neo-scolastica.

Tilliette assorbì tutto questo, ma sviluppò la sua vocazione in proprio che era quello di fare incontrare la filosofia con Cristo: due passioni in un'unica passione. Ciò che Tilliette propose di originale nel suo percorso intellettuale è nato dagli imponenti studi su Schelling fino al *Gesù romantico*<sup>11</sup>, passando attraverso la crisologia idealista di Hegel<sup>12</sup> per giungere ai contemporanei.

Tilliette è stato innanzitutto e prevalentemente filosofo, ma la sua opera, proprio per peculiarità dei temi trattati, ha avuto anzitutto il merito di far riemergere, dopo secoli di “storiografia della separazione” (tra filosofia e teologia), la presenza insistente o discreta del Cristo nei sistemi della modernità, non come “un ricordo, una traccia, una manomissione mascherata, un'intrusione”, ma come un'integrazione, un ritorno a casa propria, poiché Cristo non è l'ospite di passaggio tollerato ed accolto per dovere di ospitalità ma, in fondo poco desiderato; egli è, invece, il padrone di casa. Nel bel mezzo delle profonde indagini (Schelling e l'idealismo anzitutto, ma non solo) Cristo fa capolino, è centrale nel filosofare della modernità<sup>13</sup>.

In questo senso proprio partendo dalla piattaforma della filosofia nel tempo della modernità, fin dalle sue viscere emerge un fiume carsico che egli

<sup>11</sup> pubblicato a cura di A. SABETTA, LUP, Roma 2014.

<sup>12</sup> Cf. *Crisologia idealista*, Queriniana, Brescia 1993.

<sup>13</sup> Già da queste riflessioni iniziali e per quanto attiene la figura di X. Tilliette, cf. le dense pagine di A. SABETTA, *La crisologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Studium, Roma 2015, 120-145.

chiama *crisologia filosofica* in un senso ancora indeterminato, che si presenta come lo sforzo «di chiarire la relazione intensa, ma polimorfa, tra Cristo e la filosofia e di tracciare delle piste verso un'intelligenza critica e speculativa della fede crisologica»<sup>14</sup>.

Dicevo che Tilliette ebbe l'intuizione della *crisologia filosofica* durante i suoi studi su F. Schelling, soprattutto per la presenza di schematismi crisologici sparsi nella sua opera, al pari (se non più insistentemente) di Hegel, e tuttavia del tutto ignorati o alacramente sottovalutati dalla storiografia filosofica più affermata. Questa intuizione fu continuamente inverata mediante una ricerca sulla modernità fino alla convinzione che «Cristo ispira la filosofia come la crisologia sostiene la teologia»<sup>15</sup>. Un'intuizione, come si può subito constatare, innovativa che sbaragliava incredibilmente le carte in tavola sia in una concezione autonomista della filosofia, ma sia anche sul versante della tradizione filosofica in casa cattolica, che, con la neo-scolastica, di fatto manteneva i confini tra ragione e fede, tra filosofia e teologia.

Tilliette precisava subito che il sintagma *crisologia filosofica*, non può essere ridotto a una galleria di «volti del Cristo nella modernità»; la *crisologia filosofica* non tratta dell'immagine che i filosofi si sono fatti di Cristo, bensì vuole indagare come Cristo sia divenuto, e in quale misura, l'ispiratore delle loro filosofie e quindi l'affermazione di una relazione bi-univoca tra Cristo e i filosofi. Del resto neppure i filosofi e la filosofia – argomenta Tilliette – possono trascurare la domanda/intervista che Gesù fece ai suoi discepoli a Cesarea di Filippo: «voi chi dite che io sia?» (*Mc* 8,26-30). Il nostro Autore ritiene che «contrariamente a quanto in genere si immagina, i filosofi non sono stati avari di risposte. Nessun grande filosofo dell'epoca moderna ha scartato la questione di Cristo, ha eluso la presenza di Cristo»<sup>16</sup>. Si è constatato, nello stesso tempo, che non solo i filosofi hanno interrogato Gesù, ma è stato Lui stesso a porre domande alla filosofia, ne ha sovvertito le prospettive, ha risposto con altre domande, ha suscitato in essa reazioni, ha ammonito circa l'insufficienza della filosofia medesima nel fornire risposte di senso agli esseri umani e alla storia intera.

Da quanto fin qui detto, è indubitabile che p. Tilliette ha avuto l'enorme merito di aver contribuito all'acquisizione del Cristo quale principio ispiratore, scaturigine di gran parte del pensiero moderno. Questa affermazione potrebbe anche sembrare temeraria e invece nasconde una sicura verità. Sì, la modernità

<sup>14</sup> X. TILLIETTE, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una crisologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1997, 9.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>16</sup> ID., *Crisologia filosofica*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 238.

ha rivendicato fin dall'inizio la distinzione e poi la separazione dalla teologia e dalla fede, di fatto però non ha potuto rimuovere l'irrevocabilità dell'evento cristologico che, concretamente, ha continuato a interpellare il pensiero invitandolo a prendere posizione. Quest'ultimo non ha potuto sbarazzarsi del Cristo in quanto "luogo della verità", proprio perché Logos e Uomo-Dio la filosofia se n'è lasciata interrogare; e quand'anche ne ha compromesso con le sue argomentazioni speculative l'originalità di evento accaduto, non l'ha potuto liquidarlo tanto facilmente.

Rientra dunque nei meriti di p. Tilliette l'aver messo in crisi il regime di separazione tra filosofia e teologia sostenuto a denti stretti dalla tradizione filosofica occidentale moderna, tanto che sarebbe stato del tutto impensabile accostare tra loro la cristologia e la filosofia. Il filosofo gesuita, proprio dall'indagine accurata degli autori, ha messo invece in rilievo l'urgenza ispiratrice del Cristo nel discorso filosofico.

Sarebbe erroneo, oltre che ingeneroso, attribuire a Tilliette la responsabilità di aver introdotto, con la figura di *cristologia filosofica*, una confusione, dal punto di vista epistemologico, tra un certo interesse per la figura di Cristo dei filosofi moderni e la cristologia.

Certamente la tendenza della filosofia ad appropriarsi dei contenuti religiosi è costantemente presente, ma è lo stesso Tilliette a chiarire che per ogni singolo autore bisogna ponderare bene «se si tratta di una riduzione che dissolve il mistero e l'oggetto della fede o di una intelligenza filosofica delle verità cristiane, che ne rispetti l'autenticità e dunque il diritto del credente, ma ne dà un'interpretazione nel suo linguaggio»<sup>17</sup>. Il lavoro prezioso del Nostro è stato quello di discernere, non senza fatica, per non scadere nella facile e comoda diffidenza come nel giudizio su Hegel, da molti liquidato come colui che ha operato una grave "riduzione" del cristianesimo, senza un più approfondito discernimento che ne metta in evidenza, certamente i gravi rischi<sup>18</sup>, ma anche la mancata promessa<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> ID., *Les philosophes et leur Christ*, in AA. VV., *Il Cristo dei filosofi*, Herder-EMF, Roma 1995, 6.

<sup>18</sup> In questo senso va il giudizio di H. de Lubac su Hegel quando, appoggiandosi a due studiosi quali Gaston Fessard e Henri Niel, sostiene che: «L'ateismo è l'erede del vasto movimento di pensiero scatenato soprattutto da Hegel. Questi, benché sia stato e sia rimasto fino alla fine teologo, benché abbia messo Dio al centro di tutte le cose e nonostante il clima religioso in cui è immerso il suo pensiero, è tra i filosofi quello che ha maggiormente contribuito alla vittoria dell'ateismo in un ampio settore della filosofia contemporanea. Si è parlato a giusto titolo dell'ambiguità della teologia hegeliana. Infatti Hegel pretendeva di comprendere e di attuare in sé il cristianesimo, ma per lui la fede del cristiano comune non era che una nostalgia della vera religione, di quella religione assoluta che è pura religione dello spirito» (H. DE LUBAC, *La Rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari "Dei Verbum" e "Gaudium et spes"*, Jaca Book Milano 1979, 206).

<sup>19</sup> Di mancata promessa della "Denkform" hegeliana ne parlò per primo Karl Barth; su questa linea di sviluppo cf. P. CODA nella sua nota monografia: *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987 soprattutto nel cap. 5 dal titolo: "La promessa mancata. La promessa mancata della «Denkform» hegeliana: una logica trinitaria per una nuova ontologia e un nuovo umanesimo", pp. 348-421.

2) E veniamo così al secondo passaggio nel quale vogliamo evidenziare come la cristologia dogmatica e fondamentale si pongono di fronte al pensiero filosofico moderno per fecondarlo e nello stesso tempo per ricevere da esso sollecitazione, onde poter meglio servire la fede (e gli uomini di fede) a comunicare nel modo migliore possibile, nel contesto in cui si è chiamati ad annunciare il Vangelo.

Tilliet è convinto che inevitabilmente l'approccio filosofico a Gesù Cristo senza l'illuminazione specifica della fede «non può che essere difficile o obliquo»<sup>20</sup>, poiché solo la preghiera e la fede garantiscono il contatto diretto con la persona e con la vita di Gesù<sup>21</sup>. Certamente, ogni approccio teorico al Cristo tende a sublimare la sua figura in idea; tuttavia è risultato che «dove filosofi appassionati di autonomia filosofica hanno cercato di sviluppare una cristologia (sebbene priva dell'ampiezza teologica), raramente hanno disprezzato l'individualità storica e non hanno scisso le idee e i principi dal loro supporto esistenziale»<sup>22</sup>. Questo sta a dimostrare che la cristologia "teologica" rimane sempre un pungolo benefico, una paradossale e inevitabile provocazione nel senso più nobile della parola.

Al di là di tutto è innegabile che la cristologia ha arricchito la filosofia fino a diventare in alcuni casi lo schematismo regolatore del sistema; l'esempio più clamoroso si rinviene in Hegel, il cui impianto teroretico può essere definito una *immensa staurologia*. Ora, come la filosofia non giunge necessariamente a "disintegrare" Cristo, così «il Cristo non entra nella filosofia per smantellarla e farla volare in pezzi; vi attenua la sua luce e si sottomette alla legge di crescita (il fatto è molto importante nei grandi sistemi dell'idealismo)»<sup>23</sup>.

Si può dunque ritenere che la cristologia filosofica rappresenta un luogo eminente di quella *circularità fra fede e ragione* auspicata dall'Enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II. In essa emerge da un lato tutta la fecondità speculativa della cristologia e soprattutto del mistero pasquale. Lo scandalo e la follia della croce, come insiste san Paolo (cf. *ICor* 1,18-21), sono la vera provocazione per la ragione; tuttavia il mistero della Croce, la sapienza che proviene dalla Croce, se costituisce lo scoglio contro il quale la ragione naufraga, dall'altro lato rappresenta anche quello scoglio «oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità»<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> ID., *È possibile una cristologia filosofica* in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982<sup>2</sup>, 177.

<sup>21</sup> Cf. ID., *Cristologia filosofica*, 238.

<sup>22</sup> ID., *Il Cristo della filosofia*, 33.

<sup>23</sup> ID., *È possibile una cristologia filosofica?*, 177.

<sup>24</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, 23.

Tilliette era su questa linea che ora è stata ufficialmente sancita a livello magisteriale. È bene riprendere quel passaggio del documento richiamato laddove afferma che

«la filosofia, che già da sé è in grado di riconoscere l'incessante trascendersi dell'uomo verso la verità, aiutata dalla fede può aprirsi ad accogliere nella "follia" della croce la genuina critica a quanti si illudono di possedere la verità, imbrigliandola nelle secche di un loro sistema [...]. Qui si mostra evidente il confine tra la ragione e la fede, ma diventa anche chiaro lo spazio in cui ambedue si possono incontrare»<sup>25</sup>.

Non è un caso che, a parte l'impostazione moralistica di Kant nel leggere la persona di Gesù, il mistero pasquale è il momento che più ha esercitato un'attrattiva nei confronti dei filosofi della modernità, al punto da poter parlare di una *Settimana santa dei filosofi* o di *Venerdì santo speculativo* di Hegel<sup>26</sup>.

Volendo poi osservare le cose da un altro punto di vista, si deve riconoscere il fatto che l'interrogazione filosofica sia provocazione e pungolo per la fede; essa, nel suo esplicitarsi, non può mai prescindere dalle domande che i contesti sollecitano. In tal senso abbiamo la duplice tipologia di cui parla Tilliette e cioè, un movimento che dalla filosofia va alla cristologia e da questa a quella. Ho già avuto modo di illustrare questo duplice dinamismo<sup>27</sup>. Qui lo riprendo sinteticamente:

1. *Dalla filosofia alla cristologia (cristologia filosofica)*. Tilliette conia una formula molto efficace: *intellectus quaerens Christum*, ovvero la destinazione *cristologica* della filosofia in generale e della metafisica in specie. È questo in qualche modo l'itinerario dell'apologetica nella quale la filosofia è orientata e conduce verso Cristo. Restando nell'ambito della ragione accade che quest'ultima venga ad assumere lo stesso ruolo che Paolo attribuiva alla legge in ambito ebraico. Essa si arresta sulla soglia del riconoscimento di Gesù di Nazaret e la struttura di questa tipologia è l'*Idea Christi*, che ha un senso analogo all'argomento ontologico in riferimento a Dio<sup>28</sup>. Come è stato opportunamente notato però, questo itinerario si espone al rischio del formalismo di

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>26</sup> Il tema è trattato nel cap. II, cf. X. TILLETTE, *La Settimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1992, 63-107.

<sup>27</sup> Cf. N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, Nuova edizione, EDB, Bologna 2017, 48-50.

<sup>28</sup> Cf. X. TILLETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, 461.

chi, nell'oggi della storia, vuole procedere come se non fosse ancora accaduta l'incarnazione del Verbo di Dio<sup>29</sup>.

2. *Dalla cristologia alla filosofia*, ovvero la destinazione *filosofica* della cristologia (*cristologia filosofica*). Se Cristo è tutto, l'alfa e l'omega, la filosofia non può non sentire l'eco del Logos immanente e presente in ogni uomo. Così si esprime Tilliette: «la finalità filosofica della cristologia crea la vera cristologia filosofica, quella che va incontro alla filosofia per rinforzarla e rigenerarla, con il rischio della secolarizzazione. Essa si manifesta all'interno della filosofia con schematismi, rappresentazioni, simboli, che non sono necessariamente il risultato di un'operazione riduttrice»<sup>30</sup>. In questa seconda tipologia il rischio è un processo di riduzione secolarizzante che «finisce quasi col diluire l'unicità e la particolarità dello storico, fagocitandolo nel razionale»<sup>31</sup>. Tilliette non si nasconde questo rischio che spesso si è verificato in autori come Spinoza o lo stesso Hegel. Il filosofo gesuita è fermamente convinto che la filosofia, mentre si appropria, allo stesso tempo si arricchisce del contributo speculativo proveniente dalle verità cristiane; accade così un allargamento della filosofia la quale non può non avvertire quanto il pensiero umano sia stato scosso e ri-categorizzato dall'evento Cristo<sup>32</sup>. Si verifica così quanto l'enciclica *Fides et Ratio* insegna: «La sapienza della Croce supera ogni limite culturale che le si voglia imporre e obbliga ad aprirsi all'universalità della verità di cui è portatrice. Quale sfida viene posta alla nostra ragione e quale vantaggio essa ne ricava se vi si arrende!».

In conclusione si può, senza enfasi, affermare che la fecondità teologica della prospettiva teoretica, prima ancora che storiografica, della cristologia filosofica avanzata da Tilliette, è assicurata dalla circolarità ermeneutica tra ragione e fede che si lascia interrogare dal Cristo e la teologia fondamentale come la cristologia non potranno che continuare a giovare nell'*intellectus revelationis*.

Il Nostro, in un'indagine di grande acume sullo stato e le problematiche della cristologia dogmatica (post-conciliare) quali il rapporto tra persona e natura, sull'autocoscienza (del Cristo), sul senso o non senso di intenderlo come

<sup>29</sup> Cf. G. LORIZIO, *Introduzione*, in X. TILLIETTE, *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, a cura di G. LORIZIO, AVE, Roma 1994, 37.

<sup>30</sup> X. TILLIETTE, *Cristologia filosofica*, 240.

<sup>31</sup> G. LORIZIO, *Introduzione*, 26.

<sup>32</sup> «Quando la filosofia si lascia istruire dalla teologia, è per il suo bene; è ancora il suo stesso bene che cerca una migliore intelligenza di Dio, di se stessa e delle cose, più che l'interesse intellettuale e speculativo delle verità rivelate» (X. TILLIETTE, *La Chiesa nella filosofia*, Morcelliana, Brescia 2003, 19).

“persona umana” e altre problematiche... si domandava, perché di fronte a queste preoccupazioni “teologiche” occorre chiamare in causa i filosofi?

Ecco la risposta che rimane emblematica di tutta l'impostazione che il grande filosofo gesuita ha voluto dare alla sua insonne riflessione:

«Il bisogno della filosofia per sbloccare le difficoltà è sempre, più riconosciuto. Soprattutto i problemi hanno sempre un versante filosofico, in particolare nella cristologia. Essi chiamano in causa il tempo, la coscienza, la personalità, il corpo, la soggettività, e si rimane talvolta stupefatti dagli strumenti semplicistici e rudimentali di cui si servono certi teologi ed esegeti, per altri versi ostili e cavillosi nella loro disciplina. Noi volgeremo senz'altro la nostra attenzione a queste zone limitrofe con la consapevolezza che la cristologia possiede un'altra apertura, un'altra ampiezza.

Essa si inserisce nell'analogia della fede e di conseguenza si raccorda con l'immensa teologia trinitaria, la soteriologia e la redenzione (il motivo dell'incarnazione), i fini ultimi, la mariologia ecc. [...]. Essa tiene conto della vita e della morte del Cristo, della croce e della risurrezione, degli *épinoi*, degli “aspetti”, degli stati e delle accrezioni del Cristo (vita gloriosa, eucaristia), della mistica e della pietà. Inoltre, della predicazione (il regno), del ministero e della persona, della “triplice funzione”, della soddisfazione, dell'escatologia e della creazione. Infine delle questioni afferenti all'essere stesso del Cristo, alla sua libertà, al suo sacrificio, al suo essere senza colpa, alla sua pazienza, alla sua onnipotenza. Ciò per dare un'idea dell'ambito della cristologia filosofica»<sup>33</sup>.

Nicola Ciola  
ciola@pul.va

Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

---

<sup>33</sup> X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, 29.



## XAVIER TILLIETTE INTERPRETE DELL'IDEALISMO TEDESCO

Pierluigi Valenza\*

La trattazione del tema dell'interpretazione dell'idealismo tedesco in Xavier Tilliette può presentarsi come un'impresa improba al limite dello scoraggiamento: Tilliette ha un numero così elevato di pubblicazioni sul tema e di così varia natura che non se ne saprebbe dare in uno spazio limitato un bilancio, volendo entrare nel dettaglio dei suoi contributi storiografici. O anche può apparire un tentativo non del tutto centrato per il fatto che Tilliette ha concentrato la gran parte della sua produzione su un autore: Schelling. Sarebbe quindi più conforme al suo lavoro storiografico soffermarsi sull'interpretazione data di Schelling. Cosa che in parte farò in questo mio testo, ma senza perdere di vista l'obiettivo di collocare quest'interpretazione entro la più vasta cornice dell'idealismo tedesco. Tilliette si differenzia in questo senso da altri grandi interpreti di questa fase della filosofia che hanno spaziato nelle loro scelte tematiche da un autore all'altro, penso a Dieter Henrich e ai suoi lavori su Fichte, su Hegel, su Hölderlin o, in ambito italiano, a Valerio Verra con i suoi studi su Herder, Jacobi, Hegel<sup>1</sup>. Come questi interpreti Tilliette si è profilato come uno storico della filosofia molto attento al contesto ed analitico nel ricostruire nessi ed influenze. Autore di lavori di proposizione di documenti, di una biografia di Schelling, di una sterminata biografia intellettuale come *Schelling. Une philosophie en devenir*, vero e proprio

---

\* Professore associato di *Filosofia della religione*, Dipartimento di Filosofia, "Sapienza" Università di Roma.

<sup>1</sup> Per ciò che riguarda il primo cf. D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt am Main 1967; ID., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988; ID., *Hölderlin und der Deutsche Idealismus*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003. Per ciò che riguarda il secondo cf. V. VERRA, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Edizioni di filosofia, Torino 1963; ID., *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milano 1966; ID., *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna 1992. Si tratta di indicazioni bibliografiche date soltanto per esemplificare percorsi interpretativi manifestamente variati rispetto alla dominanza di Schelling nella produzione di Tilliette dedicata all'idealismo tedesco.

prontuario del tormentato iter intellettuale schellinghiano<sup>2</sup>, Tilliette mostra nei suoi testi un gusto da letterato e ritrattista nel definire il suo oggetto di ricerca. Anche in un contesto temporalmente limitato, come il ciclo di lezioni proposto a Torino ospite di Luigi Pareyson e riprodotto nel volume *Attualità di Schelling*, che per praticità utilizzerò per dare alcuni termini dell'interpretazione di Schelling, Tilliette non rinuncia al vero e proprio ritratto fisico e al profilo psicologico del suo autore. Difficilmente, senza uno spiccato gusto per questo tipo di informazioni, si immaginerebbe in un ciclo ristretto di lezioni di trovare indicazioni come «Schelling era di statura piuttosto piccola» o che nella sua fisionomia ciò che colpivano erano «soprattutto gli occhi azzurri – gli occhi di sua madre –, dallo sguardo intenso e scrutatore» e lo stile della produzione scritta conferma che non si tratta di espedienti retorici per attirare l'attenzione dei suoi giovani ascoltatori<sup>3</sup>.

Di fronte alle difficoltà prospettate penserei allora, e questo costituirà l'ossatura della mia esposizione, di operare una riduzione ed un incremento di complessità.

La riduzione di complessità, assumendo che Schelling è l'oggetto privilegiato della trattazione dell'idealismo tedesco in Tilliette, consisterà nell'evidenziare le ragioni teoretiche, quindi alla fine relative ad una visione complessiva di questa grande vicenda filosofica, che guidano la scelta di Tilliette.

L'incremento di complessità consisterà invece nel collocare in questa lettura gli altri grandi autori dell'idealismo tedesco, nel cogliere, anche dall'incontro-scontro con Schelling, come sono inquadrabili le loro prospettive, utilizzando a questo fine il grande affresco di Tilliette sull'intuizione intellettuale da Kant a Hegel, opera, già nel titolo, eminentemente tematica e non centrata programmaticamente su un autore<sup>4</sup>.

Cominciamo allora dal primo piano di lettura: perché Schelling? In avvio della prima lezione torinese su Schelling, nel gennaio 1969, pubblicata in *Attualità di Schelling*, Tilliette afferma che l'immagine ancora dominante fino in epoca recente di Schelling era

«quella del pensatore impetuoso e geniale, che ha brillato come una meteora tra Fichte, il fondatore dell'idealismo tedesco, e Hegel, il maestro dell'impresa. In seno

<sup>2</sup> Cf. X. TILLIETTE (Hrsg. von), *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Bottega d'Erasmus, Torino 1974; Id., *Schelling. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1999. Quanto alla biografia intellettuale cf. Id., *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 volumi, Vrin, Paris 1970, cui si farà frequentemente riferimento nel seguito.

<sup>3</sup> Cf. Id., *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1972, 17.

<sup>4</sup> Il riferimento è a X. TILLIETTE, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995, (Morcelliana, Brescia 2001); nel seguito si citerà direttamente dall'edizione francese.

al triumvirato, Schelling è il meno favorito dalla fortuna: fra i due egli resta l'anello di congiunzione, a rimorchio del primo e superato dal secondo»<sup>5</sup>.

Una valutazione analoga si trova nell'opera maggiore che in queste lezioni Tilliette sintetizza, il già citato *Schelling. Une philosophie en devenir*<sup>6</sup>. Si può allora iscrivere, sulla base di queste indicazioni, l'operazione condotta con Schelling nell'alveo di quelle rivalutazioni storiografiche tese a trarre fuori gli autori dell'idealismo tedesco dal consolidato stereotipo della scala ascendente da Fichte a Hegel, ovvero anche da quella lettura che, ancora nei manuali, vincolava Fichte, Schelling e Hegel agli aggettivi "soggettivo" (Fichte come filosofo dell'io), "oggettivo" (Schelling filosofo della natura), "assoluto" (Hegel filosofo della sintesi), dimenticando troppo frettolosamente come ad es. almeno a partire dal 1800 si era parlato per Fichte di svolta metafisica o che nello stesso torno di tempo Schelling aveva formulato una filosofia dell'identità, quindi essa stessa una sintesi ben prima che Hegel desse forma compiuta al suo sistema. Per Fichte Reinhard Lauth a metà degli anni Sessanta con l'inizio della *Gesamtausgabe* (1964) e in Italia lo stesso Pareyson che ospitava Tilliette a Torino ancora prima, già nel 1950 con il suo *Fichte. Il sistema della libertà*<sup>7</sup>, si erano impegnati, per ciò che riguardava il filosofo di Rammenau, a smontare questo consolidato topos.

Rispetto allo stereotipo esterno c'è poi anche, per così definirlo, uno stereotipo "interno" alla stessa comprensione di Schelling, e cioè che Schelling, nelle molteplici fasi e svolte del suo pensiero, sia una sorta di Proteo, di pensatore informe e cangiante, Tilliette ne parla in entrambi i testi ai quali ci stiamo riferendo<sup>8</sup>, rintracciando nell'opera maggiore le fonti poco note di quest'immagine<sup>9</sup>. Rispetto a questi stereotipi il lavoro di Tilliette su Schelling quindi si inquadra come programma di generale rivalutazione storiografica di un autore in parte già tratto fuori dal pericolo dell'oblio, ma ancora non consolidato nel suo posto nella storia del pensiero come, a giudizio di Tilliette, Kant, Fichte e Hegel<sup>10</sup>. In secondo luogo, inserendosi in correnti interpretative già consistenti e il cui ascendente più illustre è Franz Rosenzweig, l'intento era di ridimen-

<sup>5</sup> ID., *Attualità di Schelling*, 9.

<sup>6</sup> ID., *Schelling. Une philosophie en devenir*, 1, 11-12.

<sup>7</sup> L'impresa dell'edizione critica dell'opera di Fichte, chiusasi da poco, viene citata qui come prodotto più cospicuo dell'attività intellettuale di Reinhard Lauth, che in una quantità di lavori teoretici e storico-filosofici ha contribuito in modo decisivo ad una completa rivalutazione di Fichte nella vicenda dell'idealismo tedesco. In questa direzione era stato pionieristico il lavoro di Luigi Pareyson, cf. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1950.

<sup>8</sup> Cf. X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, 10 e ID., *Schelling. Une philosophie en devenir*, 1, 12.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, 16.

sionare l'idea di un pensatore volubile e farne valere la coerenza con un fuoco orientato alla sua filosofia più tarda. L'interprete che, con relativo successo, aveva sostenuto la tesi della continuità, cui Tilliette dedica attenzione senza sposarla del tutto, era stato Walter Schulz nella monografia, esplicita già nel titolo, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955)<sup>11</sup>, mentre di contro un interprete autorevole come Horst Fuhrmans, il cui nome è legato tra l'altro ad un'edizione dell'epistolario schellinghiano ancor oggi di riferimento<sup>12</sup>, secondo una corrente maggioritaria vedeva nella *Freiheitsschrift* del 1809 il punto di svolta in direzione di una filosofia della libertà e della realtà<sup>13</sup>. Al di là però dell'analitica ricognizione degli orientamenti interpretativi, ci sono delle ascendenze teoreticamente più rilevanti che traspaiono nei resoconti ed anche nei ringraziamenti di Tilliette. Uno stato dell'arte lo troviamo nel capitolo di apertura di *Schelling. Une philosophie en devenir*, che restituisce lo stato di rinascita incerta dell'interesse per Schelling all'epoca della composizione della monografia:

«Le teste della filosofia imperante si volgono verso di lui, Heidegger e Jaspers in Germania, Gabriel Marcel e Merleau-Ponty, Jean Wahl e Vladimir Jankélévitch in Francia, mentre Husserl e Bergson, che egli tuttavia aveva anticipato, l'hanno ignorato. Però la sollecitudine è moderata, incerta, e l'attitudine ambigua di Jaspers testimonia dell'ambivalenza della resurrezione schellinghiana. Nel 1968 resta un filosofo con la condizionale, in osservazione»<sup>14</sup>.

Jean Wahl e Vladimir Jankélévitch figurano anche nei ringraziamenti, e soprattutto l'opera del secondo, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (1932) doveva averlo segnato, se Tilliette dice di essa che «poche opere [...] hanno saputo comunicare talmente fedelmente lo spirito di Schelling»<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Cf. W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart 1955, riedito nel 1975 presso l'editore Neske.

<sup>12</sup> Cf. F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Hrsg. von H. FUHRMANS, 3 volumi, Bouvier, Bonn 1962-1975.

<sup>13</sup> Cf. su tutto questo X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, 9-10, 56, 58-62, 65-67. Per Fuhrmans Tilliette si riferisce impostando il confronto con Schulz a due testi: H. FUHRMANS, *Schellings letzte Philosophie*, Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1940 e ID., *Schellings Philosophie der Weltalter*, Schwann, Düsseldorf 1954. Il riferimento schellinghiano è all'opera del 1809 *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, opera che pur non essendo la prima in assoluto ad occuparsi del tema della libertà nell'iter intellettuale di Schelling, è stata da più parti considerata un punto di svolta definitivo nel corso della filosofia schellinghiana.

<sup>14</sup> X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 1, 27.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 38.

A distanza di tempo questo deciso orientamento verso l'ultima filosofia di Schelling è tutt'altro che maggioritario, e prenderei, per un rapido confronto, due termini di paragone forse tra i più battuti, ma alternativi o comunque divergenti dalla lettura di Tilliette. Verso la conclusione di *Schelling. Une philosophie en devenir*, Tilliette prova ad ipotizzare i punti di incontro tra la filosofia di Schelling e quella di Heidegger: essere e nulla, il fondamento, l'estasi, l'angoscia<sup>16</sup>. Alla luce dei corsi heideggeriani dati poi alle stampe sulla *Freiheitsschrift* di Schelling, si tratta di ipotesi che non colgono del tutto nel segno.

La scoperta heideggeriana di Schelling, dopo che fino alla fine degli anni Venti Heidegger si era conformato alla linea di lettura da Kant a Hegel sotto il segno di Kroner, autore tra il 1921 e il 1924 di un'opera in due volumi dal titolo, *Von Kant bis Hegel*<sup>17</sup>, è più sulla linea dell'indagine sulla libertà e della tensione tra libertà e sistema, nel primo corso su Schelling del 1936, e solo poi, nel corso del 1941, più rivolta alla questione del fondamento. Per il nostro discorso qui ciò che è rilevante sottolineare è che la *Freiheitsschrift* è intesa da Heidegger come vero e proprio punto di svolta della filosofia di Schelling, significativo impasse prima del lungo silenzio pubblico del filosofo e, in senso generale, punto di rottura dell'idealismo tedesco e per questo di significato epocale se, come si legge nell'introduzione al corso del 1936, per Heidegger chi facesse luce su questo fallimento schellinghiano coincidente con il detto punto di rottura, avrebbe in mano il nuovo inizio della filosofia occidentale<sup>18</sup>. Il contrasto con l'interpretazione di Tilliette, che vede nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* niente di più che un punto di passaggio alla filosofia successiva ancora sostanzialmente nel cono d'ombra della filosofia dell'identità, non potrebbe essere più stridente<sup>19</sup>.

Più vicina, rimanendo a confronti allora non del tutto possibili su una lettura complessiva di Schelling, è l'accentuazione pareysoniana nei saggi

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, 2, 499.

<sup>17</sup> Sia pure in chiave critica verso l'idealismo tedesco come filosofia che nel complesso riportando al centro la metafisica la distorce per la perdita del senso della finitezza, Heidegger ancora nel suo primo corso dedicato tematicamente all'idealismo tedesco, del semestre estivo del 1929, mantiene la lettura allora dominante del culminare di questa vicenda intellettuale nella filosofia hegeliana: cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* II, Band 28: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

<sup>18</sup> Cf. *Id.*, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Niemeyer, Tübingen 1995, 4.

<sup>19</sup> «La *Freiheitsschrift* è un'ultima presentazione della filosofia dell'identità, ma, in modo ancora confuso, un saggio diretto ad adattare gli aspetti nuovi agli antichi, a integrare altre tradizioni, del resto affini (la tradizione religiosa, la mistica, la teosofica), al sistema venerabile dello *hen kai pan*. Da qui il carattere dell'opera, di essere uno scritto di transizione e composito» (X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, 49). Una valutazione corrispondente in *Id.*, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 534.

pubblicati poi nell'ultima sezione di *Ontologia della libertà*, sulla domanda fondamentale in Schelling: perché l'essere piuttosto che il nulla? È una questione che Pareyson segue a partire dai testi schellinghiani del 1804 e 1806, nel *System der gesamten Philosophie* e negli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, anche qui come cifra di una fuoriuscita dall'idealismo, anzi, per ciò che riguarda il nesso di libertà e nulla, Pareyson coglie in Schelling una radicalità ancora maggiore che in Heidegger, tanto da farne un «pensatore post-heideggeriano»<sup>20</sup>. Per questo, per la questione della libertà Schelling potrebbe assurgere a interlocutore della filosofia heideggeriana<sup>21</sup>.

Anche in questo caso, però, la linea seguita da Tilliette appare ancora diversa e chiarirne le ragioni ci servirà per rispondere al compito che ci eravamo dati in questa prima parte. Più dei due interlocutori che abbiamo evocato, Tilliette valorizza il complesso della tarda filosofia schellinghiana, dalle *Età del mondo* alla teorizzazione della filosofia positiva e alla filosofia della rivelazione, vera e propria fabbrica schellinghiana, nel senso in cui si parla di "fabbrica" a proposito di una cattedrale o di un duomo, un monumento in continuo rifacimento e mai finito. Tilliette indugia, nei diversi contesti, sulla complessa elaborazione e rielaborazione dei vari testi, però qui non interessa seguire il laborioso montaggio di questa visione, ma il suo senso ultimo: l'esito nella mitologia, la stratificazione dei diversi orizzonti religiosi fino al cristianesimo, una filosofia della rivelazione che avvalendosi di un imponente apparato di conoscenze filologiche, storiche, esegetiche, non rinuncia ad essere filosofia. Per questo Tilliette evidenzia come, rispetto alla critica, che rimane, alla filosofia negativa, in specie alla sua versione hegeliana, Schelling mantiene il passaggio, sia pure tormentato e difficile, dalla filosofia negativa alla filosofia positiva riconnettendosi alla sua antica filosofia dell'identità.

Questo risultato è il vero fulcro della filosofia schellinghiana, al punto che non ci sarebbe particolare motivo di occuparsi di Schelling se non perché si arriva a questo risultato, nel quale per Tilliette si condensano due linee: «l'una rigorosa, rettilinea, che porta l'idealismo alla sua conclusione finale; l'altra complessa, imprevedibile, che ne fa insieme l'apostata e il vincitore dell'idealismo»<sup>22</sup>. In certo senso ciò significa, fuoriuscendo dall'idealismo, mostrarne la capacità estrema, anche se suscettibile di critiche in particolare per l'uso ferruginoso del sistema delle potenze, di portare la filosofia alle soglie della sua ulteriorità, dello sviluppo storico delle religioni che ricongiunge Schelling ai suoi esordi, alla filosofia della mitologia. E altri nomi che emergo-

<sup>20</sup> Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 450.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, 457-458.

<sup>22</sup> X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, 67.

no, da Tillich al Walter Kasper di *Das Absolute in der Geschichte*, al De Lubac nei ringraziamenti di Schelling. *Une philosophie en devenir*, dicono come per questa via il privilegiamento di Schelling ci ricongiunga alla cristologia ed alla teologia.

Vengo al secondo percorso, l'incremento di complessità che collochi, rispetto a questa lettura, gli altri autori dell'idealismo tedesco.

Dando conto della genesi di *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel* (1995), Tilliette ne pone l'idea sorgiva agli inizi della sua attività intellettuale per ciò stesso indicandola come l'opera di una vita, terreno di coltura della stessa opzione per Schelling che abbiamo seguito nella prima parte<sup>23</sup>. In questo lavoro si manifesta pienamente lo studioso di costellazione – termine che a partire dagli studi di Dieter Henrich ha designato il modo di studiare e ricostruire la rete di rapporti costitutivi di un fenomeno culturale rompendo le barriere tra maggiori e minori, tra filosofia e letteratura. Quest'opera di Tilliette è a pieno titolo opera di costellazione, lavoro sinfonico che unisce Kant e Hegel, Fichte e Schelling, Schiller e Novalis, Hölderlin e Schleiermacher.

Quale il problema teorico posto, il tema di fondo della sinfonia? Possiamo riassumerlo così: come mai a fronte dell'interdetto kantiano sull'intuizione intellettuale, questo concetto nell'età dell'idealismo e della *Romantik* conosce una vera esplosione? Chi legge il lavoro e le fonti ivi dispiegate si trova ad avere a che fare con un effetto paradossale simile agli *Spinozabriefe* di Jacobi, che criticando Spinoza contribuiscono alla sua diffusione: tutti e in modi via via diversi e collegati, di contro all'interdetto kantiano usano l'intuizione intellettuale<sup>24</sup>.

Il punto di partenza è Kant che nella sua opera critica e in particolare nella *Critica della facoltà di giudizio* dà accesso sul piano della concepibilità ad un intelletto divino, cosciente direttamente attraverso l'intuizione, ma come termine di paragone rispetto all'intelletto finito legato invece all'intuizione sensibile, vincolato nella sua esperienza alle forme dello spazio e del tempo e tutt'al più in grado di spingere al limite il suo accesso al sovrasensibile attraverso il giudizio riflettente, il movimento per via analogica da un sensibile posseduto ad un universale ricercato.

A fronte di questo chiaro limite, la filosofia contemporanea a Kant, e in congiunzione e in dipendenza da essa la letteratura dell'epoca, si appropria di questo strumento e ne fa un organo di conoscenza e vera e propria produzione del vero.

<sup>23</sup> Cf. Id., *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, 9.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, 9-10: qui Tilliette argomenta che a dispetto dell'interdetto esplicito l'intuizione intellettuale almeno come facoltà di un intelletto intuitivo è presente e operante in Kant soprattutto nella *Critica della facoltà di giudizio*.

La vicenda filosofica passa per la fondazione rigorosa del criticismo, quindi per l'uso che ne fa Karl Leonhard Reinhold nella sua teoria della rappresentazione per definire una modalità del rapporto tra soggetto rappresentante e oggetto rappresentato, fino alla prima Dottrina della scienza fichtiana. Il senso ultimo del fenomeno culturale è però che il termine ha sintetizzato ed espresso un complesso di esperienze, centrali nell'epoca storica, ma fondamentali in assoluto dal momento che spaziano dal ruolo dell'immaginazione all'estetica, dalla mistica alla contemplazione<sup>25</sup>. E per questo presenti e rilevanti entro lo stesso orizzonte teorico kantiano.

Anche in questa vicenda Schelling si presenta come un punto di svolta allargando, o meglio ancora spostando, il senso del termine da confinato entro l'esperienza di sé del soggetto all'oggetto, vero luogo d'affrancamento dal primato dell'io che consente di farne strumento del coglimento della natura come archeologia dello spirito e organo dell'arte come unione con l'oggetto, l'assoluto stesso, ciò che l'intuizione filosofica, ad es. nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) può solo teorizzare. Come questo passo fondamentale espliciti il superamento della frontiera tra soggetto e oggetto, anche se non secondo un percorso lineare, lo chiarisce bene uno sguardo al ruolo dell'immaginazione nella prima Dottrina della scienza di Fichte, il quale qualche anno dopo nelle introduzioni alla Dottrina della scienza proverà a riportare il concetto nell'alveo di un'azione del soggetto. L'immaginazione è concepita da Fichte come una sorta di punto zero, una X, che tiene insieme gli opposti. Fichte fa l'esempio del confine tra luce e tenebra, esperienza che ognuno può fare contemplando un tramonto: luce e tenebra sono opposti, eppure nel tramonto c'è una contiguità che li tiene insieme e questo è una sorta di non luogo, di punto zero nel quale luce e tenebra confinano. L'immaginazione, e quindi per il discorso che stiamo facendo l'intuizione intellettuale, si può configurare come questo punto zero, che proprio in quanto tale appare porsi al di là e all'origine della separazione, del giudizio, dell'essere cosciente, e creativamente costituirlo<sup>26</sup>. Proprio come punto zero rende vano parlare di soggetto e oggetto,

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, 10-11.

<sup>26</sup> Così testualmente il passaggio fichtiano: «Se voi nel punto fisico *X* nel momento *A* ponete luce e nel momento *B* immediatamente seguente tenebra, luce e tenebra sono distinte con precisione fra loro, come deve essere. Ma i momenti *A* e *B* si toccano immediatamente e tra essi non c'è vuoto. Immaginatevi il limite preciso tra i due momenti = *Z*. Che cosa è in *Z*? Non luce, poiché questa è nel momento *A*, e *Z* non è = *A*; e tanto meno tenebra, poiché questa è nel momento *B*. Quindi nessuna delle due. – Ma io posso dire benissimo: in *Z* ci sono luce e tenebra [...]. Io perciò posso estendere *Z* con la pura immaginazione; e lo debbo, se voglio pensare il confine immediato dei momenti *A* e *B* – e qui è stato fatto, in pari tempo, un esperimento della meravigliosa facoltà dell'immaginazione produttiva in noi» (J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, a cura di F. COSTA, Laterza, Bari 1987, 170-171). Quando Schelling nelle *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* parla dell'intuizione intellettuale come «un potere misterioso, meraviglioso,

non perché questi non ci siano più, ma perché consente di mostrare come, pur nella restituzione in immagine e parola di ciò che diciamo oggetto, non c'è una barriera assoluta tra il vedere e il visto, il dire e il detto.

Questo ci consente di definire un primo luogo in cui collocare gli interlocutori di Schelling, qui Fichte: su questo punto si gioca infatti l'idea di una filosofia rigorosa, lo stare o meno entro i termini definiti da Kant, entro i quali Fichte riteneva senz'altro di stare, il senso di una filosofia trascendentale, ovvero capace di mantenere la consapevolezza e il controllo dei propri strumenti di indagine, o il pericoloso inclinare verso l'entusiasmo, quello che in senso dispregiativo all'epoca prendeva il nome di *Schwärmerei*, ovvero un fanatismo irrazionale. Come riporta Tilliette nelle sue opere su Schelling seguendo la sua vicenda filosofica, il divorzio da Fichte tra 1800 e 1801 si consuma proprio sul senso e il metodo dell'idealismo, se la prospettiva fichtiana centrata sull'Io, al di là della struttura espositiva data nelle diverse versioni della Dottrina della scienza, costituisca la scienza fondamentale del sapere, o se ne costituisca una parte, quella puramente logica, rispetto alla quale un allargamento del senso di filosofia della natura, la trasformazione della filosofia della natura in filosofia prima, possa costituire un orizzonte più vasto<sup>27</sup>. A prescindere dall'assenza dell'intuizione intellettuale come strumento nella *Darstellung meines Systems* del 1801 che inaugura la filosofia dell'identità schellinghiana come filosofia comprensiva, la svolta nella comprensione dell'idealismo tedesco tra Fichte e Schelling si gioca qui e non sarà più ricomposta, se si pensa alle polemiche che intercorreranno tra i due filosofi alla metà del primo decennio dell'Ottocento tra la pubblicazione di *Filosofia e religione* di Schelling, del 1804, e *L'introduzione alla vita beata di Fichte* del 1806<sup>28</sup>. Per Tilliette la differenza irriducibile tra i due filosofi si

---

quello di ritirarci dal mutamento del tempo», come un'esperienza intima da cui dipende quanto possiamo attingere del soprasensibile e la differenza da ogni intuizione sensibile, quindi implicitamente qualificandola come intellettuale, «per il fatto che essa è prodotta solo per mezzo della libertà e rimane estranea e sconosciuta a ogni altro la cui libertà, sovrappiù dalla penetrante forza degli oggetti, appena appena è sufficiente a suscitare la coscienza» (F.W.J. SCHELLING, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. SEMERARI, Laterza, Roma-Bari 1995, 52-53) in contesto diverso descrive qualcosa di non lontano dalla «meravigliosa facoltà» di cui aveva parlato Fichte.

<sup>27</sup> Cf. per questo l'intenso scambio epistolare tra Fichte e Schelling tra 1799 e 1801 ed in particolare la lettera di Fichte a Schelling del 31 maggio 1801 e la risposta di Schelling del 3 ottobre dello stesso anno in cui si esplicita la rottura filosofica tra i due (cf. J.G. FICHTE – F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. MOISO, Prismi, Napoli 1986, 124-144). Per condensare esemplificativamente quanto detto in due passaggi testuali cruciali, all'affermazione di Fichte secondo la quale «non si può partire da un essere [...] ma occorre prendere le mosse da un vedere» (*ibid.*, 125) Schelling risponde: «la necessità di partire dal vedere, confina lei e la sua filosofia in una serie da cima a fondo condizionata, in cui non è più possibile trovare l'assoluto» (*ibid.*, 134).

<sup>28</sup> Cf. J.G. FICHTE – F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, 189-355.

può riportare all'idea che l'Io assoluto non è la coscienza di sé; questo è un punto che divide Fichte e Schelling. In Fichte l'Io si delimita rispetto al Non-io, è cioè incluso nella coscienza. Schelling sposta la coscienza sul versante della finitezza, essa è il frutto di una riflessione di secondo grado, frutto dello sforzo dell'io di fuggire al flusso dei fenomeni e dei vissuti<sup>29</sup>. Riportando il tutto all'intuizione intellettuale, la sintesi che Tilliette restituisce è che «l'uno e l'altro, Schelling e Fichte, hanno voluto restituire l'intuizione intellettuale alla filosofia, quest'ultimo estirpando il significato teologico e amalgamando l'intuizione intellettuale e l'intuizione sensibile, quello ritenendo e rivitalizzando il senso mistico della formula teologica»<sup>30</sup>. E quando, come nella *Destinazione dell'uomo* o anche ne *L'introduzione alla vita beata*, Fichte vuole in realtà sviluppare una filosofia della religione e un discorso su Dio, per Schelling sarà costretto a farlo su un terreno, per un singolare rovesciamento delle parti, non più filosoficamente rigoroso, nel senso in cui anche lo Hegel di *Fede e sapere* nel 1802 critica la nozione fichtiana di fede<sup>31</sup>.

Lo studio di Tilliette sull'intuizione intellettuale ha come *terminus ad quem* Hegel, evidentemente non per caso: se la *Critica della facoltà di giudizio* di Kant appare definire il campo da gioco e le regole poi saltate entro uno sviluppo possibile di quel campo, l'intuizione intellettuale sembra morire con la nota immagine della Prefazione della *Fenomenologia dello spirito* secondo la quale una conoscenza che non articola l'Assoluto, come quella dell'intuizione intellettuale, equivale alla notte nella quale tutte le vacche sono nere. Riprendiamo quest'epitaffio hegeliano:

«Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'Assoluto tutto è eguale, – oppure gabellare un suo *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua»<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Cf. X. TILLIETTE, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, 57.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>31</sup> Nella già citata lettera di Schelling a Fichte e in immediata continuazione alla critica al primato del vedere, si legge: «La coscienza, o il sentimento che lei doveva avere di ciò, la costrinse già nella *Bestimmung des Menschen*, poiché non aveva potuto trovare effettivamente lo speculativo nel suo *sapere*, a trasferirlo nella sfera della fede, di cui a mio parere nella filosofia non può essere questione più che nella geometria» (J.G. FICHTE – F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, 134). Per la critica di Hegel cfr. G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, a cura di R. BODEI, Milano, Mursia 1971, 217-249, ovvero la parte espressamente dedicata a Fichte in quest'opera.

<sup>32</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. a cura di E. DE NEGRI, La Nuova Italia, Firenze 1974, I, 13. Per il confronto tra Schelling e Hegel in relazione a questo punto cf. X. TILLIETTE, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, 220-228.

È noto almeno ai frequentatori di questo tornante del dibattito interno all'idealismo tedesco, che poi Hegel nella lettera con cui inviò a Schelling l'opera, del 1° maggio 1807, provò a chiarire che le espressioni più direttamente riferibili a Schelling della sua Prefazione avevano in realtà di mira i suoi ripetitori<sup>33</sup>. Giustificazione che, conoscendo il retroterra culturale dell'immagine della notte in cui tutte le vacche sono nere, tiene poco.

Di nuovo, individuando in questo confronto/scontro un altro snodo cruciale della vicenda dell'idealismo tedesco, si può dire che dove non aveva funzionato l'interdetto kantiano è invece efficace l'anatema hegeliano, e ciò segna filosoficamente la fine di Schelling? Lo farebbe pensare, e su questo Tilliette lavora oltre che qui anche nelle sue altre opere su Schelling, anche in *Attualità di Schelling* in un saggio su *Schelling contro Hegel*, il venir meno in Schelling del lemma, ad es. nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* la parola e il relativo concetto non hanno più alcuna centralità<sup>34</sup>. La questione però è se venga meno ciò che il lemma diceva. Per Tilliette no, continua ampiamente ad operare in tutta l'ultima stagione della filosofia schellinghiana migrando nella figura dell'estasi della ragione, e da questo punto di vista si potrebbe dire che tutta l'ultima filosofia di Schelling e la critica alla filosofia negativa nella sua versione hegeliana, sia una resa dei conti con questa critica. Ciò che Schelling rimprovererà a Hegel nelle parti a lui dedicate nelle lezioni sulla storia della filosofia attiene proprio al confronto tra concetto e intuizione: la filosofia di Hegel è per Schelling un panlogismo, o un panlogicismo, Hegel ha riportato il reale a concetto ingoiandolo nell'astrazione del movimento logico e perdendo di vista così il reale, deformato e trasfigurato entro questo movimento<sup>35</sup>. Nel seguire Tilliette questa critica, non ritenendo definitiva la parola di Hegel, anche perché rivolta contro un'intuizione intellettuale essa stessa parziale e deformata, si ricava il senso della collocazione di Hegel attraverso questa lente, quella che viene dall'intendere nella matura

<sup>33</sup> «Nella Prefazione non troverai che abbia esagerato contro la banale volgarità che in particolare si spinge in basso con le tue forme fino all'assurdo, degradando la tua scienza a un gretto formalismo» (G.W.F. HEGL, *Epistolario*, tr. it. a cura di P. MANGANARO, Guida, Napoli 1983, I, 277).

<sup>34</sup> Cf. X. TILLIETTE, *Schelling contro Hegel*, in Id., *Attualità di Schelling*, 163-180 e in particolare 166-168. Nell'originale francese il saggio è pubblicato anche in Id., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Presses Universitaires de France, Paris 1987, 120-140, dov'è riproposto un altro saggio sui rapporti tra Hegel e Schelling, *Hegel et Schelling à Iéna*, cf. *ibid.*, 97-119.

<sup>35</sup> Nel riflettere sugli esiti della critica hegeliana Tilliette riconosce che essa coglieva il segno per il debordare dell'intuizione intellettuale fino ai fenomeni paranormali, alla visionarietà o al magnetismo, in questo senso Hegel sancisce un inflazionarsi del concetto che corrisponde alla sua svalutazione (cf. Id., *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, 250). Tuttavia, se essa incide sulla sua fortuna in Schelling non ne segna la fine: «Schelling, *mutatus ab illo*, tuttavia la difende e con dei buoni argomenti; la meraviglia, l'estasi, lo yoga, l'abisso della ragione [...] prendono il posto che essa ha lasciato vuoto» (*ibid.*).

filosofia schellinghiana il compimento dell'idealismo tedesco. Né la ripresa tutto sommato non amplissima dell'intuizione intellettuale in epoca successiva, per la quale Tilliette fa i nomi di Bergson e Husserl, quegli stessi presso i quali si sarebbe aspettato una valorizzazione di Schelling, muta di fondo le sue conclusioni: un restringimento del campo d'esperienza come quello che parrebbe prospettato dal sapere fichtiano, o il suo impoverimento nel primato hegeliano del concetto, ci priverebbero di quanto un'intera tradizione filosofica e teologica, dal neoplatonismo alla mistica medievale, ha praticato come forma più alta di sapere<sup>36</sup>.

Ritroviamo, avviandoci alla conclusione, per questa via quanto già avevamo accertato: le vie della biografia intellettuale schellinghiana e dell'intuizione intellettuale ci portano allo stesso risultato e al senso della ricerca di una vita nel campo dell'idealismo tedesco. Continuando idealmente l'interlocuzione con Xavier Tilliette ci potremmo interrogare su quanto questa conclusione possa assumere i tratti della definitività, e con tranquilla coscienza possiamo rispondere che anche soltanto il rigore di storico della filosofia di Tilliette la assumerebbe come aperta, come è stata anche per lui nei suoi singoli snodi, né d'altra parte lo stesso compimento dell'idealismo tedesco in Schelling è senza problemi. Ci si potrebbe allora chiedere se la concezione fichtiana dell'immagine non provi a rigorizzare la nostra posizione come esseri finiti nell'accedere al divino come al mondo nell'ordine della rappresentazione e dell'in quanto, quindi alla fine per via analogica. E quanto a Hegel, se la logicizzazione del sapere rimproverata da Schelling non rispecchi la struttura, l'albero dell'enciclopedia, tralasciando poi come le forme ivi distinte interagiscano fra di loro. Al di là della difficoltà del movimento di alienazione dal logico al reale, quale rapporto si stabilisce nella filosofia hegeliana tra la struttura logica e l'irriducibile consistenza del reale naturale e, soprattutto, storico? Non sono evidentemente domande che alla conclusione di questo scritto possono trovare risposta, semmai esse possono evidenziare come nell'intreccio di percorsi dei grandi autori dell'idealismo tedesco e di tutto il mondo intellettuale che vi si muove intorno, le questioni toccate individuino questi problemi, alla fine anche una ineludibile questione teologica, che è quella che ha guidato Tilliette nell'orientarsi a Schelling. Forse aveva ragione Schelling, rispondendo all'invio della *Fenomenologia* hegeliana in una lettera del 2 novembre 1807, quella che avrebbe sancito la loro definitiva rottura, a chiedere e chiedersi:

«confesso di non capire ancora qual è il senso con cui opponi il *concetto* all'intuizione. Penso che con il primo non puoi intendere altro che ciò che tu ed io abbiamo

<sup>36</sup> Cf. su tutto questo le conclusioni dell'opera di Tilliette sull'intuizione intellettuale: *ibid.*, 245-280.

chiamato idea, e la cui natura è proprio di avere un lato per cui essa è concetto e un altro per cui è intuizione»<sup>37</sup>.

Forse intorno a tutto questo con soluzioni diverse alle quali inesauribilmente torniamo ad alimentarci, si sono arrovellati i grandi autori dell'età che così mirabilmente Tilliette ci ha descritto nelle sue molteplici pieghe.

Pierluigi Valenza  
pierluigi.valenza@uniroma1.it  
"Sapienza" Università di Roma  
Via Carlo Fea, 2  
00161 Roma

---

<sup>37</sup> G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, 309.



# FILOSOFIA CRISTIANA E CRISTOLOGIA FILOSOFICA IN TEOLOGIA FONDAMENTALE

*Giuseppe Lorzio\**

«E studiavamo chiusi in una stanza  
La luce fioca di candele e lampade a petrolio  
E quando si trattava di parlare aspettavamo sempre con piacere  
E il mio maestro m'insegnò com'è difficile trovare  
L'alba dentro l'imbrunire»

(F. Battiato, *Prospettiva Nevski*)

Certo la visione che P. Xavier Tilliette aveva dello stato del mondo, della Chiesa, della Compagnia di Gesù e della Università Gregoriana sul finire degli anni '70 del Novecento era alquanto cupa. Intravedeva l'imbrunire e non cercava in nessun modo di indorare la pillola. E se «la metafisica è anche uno stato d'animo» (L. Laberthonnière) dal suo sguardo e dal suo volto trapelava un senso di melancolia, che pervadeva anche il suo acuto umorismo, sempre amaro e spesso pungente.

E lo “stato d'animo” metafisico, che faceva inorridire i neotomisti duri e puri come l'Olgiati, può essere individuato in quella “santa tristezza”, che percorre le pagine del *Gesù romantico*<sup>1</sup>, ispirate ai versi di Novalis, che il poeta “riprende nei *Geistliche Lieder*. È l'uomo di Dolore che parla: «Heilige Wehmut! Ewig wahren / Meine Schmerzen, meine Zähren (Santa tristezza! Durano eterni / le mie lacrime e i miei patimenti)»<sup>2</sup>. E, senza indulgere troppo alla suggestione dei versi, si tratta dello stato d'animo proprio dello Schleiermacher dei *Reden*.

---

\* Docente Ordinario di *Teologia fondamentale*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Cf. X. TILLIETTE, *Gesù romantico*, a cura di A. SABETTA, LUP, Città del Vaticano 2014.

<sup>2</sup> NOVALIS, *Inni alla notte. Canti spirituali*, Garzanti, Milano 2011, VII, 95.

«L'espressione [*heilige Wehmut*] – nota Tilliette – viene da Klopstock che la attribuisce ad Adamo. Essa è il basso continuo, l'accompagnamento di tutti i sentimenti e gli stati d'animo. Essa è l'atmosfera del cristianesimo e del cristiano, senza che Schleiermacher voglia esaminarne maggiormente l'origine. Egli precisa che è soggiacente all'orgoglio come all'umiltà e anche all'amore come alla paura. È vero che l'umiltà è nell'intimo del cristiano e che l'amore bandisce la paura, ma il contrasto non va svuotato se si considerano le grandezze di Gesù: l'orgoglio abbonda e l'umiltà sovrabbonda, generando la tristezza di provare così poco e così male la comunione con il Cristo»<sup>3</sup>.

L'alba dentro l'imbrunire (o la santità nella tristezza) P. Tilliette la cercava in Cristo e nella filosofia. E la sua (e di alcuni di noi allievi) consolazione era constatare che Cristo non è affatto estraneo al pensiero umano e alla stessa ragione filosofica, neppure quando esercitata da non credenti o da “diversamente credenti”. Un suo saggio che ho avuto l'onore di curare per le stampe si intitolava proprio *Il Cristo dei non credenti*<sup>4</sup>. Tale presenza era certamente individuabile nel Logos che lievita nelle menti umane che ricercano sinceramente il Vero, ma anche nel Verbo incarnato, il cui evento – nella sua prospettiva – è da considerarsi fecondo per la filosofia (si tratta infatti di un “evento metafisico”).

Questa ricerca e le scoperte che l'hanno premiata, per quanto spesso avversate e colpite, anche da “fuoco amico”, costituivano la sua ragione di vita e il senso del suo infaticabile lavoro. Proseguirla, come nani sulle spalle dei giganti, spetta a chi – come il sottoscritto – ha avuto la fortuna di conoscerlo, non solo per seguire i suoi corsi, bensì anche i passi del suo percorso, che ha trasmesso soprattutto un metodo rigoroso e scientificamente inoppugnabile, riconosciuto soprattutto al di fuori del contesto ecclesiastico e apprezzato molto nelle università laiche europee e mondiali.

Attraverso il duplice sintagma presente nel titolo della mia riflessione, P. Tilliette ha cercato di unificare le sue due passioni: quella verso Cristo e quella verso la filosofia, in continuo e serrato dialogo col pensiero moderno e contemporaneo di cui era profondo interprete.

### 1. La filosofia cristiana

L'esercizio della ragione creata e redenta, oltre che nel quadro del sapere teologico, si applica e sviluppa nell'ambito della “filosofia cristiana”, di cui la *Fides*

<sup>3</sup> X. TILLIETTE, *Gesù romantico*, 87.

<sup>4</sup> Cf. ID., *Il Cristo dei non-credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, a cura di G. LORIZIO, AVE, Roma 1994.

*et ratio* offre un ventaglio interpretativo e propositivo, tale da consentire una precisa e corretta interpretazione del sintagma e giustamente senza operare opzioni tra le diverse figure o forme che la filosofia cristiana ha assunto e di fatto assume nel panorama speculativo passato e presente. Dopo aver dichiarato la legittimità della formula, una volta superate le incomprensioni prodottesi nel corso della famosa *querelle* degli anni '30 del '900, una prima distinzione riguarda l'aspetto soggettivo e quello oggettivo, che un corretto uso del sintagma richiede. Il primo

«consiste nella purificazione della ragione da parte della fede. Come virtù teologale, essa libera la ragione dalla presunzione, tipica tentazione a cui i filosofi sono facilmente soggetti. Già san Paolo e i Padri della Chiesa e, più vicino a noi, filosofi come Pascal e Kierkegaard l'hanno stigmatizzata. Con l'umiltà, il filosofo acquista anche il coraggio di affrontare alcune questioni che difficilmente potrebbe risolvere senza prendere in considerazione i dati ricevuti dalla Rivelazione. Si pensi, ad esempio, ai problemi del male e della sofferenza, all'identità personale di Dio e alla domanda sul senso della vita o, più direttamente, alla domanda metafisica radicale: "Perché vi è qualcosa?"».

In tal senso si tratta dell'opera della grazia nei confronti di tutto l'uomo e quindi anche della dimensione conoscitiva e del pensiero raziocinante. Diremmo inoltre che in tal caso il riferimento principale è alla *fides qua creditur*, all'atto di fede che produce la salvezza.

L'aspetto oggettivo si rivolge invece ai contenuti, assumendo come riferimento fondamentale la *fides quae creditur*:

«la Rivelazione propone chiaramente alcune verità che, pur non essendo naturalmente inaccessibili alla ragione, forse non sarebbero mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a sé stessa. In questo orizzonte si situano questioni come il concetto di un Dio personale, libero e creatore, che tanto rilievo ha avuto per lo sviluppo del pensiero filosofico e, in particolare, per la filosofia dell'essere. A quest'ambito appartiene pure la realtà del peccato, così com'essa appare alla luce della fede, la quale aiuta a impostare filosoficamente in modo adeguato il problema del male. Anche la concezione della persona come essere spirituale è una peculiare originalità della fede: l'annuncio cristiano della dignità, dell'uguaglianza e della libertà degli uomini ha certamente influito sulla riflessione filosofica che i moderni hanno condotto. Più vicino a noi, si può menzionare la scoperta dell'importanza che ha anche per la filosofia l'evento storico, centro della Rivelazione cristiana. Non a caso, esso è diventato perno di una filosofia della storia, che si presenta come un nuovo capitolo della ricerca umana della verità».

Interessante anche l'aggiunta:

«Tra gli elementi oggettivi della filosofia cristiana rientra anche la necessità di esplorare la razionalità di alcune verità espresse dalla Sacra Scrittura, come la

possibilità di una vocazione soprannaturale dell'uomo ed anche lo stesso peccato originale. Sono compiti che provocano la ragione a riconoscere che vi è del vero e del razionale ben oltre gli stretti confini entro i quali essa sarebbe portata a rinchiudersi. Queste tematiche allargano di fatto l'ambito del razionale»<sup>5</sup>.

Questa annotazione ci sembra particolarmente interessante nell'areopago filosofico contemporaneo, dove si verifica una crescente tendenza a catturare e riesprimere filosoficamente tematiche di carattere religioso e teologico.

Xavier Tilliette si può annoverare tra i paladini più recenti e convinti della formula "filosofia cristiana". I suoi lavori si sono rivolti sia sul piano storiografico che su quello teoretico alla penetrazione del fondamentale rapporto tra Cristo e la filosofia, tanto da proporre l'elaborazione di una interessante e discussa "cristologia filosofica"<sup>6</sup>. Risulta fin troppo chiaro nella mente di Tilliette che il grembo da cui nascono sia la trattazione filosofica sul Cristo sia quella sulla Chiesa è la "filosofia cristiana", garanzia dell'autenticità di ambedue gli approcci. Il Nostro è perentorio e si esprime senza mezzi termini allorché non teme di affermare: «Secondo me tutta la filosofia, non dico tutte le filosofie, ma tutta la filosofia è profondamente cristiana, *ante Christum e post Christum*». E più avanti: «[...] non si può fare a meno del Cristo esistente, del Gesù della storia, che è lo stesso Gesù della fede, in quanto il fondo di fatticità si può alleggerire, ma resta quell'esistenza che è un'esistenza che si impone»<sup>7</sup>.

La *querelle* degli anni '30 del XX secolo ha oscurato il problema di fondo, che è quello del rapporto tra cristianesimo e filosofia, nel senso della capacità del cristianesimo di generare filosofia. Eppure la storia del pensiero moderno e contemporaneo è ricca di figure e di espressioni di filosofia cristiana. Tranne che nel caso di Blondel, il problema della filosofia cristiana nel corso della disputa, sviluppatasi in area francofona, è stato male impostato. Si è cercato, infatti, di rivendicare i diritti di una ragione autarchica, in modo che l'istanza teologica dovesse essere sottoposta alle forche caudine di una ragione autonomamente preconstituitasi. Questo perché la scolastica classica e la neoscolastica del secolo scorso non hanno saputo far tesoro della fede cristiana in filosofia. I neoscolastici di Lovanio (e i loro epigoni contemporanei) hanno finito col portare acqua al mulino del laicismo di un E. Bréhier, lo studioso che diede

<sup>5</sup> FeR, 76.

<sup>6</sup> Cf. in particolare X. TILLIETTE, *Philosophia christiana*, in Id., *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1997. Interessante tra l'altro il recente Id., *Les philosophes lisent la Bible*, Cerf, Paris 2001, dedicato a Paul Ricoeur. A proposito di questa tematica cf. il nostro G. LORIZIO, *Cristologia e Filosofia. La lezione di Xavier Tilliette*, in *Lateranum* 57 (1991) 199-209.

<sup>7</sup> X. TILLIETTE, *Salvatore e salvezza nella filosofia romantica*, in G. FERRETTI (ed.), *La ragione e i simboli della salvezza oggi*, Marietti, Genova 1990, 111.

inizio alla disputa. Ora la filosofia cristiana autentica è la filosofia «cavata dalle viscere della cristiana Religione» (A. Rosmini)<sup>8</sup> e così è stata intesa dagli apologeti della prima ora.

Secondo Tilliette, se il sintagma «filosofia cristiana» è soltanto un equivalente della saggezza o dell'etica cristiana, diviene un ramo della teologia e non mobilita le passioni. Se, al contrario, il cristianesimo è capace di liberare una razionalità oppure elementi di filosofia, allora si può certamente parlare di filosofia cristiana in senso proprio. Qui la *fides quaerens intellectum* sfocia nell'*intellectus fidei*. Occorre riconoscere una zona di frontiera, un terreno comune, sul quale la filosofia credente e la teologia speculativa mescolano i loro sforzi, oltre le antinomie laceranti prodotte dalla modernità nelle sue espressioni egemoniche. Fondamentalmente per Tilliette, come per von Balthasar, occorre tracciare un percorso che dalla teologia conduca alla filosofia.

La fede, dunque, libera una filosofia che intende essere pienamente sé stessa proprio in quanto sincera ricerca del fondamento inoggettivabile. In ciò consiste il paradosso della filosofia cristiana. L'autonomia del filosofare non si traduce necessariamente in estraneità rispetto al credere. In questa prospettiva l'esercizio kenotico della ragione redenta (oppure, con linguaggio rosminiano, "restaurata", o "ristorata"<sup>9</sup>) risulterà radicalmente libero e pienamente attivato nella filosofia cristiana, che non ha nulla da invidiare nelle sue figure e realizzazioni storiche alle filosofie secolari o diversamente connotate. In sintesi: la fede consente alla filosofia di essere pienamente sé stessa e, lungi dal soggiogarla o dall'infonderle certezze rassicuranti, la redime radicalmente, asservendola all'Evangelo. Preferiamo pertanto chiamare la filosofia *ancilla Evangelii*, piuttosto che *ancilla theologiae*, senza escludere naturalmente il servizio che una filosofia "profonda e cristiana" può rendere al teologare. Le discussioni relative alla legittimità o possibilità della filosofia cristiana risultano, in quanto meramente formali, in ultima istanza oziose e fuorvianti. Il teologo non dovrebbe nutrire dubbi relativamente al carattere globale della redenzione operata da Cristo. Se Cristo salva tutto l'uomo, allora egli redime anche la ragione, ponendola in una situazione: di novità radicale rispetto al passato. Dunque l'evento Cristo non può non assumere una rilevanza filosofica di enorme portata. All'interno di questa prospettiva si tratta evidentemente anche di prendere sul

<sup>8</sup> «Nelle sue viscere [= del Cristianesimo] si nasconde una filosofia sfolgorante di evidenza e beante gli intelletti per la sua origine divina e perché conduce di nuovo a Dio» (A. ROSMINI, *Epistolario completo*, tip. Pane, Casale Monferrato 1887-1894, III, 611 (1348), a M. Parma del 30 gennaio 1831).

<sup>9</sup> «Nessuna filosofia poi soddisferà a quello che esigono i tempi, se essa non riuscirà profonda e cristiana: null'altro surrogato ci avrebbe d'una simigliante filosofia» (*Ibid.*, IV, 7-8 (1477) del 20 luglio 1831, al P. Roothan, generale della Compagnia di Gesù), ma quasi tutte le lettere di questo periodo trattano della "filosofia cristiana".

serio il dramma del peccato, che rende infermo tutto l'uomo, quindi anche la ragione, che pertanto risulta bisognosa della salvezza operata da Cristo.

In questo senso non si può più filosofare "come se non...", ossia attuando un'*epoché* disastrosa nei confronti di questo evento fondamentale e riducendo la storicità ad uno schematismo astratto, uno scheletro arido privo di carne e sangue. La prospettiva "cristologica" heideggeriana, che ha dominato per decenni la scena filosofica contemporanea e in cui il nichilismo si coniuga con forme di nostalgia neopagana, ripugna al Nostro, che spiega in questi termini la "quasi soppressione" del Cristo nel pensiero di Martin Heidegger: «Il fatto è che il cristianesimo appartiene a un'era ormai passata; esistono qua e là cristiani sinceri, ma l'avvenimento in cammino, la cui ombra si estende a perdita d'occhio sulla terra, è il nichilismo». Ma c'è di più: «l'idea del Cristo, l'Infinito nel finito, è fuori posto e persino aberrante nel contesto della finitudine radicale propria del *Dasein*. Heidegger è ermetico non soltanto nel senso dell'oscurità, ma lo è pure per l'impermeabilità del finito. L'orizzonte della finitezza è chiuso»<sup>10</sup>. Ma, «finché la filosofia rimarrà rinchiusa in strutture rigide, secondo un modello di pura razionalità estranea alla storia e alla vita, il collegamento con la cristologia apparirà aberrante e fuori posto. Quindi è la concezione della filosofia che occorre rivedere e ravvivare. Basta considerare l'opera di Rosmini, di Blondel [...] per capire come e fino a che punto la filosofia può allargarsi, dilatarsi, aprirsi, creare e generare»<sup>11</sup>.

Si tratta dunque per il credente di assumere il compito di pensare con la convinzione di poter esprimere filosoficamente alcuni contenuti della fede e della trascendenza che essa comporta, e queste tematiche potranno servire da infrastrutture concettuali nel momento speculativo del teologare, dove l'*ancilla Evangelii* diviene *ancilla theologiae*, nel senso di colei che porta la fiaccola, illuminando la strada alla padrona, che, altrimenti, inciamperebbe e forse cadrebbe, come di fatto cade, allorché si lascia guidare da filosofie estranee o nemiche della fede. Una espressione blondeliana viene continuamente ripresa dal gesuita francese, insieme a quella relativa alla libertà della filosofia (*non adjutrix nisi libera, non libera nisi adjutrix*): «La filosofia è la santità della ragione». L'impulso del pensiero credente nell'esperienza e nel lavoro quotidiano del P. Tilliette si accompagna alla fede vissuta, dove la ricerca e la riflessione si coniugano con l'orazione e dove la fatica o la delusione diventano adorazione del Mistero che supera ogni intelligenza: «[...] uno studio come

<sup>10</sup> X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1991<sup>2</sup>, 412 (cf. tutto il capitolo intitolato *Heidegger e l'assenza di Cristo*, *ibid.*, 406-413).

<sup>11</sup> *Id.*, *Cristologia filosofica?*, Herder - PUL, Roma 1992, 394.

il nostro sarebbe impraticabile se fosse necessario dissociare la riflessione e l'orazione; esse si fondono in una sola lingua di fuoco»<sup>12</sup>.

## 2. Cristologia filosofica

Se da un lato il “pallore spettrale del *Christusereignis*” heideggeriano<sup>13</sup> ha prevalso a lungo in ambito filosofico, l’“abisso di luce”, che Kafka intravede nel Cristo<sup>14</sup>, trattiene dal salto l'ebreo, tutto teso a rivendicare un messianismo al futuro<sup>15</sup>. Nella prima ipotesi, Cristo diventa un elemento del *Pantheon*, e la sua figura si erge insieme a quelle di Eracle e Dioniso<sup>16</sup>, esprimendo in sé una delle tante reali o possibili epifanie di un divino numinoso ed impersonale, la cui sacralità affascina e soggioga. Nella seconda, il Messia futuro rivelerà l'illusione ottica dei cristiani<sup>17</sup>, che hanno preteso l'identificazione messianica del Rabbi Jehoshu'a, la cui croce finirà col dissolversi nella stella di Davide, unico autentico emblema di redenzione<sup>18</sup>.

Eppure la domanda su Cristo è ineludibile, nonostante i tentativi di rimozione che i filosofi spesso attuano in nome di una neutrale verginità del filosofare, tanto improbabile, quanto dannosa. Tra nostalgia neo-pagana ed attesa

<sup>12</sup> ID., *La settimana santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1992, 33.

<sup>13</sup> Cf. ID., *Filosofi davanti a Cristo*, 413.

<sup>14</sup> La notissima espressione di Kafka suona: «Questo [= Cristo] è un abisso di luce. Bisogna chiudere gli occhi per non precipitare» (G. JANOUCH, *Colloqui con Kafka*, ed. Martello, Milano 1953, 94). A Kafka, P. Tilliette ha dedicato alcune lezioni del corso dal titolo: “Il pensiero ebraico del Novecento. Sondaggi”.

<sup>15</sup> Per un approfondimento relativo al duplice volto (neo-pagano e neo-ebraico) della filosofia post-moderna, cf. G. LORIZIO, *Prospettive teologiche del postmoderno*, in *Rassegna di Teologia* 30 (1989) 539-559.

<sup>16</sup> L'accostamento – come è noto – risale ad Hölderlin. Qui ci limitiamo a richiamare alla mente del lettore il famoso passaggio della prima stesura della lirica, intitolata *Der einzige: «Ich weiss es aber, eigene Schuld | Ists! Denn zu sehr, | O Christus! häng ich an dir, | Wiewohl Herakles Bruder. | Und Kühn bekenn ich, du | Bist Bruder auch des Eviers, der | An den Wagen spannte | Die Tiger und hinab [...]*» (F. HÖLDERLIN, *Le liriche*, a cura di E. MANDRUZZATO Adelphi, Milano 1977, II, 238). La ripresa heideggeriana di tale accostamento in M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, Sugar, Milano 1978, I, 129. Secondo l'interpretazione di Tilliette, Heidegger mette a tacere le risonanze cristiane di Hölderlin, accentuandone il nichilismo. Aggiungo a questi spunti il parallelo hegeliano tra la croce di Cristo e il rogo di Ercole in G.F.W. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* in ID., *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1977, II, 449ss. Per questi temi cf. X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, 410ss. e ID., *Verbum crucis: la speculazione e la croce* (a cura di G. LORIZIO) in *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 403ss.

<sup>17</sup> L'espressione di Rosenzweig a riguardo è fin troppo chiara: «Wenn aber erst der wahre Messias kommen wird, und es wird ihm gelingen und er wird hoch sein und erhaben, dann kehren sie alle heim und erkennen, was Wahn gewesen», dove *der Wahn* si può tradurre con «illusione», come fa Bonola, ma anche con «follia», «delirio», «mania» (Cf. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* in ID., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II, M. Nijhoff, Haag 1976, 373 – trad. it. Marietti, Casale Monferrato [AL] 1985, 359).

<sup>18</sup> Cf. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 385-386 (trad. it., 370-371).

neo-ebraica, c'è tuttavia ancora una voce, solitaria e a volte fraintesa, che non si stanca di riproporre l'interrogativo, evangelico prima, kierkegaardiano poi<sup>19</sup>, del «voi chi dite che io sia?», rivolto dal Cristo agli uomini di ogni tempo e di ogni luogo, e da cui i filosofi non possono ritenersi dispensati. È la pietra di paragone della serietà, che conduce il pensiero oltre la molteplicità della dispersione e la rigorosa unità dell'alterità separata, oltre l'immanenza, ma anche oltre la trascendenza assoluta. Si tratta di un pensiero svincolato dal dogma, ma non per questo necessariamente eretico, in quanto oltre il dogma e la dogmatica non c'è solo l'eresia, ma si apre un ampio spettro di possibilità speculative.

La "cristologia filosofica" di Xavier Tilliette, consegnata nelle sue dense lezioni prima, in una serie di saggi poi, e nei due libri di ampio respiro di cui ci occupiamo, non è solo una carrellata di personaggi e di frammenti filosofici sul Cristo, bensì un orizzonte di ricerca con una intenzionalità teoretica, anzi direi "metafisica", di notevole profondità, che spesso sfugge ai ricercati commentatori laici, ammaliati soprattutto dal particolare erudito, ed incredibilmente irrita qualche lettore cattolico, che dice di non comprendere la formula pregnante e, senza alcun dubbio, complessa.

Certo, questo pensiero, con l'ampia conoscenza storiografica di cui si avvale e le originali ipotesi interpretative che spesso propone, risulta sconcertante ed inquietante, anche perché non segue le mode filosofiche, né le suggestioni del momento. Eppure la sua ricchezza e la sua profondità non mancano di esercitare un fascino discreto, magari sullo sparuto gruppo di studenti, scherzosamente paragonati dal maestro ai "prodi di Gedeone", che frequentano fino alla fine i suoi corsi, sempre nuovi e ricchi di stimoli per la riflessione e la ricerca.

L'inattualità della proposta, che pure «non vorrebbe essere un catalogo da museo»<sup>20</sup>, emerge ancor di più se si considera lo stretto, imprescindibile legame tra "cristologia filosofica" e "filosofia cristiana", del quale Xavier Tilliette è sempre stato lucidamente consapevole. Su entrambe le nozioni non mancano pregiudizi e precomprensioni negative, anche nel nostro Paese. Con un certo rammarico, il gesuita francese scrive:

«In diversi convegni e discussioni ho incontrato talvolta un'incomprensione ostinata, scaturita dal pregiudizio, ovviamente non sradicabile, della separazione dei poteri, come se il dualismo del Dio dei filosofi e del Dio d'Abramo dovesse trasferirsi senz'altro all'opposizione tra il Cristo della filosofia e il Cristo della fede. Pertanto non sono senza preoccupazione. La mentalità accademica italiana, forgiata da Benedetto Croce e Giovanni Gentile, è refrattaria alla nozione sospetta

<sup>19</sup> Cf. S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965, 363ss.

<sup>20</sup> X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, 23.

di filosofia cristiana – senza la quale la cristologia filosofica si trova in situazione molto precaria – riluttante di fronte a tutto quanto potrebbe intaccare la laicità della filosofia universitaria. Anche se non possiamo non dirci cristiani, è in nome di un'eredità etica millenaria, resa asettica d'ogni credenza dogmatica»<sup>21</sup>.

E – bisogna aggiungere – che tale precomprensione negativa non abita soltanto gli atenei statali o i pensatori “laicisti”, bensì risulta molto diffusa anche nelle facoltà pontificie, dove mentre da parte di alcuni si ripropone sostanzialmente il pregiudizio heideggeriano<sup>22</sup>, insieme naturalmente ad altri aspetti non meno fondamentali del pensiero esistenzialista tedesco, che spesso si coniuga con una impostazione vagamente ermeneutica<sup>23</sup>; in altri prevale l'idea della filosofia come *opus perfectum rationis*<sup>24</sup> in senso forte e quindi la convinzione che l'autonomia del filosofare comporti necessariamente la chiusura (o la messa in parentesi) verso la fede e, conseguentemente, la teologia.

Quanto all'orizzonte della “filosofia cristiana”, su cui deve innestarsi la “cristologia filosofica”, Tilliette esprime la convinzione secondo cui il dibattito degli anni '30, più che chiarire la questione, abbia oscurato il problema di fondo, che è quello del rapporto tra cristianesimo e filosofia, nel senso della capacità del cristianesimo di generare filosofia<sup>25</sup>. Eppure la storia del pensiero moderno e contemporaneo è ricca di figure e di espressioni di filosofia cristiana:

«Il [= il problema della filosofia cristiana nella *querelle* degli anni trenta] était mal posé, parce que d'emblée, sauf dans le cas exceptionnel de Blondel, la raison n'était pas demanderesse et la philosophie vivait en régime d'autarcie. De sorte que l'instance théologique devati passer plus ou moins sopus les fourches caudines d'une

<sup>21</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>22</sup> In questa prospettiva la domanda fondamentale della metafisica: «Perché vi è in generale l'essente e non il nulla?» sarebbe preclusa al credente, che ricava dalla Rivelazione la propria risposta. Capovolgendo la parola neotestamentaria, Heidegger afferma essere *folia* per il credente una *filosofia* impostata a partire da questa domanda fondamentale: «È in tale follia che consiste la filosofia. Quanto a una “filosofia cristiana” essa non è che una specie di “ferro ligneo” e un malinteso. Esiste senza dubbio una elaborazione problematica riflessa dell'esperienza cristiana nel mondo, vale a dire della fede. Ma questa è teologia. Solo epoche che ormai non credono più alla vera grandezza del compito della teologia pervengono all'idea rovinosa che la teologia abbia a guadagnare con un presunto ringiovanimento ottenuto mediante l'aiuto della filosofia o magari possa venire rimpiazzata o resa più appetibile secondo le esigenze dei tempi. Ma per la fede genuinamente cristiana la filosofia è una follia» (M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Torino 1979, 19).

<sup>23</sup> Un tipico esempio di questa impostazione nella relazione fondamentale di G. FERRETTI, *Filosofia e teologia alla ricerca di un nuovo rapporto* in S. MURATORE (ed.), *Teologia e filosofia*, AVE, Roma 1990, 15-55, cui abbiamo replicato con un intervento in G. LORIZIO, *Filosofia cristiana e teologia nel pensiero di Antonio Rosmini* in *ibid.*, 105-134 e nel successivo dibattito (cf. *ibid.*, 224ss.).

<sup>24</sup> L'espressione è cara a Maritain, ma Tilliette fa giustamente notare come il testo tomistico parli di *perfectus usus rationis* (*S.Th.* II/II, 45, 2c): cf. X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Cerf, Paris 1990, 21, n. 13.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, 21.

raison constituée; c'est pourquoi la Scolastique n'a guère bénéficié de la puissance vitale de la foi chrétienne. Or la philosophie chrétienne au sens authentique est la philosophie issue du christianisme, ou elle n'est pas. Telle l'ont entrevue les premiers apologistes, ensuite la philosophie grecque a survécu et s'est perpétuée sous le couvert du christianisme. Max Scheler, cité par le père de Lubac, a bien caractérisé cette philosophie chrétienne de plein droit qui, selon eux, n'existe pas encore. Mais outre que Blondel a mis dans la fibre de l'*Action* plus de christianisme qu'il n'a consenti à l'avouer, c'est bien la promotion du christianisme en philosophie et dans la philosophie qui a occupé l'ère patristique et le Moyen Age, et Nicolas de Cuse et Malebranche; tout au moins la source d'Aréthuse travers-t-elle les eaux mêlée des langages d'emprunt. Tout près de nous, Edith Stein, plus augustinienne que thomiste, donne l'exemple d'une tranquille appropriation des données révélées pour un édifice philosophique (*Être fini et être éternel*). En fait l'idée d'une philosophie renouvelée et régénérée par le christianisme court tout le long du XIX siècle, dont cet aspect est par trop méconnu: de Frédéric Schlegel à Bautain et de Baader à Jules Lequier la visée est la même, avec des moyens variés, une *instauratio christiana* de la philosophie»<sup>26</sup>.

E la sfilata degli araldi si arricchisce ancora con i nomi di Gabriel Marcel, Gaston Fessard, Claude Bruaire, Romano Guardini... Dalla lista degli autori manca la figura di Antonio Rosmini, ma si tratta di una "esclusione" consapevole, ammessa con rincrescimento dallo stesso Tilliette<sup>27</sup>, che pure ha dedicato al pensiero del Roveretano alcune profonde lezioni sia durante il corso sulla cristologia filosofica, tenuto nel primo semestre dello scorso anno accademico, sia nelle lezioni sulla filosofia cristiana dell'anno precedente. La speculazione rosminiana, infatti, in quanto «cavata dalle viscere della cristiana religione» costituisce un paradigma più che valido del modo di intendere la filosofia cristiana da parte del Nostro<sup>28</sup>. Questi non si stanca di ripetere il motto di Blondel, secondo cui il compito della filosofia rispetto alla fede deve scandirsi secondo la duplice espressione: *non adjutrix, nisi libera; non libera nisi adjutrix*.

*Sul piano storiografico* la lettura che Tilliette propone, soprattutto nel volume italiano, ci sembra molto affine all'interpretazione di Augusto Del Noce, che individuava un duplice percorso interno al pensiero moderno: quello dominante, che segue la linea Cartesio-Nietzsche, e nel quale si perpetra la lacerazione, e quello sotterraneo, ma non meno significativo, che sempre da Cartesio conduce a Rosmini, contribuendo all'affinamento del pensiero me-

<sup>26</sup> *Ibid.*, 22s.

<sup>27</sup> Cf. X. TILLETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, 14.

<sup>28</sup> Cf. a riguardo G. LORIZIO, *Filosofia cristiana e Teologia. La lezione di Antonio Rosmini*, in *Lateranum* 55 (1989) 369-392.

tafisico tradizionale<sup>29</sup>. L'accostamento naturalmente vale nella misura in cui si prescinde dai punti di partenza e di arrivo e si tenta un ripensamento della modernità filosofica in una prospettiva non meramente manualistica, individuando tra le pieghe della secolarizzazione la valenza filosofica dell'evento Cristo, che si ripropone con rinnovata creatività nelle diverse figure del pensiero cristiano, che ogni epoca pone in atto. Del resto, già alcuni anni or sono Tilliette aveva dichiarato che:

«Possiamo allora comprendere come, a contraltare dell'unanimità teologica (cercata), ci siano quasi tante cristologie quante sono le filosofie, e ciascuna comunque col suo segno e la sua etichetta. Il Cristo non entra nella filosofia per smantellarla e farla volare in pezzi; vi attenua la sua luce e si sottomette alla legge di crescita (il fatto è molto importante nei grandi sistemi dell'idealismo). L'approccio filosofico a Gesù Cristo, senza l'illuminazione specifica della fede, non può essere che difficile e obliquo»<sup>30</sup>.

Il volume pubblicato in italiano è quello più impegnativo dal punto di vista storico e comprende tre grandi sezioni: la prima intitolata: *Filosofia classica e Idealismo*, la seconda: *Umanesimo ateo e pensiero cristiano* e la terza: *Non-credenza e fede del XX secolo*. Si parte quasi dagli albori della modernità (col "Dio sensibile al cuore" di Pascal e il cristocentrismo di Malebranche, per giungere – nella prima parte – a quelle che l'Autore ama definire le grandi cattedrali abbandonate, ossia i tre grandi sistemi dell'idealismo, passando attraverso Rousseau, Lessing e Kant. La seconda parte ospita autori come Kierkegaard, Nietzsche, Freud, ma anche Solov'ev e Dostoevskij, per concludersi col pancristismo di Maurice Blondel. L'ultima sezione tratta di Maine de Biran, Jules Lequier, Bergson, Heidegger, Bloch, Simone Weil, Berdjaev, Jean Nabert, Gabriel Marcel ecc., per riprendere la domanda posta all'inizio circa la possibilità e la consistenza della cristologia filosofica. Qui, nel tentativo di compiere una sintesi aperta ad ulteriori sviluppi teoretici, Tilliette intravede un duplice movimento nel rapporto cristologia/filosofia:

«Da una parte quella che possiamo definire la destinazione *cristologica* della filosofia o della metafisica, dall'altra, per converso, la destinazione *filosofica* della cristologia. Il primo movimento si collega all'apologetica e alla teologia fondamentale, a cui può fornire una preparazione. Jean Nabert designa con il nome di «filosofia prima» una filosofia dell'assoluto concepita per raggiungere il «Dio solo

<sup>29</sup> Cf. A. DEL NOCE, *L'idea di modernità*, in AA. VV., *Modernità. Storia e valore di un'idea*, Morcelliana, Brescia 1982, 40.

<sup>30</sup> X. TILLIETTE, *È possibile una cristologia filosofica?*, in R. LATOURELLE - G. O' COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, 177.

divino», in sostanza il Cristo. Tale cristologia filosofica ha come scopo di condurre a Cristo, d'avviare alla professione di fede. Essa risponde alla domanda: di che natura deve essere la filosofia che conduce a Cristo? Come dispone la filosofia al cristianesimo? Può essere una filosofia della mancanza, della sproporzione, del desiderio di Dio, dell'incarnazione [...]. Ad ogni modo essa s'arresta sulla soglia del riconoscimento di Gesù di Nazaret e confessa la propria impotenza. La sua struttura è l'*Idea Christi*, analoga all'argomento ontologico»<sup>31</sup>.

Il movimento da Cristo alla filosofia comincia qui, tuttavia esso in un certo senso precede ed orienta tutto il percorso. Fondamentalmente per Tilliette, come per von Balthasar si tratta di «regagner une philosophie a partir de la théologie», come recita il titolo di un saggio famoso del teologo cardinale<sup>32</sup>.

*Dal punto di vista teoretico*, il cristocentrismo riguarda anche il pensiero filosofico e la filosofia cristiana va intesa nel senso dell'esercizio kenotico della ragione redenta, una *kenosi* che se da un lato consente l'elucidazione della sana autonomia del filosofare, d'altro lato «gestisce le categorie dello svuotamento e dell'abbandono», proprie del Crocifisso, che si intravede in filigrana in un famoso luogo shellingiano, dove all'inizio del filosofare si fa corrispondere un atto di spogliazione radicale<sup>33</sup>.

Tilliette dunque non si è fermato alla descrizione del pluralismo delle cristologie filosofiche. Se, infatti, dal grembo della filosofia cristiana nasce la cristologia filosofica siamo chiamati ad assistere al passaggio graduale e non ancora compiuto (il sottotitolo del volume francese è in questo senso significativo: si tratta soltanto ancora di *prolegomeni*) dal Cristo dei filosofi al Cristo della filosofia, al disegno che la ragione credente riesce a tracciare dell'Uomo-Dio. E qui gli schizzi si rincorrono, senza mai sovrapporsi o confondersi: Dalla *philosophia christiana* alla *philosophia Christus*, dalla *philosophia Cristi* al *Christus summus philosophus*, fino all'*idea Christi* ed alla *scientia Christi*.

<sup>31</sup> X. TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, 461.

<sup>32</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Regagner une philosophie a partir de la théologie*, in AA. VV. *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie et théologie*, Culture et vérité, Paris-Namur 1983, 175-187.

<sup>33</sup> «[...] chi vuole collocarsi nel punto iniziale della filosofia veramente libera deve abbandonare anche Dio. Vale qui il detto: chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo abbandona lo ritroverà. Colui soltanto è arrivato al fondo di se stesso ed ha conosciuto tutta la profondità della vita, che in un punto ha abbandonato tutto ed è stato abbandonato da tutto, per il quale tutto è sprofondato, e che si è visto solo, di fronte all'infinito: un passo enorme che Platone ha paragonato alla morte. Ciò che secondo Dante sta scritto sulle porte dell'inferno dovrebbe iscriversi, con un senso diverso, anche sull'ingresso della filosofia: "Lasciate ogni speranza o voi che entrate". Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare a ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia; non deve voler nulla né saper nulla, sentirsi del tutto povero e nudo, abbandonare tutto per guadagnare tutto. Difficile è questo passo, difficile è separarsi, per così dire, anche dall'ultima sponda» (F.W.J. SCHELLING, *Conferenze di Erlangen* in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. PAREYSON, Mursia, Torino 1974, 203s).

Ci limitiamo soltanto a qualche sottolineatura. A proposito della formula *Philosophia Christus*<sup>34</sup>, che si troverebbe in una corrispondenza monastica medievale, Tilliette fa notare come essa costituisce una sorta di sfida. Si tratta dell'atteggiamento religioso e polemico della cristianità che assorbe o ingoia la filosofia, «come la bacchetta di Aronne divorava quelle degli indovini egiziani». È il radicalismo degli inizi cristiani che vi si rispecchia in pieno e trova un suo luogo fondamentale nella predicazione paolina (cf. *1Cor* 1,19-25). Ritornano a questo punto i nomi di Pascal, Hamann, Kierkegaard e Simone Weil, cui si aggiunge un'occhiata al tentativo di filosofia protestante dovuto a Pierre Thévenaz.

Le annotazioni su Pascal<sup>35</sup> offrono una serie di spunti di notevole rilievo in rapporto alla cristologia filosofica: essa sorge nel punto in cui la metafisica si arena. Al Dio della teodicea, Dio dei filosofi e dei dotti, segue «il vero Dio degli uomini», Gesù Cristo. I tre oggetti metafisici: Dio, il mondo e l'uomo (gli elementi della *Stella* di Rosenzweig) s'illuminano soltanto nella prospettiva della conoscenza di Cristo. Il Dio conosciuto fuori di Gesù Cristo è il Dio del deismo, un "idolo vano". Gesù Cristo è il cuore del mondo e della storia, e quindi deve essere al centro dei nostri pensieri. Se il mondo fosse direttamente collegato a Dio, la divinità vi risplenderebbe ovunque, ma Dio è un Dio nascosto, e il mondo esiste da e per Cristo: egli è la chiave dell'universo, oppure, come amava dire Malebranche, la "ragione universale".

L'affresco della catacomba del cimitero maggiore, riportato sia all'interno del volume francese<sup>36</sup>, che sulla copertina di quello italiano, serve ad esprimere visivamente la formula relativa al *Christus summus philosophus*, di matrice spinoziana<sup>37</sup>, nel tentativo di superare la tentazione onnicomprensiva della filosofia, che rischia di inglobare il Cristo facendone un filosofo tra gli altri. Qui Tilliette espone, con notevole equilibrio e dovizia di particolari storiografici, la tematica del rapporto Socrate - Cristo, rifacendosi tra l'altro alla tesi orale kierkegaardiana, eco lontana di un Concilio Lateranense, secondo cui: *similitudo inter Christum et Socratem in dissimilitudine praecipue est posita*.

Altra rappresentazione dello stesso tenore viene evocata da Benedetto XVI nell'enciclica *Spe salvi*, sempre con riferimento all'iconografia catacombale:

«I sarcofaghi degli inizi del cristianesimo illustrano visivamente questa concezione – al cospetto della morte, di fronte alla quale la questione circa il significato

<sup>34</sup> Cf. X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, 33-54.

<sup>35</sup> Cf., in particolare, *ibid.* 36-37.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, 70.

<sup>37</sup> Cf. Id., *Spinoza devant le Christ*, in *Gregorianum* 58 (1977) 221-237.

della vita si rende inevitabile. La figura di Cristo viene interpretata sugli antichi sarcofagi soprattutto mediante due immagini: quella del filosofo e quella del pastore. Per filosofia allora, in genere, non si intendeva una difficile disciplina accademica, come essa si presenta oggi. Il filosofo era piuttosto colui che sapeva insegnare l'arte essenziale: l'arte di essere uomo in modo retto – l'arte di vivere e di morire. Certamente gli uomini già da tempo si erano resi conto che gran parte di coloro che andavano in giro come filosofi, come maestri di vita, erano soltanto dei ciarlatani che con le loro parole si procuravano denaro, mentre sulla vera vita non avevano niente da dire. Tanto più si cercava il vero filosofo che sapesse veramente indicare la via della vita. Verso la fine del terzo secolo incontriamo per la prima volta a Roma, sul sarcofago di un bambino, nel contesto della risurrezione di Lazzaro, la figura di Cristo come del vero filosofo che in una mano tiene il Vangelo e nell'altra il bastone da viandante, proprio del filosofo. Con questo suo bastone Egli vince la morte; il Vangelo porta la verità che i filosofi peregrinanti avevano cercato invano. In questa immagine, che poi per un lungo periodo permaneva nell'arte dei sarcofagi, si rende evidente ciò che le persone colte come le semplici trovavano in Cristo: Egli ci dice chi in realtà è l'uomo e che cosa egli deve fare per essere veramente uomo. Egli ci indica la via e questa via è la verità. Egli stesso è tanto l'una quanto l'altra, e perciò è anche la vita della quale siamo tutti alla ricerca. Egli indica anche la via oltre la morte; solo chi è in grado di fare questo, è un vero maestro di vita. La stessa cosa si rende visibile nell'immagine del pastore» (*Spe Salvi*, 6).

Attraverso l'*idea Christi*<sup>38</sup> si giunge alla *scientia Christi*<sup>39</sup>, che, nel progetto di Tilliette intende offrire una traccia di ciò che potrebbe essere una cristologia filosofica di tutto punto. Si tratta di tematizzare l'essere e la persona di Cristo come fonte di conoscenza, non soltanto teologica, ma anche filosofica. Per riconoscimento dello stesso Tilliette, nelle lezioni dello scorso anno<sup>40</sup> – i riferimenti storici imprescindibili sarebbero quelli di Rosmini e Blondel, ma – come già abbiamo notato – nel libro la trattazione si svolge ispirandosi soltanto al secondo nome. Ora – nota il Nostro – il pancristismo costituisce il sistema di riferimento, sia palese che segreto, di tutto il pensiero blondeliano. Non è identico alla cristologia filosofica, che sgorga dal suo fianco aperto, ma la ispira, schiudendo i problemi metafisici dell'*Action* e servendo da terra ferma nella polemica col modernismo. Tuttavia esso non va inteso neppure come una stesura filosofica del panteismo: la Natura e ciò che contiene non sono *disjecta membra Christi*.

<sup>38</sup> Cf. Id., *Le Christ de la philosophie*, 93-118.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, 119-137.

<sup>40</sup> Utilizzo i materiali dattiloscritti consegnati agli studenti come dispense del corso *Cristologia e Filosofia* - PUG-PUL 1989-1990 (I semestre).

Se Blondel privilegia l'aspetto soggettivo imprescindibile della cristologia, l'incontro con Rosmini consente di cogliere la dimensione oggettiva del Cristo in sé e per sé, in una prospettiva non meno cristocentrica di quella blondeliana. Le lezioni romane colmano quindi una lacuna non soltanto storica, mentre alle due direzioni sopra accennate aggiungono una terza figura, molto poco sfruttata di cristologia filosofica: quella fenomenologica, che si sforza, con una sorta di empatia, di penetrare l'eidos dei vissuti e delle categorie del Cristo, soprattutto quando in essi si può scorgere una rilevanza filosofica. Tilliette concludeva il suo corso enumerando alcune di queste categorie: la soggettività e l'intersoggettività, il tempo, la corporeità, il destino, il male e il peccato, la sofferenza e la morte. «Questa fenomenologia cristica, che esigerebbe la "scienza dei santi", porterebbe tanto alla scienza dell'uomo (nel senso biraniano) quanto alla conoscenza di Cristo. Se ne parla al futuro, ma è possibile rintracciarne alcuni elementi sparsi in Blondel, Mouroux, Nédoncelle» e ancora in Guardini, Balthasar, Guitton, Guillet ed altri.

La seconda sezione del volume francese espone la topica della cristologia filosofica consistente nell'indagine relativa ai quattro luoghi o momenti fondamentali che l'*auditus fidei* consegna non solo all'*intellectus fidei*, bensì alla stessa ragione credente: il *Prologo del IV Vangelo*, l'*Inno della Lettera ai Filippesi*, il *Discorso della Montagna* ed, infine, il *Venerdì santo* (naturalmente *speculativo*) che ci riporta nei paraggi del pensiero idealistico tedesco cui il P. Tilliette ha dedicato buona parte dei suoi fecondi anni di studio e di meticolosa ricerca. Il capitolo sul *Discorso della montagna* si conclude con un paragrafo relativo agli avvenimenti cristologici<sup>41</sup>. Qui il Nostro riconosce la necessità per la cristologia filosofica di far posto ai principali "avvenimenti dogmatici", come la concezione verginale, la Natività, la Resurrezione, l'Ascensione, nonché agli aspetti del soprannaturale elaborati tramite la riflessione teologica come la Redenzione, la soddisfazione, il Corpo mistico, la grazia e i sacramenti:

«Des premiers, Schelling dit qu'ils sont comme les lueurs d'une histoire transcendante, des éclairs qui trouvent le mystère de l'Histoire. A ce titre ils intéressent le philosophe. Les seconds ne sont du ressort de la philosophie que dans la mesure où elle se met à l'école de la théologie»<sup>42</sup>.

Nell'ambito del "venerdì santo speculativo" la prospettiva pasquale è accompagnata dalle presenze di autori come Schelling, Novalis e Wagner, mentre

<sup>41</sup> Cf. X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, 229-231.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 229.

la conclusione richiama «il Cristo austero del pensiero, di cui ciascuno può affermare senza falsa vergogna, con l'accento di Maine de Biran, che *in propria venit et redit*»<sup>43</sup>.

Giuseppe Lorzio  
lorizio@pul.va  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 277s. - traduzione mia.

## DIBATTITO

**P. Nardin:** Ho incontrato il pensiero di padre Tilliette quando scrisse (su *Civiltà Cattolica*) riguardo alla nota del 2001 (in riferimento al *Post Obitum* del 1888). Egli diceva dell'importanza che gli scritti di Rosmini possono rappresentare per la filosofia e la teologia oggi. La mia riflessione la prendo dall'*Introduzione alla filosofia* di Rosmini. Qui il roveretano utilizza l'immagine delle ali per gli uccelli. Esse sono un peso per l'animale che vuole volare oppure hanno un altro significato? Tutti noi sappiamo che le ali sono quelle che permettono di spiccare il volo. Il paragone deve essere fatto con la verità: per chi pensa essa non può essere, a qualsiasi livello, qualcosa che impedisca il filosofare.

La citazione parla appunto della verità che non impaccia "giammai" il pensiero, piuttosto è l'errore ciò che costituisce un impedimento: «Ella è dunque la più grande delle assurdità il sostenere, che le verità possedute precedentemente da colui che s'accinge a filosofare sieno un impedimento, un vincolo posto al suo libero pensiero, come chi dicesse che l'ali sono un impedimento, un legame all'uccello, che vola con esse. La verità dunque non impaccia il pensiero giammai: ma quello che lega il pensiero e lo impedisce dal volare liberamente è l'errore, o creato da un fallace ragionamento, o ricevuto gratis nella mente siccome una prevenzione od un pregiudizio: questo è il vero, il solo nemico della libertà filosofica» (IF, 51-52, §24)

**Prof. Pasquale:** La prima domanda è per il prof. Valenza, la citazione che Tilliette fa di Fichte da pure lei citato, è presa anche da Dieter Henrich. Quando Fichte mette in rapporto l'io soggettuale nella *Offenbarungphilosophie* a Dio, non è poi che questo io corrisponda all'io soggettivo e che quindi non sia più Dio? Mi pare che qui Tilliette nell'analisi di Fichte e Dieter Henrich corrispondano. Allora la cristologia di Tilliette potrebbe essere spendibile per una cristologia dogmatica, ma anche teologico-fondamentale, ponendo una totale crasi per cui poi dall'io non emerge più Dio?

La seconda domanda è in capo alla relazione del prof. Lorzio. Quando io sento parlare di "filosofia cristiana" (pur non essendo favorevole a tale espressione) mi chiedo se qualcosa dovrà pur significare tale semantema. Allora la domanda potrebbe suonare così se di filosofia cristiana si deve parlare, anche

in riferimento al fatto che sono state citate altre filosofie non cristiane (Löwith docet), di quale filosofia si deve far uso perché la cristologia fondamentale dogmatica sia spendibile?

È uscito un libro di P. Vincent Holzer, nel quale il professore dell'Istitut Catholique di Parigi porta avanti questa tesi: la rivelazione cristiana ha pagato un prezzo troppo alto alla filosofia quale che sia, e quindi bisogna smarcare la rivelazione cristiana da ogni filosofia (anche da quella con l'aggettivo cristiano, io ho le mie perplessità!). A questo libro sono subito arrivate due risposte: la prima del prof. Massimo Epis sul *Regno*, nella quale continuava a dire che di qualche filosofia dobbiamo pur servirci perché la cristologia sia spendibile, e la seconda risposta che indico, avvalendomi del principio di escussione, sempre ad opera dello stesso firmatario è uscita sull'editoriale dell'ultimo numero di *Teologia*.

**Prof.ssa Manganaro:** una domanda per il prof. Valenza. Mi interessa soprattutto del pensiero di Hegel e vorrei comprendere come P. Tilliet si pone nei confronti degli scritti teologici giovanili di Hegel, in cui conosciamo assai meglio il problema del “venerdì santo speculativo”, “Golgotha speculativo”. Direi che è buono dare un approfondimento su questo punto perché didatticamente, per gli studenti presenti in sala, rappresenta un problema nodale su cui riflettere.

Per il prof. Lorizio. È molto bello questo insegnamento che il professore dà a noi filosofi, che la ragione non viene “aperta” dalla teologia ma è già costitutivamente, morfologicamente, strutturalmente aperta. Sentire dire questo da un teologo apre davvero la mente, l'intelletto e lo spirito del filosofo! Anche la citazione di Wittgenstein porta luce su certe etichette messe su questo filosofo e sulla sua filosofia. Infatti, nella filosofia analitica, che dovrebbe essere così saccente ed argomentativa, nella sua forma idealistica, quindi nel linguaggio privato e non pubblico (un po' paradossale per Wittgenstein che sosteneva che il linguaggio è solo pubblico) troviamo questa espressione «solo l'amore crede alla risurrezione» (*Pensieri diversi*).

Questa è la domanda: cosa pensa della costitutiva apertura della ragione, senza aggettivarla come filosofica o altro, ma intendendo appunto la ragione umana finita, e della necessaria *kenosis* della ragione in modo analogo alla *kenosis* del Logos?

**Prof. Lorizio:** più che rispondere bisogna dire che la simpatia che Tilliet nutriva nei confronti di Rosmini era profonda e grata, in particolare per la

posizione che riguardava prevalentemente il tema storiografico, ma la sintonia deriva in particolare dall'espressione che ricordavo prima "la filosofia cavata dalle viscere della cristiana religione". Su questo punto di vista P. Tilliette non ha mai ritenuto necessario che ci fosse da porre una questione relativamente all'ortodossia di Rosmini. Per lui era un derivato di vicende storiche, che conosciamo e che hanno fatto sì che il pensiero di Rosmini fosse esiliato per molto tempo dal pensiero credente e dalle istituzioni accademiche. Però riteneva pure che tutto sommato, non è che la beatificazione abbia giovato alla reputazione del roveretano, magari il fatto che l'elevazione agli onori degli altari "costringa" a che Rosmini non possa più essere messo da parte nei luoghi ecclesiastici, Tilliette diceva "potrebbe" (io dico "ha potuto") diminuire l'interesse del pensiero laico nei confronti di Rosmini.

La cosa più importante, visto che si è citata la nota del 2001, è che per P. Tilliette la nota era già sufficiente a garantire che in Rosmini non si fosse nulla di eterodosso. La beatificazione è un riconoscimento ecclesiale, non scientifico, che non dovrebbe influenzare la reputazione e la fama del Roveretano.

**Prof. Valenza:** io ritengo che ci sia una sostanziale identità di vedute nel leggere il problema posto da Fichte da parte di Tilliette e da parte di Dieter Henrich nel senso che, al di là del modo in cui poi Fichte si esprime sulla filosofia della religione, e anche al di là della filosofia della religione in senso stretto, nella visione più generale del suo pensiero, a partire dal sapere come immagine, che si presenta riflesso rispetto a Dio come origine, rimane, direi, quel problema che viene evidenziato, e questo lo si vede molto bene, nel complesso, anche negli studi di Henrich, nel superamento di Fichte che avviene già a livello della filosofia della vita di Hölderlin ed è condiviso da Schelling rispetto all'originale fichtianesimo (penso alle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*). Per questo ho evocato il tema dell'immaginazione di Fichte, perché in fondo è un po' come vedere più in profondità, così come dentro Kant ci sono le risorse per andare oltre l'interdetto rispetto alla intuizione intellettuale, così dentro la stessa prospettiva fichtiana, come la conosceva Hölderlin che aveva ascoltato le lezioni sulla dottrina della scienza di Fichte all'università di Jena, ci sono le risorse per pensare una regredibilità rispetto all'Io. Fichte si porrebbe ad un livello di "apparenza" nel suo sguardo soggettivo; anche quell'espressione, che citavo prima di Tilliette sul rapporto tra Fichte e Schelling, inquadra questo tipo di visione.

**Prof. Lorizio:** Agganciandomi a questo discorso (del prof. Valenza) in maniera estrinseca, come era interessato P. Tilliette alla disputa sull'ateismo di

Fichte e a quella sullo spinozismo di Lessing ci faceva vivere questi momenti di accanitissime dispute filosofico-teologiche (dov'è tutt'altro che semplice capire dove inizia la filosofia e dove finisce la teologia).

Per quanto riguarda la domanda sulla filosofia cristiana: certo che la scuola della Cattolica non aderisce al sintagma “filosofia cristiana”. Ho citato prima l'articolo di Olgiati nei confronti di Laberthonnière, ma potrei citare un numero monografico della filosofia neoscolastica del '55 in cui c'è un articolo di Mancini e di padre Gemelli sul tema rosminiano, dove si afferma – semplificando – che persone come Rosmini sono sante, saranno anche dei mistici, ma lì la filosofia non ha nulla a che vedere. Questi giudizi *tranchant* ci riconducono ad un clima del pensiero neoscolastico, nonostante che la Cattolica abbia avuto anche ulteriori sviluppi, penso in particolare al magistero di Giovanni Reale, alla sua presenza a Stresa e quindi anche al suo modo di concepire la filosofia cristiana e alla *retractatio* di Italo Mancini, che però non era più in Università Cattolica.

Di quale filosofia bisogna “fare uso”? Dobbiamo togliere “fare uso” perché altrimenti torneremmo ad una ancillarità che non ci appartiene. Da un lato dovremmo chiederci quale pensiero filosofico dovremmo ascoltare? Tutto il possibile! Anche se non possiamo essere specialisti di tutto (il tema della costellazione che si diceva prima)! È vero che Tilliette è uno specialista di Schelling e d'altra parte non si può insegnare se non si è specialisti di qualcosa, però è pure vero che spaziava dalla fenomenologia, all'esistenzialismo, alla letteratura ecc.

Un primo elemento importante per il teologo è assumere il pensiero filosofico come ermeneutica nel momento dell'*auditus temporis*, proprio perché se vogliamo conoscere ed interpretare il nostro tempo non possiamo fare a meno di leggere i filosofi, anche quelli che non la pensano come noi.

Nel momento costruttivo del pensiero teologico si tratta di ricalcare di nuovo, e non è un'invenzione, quella metafisica del Vangelo, e questo ci porrebbe anche al riparo relativamente dalla critica di Holzer circa al fatto che abbiamo pagato un prezzo troppo grande al pensiero filosofico. Se si tratta di una metafisica del Vangelo, lo sanno anche gli studenti, si tratterà di una metafisica agapica. E qui se non si va fino in fondo su questo, dove i tre passaggi sono ontologia della dedizione, ontologia trinitaria e metafisica agapica, credo che si rimanga in una modalità piuttosto eclettica di vedere il nostro rapporto con il pensiero filosofico.

In merito alle osservazioni della prof.ssa Manganaro: relativamente al tema degli scritti teologici giovanili hegeliani mi riferisco al saggio *Verbum Crucis* in cui P. Tilliet si esercita molto anche con un certo atteggiamento critico non dico polemico, nei confronti del famoso articolo che pubblicò P. P. Henrici su *Gregorianum* relativamente al “venerdì santo speculativo”. Quanto al tema di Wittgenstein penso che tutto sommato si tratti di metodo: non possiamo fermarci semplicemente per comprendere il pensiero di un autore alle sue formalizzazioni, ma dobbiamo cercare di andare oltre, quanto pensiero filosofico ci può essere in un epistolario, per esempio nelle *Cogitationes privatae* di Cartesio: cercare di andare oltre rispetto alla formalizzazione di un manuale, di un testo per l’università di un pensatore. Questo credo lo si stia facendo rispetto a questi pensatori contemporanei.

**Prof. Valenza:** Una considerazione sul primo intervento del P. Nardin. Mi veniva da pensare: Rosmini riflette sulla verità della filosofia kantiana, ragionando proprio nel rapporto con la filosofia classica tedesca e con tutto quello che è venuto dopo Kant. Leggendo le *Lezioni di filosofia della religione* di Hegel facevo notare ai miei studenti che chi prende la prima pagina del manoscritto del 1821 di Hegel forse trova già nella prima pagina menzionata la parola verità più volte che non in tutta *La religione nei limiti della semplice ragione* di Kant, e questo qualche significato lo ha. Il problema della verità: la lezione dell’idealismo tedesco è una lezione importante, fuoriuscire da una idea di corrispondenza in direzione di qualcosa di più profondo, Hegel ne parla in termini di processo e ne parla in termini di “tensione”, ciò significa che la verità ha una componente teorico-pratica anche quando ci atteniamo a termini di pura contemplazione, perché significa uscire da sé, significa superare i limiti della propria soggettività, quindi in questo senso certamente la verità è sempre liberante, in quanto ricerca che ci porta fuori dall’interesse e dall’egoismo. Naturalmente facendo questo bisogna anche ammettere che il dialogo è inevitabile, sempre rimanendo a Hegel, Hegel riflette che anche chi fa soltanto esegesi nel momento in cui parla usa concetti, dunque, per forza di cose, entra nel campo del filosofo. Non c’è rimedio, se si usa la ragione per interpretare, per ciò stesso, si entra nel campo del filosofo. Teniamo conto che tutti costoro vengono da una vicenda di trasformazione culturale, da Kant nel *Conflicto delle facoltà* fino allo Schelling de *Le lezioni sul metodo dello studio accademico*, cioè un cambiamento tra la figura della filosofia *ancilla theologiae*, e la filosofia come disciplina che va libera per il mondo e che deve capire il proprio stesso *status* nell’albero del sapere, e tuttavia direi che la vicenda di questi autori mostra come, alla fine, se si vuole comprendere il mondo, alla teologia si ritorna. Come diceva il mio maestro Olivetti, il problema della

teologia filosofica, anche quando siamo nella crisi dell'argomento ontologico, è un destino inevitabile nella filosofia, e nella filosofia della religione, cui ci si deve rassegnare da qui alla fine dei tempi.

Venendo alla domanda della prof.ssa Manganaro, direi che c'è uno snodo da evocare, del movimento verso un diverso modo di pensare l'idealismo che ha un suo punto di condensazione vedendo i lavori di Tilliette. Egli è fondamentalmente convinto che ad esempio uno testo manifesto, il cosiddetto *Più antico programma di sistema*, sia più di Schelling che non di Hegel, anche se di pugno di Hegel, quando menziona le critiche di coloro che indicavano la paternità hegeliana di questo testo, ma al di là di chi sia la paternità, questo frammento indica un fase di snodo rispetto alla quale, quando Tilliette ha lavorato su questa fase difficilmente districabile del rapporto tra Hegel e Schelling a Jena, in fondo Hegel non è stato mai schellinghiano. E da questo punto di vista io credo che abbia ragione, certamente lo Hegel che esce dalla formazione giovanile ha un modo di mettere a fuoco gli strumenti del filosofare di cui Schelling ha risentito, tipicamente relativamente al concetto di riflessione sul quale si può vedere come la stessa terminologia schellinghiana risenta della riflessione di Hegel che è un pochino negli scritti giovanili, che poi si ritrova nel frammento di sistema. Quello che però direi si possa trattenere è che dallo Schelling del *Sistema dell'idealismo trascendentale* e poi anche lo Schelling dell'*Esposizione del mio sistema filosofico*, quindi il sistema dell'identità, l'intuizione mantenga questa centralità che poi Tilliette valorizza, poi l'intuizione in funzione della filosofia dell'arte, e quindi della storicità. Rispetto al venerdi santo storico che per Hegel deve diventare speculativo, si tratta di pensare la storicità, da questo punto di vista, parlo in prima persona, Hegel fino alla maturità pensa l'allargamento del concetto di ragione che ineludibilmente passa per la storicità, e da questo punto di vista, la via storico-speculativa non è da vedere come se lo speculativo sia una sorta di grande aspirapolvere che divori lo storico, però sicuramente gli strumenti che Schelling adotta sono degli strumenti che valorizzano di più la storia, in quella che è poi la direzione di quel fuoco che io ho esposto attraverso la mia relazione.

**Prof. Ciola:** termino con una piccola suggestione, il discorso si potrebbe prolungare per quanto riguarda la cristologia dogmatica. In questo libro, *Filosofi davanti a Cristo*, in un certo senso il capolavoro di Tilliette, c'è un secondo capitolo in cui l'autore si pone la domanda di quali siano le problematiche maggiori della cristologia dogmatica. Se uno legge il testo potrebbe pensare che Tilliette si riferisse al momento storico del post concilio dove la cristologia dogmatica si poneva tanti problemi come intendere il concetto di

persona, se è possibile applicare a Cristo il concetto di persona umana o meno, e si rimane impressionati dal fatto che Tilliete essendo un filosofo così aperto anche teologicamente, dica, guardate che il problema fondamentale della cristologia dogmatica è sempre quello di tornare al mistero dell'Incarnazione come evento e dice: perché è importante la filosofia in questo tipo di discorso dogmatico? Perché il rapporto tra persona e natura, il tema dell'autocoscienza di Gesù, sono temi che riguardano la filosofia? Lui si domanda ma perché di fronte a queste preoccupazioni teologiche occorre chiamare in causa i filosofi?

«Il bisogno della filosofia per sbloccare le difficoltà è sempre più riconosciuto, soprattutto i problemi hanno sempre un versante filosofico, in particolare nella cristologia, essi chiamano in causa il tempo la coscienza, la personalità, il corpo, la soggettività, e si rimane talvolta stupefatti dagli strumenti semplicistici e rudimentali di cui si servono certi teologi ed esegeti, per altri versi ostili e cavillosi nella loro disciplina. Noi volgeremo senz'altro la nostra attenzione a queste zone limitrofe, con la consapevolezza che la cristologia possiede un'altra apertura, un'altra ricchezza: essa si inserisce nell'analogia della fede, e di conseguenza si raccorda con l'immensa teologia trinitaria, la soteriologia e la redenzione, il motivo della incarnazione i fini ultimi, la mariologia, ecc. essa tiene conto della vita e della morte di Cristo, della Croce e della Risurrezione, degli epinoiai, degli aspetti, degli strati e delle accrezioni del Cristo, vita gloriosa e Eucarestia, della mistica e della pietà, inoltre della predicazione del regno, del ministero, della persona, della triplice funzione, della soddisfazione, dell'escatologia e della creazione, infine delle questioni afferenti all'essere stesso del Cristo, alla sua libertà, al suo sacrificio, al suo essere senza colpa, alla sua pazienza, alla sua onnipotenza, ciò per dare un'idea dell'ambito della cristologia filosofica».

Penso che possiamo finire con questa suggestione dove davvero quelle due passioni, di cui parlava prima il prof. Lorizio, filosofia e Cristo, formano un unico amore.

(Trascrizione del dibattito a cura di Marco Staffolani)



## ARTICOLI



## REGNO DI DIO E MONDO SECOLARE TRA ACCOGLIENZA E PROFEZIA

*Francesco Cosentino\**

Pensare teologicamente la relazione tra Regno di Dio e mondo secolare implica come presupposto il superamento di ogni semplificazione, cioè di quell'espedito – purtroppo non raramente utilizzato anche nell'alveo della predicazione cristiana e della riflessione teologica – che dissocia i fatti, frammenta la realtà e sfugge, perciò, la complessità del reale. Ora, tanto il mondo e il tempo in cui siamo immersi – e quindi il *saeculum* – quanto più il “contenuto” di ciò che biblicamente e teologicamente chiamiamo *Regno di Dio*, si caratterizzano come realtà che vanno oltre la sistematicità di un pensiero rigorosamente definito una volta per tutte, sfuggendo a ogni semplificazione. Esse invocano, invece, la forma dell'antinomia, che libera l'interpretazione della realtà e di Dio da ogni deriva ideologica; teologicamente, l'antinomia richiede al pensiero teologico l'utilizzo della forma del paradosso, che è capace di cogliere in ogni realtà la compresenza di verità e apparenza, di unicità e molteplicità, di trascendenza e immanenza, cioè di fare quella “professione dei contrari” cui approdò Blaise Pascal<sup>1</sup>.

In teologia, la forma antinomica del pensiero è rintracciabile già primi secoli – si pensi a *La Lettera a Diogneto* – e trova certamente uno dei suoi massimi sviluppi nella “teologia del paradosso” di Henri de Lubac per il quale, la relazione tra Dio e uomo, tra fede e storia, tra grazia e natura richiede la capacità e il coraggio di pensare il paradosso, affacciandosi sull'abisso della contraddizione fino a sostenere una tesi e, subito dopo, valorizzare la tesi complementare. Non si tratta di ricercare forzatamente un equilibrato “compromesso politico” tra gli opposti, quanto del rimanere in un campo di tensione in attesa di una sintesi, nella consapevolezza delle “opposizioni polari”<sup>2</sup> insite

---

\* Professore incaricato di *Teologia Fondamentale*, Facoltà di Teologia, PUG.

<sup>1</sup> Il contesto è quello della disputa tra Gesuiti e Giansenisti, laddove Pascal afferma che i primi hanno fatto meglio dei secondi la professione dei contrari tenendo insieme, nel campo della morale, una spiritualità aperta o lassista e una più rigida e severa, cfr. B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano 1978, 738.

<sup>2</sup> Si veda il bel saggio di R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997.

nello stesso Mistero di Dio e nella variegata complessità del reale. Secondo de Lubac, ciò vale anche per la vita spirituale:

«La vita dello spirito, nella misura in cui si sviluppa, va inevitabilmente a urtare contro nuovi dati che generano nuovi problemi. Si presentano nuove soglie che bisogna varcare, senza sapere in quali orizzonti ci spingono a penetrare. Tornare indietro, arrestarsi soltanto, è impossibile... Che Dio ci impedisca di confondere la routine delle nostre abitudini mentali con la Sua Verità!»<sup>3</sup>.

Solo in questa prospettiva, che tiene conto della dinamicità tra i diversi poli della realtà e del Mistero stesso, può essere avviata una riflessione sul rapporto tra Regno di Dio e mondo secolare.

### *1. Nella polarità. Regno di Dio e storia, distinti ma non separati*

Per introdurre il tema può essere interessante riferirsi al romanzo di Emmanuel Carrère intitolato *Il Regno*. Dopo essersi convertito al cristianesimo per tre anni e aver poi abbandonato la fede forse per sempre, il noto scrittore francese sente l'esigenza di ritornare alle parole e alle storie del Nuovo Testamento che, in qualche modo, hanno lasciato un segno nella sua vita. Tra il sarcastico e il realista, la domanda che attraversa il testo emerge da una cena familiare con due amici: come è possibile credere all'Uomo di Nazareth e alle sue storie oggi, essendo diventati uomini secolarizzati che vivono in un mondo moderno e scientifico?<sup>4</sup>

Su questa domanda, che rimane come sfondo, Carrère parla della conversione e commenta il passo del Vangelo di Giovanni in cui Gesù dice a Pietro che in vecchiaia sarà portato dove egli non vuole:

«Dietro ogni conversione al Cristo, penso che ci sia una frase e che ognuno abbia la propria, fatta per lui, che lo sta aspettando. La mia è stata questa. Dice, per prima cosa: lasciati portare, non sei più tu che decidi dove andare, e quello che può sembrare un atto di rinuncia può anche essere, una volta mollati gli ormeggi, un immenso sollievo [...]. Ma dice anche: ciò a cui ti abbandoni – Colui al quale ti abbandoni – ti porterà dove tu non vuoi [...]. Il mio desiderio più grande era proprio questo: essere portato dove non volevo»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, Jaca Book, Milano 1989, 51. Ritengo di grande utilità la lettura di G. LORIZIO, *La logica del paradosso. In teologia fondamentale*, LUP, Città del Vaticano 2001, ma anche E. SALMANN, *Henri de Lubac. Stile sapienziale e paradosso teologico*, in *Gregorianum* 78 (1997) 611-625.

<sup>4</sup> Cf. E. CARRÈRE, *Il Regno*, Adelphi, Milano 2015, 17-17.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 43-44.

Del Regno di Dio si può abbozzare questo: è un altrove, una realtà che sta oltre il “dove tu sei”, il “dove vuoi andare” o “vorresti essere”. È l’Oltre di Dio che viene incontro alla storia e non si può catturare; dà appuntamento ma si fa trovare in un altro luogo; chiama eppure non si sa da dove venga la sua voce. È movimento che fa propendere in avanti, dal momento che «Vi diranno: eccolo là o eccolo qua; non andateci, non seguiteli» (Lc 17,23). Il Regno è qui, ma è anche sempre al di là da venire e non può coincidere con nulla o, più radicalmente, si sporge proprio verso ciò che l’umana percezione considera “nulla”, cioè il posto dove non pensavamo e non volevamo andare: essere cristiani è un essere portati, in abbandono e fiducia, laddove Dio chiama.

Da qui, una prima considerazione paradossale: *il Regno di Dio è altro e altrove rispetto al mondo secolare e per questo ha una sua propria carica profetica*. Il Regno, cioè, per definizione interpreta la storia e le offre criteri che la spingono al di là di se stessa; tuttavia, i credenti indulgono spesso nel rischio opposto, proprio per l’incapacità di sostenere una logica paradossale e antinomica: la diversità/alterità del Regno di Dio rispetto al mondo, infatti, può incautamente cedere il passo a una interpretazione che separa il Regno dalla storia umana, con grave ricaduta riduzionista specialmente in merito all’incarnazione. Invece, l’alterità del Regno di Dio non è separazione dal mondo e dalla storia e quest’ultima non è un palcoscenico o una tangenziale della storia della salvezza. Tra queste due realtà – Regno di Dio e mondo secolare – c’è una correlazione critica, che li distingue e li intreccia pur senza identificarli.

Proprio la fatica di tale polarizzazione evita anche l’altro rischio, cioè separare il mondo secolare dalla logica del Regno, leggendo nel processo di secolarizzazione una realtà opposta alla fede e nemica del cristianesimo; il rischio dell’ideologia è prossimo, alimentato da un cristianesimo identitario, pauroso e polemico, incapace di cogliere i segni impercettibili del Mistero di Dio nella storia e le innumerevoli crepe in cui, benché spesso anonimamente, la storia umana si apre all’incontro con Dio attraverso le domande, le inquietudini, i sussulti e i travagli del quotidiano.

## 2. Sulla modernità secolarizzata

Come possiamo leggere, dunque, il processo della secolarizzazione moderna? cosa intendiamo per secolarizzazione moderna? Certamente, un elemento distintivo che caratterizza i secoli che vanno dal 1500 alla prima parte del 1900 – benché in forme gradualmente diverse – è dato dalla “rottura” rispetto alla visione precedente, cioè da una crisi che avvia un superamento del

passato e inaugura al contempo una nuova interpretazione del mondo e della storia, nel quale l'uomo viene inteso come "programma di vita"<sup>6</sup>.

Il filosofo americano Richard Rorty afferma che nella secolarizzazione gli uomini non hanno abbandonato Dio, ma lo hanno "ridefinito" in base al proprio ego, cioè all'assolutezza dell'io dell'uomo: quando dicono Dio essi intendono «i nostri io futuri»<sup>7</sup>. In tal senso, la modernità compie un superamento dei paradigmi precedenti, inaugurando una discontinuità con la tradizione e generando nuovi principi orientativi: dal cielo alla terra, da Dio all'uomo, dall'oggettività di verità rivelate e valori condivisi alla libertà e autonomia esponenziale del soggetto. In sostanza, «non è più Dio il Signore dell'azione, bensì è l'uomo che provoca il progresso»<sup>8</sup>. L'uomo è capace di trasformare e manipolare le cose e il mondo attraverso la potenza della ragione e l'efficienza del progresso tecnico-scientifico e, così, il piano divino della salvezza viene secolarizzato trasformandosi in una pianificazione razionale della storia<sup>9</sup>.

L'era moderna, dunque, con la sua fede nella ragione e l'euforia dello sviluppo tecno-scientifico, si caratterizza come un tempo trionfante, carico di attese e prospettive, gravido di futuro. In questo contesto, la religione viene annoverata tra le vecchie superstizioni che soggiogano la coscienza dell'uomo e non le permettono di emanciparsi alla luce della ragione; essa è vista come il ricettacolo di credenze che fungono da rifugio e da risposta rassicurante dinanzi agli enigmi della vita e ai misteri della natura; è accusata di promuovere una visione statica del cosmo per garantire l'impassibile dominio di Dio su di esso; è accusata, di conseguenza, di relegare l'uomo al ruolo di spettatore passivo all'interno di un universo incantato in cui le cose sono mosse da un Dio arbitrario.

Ci troviamo dinanzi a una situazione inverosimile: la fede cristiana, che è connotata escatologicamente, cioè aperta al progresso in quanto orientata al Regno di Dio che ci viene incontro, agli occhi della modernità appare statica e immobile; viceversa, la modernità secolare – che forse abbiamo condannato troppo in fretta – in quanto aperta al progresso e al futuro è, benché a suo modo, escatologica. Si tratta di una escatologia secolarizzata, ma, tuttavia, avrebbe dovuto trovare una sponda in una fede che confessa e crede il Regno di Dio e, magari, una spinta ulteriore verso i cieli nuovi e le terre nuove.

Ciò può bastare – benché gli elementi teologici sono molteplici e sono stati esplorati soprattutto dalla teologia della secolarizzazione – per affermare

<sup>6</sup> Questa la tesi di H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992.

<sup>7</sup> R. RORTY, *Achieving our Country; Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998, 22.

<sup>8</sup> R. KOSELLECK, *Accelerazione e secolarizzazione*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993, 27.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, 189.

che tra modernità secolarizzata e cristianesimo non c'è una totale opposizione; anzi, bisogna riconoscere che l'istanza di fondo della secolarizzazione è generata dal cristianesimo stesso e, probabilmente, senza l'ottusità da entrambe le parti, essa si sarebbe affermata in continuità con la fede cristiana invece che in contrapposizione<sup>10</sup>. A questo proposito, il filosofo Charles Taylor afferma che

«Nella cultura secolare moderna si ritrovino mescolati l'uno con l'altro sia autentici sviluppi del vangelo, di un modo di vita coerente con l'incarnazione, che una chiusura nei confronti di Dio, negatrice del vangelo. L'idea di fondo è che la cultura moderna, rompendo con le strutture e le credenze della cristianità, abbia fatto progredire anche certi aspetti della vita cristiana più di quanto non fosse avvenuto o sarebbe potuto avvenire all'interno della cristianità»<sup>11</sup>.

In effetti, la secolarizzazione è iscritta nell'essenza stessa della fede cristiana, dal momento che Dio crea l'uomo come creatura libera e responsabile, a cui affida la cura del giardino del mondo. La visione biblica della creazione, infatti, ci testimonia che il cosmo non è mitico e cioè la presenza di Dio in esso non è diretta e totalizzante, né si tratta di una semplice emanazione di Dio, bensì è uno spazio libero che ha verso Dio una relazione intrinseca di creaturelità e di alterità<sup>12</sup>. Perciò, nell'atto della creazione, Dio stabilisce l'uomo nel *saeculum* non come soggetto passivo di un ordine prestabilito, ma ponendolo al centro e affidandogli la responsabilità della storia<sup>13</sup>. In questa logica secolare, l'uomo è animato dalla volontà di scoprire, attraverso i lumi della ragione e della scienza, “ciò che ancora non è stato” e, così, si orienta verso un futuro di cui si sente responsabile. Il futuro della storia diventa un compito propriamente umano; anzi, la fede biblica si fonda su una Parola che orienta al futuro, verso quei tempi nuovi inaugurati e compiuti da Gesù Cristo, rispetto ai quali l'uomo è invitato a leggere la realtà come una “storia in divenire” e a portare avanti una missione critico-creatrice, in continuità con quella di Cristo<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Abbiamo già ampiamente trattato il tema in F. COSENTINO, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e “morte di Dio”*, Cittadella, Assisi 2009. Non possiamo fare a meno di rimandare a: H. COX, *The Secular City: secularization and urbanization in the theological perspective*, Mcmillan, New York (NY) 1965; F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1972; J. B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969; G. B. MONDIN, *Storia della teologia*, ESD, Bologna 1997, 333-337; F.-A. PASTOR, *Secolarizzazione e secolarismo*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1102-1107; A. RIZZI, *Alleanza e secolarizzazione*, in *Filosofia e Teologia* 9 (1995) 491-500.

<sup>11</sup> C. TAYLOR, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004, 87.

<sup>12</sup> Per approfondire il tema, G. LORIZIO, *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, 261-270

<sup>13</sup> Cf. la riflessione di F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna: la secolarizzazione come problema teologico*, Morcelliana, Brescia 1972, 13-21.

<sup>14</sup> Cf. J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, 81-91.

Il processo di mondanizzazione e umanizzazione del mondo avviene – come sostiene Metz – non nonostante il cristianesimo, ma grazie ad esso. Nell’incarnazione del Figlio, infatti, Dio ha accettato il mondo con un atto escatologico definitivo; in Gesù Cristo avviene la liberazione radicale del mondo nel suo vero essere e, dunque, la mondanizzazione del mondo e la crescita del Regno di Dio camminano in modo non antagonistico, e la visione secolare del mondo intesa come rapporto di alterità/autonomia è ampiamente radicata nella stessa visione biblica di Dio e della storia; il cristianesimo, pertanto, è chiamato a considerare il mondo come uscito e allevato da esso stesso<sup>15</sup>.

Può essere utile ricordare, al riguardo, la distinzione abbozzata da Paolo VI tra secolarizzazione – sforzo in sé legittimo e per nulla incompatibile con la fede o con la religione – e il secolarismo, che è una concezione del mondo che fa a meno di Dio<sup>16</sup>.

Va da sé che la logica del paradosso, teologicamente espressa in questo caso dal “già e non ancora” è l’unica capace di puntellare la relazione tra Regno di Dio e mondo secolare, evitando sia il rischio dell’opposizione tra le due realtà che quello di una loro identificazione. Come afferma Moltmann<sup>17</sup>, la relazione tra Regno di Dio e storia deve essere intesa nel segno di un paradosso, di una dialettica e di una reciproca tensione.

Il Regno di Dio è una realtà che cresce nella storia umana secolare e, tuttavia, non è ancora compiuto in essa; proprio tale distanza è lo spazio della profezia. Infatti, il Regno è già in atto nel mondo secolare e, proprio per questo, trasforma la storia di questo mondo dal di dentro, ne contesta profeticamente le strutture e le visioni ideologiche e anti-umane e lo libera. Ciò significa che il Regno di Dio nella storia secolare è *anticipazione*, in quanto frammento del tutto che viene; ma è anche *resistenza* messianica contro le forze del male e della morte ancora all’opera.

In tal senso, il cristianesimo è escatologia dal principio alla fine, e non soltanto in appendice: è speranza, è orientamento e movimento in avanti e perciò è anche rivoluzione, cioè trasformazione del presente. L’elemento esca-

<sup>15</sup> Si veda al riguardo la riflessione di R. GIBELLINI, *Dalla modernità alla solidarietà. Oltre la teologia della secolarizzazione*, in *Rassegna di Teologia* 30 (1989) 121-144; si veda anche F.-X. KAUFMANN - J.B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1988, 25.

<sup>16</sup> PAOLO VI, *Esort. Ap. Evangelii nuntiandi*, n. 55. Sulla distinzione tra e secolarismo si veda anche H. KÜNG, *Essere cristiani*, Rizzoli, Milano 2012, 73.

<sup>17</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970. Così Giovanni Ancona: «il regno di Dio è una realtà presente che opera in modo efficace e, allo stesso tempo, è una realtà aperta al compimento. Piccolezza e grandezza, anticipazione e compimento escatologico costituiscono i due fuochi della parabola del regno» (G. ANCONA, *Regno di Dio*, Cittadella, Assisi 2012, 46-47).

tologico, il Regno di Dio, è il fondamento della profezia cristiana perché in attesa dell'aurora del nuovo giorno esso ci chiama a iniziare qui e ora la trasformazione del mondo.

### 3. *Quale profezia per il tempo secolare?*

In questa prospettiva, la professione di fede del credente abbraccia la paradosalità di una speranza incarnata eppure non ancora compiuta: credo che Dio è all'opera nelle macerie della storia e *già* si vedono i segni del Regno; tuttavia, scoprendo i segni della Sua presenza, posso discernere in anticipo il Suo progetto sull'uomo e sul mondo e constatare come esso è *non ancora* realizzato, e si fa strada nella notte dell'aridità, del male e del non senso. I fragili segnali, i semi sparsi, i frammenti e i gemiti del Regno di Dio sono come piccole luci che fanno intravedere la fine della notte, ma restano pur sempre avvolti dalle tenebre della umana contraddizione, dall'ambivalenza della realtà, dalla ferita del peccato. Perciò, la professione di fede nel Regno di Dio non ci abilita a separarci dal mondo, ma, anzi, ci immerge in esso con lo sguardo di Dio e con una maggiore responsabilità critica e profetica.

Quando parliamo di profezia del Regno di Dio, dunque, anzitutto diciamo che l'atteggiamento del cristiano e delle Chiese nei confronti del mondo dovrà sempre unire in modo paradossale due aspetti: una simpatia che si fa accoglienza e, al contempo, una parola e una prassi contro-culturali, che si traducano in un *agire alternativo* e diventino segni di una nuova visione dell'uomo e della società, capace di contrastare le forme di oppressione, di discriminazione, di ingiustizia e di nichilismo. L'ottica messianica in cui si muove un cristianesimo profetico, dunque, impara da Gesù una prassi di liberazione, che punta il dito contro il male e contro la sofferenza degli uomini, diventando segno di controtendenza. Infatti, il Regno di Dio che Gesù annuncia e attiva

«è la presenza divina in mezzo a noi [...]. È una presenza salvifica che Dio offre e che le creature liberamente accettano, una presenza che si rende evidente e concreta nei rapporti che si stabiliscono all'insegna della giustizia e della pace fra le persone e tra i popoli, con la scomparsa delle infermità, delle ingiustizie e delle oppressioni e nel rinnovamento di tutto ciò che era sotto il dominio della morte»<sup>18</sup>.

Ciò significa, dunque, che si può parlare del Regno solo a partire dalla manifestazione salvifica e liberante di Dio che vediamo nella prassi di Gesù,

<sup>18</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 153.

laddove Egli è all'opera nel guarire gli ammalati, liberare gli ossessi, sedere a mensa accanto ai peccatori, rialzare chi è caduto, aprire gli occhi dei ciechi, rimettere in libertà i prigionieri, riaccendere la speranza in tutti gli emarginati, i discriminati e gli scomunicati.

In questo senso, il cristiano che si incammina verso il Regno è chiamato a liberarsi dall'immaginare Dio come una potenza trionfante amica dei puri e dal praticare un cristianesimo borghese che lo fa appartenere – parafrasando ancora Schillebeeckx – a una lobby di pii e a una comunità onesta; al contrario, Egli si convertirà al Dio della compassione e imparerà a mettersi in gioco con occhi, cuore e mani a favore della giustizia e della liberazione<sup>19</sup>.

Quale profezia del Regno di Dio nel mondo secolare, dunque? Suggestirei tre piste, che non hanno pretesa esaustiva e, naturalmente, comprendono una serie di altri passaggi, di interpellanze critiche, di domande e di trasformazioni pastorali.

La prima è la necessità di *ritornare a Gesù e al Vangelo*. Non sembri questa un'affermazione scontata perché oggi, in un tempo secolare che ha in qualche modo marginalizzato e reso irrilevante la fede fino a caratterizzarsi come una condizione post-cristiana<sup>20</sup>, c'è bisogno di recuperare l'essenza del messaggio cristiano, il cuore dell'esperienza della fede radicata nel Vangelo e quindi, in sostanza, ritornare a Gesù. È anzitutto nel segno di questa profezia che possiamo leggere, in un tempo secolare e indifferente alla fede, lo stesso il pontificato di Francesco, il cui programma si sintetizza nella riscoperta della gioia del Vangelo:

«Invito ogni cristiano, in qualsiasi luogo e situazione si trovi, a rinnovare oggi stesso il suo incontro personale con Gesù Cristo o, almeno, a prendere la decisione di lasciarsi incontrare da Lui, di cercarlo ogni giorno senza sosta [...]. Gesù Cristo può anche rompere gli schemi noiosi nei quali pretendiamo di imprigionarlo e ci sorprende con la sua costante creatività divina. Ogni volta che cerchiamo di tornare alla fonte e recuperare la freschezza originale del Vangelo spuntano nuove strade, metodi creativi, altre forme di espressione, segni più eloquenti, parole cariche di rinnovato significato per il mondo attuale»<sup>21</sup>.

In effetti, come annotava Metz già negli anni 70: «La tanto discussa crisi d'identità del cristianesimo è primariamente una crisi non già del suo messag-

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, 165.

<sup>20</sup> Cf. E. POULAT, *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, SEI, Torino 1996.

<sup>21</sup> FRANCESCO, *Esort. Ap. Evangelii gaudium*, n. 3; 11.

gio, bensì dei suoi soggetti e delle sue istituzioni, che troppo si sottraggono al senso inevitabilmente pratico del messaggio stesso»<sup>22</sup>. Tornare a Gesù, al fascino della sua predicazione è il programma teologico-pastorale più urgente. Infatti, a partire da Cristo e con il cristianesimo,

«nasce l'uomo nuovo che non disprezza, ma serve, che non reifica mai l'altro, ma diventa dono-per altri, che non sfrutta, ma solidarizza, che non uccide, ma ama, spingendo il dono della vita fino alla morte, nel perdono dei nemici. È una visione antropologica dominata dalla pro-esistenza, sulla scia di Gesù che ha vissuto e ha anche annunciato il Regno di Dio così, pro-esistendo per tutti. È proprio in questa prospettiva antropologica che si comprende bene l'approccio cristiano ed ecclesiale al fenomeno dell'immigrazione e dell'accoglienza dello straniero, del profugo»<sup>23</sup>.

Ritornare a Gesù è al contempo superare le reazioni di autodifesa e l'opzione della restaurazione, che invece di aprirci alla novità del Regno di Dio, fanno sì che ci chiudiamo nel rischio di

«fare del cristianesimo una religione del passato, sempre più anacronistica e meno significativa per le nuove generazioni. Invece di camminare con gli uomini e le donne di oggi, collaborando a partire dal progetto del Regno di Dio nel movimento verso una società più giusta, più fraterna e più degna dell'essere umano, la Chiesa è andata chiudendosi nella conservazione rigida, ferma e disciplinata della sua tradizione religiosa»<sup>24</sup>.

Se il progetto di Gesù è realizzare il Regno di Dio nel mondo, allora,

«dobbiamo liberare la forza del Vangelo. Recuperare il protagonismo centrale che ebbe nella nascita e crescita delle prime comunità cristiane. È giunto il momento di capire e organizzare la comunità cristiana come uno spazio dove la cosa principale è accogliere il Vangelo di Gesù. Un luogo collocato nel mezzo della società di oggi, dove ci si preoccupa prima di tutto dell'accoglienza del vangelo»<sup>25</sup>.

Una seconda pista è *annunciare e promuovere una nuova immagine di Dio*. Il Regno di Dio coincide, alla fine, con la Persona stessa di Gesù; infatti, «il dato particolarmente importante nella predicazione/storia di Gesù è che il

<sup>22</sup> J.B. METZ, *La fede nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1978, 7.

<sup>23</sup> A. STAGLIANÒ, *L'animale divino. Sull'umano dell'uomo, "questo di più di Dio" che si autotrascende nell'amore*, Santocono, Rosolini (SR) 2016, 50.

<sup>24</sup> J.A. PAGOLA, *Tornare a Gesù. Come rinnovare parrocchie e comunità*, EDB, Bologna 2015, 23-24.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 60.

regno che lui annuncia, oltre ad essere una realtà presente, si riferisce alla sua persona e alla sua missione»<sup>26</sup>. Ora, ritornare a Gesù significa permettere che la Parola del Suo Vangelo venga – come fu per molti suoi interlocutori del tempo – a rovesciare la nostra immagine di Dio, suscitando una conversione da una rappresentazione errata, negativa, spesso ostile di Dio, al Dio vivo e vero che Gesù ci svela.

Si tratta di ritornare alla figura del Messia per scoprire che «il nucleo incandescente della predicazione di Gesù, e di tutte le sue passioni, sentimenti, esultanze e delusioni, è la riapertura della questione della verità di Dio»<sup>27</sup>, oltre il Dio legalista e il Dio della paura. Gesù ci mostra Dio come l'Abbà:

«Alle immagini che a quel tempo si delineavano di Dio – all'insegna del potere e del conformismo, Gesù oppone quella di un Dio che ama in particolare gli handicappati, i paralitici, gli oppressi, gli emarginati, addirittura i peccatori [...] Nelle parabole Gesù mostra l'altra faccia della religione (= chiesa). Il suo modo di essere il "Dio dell'umanità", di tutti gli esseri umani, lo rende innanzi tutto un Dio degli emarginati, degli esclusi. Chi non riesce a cogliere nel Nuovo Testamento, specie nelle parabole, tale aspetto non ha capito nulla del messaggio del Regno di Dio»<sup>28</sup>.

La dedizione assoluta di Dio per l'uomo impedisce la cristallizzazione di immagini di Dio anti-umane e sovverte la religione borghese, invitandoci a una nuova forma di umanità che abita la storia nella pratica dell'amore e della fraternità universale. Il Regno di Dio, perciò, è realtà che riconducendoci a Gesù incalza la comunità cristiana sui linguaggi, le prassi, le liturgie, la teologia che soggiace alla predicazione, lo stile dell'essere Chiesa e del nostro stare al mondo: *quale Dio stiamo immaginando? E quale volto di Dio annunciamo? In quale Dio crediamo?*<sup>29</sup>.

Infine, occorre *vivere e praticare un cristianesimo critico-prophetico*. Tornare a Gesù significa necessariamente abbandonare un "cristianesimo religioso", ridotto a pratiche rituali o norme morali e recuperare, invece, la chiamata a diventare discepoli che assumono lo stile dell'umanità di Cristo e la sua prassi nel mondo; si tratta di trovare linguaggi, pratiche e spazi per vivere nella società una presenza alternativa, che si confronta col mondo secolare ma, al

<sup>26</sup> G. ANCONA, *Regno di Dio*, 39.

<sup>27</sup> P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000, 227.

<sup>28</sup> E. SCHILLEBECKS, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 157.

<sup>29</sup> Sono le domande che attraversano l'ultima nostra fatica, che ci permettiamo di segnalare: F. COSENTINO, *Non è quel che credi. Liberarsi dalle false immagini di Dio*, Prefazione di E. BIANCHI, EDB, Bologna 2019.

contempo, ne denuncia le idolatrie, si indigna per le sue ingiustizie e si mette in ascolto del grido delle vittime.

Il teologo tedesco Metz ha efficacemente parlato di una “mistica dagli occhi aperti”, cioè un cristianesimo che non “passa oltre”, ma, come il buon samaritano, si ferma con compassione davanti ai feriti della storia; in questa parabola, Gesù afferma che non si può credere in Dio restando ciechi dinanzi al dolore del mondo, e che, anzi, glorifica Dio solo chi ha occhi aperti nei confronti dell’altro, in particolare dei poveri. Infatti, la fede cristiana è anzitutto, una *memoria Iesu* che è “pericolosa” in quanto orientata a una prassi di trasformazione del mondo e di liberazione dell’uomo. Ciò fa emergere un altro interrogativo: non sarà che «abbiamo interpretato e praticato il cristianesimo troppo esclusivamente come una religione sensibile al peccato e, conseguentemente, troppo poco come una religione sensibile al dolore?»<sup>30</sup>.

In questa direzione, l’attuale pontificato di Francesco rappresenta un segnale incoraggiante nel delineare i tratti di una Chiesa “ospedale da campo”, attenta alle ferite e alla carne dei fratelli, aperta al dialogo, ispiratrice di pensiero e prassi dell’accoglienza e della solidarietà; si tratta di essere proprio quel lievito del Regno di Dio che, alla fine, coltiva in questo mondo il nuovo paradigma di umanità fondato sullo stile di Gesù, che inquieta l’indifferenza, inaugura un’etica del riconoscimento, allarga gli spazi del dialogo interculturale e interreligiosi e afferma che la qualità dell’esistenza umana è direttamente proporzionale alla pratica dell’amore, della fraternità e della solidarietà<sup>31</sup>. Si tratta di credere, insomma, che «*il cristianesimo è pericoloso. Bisogna metterci il foglietto delle istruzioni*»<sup>32</sup>.

#### 4. Conclusione

La relazione tra Regno di Dio e mondo secolare non può che assumere la forma di una tensione critico-profetica che, mentre scalfisce la “calma piatta” di un cristianesimo tranquillo e accomodato, innesca una sequela cristiana propositiva e creatrice. Proprio l’antinomia del “già e non ancora” fa dei cristiani persone che abitano il mondo con spirito di accoglienza, ma, al contempo resta-

---

<sup>30</sup> J.B. METZ, *Mistica dagli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013, 65.

<sup>31</sup> Cf. C. DOTOLÒ, *Cristianesimo e interculturalità. Dialogo, ospitalità, ethos*, Cittadella, Assisi 2011, 140-141.

<sup>32</sup> T. RADCLIFFE, *Il bordo del mistero. Aver fede nel tempo dell’incertezza*, EMI, Bologna 2016, 110.

no vigilanti nella ricerca di nuove sintesi da costruire, a immagine dell'umanità di Gesù. Così, la stessa Chiesa si caratterizza come comunità del Regno di Dio, ossia comunità che, lungo il cammino, regge le tensioni e le inquietudini della storia annunciando in essa l'Altro<sup>33</sup>.

Ci accompagna la certezza che il Regno di Dio, anche se si caratterizza come futuro ancora non disponibile, è già imprevedibilmente presente nelle pieghe e nelle piaghe della vita e della storia e, in mezzo alle oscurità, ci fa sperimentare alcuni brevi sprazzi di luce che ci riconducono a quel Mistero immenso che chiamiamo Dio. Suggestive, al riguardo, le parole che Karl Rahner pronunciò pochi mesi prima della morte:

«Un giorno gli angeli della morte spazzeranno via dai meandri del nostro spirito tutti quei rifiuti inutili, che diciamo la nostra storia; un giorno tutte le stelle dei nostri ideali, con cui noi stessi avevamo arrogantemente drappeggiato il cielo della nostra esistenza, cesseranno di brillare e si spegneranno; un giorno la morte introdurrà un vuoto straordinariamente silente, e noi accoglieremo tale vuoto con fede, speranza e in silenzio come la nostra vera essenza [...] un giorno scopriremo, terribilmente spaventati e ineffabilmente giubilanti, che questo vuoto enorme e silente, che noi sentiamo come morte, è in realtà riempito da quel mistero originario che diciamo Dio, dalla sua luce pura e dal suo amore che tutto ci toglie e tutto ci dona; un giorno da questo insondabile mistero vedremo emergere il volto di Gesù, il Benedetto [...] nel mentre sperimentiamo il tramonto stesso della morte come l'inizio di ciò che viene»<sup>34</sup>.

Francesco Cosentino  
cosentino.f@libero.it  
Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4  
00187 Roma

<sup>33</sup> Cf. H. KÜNG, *Essere cristiani*, Rizzoli, Milano 2012, 680-681. Si vedano anche le riflessioni di Duquoc circa la relazione tra Chiesa e Regno di Dio, e su come quest'ultimo è fine ultimo a cui la Chiesa tende e, per questo, è anche ciò che la relativizza, cf. C. DUQUOC, *Credo la Chiesa. Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, 24-25.

<sup>34</sup> K. RAHNER, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, 139-140.

## **Regno di Dio e mondo secolare. Tra accoglienza e profezia**

FRANCESCO COSENTINO

### **Abstract**

La relazione tra Regno di Dio e mondo secolare invoca dalla riflessione teologica un “pensiero paradossale”, capace di farne emergere la correlazione e, al contempo, la distanza. Il “già e non ancora” che regola tale relazione viene esplicitato in questo contributo, che tenta anche di individuare le provocazioni profetiche del Regno di Dio nel mondo secolare: la centralità di Gesù e del messaggio evangelico; la necessità di annunciare e promuovere una nuova immagine di Dio; l’urgenza di un cristianesimo critico-profetico capace di contestare le strutture del male e di innescare una prassi di compassione e di liberazione.

### **Parole Chiave**

Regno di Dio, Mondo secolare, Pensiero paradossale, Gesù Cristo, Immagine di Dio

### **Abstract**

The relationship between the Kingdom of God and the secular world calls for a “paradoxical thought” stemming from theological reflection, capable of bringing out the correlation and, at the same time, their divergence. The “already and not yet” that regulates this relationship is made explicit in this contribution, which also attempts to identify the prophetic provocations of the Kingdom of God in the secular world: the centrality of Jesus and of the Gospel message; the need to announce and promote a new image of God; the urgency of a critical-prophetic Christianity capable of challenging the structures of evil and triggering a praxis of compassion and liberation.

### **Keywords**

Kingdom of God, secular world, paradoxical thought, Jesus Christ, image of God.



# IDENTITÀ FILIALE SPUNTI PER UNA ONTOLOGIA RELAZIONALE CRISTIANA

*Alessandro Scardoni\**

«Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me», Colui che per me ha dato e dà la vita. Questo tassello paolino è squarcio luminoso sul tesoro prezioso del nostro essere di e in Cristo, elevati con lui al Cielo. Le parole che seguono sono una sorta di commento a questa stupefacente scoperta, nella via della teologia mistica, ossia della possibilità per l'uomo di partecipare della vita divina, di poter vivere *veramente* l'essere in Dio e l'avere Dio in sé<sup>1</sup>. Nella fattispecie, l'intenzione è di offrire una riflessione cristiana, all'interno della copiosa produzione sull'ontologia relazionale. Il mandato assunto lo trovo utile per la diversificata avvertenza che una *nuova* teoria sull'uomo non è ancora bell'e compiuta, pur non mancando significative mosse in avanti. Resta cioè ancora valida l'annotazione degli anni '70 di H. Mülhen, per il quale la teologia è lontana dall'aver prodotto una completa veduta della persona, e fin d'allora indicava la necessità di rinnovare l'equilibrio tra sostanzialismo e relazione, tra identità e intersoggettività, riscontrando proprio nel richiamarsi reciproco di sussistere e interagire la direzione al progresso possibile<sup>2</sup>. Il presente articolo è pensato come incipiente, piccolo, personale contributo alla costituzione di un'auspicata autentica ontologia relazionale, che nello specifico si palesi come *ontologia teologica cristiana integrale*. In particolare, l'antropologia teologica attuale mi pare ancora soffrire di qualche rilevante riduzionismo e la semplice evocazione di mantra pur solidamente persuasivi come persona, libertà, relazione, storia o altro non basta al raggiungimento di un approfondimento soddisfacente e maturo.

---

\* Docente incaricato di *Teologia Dogmatica*, ITA Verona, Facoltà Teologica del Triveneto.

<sup>1</sup> Ciò è per il teologo L. Bouyer il cuore dell'antropologia cristiana, come ho approfondito in *Louis Bouyer, itinerario di una teologia mistica*, Messaggero, Padova 2015.

<sup>2</sup> Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio*, Borla, Roma 1992, 163-164.

L'analisi si svolgerà partendo da un primo importante supposto contrazionismo riguardante la concezione della libertà, non assunta adeguatamente, ovvero ben inserita all'interno di un appello alto al bene o all'amore. L'accusa a una certa proposta di autodeterminazione ne convoca un'altra più strettamente connessa alla teologia come disciplina ed è quella ad un'antropologia che rischia di accomodarsi sulle precarie staffe del cristomonismo e di tendenze neopelagiane, che sotto le parvenze di un'attenzione alla fenomenologia presenta una costitutività cristologico-antropologica bassa. La chiave di volta dell'umanismo cristiano non può invece essere altro che la sublime teandricità di Cristo, per la quale egli è l'ingresso salvifico nell'esperienza dell'Unitrino. Su altro versante, più sinteticamente, si punteranno gli insoddisfacenti tentativi di immaginare una soggettualità senza essere, nella credenza che per tipizzare radicalmente l'amore o il dono sia necessario svincolarlo dall'ontico. Un'apprezzabile giuntura della polarità di sussistenza e dono mi pare invece rintracciabile in una personalità qualificata dall'essere amata e resa amante, infinitamente, qui e ora e futuribilmente. In altri termini, si tasterà il nucleo personale in una identità amorevolmente e gratuitamente donata oppure, in termini più cristiani, in una personalità sempre generata, verso la vita filiale. Un ultimo paragrafo è dedicato a sondare il terreno di una possibile rilettura antropologica e teologica del concetto di natura, come *nativa* meravigliosa scoperta di essere chiamati alla figliolanza divina.

Una parola introduttoria mi sembra doveroso spenderla sul metodo, ossia sulla consapevolezza dell'impossibilità di fare teologia, soprattutto sull'uomo, senza riferirsi alla filosofia e alle scienze antropologiche in genere. Le varie dimensioni speculative verranno così poste in una circolarità il più possibile virtuosa, senza soffocare il campo specifico di ricerca, che è quello del sapere cristiano<sup>3</sup>. Da un punto di vista epistemologico, mi piace ora ricordare, con il teologo greco Ch. Yannaras, che l'ultima istanza della *mens* credente non è quella logico razionalista, ma *mistica*. La verifica/verificabilità del vero avviene nel processo di partecipazione sperimentale che è l'esistenziale<sup>4</sup>. Solo l'uomo nella sua interezza, con il proprio sentimento, la propria razionalità, la propria volontà, il proprio desiderio, la propria fede, può in definitiva intercettare la risposta plausibile al senso del reale.

<sup>3</sup> A tal proposito rimembro il terzo principio di revisione degli studi ecclesiastici, come proposto in *Veritatis Gaudium*, 4, che raccomanda una transdisciplinarietà forte, che assuma la ricchezza dei saperi collocandoli nello spazio sapienziale della rivelazione.

<sup>4</sup> Cf. Ch. YANNARAS, *Relational Ontology*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline (MA) 2011, 6-7.

### 1. Critica della pura libertà verso una libertà relazionale

È ben noto come l'antropologia teologica, a seguito degli studi di H. de Lubac, si sia proposta come punto fermo il superamento del modello di separazione tra natura e soprannaturale, ma tale obiettivo sembra non ancora pienamente conseguito, in una più sapiente composizione. La giustamente conclamata professione di GS 22, che nel Verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo, viene risolta o – assai e sempre più raramente – nel senso che solo la rivelazione cristiana fa l'uomo (soprannaturale) oppure nel senso di un cristianesimo semplice cifra di buona umanità, antroposofia. Per lo più, il *soprannaturale* è stato cancellato e ci è rimasto un *naturale* sovra-esaltato. Ciò non toglie che permangano tracce di una invincibile residuale separazione: un curioso, ma eloquente indizio si può individuare nel permanere di una sostanziale dissociazione tra le scienze filosofico umanistiche e quelle teologiche negli stessi piani di studi cattolici. Alla luce di GS 22, invece, urge trovare un felice connubio tra i due versanti, dove centrale sia tutto il mistero cristologico dell'assunzione della nostra natura, reale innalzamento a dignità sublime, in cui l'umano non è destituito né sostitutivo, bensì costituito. La vocazione dell'uomo in Cristo, nella potenza dello Spirito, non è un fatto solo morale, ma relazionale, ontologico e universale. Il punto focale della comprensione dell'uomo è l'evento pasquale/pentecostale, come ontologica elezione e vocazione<sup>5</sup>: noi *siamo chiamati* e lo siamo realmente, figli nel Figlio, da lui eletti, convocati a corrispondere all'infinito amore ricevuto. È a tale approdo che ci dirigeremo, dopo un'analisi specifica su uomo e libertà.

Entrando in argomento, mi pare allora non del tutto tramontata la proposizione di singolari naturalismi, ossia specificamente di miopi presentazioni del concetto di libertà, che sembrano inconsciamente rinverdire addirittura il supposito di natura pura; certo al di fuori di un contesto metafisico, che la critica storica rende oggi improponibile. Su questo punto, procedo ora miratamente per enucleare una sorta di *critica alla pura libertà*. L'abbaglio sulla *capacità di autodecidersi* come isolata pietra d'angolo dell'antropologia, pure cristiana, è ipotizzabile sia stato reso possibile dall'insistenza sul tema che caratterizzava la società negli anni '60/'70, periodo di gestazione del contemporaneo specifico trattato, come indirettamente e in modo ignaro mi sembra confermare GS 4 quando asserisce che «*mai come oggi* gli uomini hanno avuto un senso così acuto della libertà». È plausibile che lì si

---

<sup>5</sup> Brambilla, che principia la sua antropologia teologica con la predestinazione in Cristo, declina tale scelta richiamandosi proprio all'*altissima vocazione* di GS 22. Cf. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2007, 107.

sia surrettiziamente inoculato il totem della libertà, in alcuni casi come una forma surrogata di principio di natura, perpetuazione dell'inghippo di far prevalere uno *status* sulla persona<sup>6</sup>. Tale forzatura, se non opportunamente affrontata, rischia a questo punto di ritardare significativamente una adeguata rinascita dell'umanesimo credente. Vediamo difatti che *alcuni autori* hanno presentato il libero disporre di sé come il presupposto che Dio creerebbe e concederebbe all'uomo al fine di donarsi a lui ed essere da lui accolto. Sarebbe dunque, in qualche modo, la capacità creata di autoporsi a rendere praticabile l'autocomunicazione libera e gratuita di Dio al partner umano, in vista dell'alleanza<sup>7</sup>. Non cambia molto nella versione di J. Hick, il quale asserisce che la libertà è garantita per il fatto che Dio pone una distanza esistenziale e cognitiva tra Lui e la creatura senziente. Qui sarebbe la costituzione o predeterminazione di un mondo separato, di spazio e tempo deputati, a garantire veramente l'indipendenza dell'uomo<sup>8</sup>. Il soggetto appare sì come dotato di sussistenza propria o di un essere dato, ma estrinseco. Il pericolo è far intendere – come successo per tanto tempo e in tante modalità – che sia una qualità specifica, qui la libertà, a fare dell'uomo l'immagine di Dio; ma sappiamo che né essa, né l'intelligenza, né la volontà, né la coscienza di sé o l'anima o altro regge in assoluto tale ruolo di significante. Da parte di alcuni – magari inavvertitamente – sembra un'ingiustizia, come lo era per Pelagio, iscrivere radicalmente l'autodeterminazione umana nella disposizione graziosa di Dio, come se questa condizione non salvaguardasse del tutto una piena autonomia<sup>9</sup>, ma problema teologico è proprio pensare la libertà *innaturalmente* come qualità a sé stante. Queste strutturazioni rendono esattamente spesso fatale un retrogusto neopelagiano. L'accentuazione primaria sulla libertà, presa in sé, comporta il rischio di pensare l'uomo – scientemente o no poco importa – come in fondo capace di gestire autonomamente il proprio compimento: sarebbe l'io, in specie con la sua forza di volontà, in grado di seguire il *modello Cristo* e ciò indurrebbe un'impostazione teologica cristomonista, più che ad un cristocentrismo trinitario.

<sup>6</sup> All'eccesso inverso è invece l'opposizione apodittica di alcuni autori orientali – penso ad esempio a Yannaras o Zizioulas – tra natura e unicità o singolarità o libertà, dove la *natura* è vista solo come limite, che va vinto. Bene che trionfi la relazionalità donata, libera e autotrascendente, ma tenterò di mostrare più oltre come questo possa avvenire in concomitanza con un modo pertinente di intendere *natura*.

<sup>7</sup> Cf. F. CONIGLIARO, *Libertà*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 808. L'autore declina la libertà, insieme a molte modalità interessanti, anche in questa eccezionale forma.

<sup>8</sup> Cf. P. COCHINAUX, *Dieu et les créatures chez John Hick*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88 (2004), 706-707.

<sup>9</sup> Cf. V. GROSSI - B. SESBOUË, *Grâce et justification*, in B. SESBOUË, *Histoire de dogmes, 2. L'homme et son salut*, Desclée, Paris 1995, 370-371.

Bisogna altresì riconoscere che spesso, nelle trattazioni più recenti di antropologia teologica, sono presentate discrete esposizioni fenomenologiche della libertà, inserita e compresa nell'odierno contesto culturale, quantunque e significativamente occidentale. Non mancano tuttavia casi in cui le descrizioni sugli elementi libertari abbiano paramenti più sartriani e postmoderni che cristiani, restituendo al complesso un quadro ancor più questionabile.

Come *ergo* sfilarsi dall'*impasse*? Assumo subito GS 17, spesso annoverato come controprova del primato libertario, dove tuttavia si puntualizza che «il segno eminente dell'immagine divina nell'uomo» si trova, eloquentemente, nella «vera libertà» e si specifica poi che l'uomo è *veramente* se stesso quando tende al suo fine autentico. Ciò sprona a non farsi ingannare da letture parziali della libertà, che «i nostri contemporanei [...] spesso coltivano in modo sbagliato», ma a porre l'attenzione su quella autentica, che si declina verso il bene o meglio nella «ordinazione verso Dio». Così è anche nel CCC: si diventa più liberi quanto più si è a servizio del bene e della giustizia (1733) e perfettamente se stessi quando si è ordinati a Dio (1734), mentre la scelta della disobbedienza è abuso e schiavitù (1733). Anticipo quindi – come verrà appena sotto meglio esplicitato – che l'autodeterminarsi non va concepito come una potenzialità *assoluta*, ma come una facoltà che si attua in molteplici interconnessioni e che instancabilmente tende alla relazione matura, che è quella divina, perché solo nel rapporto con Dio è possibile parlare veramente e sostanzialmente di libertà. È giusto, come riconosce Ruiz de la Peña, che il personalismo cristiano ha sempre indicato il valore del libero disporre di sé proprio in funzione del sottrarre l'uomo ad un'identità o ad un sistema prefabbricato ed elevarlo a soggetto, ma l'agente è in relazione e riceve il proprio essere come elezione/mandato<sup>10</sup>. Per tornare agli autori visitati, differenza e comunione non vanno pensati come due momenti, ma è nel dono stesso di Dio che la distanza/distinzione è volta all'alleanza, senza soluzione di continuità. Il Signore ci vuole e ci accoglie come diversi da lui e al contempo si manifesta come Dio per noi e come Dio che ci abbraccia e ci genera e rigenera<sup>11</sup>. Il posto più adeguato in cui parlare di libertà non può essere allora che nel contesto della relazione, più chiaramente di un'offerta d'amore, teologicamente ed esplicitamente nell'ambito della grazia. La libertà dell'uomo e quella di Dio non sono né in conflitto né indipendenti, ma la grazia è *premessa* alla libertà come la libertà è *permessa* dalla grazia.

---

<sup>10</sup> Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio*, 190.

<sup>11</sup> Colzani dice dell'uomo come dotato di una *libertà creaturale* e lo spiega nel senso di essere posto come altro da Dio, ma insieme per Lui e in Lui. Cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, EDB, Bologna 1997, 372.

## 2. Analisi di alcune antropologie della libertà nel pensiero credente

Fatte queste prime considerazioni mi cimento nel confronto con alcune importanti formulazioni antropologico-teologiche di libertà, che rendono conto del processo in atto di affinamento, ma che d'altronde confermano la necessità di compiere un salto di qualità.

Un affondo degno di menzione è quello di von Balthasar (*Teodrammatica*. II. *L'uomo in Dio*). Il teologo svizzero asserisce che l'uomo è libertà finita, la quale trova fondamento e compimento nella libertà infinita. È l'Autocomunicarsi divino infinito, invero, che si rende accessibile alla libertà creata per compierla, visto che quest'ultima non può realizzarsi con le proprie sole forze e non ha in sé intrinseca finalità, essendo immagine dell'eterna Sovranità. Von Balthasar sottolinea così che la determinazione del sé non è un concetto statico, ma dinamico e in questo movimento un ruolo speciale è da attribuire allo Spirito, che le dà *forma* rendendola partecipe, appunto, della Libertà infinita. Il dono dall'alto dell'affrancamento non è un atto puntuale, ma permanente, nel quale la creazione continua in una modalità di conservazione d'essere<sup>12</sup> e ciò rivela l'intimo legame tra libertà e tempo. Similmente, il teologo belga É. Gaziaux (*De l'autonomie morale au discernement spirituel*) afferma che la capacità di autoproiettarsi, caratteristica dell'uomo, si concretizza di fatto nell'apertura dell'Autodonazione assoluta infinita. La libertà umana si presenta specialmente, per lui, nella triplicità di essere instaurata, essere restaurata, essere sopraelevata, in un processo che è sempre in fase di farsi<sup>13</sup>. In entrambi gli autori c'è l'idea di una libertà che è costantemente donata, generata e, proprio perché siamo in un contesto di offerta continuata, si può affermare che liberi si è esattamente alla fine: la signoria di vita resta, prima di tutto e in definitiva, opera di Dio. La nostra autodeterminazione è pertanto creaturale, sia nel senso che è in dipendenza, sia nel senso che si esplica non in modo immediatamente totalizzante, ma in una forma crono-cosmica. È ben espresso ciò che in un suo libro Greshake definisce come *libertà donata*, qui da intendersi come libertà *intrinsecamente donata*. Inoltre, l'interessante concetto di una costante opera di soggettivazione a favore dell'uomo, sulla falsariga della *creatio continua*, mi ha indotto all'immagine di una permanente generazione divinamente ispirata, una *creata et continua generatio*, a figli nel Figlio, volendo essere precisi. È un teorema che andrò a riprendere più oltre, nel contorno di una più chiara ontologia agapica; trinitaria se cristianamente concepita. Quel che manca ancora nei pensatori citati è un più esplicito e primario riferimento alla forma della libertà e del divenire, che è d'Amore.

<sup>12</sup> Cf. P. COCHINAUX, *Dieu et les créatures chez John Hick*, 716-718.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, 713-715.

Un imprescindibile riferimento, che segna anche un ulteriore passo in avanti, va fatto all'eccellente *antropologia fondamentale della libertà* proposta da Brambilla, come base e sostegno dell'antropologia credente. Intanto il teologo milanese precisa che la libertà non va intesa in senso naturalistico, oggettivato, come un attributo nativo. Essa si genera nella *promessa donata* che si riconosce all'interno dell'agire: il soggetto si costituisce quindi nell'azione, a partire da un'offerta<sup>14</sup>. Il pratico comportarsi ha esattamente il carattere del prestar credito ad un'anticipazione di bene e in questa attiva intenzionalità si determina la libertà. L'identità non è quindi data a monte, ma nemmeno è semplice risultanza dell'agire; avviene nell'azione intenzionata, rivolta al bene supposto e accolto in coscienza<sup>15</sup>. Nello stesso venire al mondo, vita elargita, si apre lo spazio della progettazione di sé come relazione donata, in carattere di promessa<sup>16</sup>. Brambilla specifica, nella sua prospettiva, quello che chiama il tripode della passività, ovvero i tre accessi che sono anticipazioni offerte all'agire libero. Si tratta dell'alterità del corpo, che iscrive nella coscienza la fiducia fondamentale della vita come voto di bene<sup>17</sup>; dell'alterità del tu, ulteriore conferma di gratuità e insieme interpellanza da accogliere; della passività che è la percezione di essere *altro con gli altri* nella dimensione del noi. Tutte queste tre alterità sono performanti rispetto all'identità personale, in quanto dischiudono al soggetto la conoscenza della trascendenza del senso (*il religioso*) e della propria personale implicata autotrascendenza<sup>18</sup>. L'uomo come libertà costituita, capacità di relazione e possibilità di attuazione – dice ancora l'oggi vescovo novarese – è in fondo *una coscienza credente* e trova in tal modo la sua *figura* nel disporsi verso Dio, ossia affidandosi al senso che gli è proposto come dono di compimento escatologico, nelle esperienze date e interpellanti. Nello specifico, la *libertà come fede* si decide accogliendo la forma di libertà filiale e pasquale di Cristo, che è insieme dono e condizione di attuazione<sup>19</sup>.

L'impostazione è certamente notevole. Giustamente si suggerisce che l'identità non solo è libera, ma donata e in progresso, escatologica e tesa, per giunta, al bene, che al dunque è chiamato Dio. Proprio per l'eccezionalità della proposta si può però più acutamente indagare e sollecitare interrogativi. Innanzitutto: è ancora d'uopo riferirsi alla libertà come unica o predominante *forma* dell'umano? Perché è pur sempre l'essere agapico che chiarisce il contenuto

<sup>14</sup> Cf. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 384-386.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, 388.

<sup>16</sup> Il teologo milanese parla qui di un dono che costituisce un debito e che provoca una *obbligazione*, un dovere a disporsi verso l'appello (cf. *ibid.*, 386).

<sup>17</sup> Tale senso di promessa sarebbe più acuto proprio nei momenti di sofferenza e malattia (cf. *ivi*, 390).

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, 392-394.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, 397-398.

della libertà. Poi, sarebbe da esprimere più apertamente che la Presenza/Pro-messa c'è personicamente e direttamente e in tal senso è onto-poietica rispetto al destinatario. In ciò, sarebbe da chiarire meglio se e come il compimento personale dipenda dall'accoglienza di *una forma* di libertà, per quanto la più eccellente pensabile: trattasi di *una tipologia*? Realmente, il sé si innesta nel Risorto, presente e agente tra noi e con noi, a Lui conformante per mezzo dello Spirito, diffuso nei nostri cuori. In definitiva: facendo tesoro di quanto acquisito si può oggi tentare di elaborare una piena ontologia antropologica-agapica.

### 3. *Non schiavi, ma figli nel Figlio*

Il passaggio dal concetto di libertà donata al primato della relazione, si declina immediatamente, in termini cristiani, nel contesto di un amore filiale e trinitario. Ovverosia, preventivamente all'approntare un piccolo apparato gnoseologico di ontologia relazionale, considero come nel dato rivelato la libertà sia intesa come filialità e cosa alcuni esimi teologi ne abbiano in maniera incipiente già tratto.

Paolo oppone sistematicamente – vediamo – soggiogamento e filiazione: il cristiano non è più schiavo, ma figlio (*Gal 4*) e noi non abbiamo ricevuto uno spirito da schiavi, perché la liberazione dalle catene della corruzione consiste nel partecipare alla gloria di rinati in adozione a figli di Dio (*Rm 8*). Pure Giovanni afferma che lo schiavo è colui che commette peccato e non rimane nella casa, mentre il figlio resta per sempre (*Gv 8*)<sup>20</sup>. A tal proposito è bene ricordare anche quanto il Nuovo Testamento ci tenga a porre in stretta relazione libertà e verità («Conoscerete la Verità ed essa vi farà liberi» *Gv 8,32*) e affrancamento con servizio d'amore («Fratelli, siete stati chiamati a libertà; soltanto non usate questa libertà per dare occasione alla carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri», *Gal 5,13*). D'altra parte, anche nell'Antico Testamento la rottura delle catene non è concepibile al di fuori di una dinamica che include elezione ed alleanza e ha sempre, peraltro, una salutare dimensione comunitaria.

La libertà ha quindi per noi la forma di filialità in Cristo, come partecipazione del Cristo Totale. Vera libertà è, nel Risorto, sotto la potenza dello Spirito Santo, venir assurti come figli di Dio, vivere della stessa obbedienza alla volontà divina come volontà non oppressiva ma amante e liberante, che libra l'amore verso Dio, il prossimo, il creato. Non è una struttura antropica in sé che concede all'uomo di aderire al vangelo, ma sono il Verbo incarnato

<sup>20</sup> Sintesi che si trova in J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio*, 203-204.

e lo Spirito ad abbracciare l'umanità integralmente e a permettere all'uomo di esprimersi verso il Bene. Solo l'Assoluto Unitrino può rendermi libero, ma anche giusto, solidale, pacificato, riconciliato/riconciliante, aprendo l'esistenza a un processo mai concluso di realizzazione.

Interessante a questo proposito l'apporto di Moltmann (*Trinità e regno di Dio*), che per trattare della libertà inizia dalla nozione del Dio trinitario che si rivela come Amore e che declina lo stesso autodisporre di sé come un processo di reciprocità dove l'uomo, per l'intimo dono dello Spirito, è fatto amico di Dio e associato attivamente al Regno<sup>21</sup>. Anche il cardinal Ladaria afferma che nell'amore è concessa la libertà più profonda e il cristiano è libero per amare, fatto nuovo dalla misericordia divina<sup>22</sup>. L'autodecisione si basa su una chiamata d'amore e non è pienamente matura che all'ombra dell'*agape* soprannaturale. In definitiva, radicale nell'uomo è la chiamata all'Amore in Cristo ed è solo in questa tensionalità vocazionale che ha senso compiuto parlare di libertà. L'uomo è reso adulto nel contesto della pienezza offerta dal rapporto con Dio, vero Bene e misericordiosa Verità, che apre a tutta la possibilità dell'essere.

La forma libera filiale include, inoltre, la connessione alla moltitudine dei fratelli. Per Ruiz de la Peña, la propria realizzazione non è autenticata fintanto che non inerisce quella degli altri, di tutti gli altri, come fratelli<sup>23</sup>, e cristianamente la chiamata divina porta alla carità universale e al primato degli ultimi. Tutto ciò non esprime solo conseguenze, ma espone più profondamente la chiamata personale come con-vocazione. Rileggere la personalità in una dimensione comunitaria, d'altronde, ci permetterà sempre più e sempre meglio di recuperare equilibrio tra libertà, vincolo, mandato, responsabilità.

#### 4. Ontologia relazionale e Amore cristico trinitario

Ora ci sono elementi sufficienti per impostare una ontologia, relazionale e cristiana, con apicale il Dono d'Amore. Il tracciato seguente lo farà, mantenendo il circolo virtuoso di teologia, filosofia e scienze umane. Le precedenti riflessioni, centrate sulla libertà, hanno progressivamente declinato verso la rilevanza della chiamata d'amore e del dono e già abbiamo assaporato lo spessore della vita filiale. Più ancora che un'antropologia fondamentale della libertà mostreremo allora come possibile, pertinente, promettente, desiderabi-

<sup>21</sup> Cf. P. COCHINAUX, *Dieu et les créatures chez John Hick*, 719-720.

<sup>22</sup> Cf. L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2005, 460.

<sup>23</sup> Il proprio affrancamento resta non completo finché esiste uno *schiaivo*: nessuno è veramente libero finché non sono tutti liberi. Così in J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio*, 194.

le e opportuna un'antropologia fondamentale dell'amore trascendente, senza dimenticare quanto di buono da prima ricavabile.

L'entrata è la proposizione che la dinamica di identità e relazione abbia il punto di abbrivio essenziale nell'essere amato in modo unico da un Amore infinito. La vivace articolazione dell'esistenza umana trova il proprio momento di convergenza in un'Agape eterno e infinito che evoca e che dà letteralmente vita. Prima di tutto c'è l'essere amato, un Amore che mi precede, che mi sta di fronte e come luce e promessa suscita desiderio di compiutezza e tale assunto è sostenibile con diversi indizi antropologici. Preziosi i suggerimenti ricavabili dalla ricerca psicologica, quando Sovernigo individua nel cuore psichico della persona proprio il carattere di essere amato/amabile/capace d'amare<sup>24</sup>. Dal punto di vista esperienziale, inoltre, l'uomo trova conferma alla propria identità nell'avvenimento di essere riconosciuto, accettato e accolto. Lo sguardo altrui mi dice di essere, mi dice un essere che mi è donato, incontestabilmente ammesso all'esistenza e suscitato a risposta<sup>25</sup>. Come si deduce, la dualità orizzontale non è sufficiente a descrivere integralmente e correttamente la relazione fondante, che vive invece nel mistero di una imprescindibile terzietà, confermabile anch'essa da varie prospettive. Per diversi psicologi, ad esempio, ciò che rende sana e praticabile una relazione è appunto un'ulteriorità in cui i soggetti sono posti e interconnessi. La cosiddetta terzietà è sospinta fino a suggerire una Pienezza tale, che non pare mai effettivamente raggiunta, che fa anelare addirittura ad oltrepassare la morte e, per altro verso, a sperare di essere salvati e ricolmati dall'Amore infinito.

In termini fondativi, dice bene Marion quando considera il donato (l'a-donné) come l'agente base nel soggetto, nel senso che l'uomo è costituito da una chiamata proferita/profferta da un Principio/Altro, che viene prima dell'agire come soggettività (trascendentale)<sup>26</sup>. Anche questa elezione/elevazione può trovar riprova in interessanti indicatori di tipo fenomenologico esperienziale. L'acuto atavico umano desiderare, ad esempio, può essere pensato come sintomo di un'intensissima passione ricevuta e può avvalorare l'ipotesi di una primordiale passiva/attivazione. Giunge qui a proposito l'osservazione di S. Kierkegaard, per

<sup>24</sup> Cf. G. SOVERNIGO, *Le dinamiche personali*, Messaggero, Padova 2010, 15.

<sup>25</sup> Brambilla suggeriva di pensare all'alterità del corpo, del tu, dell'essere altro con gli altri e coglieva, al cuore della realtà, una promessa. Ciò è puntualmente vero, anche quando non si palesasse evenenzialmente. C'è sempre, ad esempio, un grembo che ha impresso accoglienza, protezione, sostentamento; oppure se l'atteggiarsi altrui è di radicale disprezzo ciò suscita la protesta di una ingiustizia subita e la maggior presa d'atto che la vita è dato inalienabile.

<sup>26</sup> Cf. K. LEMNA, *Jean-Luc Marion and the Theological 'School' of Montmartre*, in *Irish Theological Quarterly* 81/3 (2016) 250.

il quale c'è tra le persone un'uguaglianza al vertice, che si innesta però alla base, come è significato dalla capacità di ogni uomo, fosse pure il più meschino, di compiere atti d'amore (*Gli atti dell'amore*)<sup>27</sup>. Qualcosa di simile si può scorgere tornando per un momento alla libertà. Non è infatti il poliedro delle scelte, presentate e praticate, che rende appagamento, ma tale situazione può essere giustamente indiziale di una recondita sospinta tensione ad una piena soddisfazione<sup>28</sup>.

Andiamo avanti, verso un miglior riconoscimento della Potenza amorosa d'origine, trascendente, che qualifica il sé umano come *essere offerto in amore* e che non può che operare in modo personalistico. L'uomo conosce basilariamente di essere proiettato ed evocato dal Tutto. È cognizione pratico ontologica di essere rivolto alla Pienezza, dove il reale appare come un Insieme complesso che chiama e che non coincide per nulla con la somma degli oggetti; anzi è ben diverso, quasi opposto, essere rivolto all'Intero e dissiparsi alla caccia della molteplicità delle cose. Parafrasando, completando e precisando un ragionamento del filosofo R. Mancini mi sento di dire che, sorprendentemente, la filosofia del Novecento ci ha facilitati a intuire che siamo concepiti dal Principio-Vero-Bene, da esso effettivamente chiamati ad esistenza e da cui, ancor più, nasciamo continuamente (*generatio continua*). Il professore maceratese fa in questo senso un'intrigante descrizione dei tratti essenziali dell'Origine. L'incontro con essa – egli osserva – è *suo* donarsi, che suscita partecipazione, *sua* capacità di interpellarci e *sua* libertà. Egli ben precisa che il superamento qui suggerito dell'oggettualità non è spinto né da antropomorfismi né da teomorfismi, ma è la semplice considerazione che esattamente e nient'altro che in queste modalità la Fonte del Tutto si approssima all'essere umano, in interazione personale, quantunque asimmetrica<sup>29</sup>.

L'esperienza di sé, del sé con l'altro e della terzietà si allarga perciò a un Totalmente Altro, che si può ragionevolmente chiamare Dio. A questo riguardo rimandiamo ancora una volta alla psicologia, che in alcune sue scuole (*psicologia transpersonale*) coglie effettivamente la *dimensione religiosa* come essenziale, vitale per l'uomo<sup>30</sup>. Similmente, gli studiosi G. Esposito e S. Con-

<sup>27</sup> Cf. U. REGINA, *La Verità è il Singolo*, in <[http://www.umbertoregina.it/Umberto\\_Regina/La\\_Verita\\_e\\_il\\_Singolo.html](http://www.umbertoregina.it/Umberto_Regina/La_Verita_e_il_Singolo.html)> [accesso 13.06.2018]. Il vertice è all'inizio e sarebbe a tutti, sempre, in qualche modo, disponibile.

<sup>28</sup> Trattandosi d'altronde di un compensamento mai dato, al momento in cui ci si arresta prima, ai piaceri parziali, l'anelito viene contraddetto e si risolve in ferita, in ragione di tristezza.

<sup>29</sup> Cf. R. MANCINI, *Il Bene e il Metodo*, in *Bollettino filosofico* 29 (2014) 127-129.

<sup>30</sup> Emblematica in questo senso è la vicenda e l'analisi dello studioso A.H. Maslow (1908-1970). Il ricercatore americano, partito come *analista della persona*, giunge a fondare la *psicologia transpersonale*. Nella sua ricerca sugli individui autorealizzati, infatti, era rimasto sempre più colpito dacché questi avevano maggior accesso alle cosiddette *esperienze picco*, che sono esperienze trascendentali, estatiche o mistiche, relative alla dimensione più strettamente religiosa o *spirituale*, nonché legate a relazioni particolarmente

siglio ritengono che sia innato nella persona uno specifico sistema motivazionale religioso<sup>31</sup>. È perciò pertinente l'affermazione che l'esperienza radicale dell'uomo è trascendente e di tutt'unità, ossia mistico religiosa. La situazione fondamentale dell'uomo, la sua eminente grandezza, è d'essere di fronte a Dio, elevato per grazia a suo interlocutore e per questo chiamato a prendere posizione per il Bene, davanti a Lui e al mondo intero<sup>32</sup>.

Una delle riflessioni più profonde e acute sull'identità relazionata all'Esse-re Originante è attingibile dalla fenomenologia della Stein. La filosofa individua (*Essere finito ed Essere eterno* e *La struttura della persona umana*) nell'uomo un nucleo, il centro del suo essere, che contiene il fulcro dell'esistenza e in tale fulcro, che rappresenta il momento unitario e identitario della persona, si manifesterebbe la presenza di Qualcosa che supera il soggetto, ma che ne sarebbe anche il punto di riferimento esistenziale costante. In *Essere finito ed Essere eterno* è dichiarato specificamente Dio, che si rivela all'uomo come Persona trascendente eterna e insieme come abitante immanente della sua più profonda intimità<sup>33</sup>. Ne *Il problema dell'empatia* la descrizione assumeva un diverso, ma complementare approccio, quando la Stein declinava il *sentire dentro l'altro* in proiezione all'Altro eccellente: l'essere umano, cioè, *sente dentro l'Altro*, ossia l'io pulsa dentro quell'Alterità, che insieme lo trascende e lo abita<sup>34</sup>.

Aggiungo una disamina, che faccio partire dalla domanda di J. Ladrière se sia effettivamente ineluttabile *ontologizzare la vocazione*<sup>35</sup>. Analizzo il contenuto del quesito, considerando brevemente un altro riduzionismo, in quella che posso identificare come una *critica al dono puro*. Mi risulta che l'idea di un darsi pretenziosamente unidirezionale e *cristallino* abbia un eponimo nel teologo A. Nygren e continui a rinverdire in teorie che insistono sulla specialità della benedizione divina come inarrivabile e spogliata di reciprocità. Rispetto a ciò mi pare incomprendibile l'idea di donazione pura esposta da Derrida, che scarta l'atti-

---

significative, come quella coniugale. Cf. L.J. GONZÁLEZ, *L'uomo psichico*, in B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana*, Città Nuova, Roma 2001, 148-149.

<sup>31</sup> Essi lo qualificano come un sistema motivazionale di tipo cognitivo, al fianco di sistemi motivazionali altrettanto fondamentali di tipo biologico e sociale. Cf. G. ESPOSITO - S. CONSIGLIO, *Psicologia spirituale*, in <[https://sites.google.com/site/psicologiaspirituale/psicologia\\_spirituale](https://sites.google.com/site/psicologiaspirituale/psicologia_spirituale)> [accesso 21.01.2019].

<sup>32</sup> Cf. anche J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio*, 192.

<sup>33</sup> Cf. C. CARBONE, *Esperienza religiosa ed esperienza mistica*, in *Nuovo giornale di Filosofia della religione* 7 (2018) 4-7.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, 10. Rinvergo qui un'affinità nel pensiero della filosofa Zambrano, soprattutto nella evocativa affermazione che noi siamo *ombre del sogno di Dio*. La nostra vita, piena di desiderio e speranza e sogno, sarebbe al contempo sognata da Dio (*Delirio e destino*).

<sup>35</sup> Cf. J-B. LECUIT, *Y a-t-il un désir naturel de Dieu?*, in *Revue d'éthique et de théologie morale* 262 (2010/4) 71.

varsì di una circolarità di dare e avere, di amare ed essere amati, mentre la sana passione si nutre salutarmente e fruttuosamente di interscambio. Il passaggio successivo, non direttamente associabile a Nygren, è rappresentato esattamente dalla tentazione di squagliare, per giunta, il riferimento all'essere. È in sostanza il caso, ad esempio, della metafisica del dono come immaginata da Marion, che suggerisce appunto un *infinito darsi senz'essere*. La rigida opposizione tra metafisica e fenomenologia dell'offerta, però, non è per nulla apodittica e qualche studioso, più ferrato in materia, ritiene anzi erroneo presupporre di poter attentare impunemente all'ontologia, senza che ciò esponga perlomeno a debilità speculativa, quella di una logica privata, in particolare, del concetto di non contraddizione. Stante comunque più di un sospetto che la posta in gioco sia ancor più alta.

L'intero *excursus* proposto, seppur non esaustivo, mi pare bastevole per poter individuare un punto di equilibrio tra identità e relazione nonché facilitare quello tra io e noi. L'essere posto/posti in una Alterità che mi/ci edifica rende anche sostenibile e comprensibile e difendibile una costitutività dell'esserci, senza liquefazione nel relazionismo o pietrificazione in una metafisica d'altri tempi. Di nuovo mi permetto di chiamare a sostegno la psicologia. Lo psicanalista D. Stern verifica che pur nella radicalità della relazione, fosse anche in quelle più intense, riferiamoci perfino ai primordi della natalità, non c'è mai confusione tra il sé e l'altro<sup>36</sup>: è dato sempre un nucleo identitario, accolto e sostenuto fin che si vuole, ma comunque in sé sussistente. Il filosofo Mounier (*Il personalismo*), per parte sua, afferma che l'altro si mi fa nascere come persona, perché mi pro-voca e mi stimola a superare l'in sé, ma è altrettanto valido che l'io non si risolve mai nel tu, perché i due restano reciprocamente mistero non travalicabile<sup>37</sup>. L'affermazione si può estendere fino a ritenere che nemmeno il Tu celeste sia, ragionevolmente, fagocitante. Torno per cui alla soluzione più sopra suggerita, ossia rimando al suggestivo concetto di generazione continua. Possiamo dire che nella potente e misterica dinamicità storica si erge e procede un'identità d'amore, dotata di forza di vita prospettica, sempre identificabile e in costante rigenerazione<sup>38</sup>. È il concetto giovanneo di una figliolanza divina adottiva che già abbiamo, ma che non è ancora pienamente rivelata (cf. *IGv* 3,2).

Per quanto tutto questo sia congruamente coerente e variamente attendibile permane il rinvenimento della *misterica* verifica, ossia l'evento del rea-

<sup>36</sup> Cf. A. CENCINI - A. MANENTI, *Psicologia e teologia*, EDB, Bologna 2015, 236.

<sup>37</sup> Cf. G.P. DI NICOLA - A. DANESE, *L'ordo amoris. Verso un umanesimo relazionale personalista*, in <<https://www.prospettivapersona.it/vedi/160-lordo-amoris-per-un-umanesimo-personalista-e-comunitario.html>> [accesso 21.01.2019].

<sup>38</sup> Anche in questo caso si potrebbe trovare e sondare un qualche supporto filosofico nel pensiero sulla nascita e rinascita di M. Zambrano e di S. Zucal.

lizzarsi di un concreto universale e personale Eterno su cui sperare, credere, stare. Per noi cristiani, ogni uomo è di fronte alla Parola che è il Signore Gesù, il quale annuncia di essere intermediario e salvatore, via all'amore generativo di un Dio che è Padre e che ama ciascuno in modo unico, mentre il Dono d'Amore offerto, umanamente accoglibile, è lo Spirito dello stesso Unigenito. L'uomo, dice Biffi, non è pensabile, in nessun momento, se non in Cristo e con Cristo, modellato su di lui e connesso a lui fin nella radice del suo essere<sup>39</sup>. La persona del Figlio, nella sua incarnazione e ascensione alla destra del Padre, abbraccia realmente tutta l'umanità e la inserisce vitalmente nella divinità. Se specificiamo poi la persona come a immagine di Dio, allora più esattamente parliamo di *essere* a immagine del Figlio, ossia essere incorporati in Lui, in virtù dell'inabitazione dello Spirito/Dono.

##### 5. *Un'idea antropologico-teologica di natura dell'uomo*

Quest'ultimo paragrafo è un piccolo, opportuno ampliamento del precedente argomentare. Il discorso fatto sull'ontologia e quello qui svolto sulla natura antropica sono affini, direi consequenziali. Investigare di ontologia e risolvere positivamente quella questione è offrire un buon assist alla riflessione sullo specifico dell'esistente personale, ottimo viatico per fornire una convincente applicazione relativa al vivente umano<sup>40</sup>, che si proponga come fenomenologia esistenziale integrale, presentata con accenti relazionali, specificamente vocazionali, storico escatologici.

Sono fin troppo note le problematiche legate, in ambito teologico, all'idea di essenza umana, pregiudicata nel tempo dall'impostazione che ha fatto seguito al dualismo di base cartesiana e alla polemica antibaiana, le quali hanno irrigidito la struttura del naturale e del soprannaturale. Non si vede però perché, oggi, il pensiero cristiano dovrebbe abdicare ad una riflessione specifica sul tema della natura, considerato da alcuni – ad esempio Ruiz de la Peña in *Immagine di Dio* – un esercizio ormai inutile e da altri come una categoria esaurita. La lunga tradizione speculativa in tal senso e nientemeno che la definizione teandrica su Cristo, calcedoniana e secondo-costantinopolitana, ci spingono e quasi obbligano a mantenere questo onere. La teologia ha diritto e dovere di esprimere, dal suo punto di vista, in cosa consista il proprio umano e

<sup>39</sup> Cf. G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, Jaca Book, Milano 2004, 93. Tralascio qui l'approfondimento – peraltro non affatto trascurabile – di come ciò avvenga universalmente, se e come esplicitamente o implicitamente.

<sup>40</sup> Il primo versante investe più un ambito filosofico, non disdegnando il resto; il secondo appella a tutte le scienze umane, compresa la filosofia, ed ha un risvolto cristiano più immediato.

non c'è motivo di autocastrarsi a vantaggio delle sole scienze sperimentali. In genere, per di più, non sembra affatto diminuita l'attenzione a questo settore di ricerca e diverse scienze si dimostrano in maniera stabile, se non crescente, appassionate dalla sfida. Basti come conferma tutto ciò che stanno muovendo le questioni del *post-umano*, *transumanesimo* e *intelligenza artificiale*.

Approfondiamo allora, mantenendo fede al principio di una certa interdisciplinarietà e facendo immediatamente ricorso ad alcune significative opinioni di filosofia scientifica. Come la natura cosmica ha in sé il tratto dell'apertura al compimento, iniziando come energia quantica e procedendo verso i viventi<sup>41</sup> e l'espansione nella vita umana, così e in corrispondenza possiamo verificare come caratteristico del microcosmo che è l'uomo un continuo anelito, proteso ad un futuro sempre ulteriore. Ancora, è ben significativo che nel pensiero contemporaneo della filosofia delle scienze umane si possa trovare una certa convergenza nel dire lo specifico antropico quale *potenzialità di proiettarsi in un futuro mai compiuto, in vista di un Bene presentito*. Come visto sopra, citando R. Mancini, si può ivi cogliere il primato del Bene-Vero-Infinito che si propone in termini personali e che in forme relazionali costituisce una chiamata ad una risposta libera, universale e singolarissima al contempo, a decidersi per lo stesso Bene trascendente, nell'intersoggettività, in una molteplicità di azione, in situazione. L'uomo si riconosce capace di intuire ciò, di rispondervi e corrispondervi, per quanto in modo sempre limitato e parziale. La natura umana si presenta pertanto come un'elezione, nativa, sorgiva, costitutiva.

Tutto ciò è ben prossimo alla tradizione filosofica presente nel cristianesimo. Già per san Tommaso l'essenza corrisponde sostanzialmente alla *causa finale*, che per l'uomo è Dio, come desiderato, in un contesto dinamico, relazionale, escatologico. La svolta antropologica rahneriana poi, che resta sostanzialmente tomista, traduce lo stesso con l'espressione di *esistenziale soprannaturale*, rinnovando in una forma più aggiornata il concetto di anelito naturale a Dio e riqualificando il carattere ontologico includendo lo storico-esistenziale, attenzione diventata, dopo Heidegger, imprescindibile. Per il teologo Maldamé la natura umana è esattamente descrivibile come apertura verso l'infinito, capacità di entrare in relazione con ciò che trascende, appello sotto la categoria della promessa, non essenza predefinita, ma tensione ad una pienezza mai sazia e finalmente l'essere umano è comprensibile come dischiuso al divino<sup>42</sup>.

Leggiamo ora in filigrana l'esplicitazione storico-teologica di quanto mostrato come intellettivamente pertinente, ampliando quanto prima avviato nel paragrafo sull'ontologia. La chiamata all'oblazione, la coscienza paradossale

<sup>41</sup> Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Le concept de nature*, in *Recherches de Science Religieuse* 98/2 (2010) 238.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, 241-242. Siamo saldamente al di là di una natura intesa in termini statico-cosali.

della propria nullità spinta però alla trascendenza, è suscitata dal Tu, che è il Cristo Totale, il Figlio del Dio vivente, che mi si propone come la Vera Via della Vita (non solo come paradigma) e mi chiama a coinvolgermi – personalmente e comunitariamente – nel fatto più significativo, insuperabile e risolutivo della storia. Questi è *l'universale concreto* che funge da pietra angolare della chiamata singolare e fraterna. Così (a) la natura dell'uomo è convocazione alla figliolanza per grazia, chiamata elettiva di Dio alla vita filiale, nel Verbo incarnato, ed essere onticamente figlio perché pensato, da sempre e concretamente, nell'Unigenito<sup>43</sup>. (b) La chiamata, che ha un fondamento eterno, può per questo essere vettore di storicità. Noi siamo bensì figli, ma per grazia, ovvero realmente, benché in una forma non divina, ma creaturale, finita e storica, quantunque perfettivo-finale. (c) Ancora, l'essere umano è voluto come predestinato a Cristo universalmente, generalmente, ma allo stesso tempo del tutto singolarmente. Cristo propone all'uomo di instaurare con lui un rapporto unico e chiede una adesione totale, libera e disinteressata, sempre in forza di Colui che ha amato per primo. (d) L'uomo è così *nativamente* in Cristo, nutrito dal liquido amniotico trinitario, singolarità rivolta alla più piena comunione, figliolanza che è al contempo fratellanza, storicità che si nutre di *escathon*.

## 6. *Consuntivo di una partenza*

Il punto remoto di abbrivio di questa mia riflessione resta il magnifico mistero dell'incontro tra Dio e uomo. Su questo sfondo, mi sono dimostrato perplesso rispetto a diversi tentativi contemporanei di impiantare la disamina cristiana sull'uomo a partire da antropologie fondamentali della libertà. Ho segnalato l'impressione che si sia rimasti abbagliati da un interesse contestuale e che si possa addirittura, inavvertitamente, strizzar così l'occhio ad una struttura antropica *naturale*, separabile, non solo gnoseologicamente, dal sovranaturale. L'insistenza specifica sulla libertà, come elemento base dell'uomo, conduce teologicamente al sospetto che si flirti con prassi di vita cristiana neopelagiane, con un risvolto cristomonista. Tale ponderazione negativa va senza detrimento, ma a vantaggio di una miglior comprensione dell'essere libero; essa è già in fase di elaborazione e ha fornito da qualche tempo buoni frutti. La presente ricerca non intenta un'alternativa tra libertà e amore, bensì confida in una sintesi di livello superiore. Il tema della libertà intrinsecamente donata ha perciò qui funzionato da ponte verso l'abbozzo di un principio primo personale di tipo relazionale.

---

<sup>43</sup> Ripropongo la vicinanza tra natura e ontologicità, entrambe da mantenersi, negli elementi convergenti e in quelli specifici.

Ecco che l'essere umano si palesa come essere amato dall'Amore infinito personale, chiamato in offerta agapica dal Principio-Fine. In questa prospettiva non c'è necessità né di abbandonare l'essente al puro dinamismo vitale ( *dono senza essere*) né di limitarsi ad un'interpretazione della identità come rigidamente sostanziata, perché l'essere personale è fondamentalmente trascendente ed escatologico, per un eterno presente. È la scoperta che ho denominato *generatio continua*: l'uomo è sempre in generazione, verso l'*escathon*; la figliolanza adottiva è continuamente suscitata e ridonata, in una reciprocità mai esaurita nel secolo. L'io non fluttua nel vuoto, ma è retto e animato da una Potenza d'Amore Fedele, foriera di senso, oltre che di libertà.

In questo scritto, mi sono quasi esclusivamente soffermato sulla passività del dono, ma non meno intrigante è la controparte di attivazione – su cui vorrei tornare in futuri scritti –: il determinativo ontologico *essere dono d'amore* può essere letto come palindromo, dicendo la contemporaneità asimmetrica della passività e dell'attività, che implica mutuo scambio e fecondità. La chiave del mio essere è *esserci come donato*, ma ciò comporta che io mi dia in dono, come aveva a suo tempo intuito Rosmini. Il mio venir partecipato dell'Essere Amore di Dio, *sentirmi nell'Altro*, come suggerisce la Stein, si svolge e si realizza concretamente nell'atto di aderirvi. La riflessione sull'ontologia relazionale agapica aiuta altresì a ripensare coerentemente il concetto di natura, in un esistenziale divinamente vocazionato, relazionale, storico ed escatologico.

Ci sono elementi speculativi sufficienti per intraprendere un'antropologia cristiana integrale, non mutilata, in grado di accogliere e profittare del pensiero contemporaneo, nonché di arricchirlo con il proprio specifico. L'ontologia relazionale trova infatti la più elevata e diafana espressione nel contesto cristico trinitario e l'impianto umanistico delineato viene concretamente validato dalla reale offerta di un Dio che salva, con la chiamata ad essere figli nel Figlio, nella potenza dello Spirito Santo. Il prospetto qui pianificato potrà poi fruttuosamente essere ampliato alla dimensione ecclesiale, al simbolico, alla mistica e ad una rinnovata prassi evangelica. Si potrà inoltre protrarre la riflessione sulla mistica dell'interiorità alla mistica della fraternità (*Evangelii Gaudium* 87-92) e all'ecologia fraterna integrale (cf. *Laudato si'* 228), in coerenza con il cammino di chiesa oggi intrapreso.

Alessandro Scardoni  
ale.scardoni@gmail.com  
Istituto Teologico "San Zeno"  
Via Seminario, 8  
37129 Verona

## **Identità filiale. Spunti per una ontologia relazionale cristiana**

ALESSANDRO SCARDONI

### **Abstract**

L'articolo affronta il tema dell'ontologia relazionale cristiana, innanzitutto precisando due riduzionismi: quello di una libertà isolata e sovra-esaltata e quello di un essente umano come  *dono senz'essere*. Di contro, si pensa la persona come  *amato esserci*, reso libero amante dalla fecondità salvifica dell'Essere Unitrino, in una generazione continua. L'analisi teologica è posta in dialogo con la filosofia e le scienze umane.

### **Parole Chiave**

Ontologia, relazionalità, libertà, generazione continua

### **Abstract**

The article deals with the theme of Christian relational ontology, first of all by specifying two reductionisms: that of an isolated and over-emphasized freedom and that of a human being as a  *gift without being*. On the other hand, one thinks of the person as loved to be there, made a free loving being by the salvific fecundity of the One and Triune Being, in a continuous generation. Theological analysis is placed in dialogue with philosophy and the human sciences.

### **Keywords**

Ontology, relationality, freedom, continuous generation.

## **PERSONA E RELAZIONE NEL *DE TRINITATE* DI AGOSTINO**

Riccardo Ferri\*

Nel suo *De Trinitate* Agostino compie un'approfondita analisi dell'uso di *persona* in ambito trinitario, all'interno di un articolato quadro in cui indaga unità e distinzione in Dio; bisogna tuttavia segnalare non solo le riserve che il Dottore d'Ipbona ha riguardo al termine *persona*, ma anche il notevole disaccordo tra gli interpreti sia intorno alla comprensione agostiniana di *persona*, sia intorno all'impostazione generale del suo approccio teologico-trinitario<sup>1</sup>. Infatti se, da una parte, si è ritenuto che «con tutta chiarezza Agostino [...] insegna che le Persone attestano relazioni reali ed immanenti nell'essere divino»<sup>2</sup>, dall'altra si è sostenuto che, a causa del personale percorso intellettuale del vescovo d'Ipbona e del pesante debito da lui pagato al neoplatonismo<sup>3</sup>, venga svolta una riflessione teologica in cui la distinzione personale è pensata solo successivamente e secondariamente rispetto all'unità sostanziale di Dio. Ci sarebbe perciò un primato della natura sulla persona, dell'unitario sulla differenza e sulla pluralità, primato che sarebbe segnato proprio dalla diffidenza verso il termine *persona*<sup>4</sup>. Da tale impostazione sarebbe poi seguito il maggior rilievo dato all'essenza e alla vita divina immanente rispetto all'economia e alla distinta azione delle persone divine nella storia della salvezza.

Senza prendere direttamente in considerazione le singole posizioni interpretative e tenendo sullo sfondo il dibattito a cui si è accennato, si cercherà di

---

\* Docente stabile di *Teologia Trinitaria*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Per un'attenta ricognizione delle varie posizioni interpretative, cf. P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006, 163-413.

<sup>2</sup> M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Aschendorff, Münster 1927, 145.

<sup>3</sup> Cf. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966; A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Roma 1996<sup>2</sup>, 257-289.

<sup>4</sup> Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 268; TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, I, Retaux, Paris 1892, 257-263; O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, 452; ma, al contrario, A. MALET, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire se saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1956, 17.

cogliere nei testi agostiniani, e in particolare nel *De Trinitate*, in primo luogo l'articolazione del rapporto tra unità e Trinità di Dio a livello economico e immanente, per poi soffermarsi sulla categoria di relazione come concetto centrale per esprimere *ad intra* la distinzione in Dio e infine valutare quale sia la concezione di *persona* del Dottore d'Ippona e quale il suo uso in ambito trinitario.

### 1. Unità e Trinità di Dio tra economia e immanenza

All'inizio del *De Trinitate*<sup>5</sup>, per formulare la fede cattolica nella Trinità, Agostino afferma che Padre, Figlio e Spirito Santo sono un solo Dio nell'unità della medesima sostanza, sebbene il Padre non sia il Figlio, il Figlio non sia il Padre e lo Spirito Santo non sia né il Padre, né il Figlio<sup>6</sup>. A partire dunque dalla professione di fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo (e non da una concezione filosofica dell'unità di Dio)<sup>7</sup>, il vescovo d'Ippona spiega che la Trinità non può essere intesa nel senso di tre dei, ma di un solo Dio o, per usare il linguaggio del dogma niceno, di un'unica e medesima sostanza<sup>8</sup>. Si tratta perciò non tanto di muoversi dal presupposto di un'unica *substantia* divina, al cui interno rendere ragione della distinzione personale, quanto di illustrare il carattere costitutivo del monoteismo cristiano, che è essenzialmente un monoteismo trinitario, dove il duplice asserto della tripersonalità e unità divina deve essere comunque salvaguardato. Al di là delle espressioni tratte dalla Scrittura e dal Simbolo del primo concilio ecumenico, l'originalità della formulazione agostiniana della distinzione in Dio è costituita dal linguaggio di negazione, dal "non": il Padre "non" è il Figlio, il Figlio "non" è il Padre, lo Spirito Santo "non" è né il Padre, né il Figlio. Nell'unità della sostanza divina Agostino afferma la distinzione, negando l'identità personale dei tre: Padre, Figlio e Spirito Santo sono distinti proprio perché l'uno non è l'altro. P. Coda

<sup>5</sup> Il testo latino e la traduzione italiana del *De Trinitate* sono tratti da: SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, NBA IV, Città Nuova, Roma 1987<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> Cf. *De Trinitate* 1,4,7, NBA IV, 14-15: «Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii sed unus Deus, quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est; Spiritusque Sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem».

<sup>7</sup> Cf. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2015, 140-143.

<sup>8</sup> B. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona. Continuità della tradizione occidentale?*, in AA. VV., *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino: XXXII incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1993)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 161-177, 163-166.

nota come quest'affermazione costituisca una novità dirompente rispetto alla metafisica platonica, in cui l'Uno, in quanto Uno, non ammette alcuna diversità e alterità. L'accoglienza della rivelazione cristiana permette invece ad Agostino di affermare che Padre, Figlio e Spirito Santo sono uno, in quanto sono l'unico Dio, ma nello stesso tempo sono distinti l'uno dall'altro a livello personale<sup>9</sup>.

La fede cattolica non si limita però a considerare la vita divina immanente. Infatti, la seconda asserzione fondamentale della dottrina cristiana concerne l'agire *ad extra* di Dio Trinità; anche a questo livello il punto di partenza non è l'opera indifferenziata del Dio unico, ma la distinta operatività delle singole persone: la fede cattolica afferma che non tutta la Trinità, ma il Figlio si è incarnato, non tutta la Trinità ma lo Spirito Santo è apparso in forma di colomba al Battesimo di Gesù, non tutta la Trinità ma la voce del Padre ha detto «Tu sei mio Figlio» (*Mc* 1,11) nel medesimo evento, sebbene «il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo operino inseparabilmente, come sono inseparabili nel loro stesso essere»<sup>10</sup>. Si tratta perciò di illustrare il dato di fede, tenendo in equilibrio distinzione e inseparabilità delle azioni divine *ad extra* e non tanto dimostrare che queste ultime non contraddicono l'unità divina. Agostino non si chiede, infatti, se nella storia della salvezza agisca Dio nella sua unità essenziale o la singola persona, ma se operi la Trinità nel suo insieme oppure ciascuna persona separatamente dalle altre. La questione dell'unità dell'essenza non è neppure toccata, dato che si tratta di articolare la distinta azione delle singole persone divine con la loro inseparabilità nell'agire e nell'essere.

È significativo poi che il vescovo d'Ippona, nel momento in cui comincia a compiere un approfondimento teologico soffermandosi sulle sfide che tale formulazione paradossale delle fede cristiana pone all'intelligenza credente, non segue l'ordine proposto nel libro I (prima l'essere e poi l'agire di Dio), ma parta direttamente dall'azione *ad extra* delle persone divine, così come è attestata dalla Scrittura (libri II-IV), per passare successivamente a considerare unità e distinzione *ad intra* (libri V-VII). Dunque, solo dopo aver preso in esame quella che possiamo denominare in termini contemporanei la Trinità economica, Agostino si impegna a indagare le ragioni immanenti di quanto si è manifestato nell'economia. A sua volta, in continuità con quanto fin qui esposto,

<sup>9</sup> P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, 116-117: «Per comprendere la novità di quest'affermazione, bisogna rifarsi a un testo decisivo per la filosofia antica: un dialogo dell'ultimo Platone, il *Parmenide*, il dialogo dell'Uno, l'*en*. In esso, Platone mostra che l'Uno, in se stesso, per essere uno, non conosce distinzione e alterità. L'Uno è uno, quindi non c'è altro che non sia l'Uno. Agostino, partendo dalla rivelazione, per cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono uno, perché sono la stessa sostanza, ma allo stesso tempo sono diversi, sono altri l'uno dall'altro, per affermare questa verità nega l'identità a livello personale dei tre. Introduce cioè il "non" della distinzione dentro la predicazione dell'Uno».

<sup>10</sup> *De Trinitate* 1,4,7, *NBA* IV, 16-17.

nei libri II-IV, dedicati in specifico al tema delle missioni divine, l'obiettivo non è mostrare che le missioni del Figlio e dello Spirito non sono in contraddizione con l'agire unitario di Dio, né tantomeno sostenere che sia l'unica sostanza divina a manifestarsi nella storia della salvezza<sup>11</sup>, ma rispondere all'esegesi scritturistica ariana, che interpreta l'essere mandato del Figlio e dello Spirito Santo come conseguenza della loro subordinazione al Padre. L'argomentazione agostiniana, allora, prende in considerazione il concetto di missione, per mostrare che l'essere mandato non implica inferiorità rispetto a chi manda<sup>12</sup>.

In tale contesto, il riferimento all'unità e uguaglianza della sostanza divina viene fatto non sulla base di una concezione pre- o in-personale della natura divina, ma per evitare il rischio di una lettura subordinazionista dei rapporti tra Padre, Figlio e Spirito Santo, i quali, se costituiti da sostanze diverse, non possono che essere gerarchicamente ordinati l'uno rispetto all'altro<sup>13</sup>. Dunque, al centro della riflessione agostiniana non sta tanto l'idea dell'unicità dell'essenza divina, che non deve essere infranta dalle distinte missioni delle persone divine, quanto l'idea che le relazioni tra le persone non devono essere intese in senso subordinazionista; di conseguenza, il riferimento all'unità e uguaglianza di sostanza delle persone divine<sup>14</sup> è fatto proprio per evitare tale rischio, cioè che Padre, Figlio e Spirito siano intesi di tre sostanze diverse e, perciò, gerarchicamente ordinate (la sostanza del Figlio inferiore a quella del Padre e quella dello Spirito inferiore a quella del Padre e del Figlio).

Tanto meno Agostino intende le teofanie dell'AT come manifestazioni dell'unica sostanza divina. È vero che in *De Trinitate* 2,9,16 si chiede: «Se, prima che Cristo si incarnasse, sia apparso ai nostri padri Dio nella sua indivisibile unità o una delle Persone della Trinità ovvero ciascuna di esse, quasi avvicinandosi»<sup>15</sup>. Tuttavia anche tale questione va letta nella polemica con gli ariani, i quali ritenevano che nell'Antico Testamento fosse apparso agli

<sup>11</sup> Così vorrebbe G. Greshake, secondo il quale questo approccio costituirebbe l'asse portante del *De Trinitate*; lo stesso studio delle missioni del Figlio e dello Spirito Santo, nei libri II-IV, sarebbe compiuto in modo tale da dimostrare che esse non contraddicono l'unità e l'uguaglianza essenziali di Dio. «Agostino si chiede addirittura se nella storia della salvezza veterotestamentaria non si sia manifestato "Dio stesso", in maniera indifferenziata (l'*indiscrete unus Deus*), ovvero la sostanza divina» (G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i.B. 1997; tr. it., *Il Dio Unitrino*. Teologia trinitaria, Queriniana, Brescia 2000, 66). Cf. R. FERRI, *Essere e comunione. A confronto con la proposta teologico-trinitaria di G. Greshake*, LUP, Città del Vaticano 2015, 36-46.

<sup>12</sup> Cf. R. FERRI, *Le missioni divine nel De Trinitate di Agostino d'Ipbona. Commento ai libri II-IV*, in *Lateranum* 82 (2016) 55-75.

<sup>13</sup> Cf. B. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino d'Ipbona*, 171-174.

<sup>14</sup> *De Trinitate* 2,1,3, *NBA* IV, 70-71: «Quaedam itaque ita ponuntur in Scripturis de Patre et Filii ut indident unitatem aequalitatemque substantiae».

<sup>15</sup> *De Trinitate* 2,9,16, *NBA* IV, 94-95: «[...] utrum indiscrete Deus apparuerit Patribus nostris antequam Christus veniret in carne, an aliqua ex Trinitate Persona, an singillatim quasi per vices».

occhi dei patriarchi il Figlio, in quanto “visibile” per sua natura (e non per l’incarnazione) e dunque mutabile e addirittura mortale (riservando gli attributi di invisibile e immortale solo al Padre). Di fronte a questa posizione, Agostino risponde che «la sostanza di Dio solo ed unico, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, non solo rimane invisibile ma anche immutabile e perciò fissa in una vera ed autentica immortalità»<sup>16</sup>. L’evidente richiamo alla sostanza dell’unico Dio è dunque immediatamente connesso al suo riferimento alle tre persone divine: l’unica sostanza è quella del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, senza alcuna, neppure implicita, allusione a una qualche eventuale ipostatizzazione dell’essenza divina<sup>17</sup>.

L’intento di Agostino è unicamente quello di respingere la subordinazione del Figlio al Padre, a causa del suo essere mandato, e di affermarne l’identità di natura. L’unità sostanziale di Dio entra in gioco funzionalmente rispetto alla negazione dell’inferiorità del Figlio o dello Spirito al Padre a motivo del loro operare *ad extra*. Nell’Antico Testamento non troviamo allora la manifestazione o l’azione della sostanza divina (a modo di persona); le varie ipotesi fatte in *De Trinitate* 2, 9,16 sono perciò ponderate da Agostino tenendo in considerazione i seguenti criteri: in nessun modo, neppure a Mosè è stato possibile vedere l’essenza o sostanza di Dio<sup>18</sup>; «Dio Padre, Figlio e Spirito Santo non è mai apparso agli occhi degli uomini se non per mezzo di una creatura materiale sottomessa alla sua potenza»<sup>19</sup>; anche se in alcuni episodi si può vedere la prefigurazione dell’opera di una persona della Trinità, quest’opera non va mai vista come separata da quella delle altre due persone, senza dimenticare che talvolta può essere intesa anche come opera della stessa Trinità nel suo insieme<sup>20</sup>.

Quanto a noi interessa è comunque l’assenza di una concezione della sostanza divina intesa come *una persona* che agisce nella storia della salvezza a

<sup>16</sup> *Ibid.*, NBA IV, 92-93: «Longe remotum ab eis erat ut nossent unius et solius Dei, id est Patris et Filii et Spiritus Sancti, non solum invisibilem verum et incommutabilem permanere substantiam ac per hoc in vera et sincera immortalitate consistere».

<sup>17</sup> Niente di più lontano dalla conclusione che invece Greshake trae dall’esame della dottrina agostiniana delle missioni: «Con Agostino diviene manifesta la tendenza specifica della teologia trinitaria occidentale di “ipostatizzare” l’essenza divina prescindendo dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo, concependola come l’unica Persona divina» (G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 67).

<sup>18</sup> Cf. *De Trinitate* 2,16,27, NBA IV, 110-113; *ibid.*, 2,18,35, NBA IV, 124-125: «Ipsa enim natura vel substantia vel essentia vel quolibet alio nomine appellandum est idipsum quod Deus est, quidquid illud est, corporaliter videri non potest».

<sup>19</sup> *Ibid.*, 2,9,16, NBA IV, 92-93: «Nos qui numquam apparuisse corporeis oculis Deum nec Patrem nec Filium nec Spiritum Sanctum dicimus nisi per subiectam suae potestati corpoream creaturam».

<sup>20</sup> In *De Trinitate* 2,18,35, NBA IV, 124-125, al termine del libro II, Agostino ritiene che sia più prudente non affermare quale persona divina si sia manifestata a questo o quel patriarca o profeta, a meno che il testo biblico non contenga indizi probabili (*probabilia indicia*): potrebbe trattarsi di tutta la Trinità o di una distinta persona sotto una forma o immagine corporea.

prescindere dalla distinzione personale di Padre, Figlio e Spirito: al contrario, l'unico e solo Dio è l'*ipsa Trinitas*<sup>21</sup>.

## 2. La relazione

Resta adesso ad Agostino il compito di approfondire intellettualmente l'ulteriore dimensione della fede cattolica, che professa la Tri-unità di Dio non solo nelle opere *ad extra*, ma anche nella vita *ad intra*. Così, nei libri V-VII del *De Trinitate*, il vescovo d'Ipbona comincia a illustrare in che cosa consista la distinzione in Dio, quella distinzione attestata dalla Sacra Scrittura attraverso l'uso dei nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo/Dono, basandosi su un'attenta analisi semantica di questi stessi termini. Si rende conto, in primo luogo, che si tratta di nomi "relativi" che implicano intrinsecamente un *ad aliquid*, il riferimento a un altro: non c'è padre senza figlio e non c'è figlio senza padre, così come non c'è dono senza un datore del dono e un dono del donatore<sup>22</sup>. A partire da questo primo livello ermeneutico, Agostino compie poi un'indagine logico-ontologica, individuando nella categoria del *secundum relativum* un terzo ordine di predicazione e di attribuzione che non si identifica né con quello sostanziale, né con quello accidentale (gli unici ammessi dalla filosofia aristotelica)<sup>23</sup>. Gli avversari ariani<sup>24</sup>, infatti, applicando rigidamente a Dio lo schema categoriale aristotelico ed escludendo evidentemente la possibilità di attribuirgli accidenti (i quali implicherebbero mutabilità e contingenza), giungono alla conclusione che a Dio tutto deve essere attribuito secondo la sostanza<sup>25</sup>; ma poiché "generato" e "ingenerato" non possono essere riferiti, secondo

<sup>21</sup> *Ibid.*: «Deus unus et solus, id est ipsa Trinitas».

<sup>22</sup> *Ibid.*, 5,11,12, *NBA IV*, 252-253. Il testo di *At* 8,20, in cui lo Spirito Santo viene chiamato "dono di Dio", fornisce ad Agostino il luogo in cui trovare un nome esplicitamente "relativo" che gli permette di interpretare in senso relazionale/comunionale anche quello di "Spirito Santo" (ineffabile comunione tra il Padre e il Figlio).

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, 5,5,6, *NBA IV*, 240-241 e la penetrante interpretazione di P. CODA, *Dalla Trinità*, 377-381; *Id.*, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, in *Nuova Umanità* 24 (2002) 219-248; *Id.*, *Sul luogo della Trinità*. Rileggendo il *De Trinitate* di Agostino, Città Nuova, Roma 2008.

<sup>24</sup> Sull'identificazione di questo gruppo di Ariani non c'è unanimità da parte degli studiosi. Per alcuni si tratta degli eunomiani o nomei (M. SIMONETTI, *S. Agostino e gli Ariani*, in *Révue d'Études augustiniennes et patristiques* 13 [1967] 55-84; N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 178), per altri degli omei (M.R. BARNES, *The Arians of Book V and the Genre of "De Trinitate"*, in *Journal of Theological Studies* 44 [1993] 185-195; L. AYRES, *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 496).

<sup>25</sup> Che Dio sia *substantia*, o meglio *essentia* (immutabile e priva di accidenti), è la premessa accolta da tutti (e perciò anche dagli ariani) *sine dubitatione*, come affermato in *De Trinitate* 5,2,3, *NBA IV*, 236-237; proprio per questo motivo Agostino inizia da lì la sua argomentazione. Sul concetto di *substantia*, cf. R.J. TESKE, *Augustine's Use of «substantia» in Speaking about God*, in *The Modern Schoolman* 62 (1985) 147-163; sui presupposti dell'ontologia agostiniana, cf. R. FERRI, *Metafisica e rivelazione in Sant'Agostino*, in *PATH* 5 (2006) 327-340.

lo stesso rispetto, alla medesima sostanza, ne consegue che vanno attribuiti a due sostanze differenti, quella del Padre e quella del Figlio. È così evidente che la traduzione dell'identità del Dio cristiano nel linguaggio e nello schema di sostanza/accidenti conduce inesorabilmente al subordinazionismo, se non addirittura al triteismo.

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

«Dunque in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. [...] Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio»<sup>26</sup>.

Agostino, dunque, si ispira, come ha fatto fin dalle prime opere, alla logica aristotelica (riletta nella prospettiva porfiriana)<sup>27</sup>; tuttavia – nel momento in cui cerca di rendere ragione della novità della rivelazione che Dio ha fatto di se stesso in Cristo – non si limita a trasporre il dato rivelato dentro un determinato sistema filosofico, ma rielabora quanto ricevuto dalla propria tradizione culturale a partire da ciò che Dio ha manifestato di sé, aprendo inoltre al pensiero umano la possibilità di una nuova chiave ermeneutica per interpretare le stesse profondità dell'essere.

Se allora la categoria della relazione, definita da Aristotele come ciò «il cui essere consiste nello stare in un certo rapporto con qualcosa»<sup>28</sup>, è in ambito creaturale «quella che meno si può identificare con una natura determinata o

<sup>26</sup> *De Trinitate* 5,5,6, *NBA* IV, 240-241: «Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. [...] In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius».

<sup>27</sup> La lettura delle *Categorie* di Aristotele (probabilmente in traduzione o parafrasi latina) negli anni di studio a Cartagine è testimoniata da Agostino in *Confessiones* 4,16,28-29; sulla mediazione porfiriana (*Isagoge* 12,23-26) nell'interpretazione agostiniana delle categorie aristoteliche, cf. R. CROSS, «*Quid tres?*» *On What Precisely Augustin Professes not to Understand in «De Trinitate» V and VII*, in *Harvard Theological Review* 100 (2007) 215-232; L. AYRES, *Augustine and the Trinity*, 212-218; inoltre: D. DOUCET, *Augustin, «Confessions» 4, 16, 28-29, «Soliloques» 2, 20, 34-36, et les «Commentaires des Catégories»*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 93 (2001) 372-392; G. CATAPANO, *Introduzione*, in AGOSTINO, *Sull'anima: L'immortalità dell'anima, La grandezza dell'anima*, Bompiani, Milano 2003, 23-25.

<sup>28</sup> ARISTOTELE, *Categorie* 7,8a33.

con una sostanza»<sup>29</sup>, è proprio la “debolezza” di tale categoria, la sua “lontananza” rispetto all’essere sostanziale, la sua non incidenza sulla sostanza a rendere il suo utilizzo decisivo per penetrare il mistero dell’unità/distinzione divina<sup>30</sup>. Infatti, nel momento in cui è riferita a Dio, la relazione perde la sua connotazione accidentale, in quanto tutto ciò che è in Dio non è mutevole, ma nello stesso tempo permette di affermare, senza infrangere l’unità dell’essere divino (che riguarda l’ordine della sostanza), la distinzione e alterità di Padre, Figlio e Spirito Santo. L’unico Dio è dunque l’essere (la somma essenza o sostanza) e, allo stesso tempo, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono l’unico essere divino, ma ciascuno lo è in modo diverso (*diversus est Pater esse et Filius esse*) in virtù della relazione reciproca dell’uno all’altro (*ad invicem atque ad alterutrum*)<sup>31</sup>.

Ciò riguarda sia l’espressione verbale dell’intelligenza delle fede cristiana, sia – pur con i limiti che Agostino spesso ripete a salvaguardia della trascendenza divina<sup>32</sup> – l’essere di Dio.

Dal punto di vista logico-linguistico, vengono perciò stabiliti due ordini di attribuzione in riferimento a Dio: uno secondo la sostanza (*substantialiter*), che concerne ogni qualificazione divina assoluta (*quidquid ad se dicitur*), l’altro secondo la relazione (*relative*), che concerne appunto le qualificazioni relative (*quidquid ad aliquid dicitur*)<sup>33</sup>. Il primo riguarda le perfezioni comuni ai Tre, il secondo la loro distinzione: il Padre, allora, non si distingue dalla divinità, eternità, bontà, ma solo dal Figlio, e lo stesso vale per il Figlio e lo Spirito

<sup>29</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* 14,1088a20-23 e inoltre: «la relazione (*pros ti*), tra le categorie, è quella che ha meno essere e meno realtà [...], dal momento che c’è sempre qualcos’altro che fa da sostrato alla relazione, sia considerata in generale, sia considerata nelle sue parti e nella sua specie» (*Metafisica*, 14,1088a23-30). Cf. R. FERRI, *La relazione come categoria teologica centrale*, in *Lateranum* 79 (2013) 59-73, in cui si confronta la comprensione filosofica (aristotelico-neoplatonica) della relazione con la sua recezione in ambito teologico (distinguendo in quest’ultimo caso la peculiarità dell’uso fattone dai Cappadoci rispetto a quello di Agostino).

<sup>30</sup> Cf. I. CHEVALIER, *La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes*, Librairie de l’Université, Fribourg 1940; J. MORÁN, *Las relaciones divinas según Agustín*, in *Augustinus* 4 (1959) 352-372; sul rapporto tra la concezione di relazione agostiniana con quella dei Cappadoci, cf. L. LADARIA, *Persona y relación en el De Trinitate de san Agustín*, in *Miscelanea Comillas* 30 (1972) 245-291; L. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, 96. Greshake esagera decisamente nella propria critica ad Agostino quando afferma che, a causa della recezione della concezione aristotelico-neoplatonica della categoria di relazione (come una “differenza sottile”), «si presenta il pericolo di vedere le persone in Dio come realmente distinte, non però come realmente sussistenti. E ciò ha a sua volta come conseguenza che di fronte all’unità di Dio esse impallidiscono in senso quasimodalista» (G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 102).

<sup>31</sup> *De Trinitate* 5,5,6, *NBA* IV, 240-241. Cf. P. CODA, *Il De Trinitate di Agostino e la sua promessa*, in *Nuova Umanità* 24 (2002) 219-248, 240.

<sup>32</sup> *De Trinitate*, 5,1,1, *NBA* IV, 234-235: «Hinc iam exordiens ea dicere, quae dici ut cogitantur vel ab homine aliquo, vel certe a nobis non omni modo possunt; quamvis et ipsa nostra cogitatio, cum de Deo Trinitate cogitamus, longe se illi de quo cogitat, imparem sentiat, neque ut est eum capiat».

<sup>33</sup> AGOSTINO, *De Trinitate* 5,8,9, *NBA* IV, 246-247. Cf. P. SGUAZZARDO, *Sant’Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, 514-538.

Santo<sup>34</sup>. Perciò i termini “assoluti”, cioè che non hanno in sé un rimando relazionale, vanno attribuiti a Dio in senso sostanziale, riferendoli all’unità del suo essere, mentre i termini relativi non designano mai l’essenza e vanno riferiti singolarmente al Padre o al Figlio o allo Spirito Santo. Come precisato nel *De civitate Dei*: «[Dio] è tutto ciò che ha, eccetto le persone che si dicono in senso relativo l’una dell’altra. Infatti il Padre ha certamente il Figlio, ma non è il Figlio, il Figlio ha il Padre, ma non è il Padre»<sup>35</sup>.

Inoltre ogni termine assoluto attribuito ai Tre insieme si predica al singolare, non al plurale: così il Padre è grande, il Figlio è grande e lo Spirito è grande, ma non sono tre “grandi” ma un solo Dio “grande”<sup>36</sup>. Ancora, sebbene questi termini relazionali vadano intesi in senso reciproco e correlativo (*ad invicem atque ad alterutrum*: alla relazione del Padre al Figlio corrisponde quella del Figlio al Padre), le relazioni significate da questi vocaboli non possono essere considerate tra loro identiche e interscambiabili: Agostino infatti precisa che Padre e Figlio non sono termini assimilabili a “amico” o “vicino” (in cui la relazione di amicizia o vicinanza è completamente simmetrica e corrispondente tra i due amici o i due vicini, ciascuno dei quali è amico o vicino dell’altro), poiché il Padre è padre del Figlio e non viceversa e il Figlio è figlio del Padre e non viceversa<sup>37</sup>.

Oltre a questo aspetto logico-linguistico, il *secundum relativum* costituisce un ordine della realtà non inferiore (come quello accidentale), ma allo stesso livello di quello “secondo la sostanza”. La debolezza ontologica della categoria della relazione è infatti valorizzata da Agostino non solo “in negativo” per preservare l’immutabilità della sostanza (che non viene modificata dalla relazione), ma anche “in positivo” per indicare – in primo luogo *in divinis* ma con potenzialità che si spingono oltre – un piano dell’essere parallelo a quello sostanziale. Come sottolinea Hilberath: «Dovendo Agostino mutuare la categoria della relazione dal contesto degli accidenti dello schema delle categorie aristoteliche, per poterla impiegare nella teologia trinitaria, compie il primo

<sup>34</sup> Commenta Milano: «In tal modo la dottrina della relazione permette ad Agostino di salvaguardare il realismo trinitario senza negare l’unità della sostanza divina. Mediante la relazione egli può affermare che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono uguali e insieme distinti nella consostanzialità della loro immutabile, eterna vita beata» (A. MILANO, *Persona in teologia*, 274).

<sup>35</sup> *De civitate Dei* 11,10,1, *NBA* V/2, 84-85: «[Deus] simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater».

<sup>36</sup> *De Trinitate* 5,8,9, *NBA* IV, 246-247. Cf. A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Mohr, Tübingen 1965, 165-168; B. STUDER, *Der Person-Begriff in der kirchenamtlichen Trinitäts-Lehre*, in *Theologie und Philosophie* 57 (1982) 161-177.

<sup>37</sup> Cf. *De Trinitate* 5,6,7, *NBA* IV, 242-243, a proposito della confutazione dell’interpretazione ariana dell’ingenerazione del Padre e delle generazione del Figlio.

passo nella direzione di una ontologia relazionale ispirata al pensiero trinitario cristiano»<sup>38</sup>. Ancora più appassionante le parole di J. Ratzinger che, nella sua *Introduzione al cristianesimo*, scrive:

«In questa semplice affermazione, si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi "pensiero oggettivante", e si affaccia alla ribalta un nuovo piano dell'essere. Con ogni probabilità, bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora lungi dall'esser stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile»<sup>39</sup>.

La svolta impressa da Agostino all'idea di relazione non può essere assolutamente sottaciuta e trova nelle parole di Ratzinger un interprete illuminato. Sebbene l'intuizione, come sempre accade, non sia sviluppata in tutte le sue potenzialità, rimane nondimeno l'indubbio merito del Dottore d'Ippona di aver fatto della relazione una dimensione dell'essere divino e, almeno implicitamente, del reale non inferiore a quella sostanziale<sup>40</sup>.

Resta però aperta la questione del rapporto tra l'ordine secondo la sostanza e quello secondo la relazione<sup>41</sup>. È vero che Agostino descrive la Trinità in termini di inter-relazionalità, fino ad affermare esplicitamente la penetrazione reciproca di Padre, Figlio e Spirito Santo<sup>42</sup>; tuttavia non affronta tematicamente il problema dell'articolazione dei due ordini di attribuzione. Un accenno alla questione compare all'inizio del libro VII, dove il vescovo l'Ippo-

<sup>38</sup> B.J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie*, 104.

<sup>39</sup> J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München, Kösel Verlag, 1968, tr. it. *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 140-141.

<sup>40</sup> Cf. P. CODA, *Dalla Trinità*, 380-381: «Ne consegue – almeno intenzionalmente – una radicale trasformazione del quadro metafisico che Agostino eredita e con cui fa i conti. Dio non è semplicemente la Sostanza o meglio l'Essentia assoluta, l'Essere-Uno che nega in sé ogni alterità e distinzione, appunto perché è Uno; ma è l'Essere-Uno che esprime la sua unità nelle relazioni reciproche di Tre distinti: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ciascuno dei quali è l'unico vero Dio».

<sup>41</sup> Cf. E. FALQUE, *Saint Augustin ou comment Dieu entre en théologie. Lecture critique des livres V-VII du «De Trinitate»*, in *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995) 84-111.

<sup>42</sup> Cf. *De Trinitate* 6,10,12, *NBA* IV, 286-287: «Itaque illa tria et a se invicem determinari videntur et in se infinita sunt. Sed hic in rebus corporeis non tantum est una quantum tres simul, et plus aliquid sunt duae quam una res; ceterum in summa Trinitate tantum est una quantum tres simul, nec plus aliquid sunt duae quam una, et in se infinita sunt. Ita et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum omnia». È l'anticipazione della dottrina della *perichoresis*; cf. P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, 524-529; B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986, 257.

na riprende l'argomento dell'esegesi di *ICor* 1, 24, già introdotto all'inizio del libro VI. In epoca pre-nicena<sup>43</sup>, ma anche successivamente al primo concilio ecumenico<sup>44</sup>, alcuni autori avevano inteso l'espressione paolina: «Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio» (*ICor* 1, 24) in senso anti-subordinazionista come affermazione dell'eternità del Figlio, fondandosi sul fatto che il Padre eterno non sarebbe mai stato privo della sua potenza e della sua sapienza. Agostino ritiene insufficiente questo tipo di argomentazione, probabilmente avendo di mira la posizione di Mario Vittorino, che aveva spiegato la distinzione delle persone divine non col criterio delle relazioni d'origine, ma con quello della predominanza degli attributi assoluti<sup>45</sup>. Al di là dei riferimenti polemici e della loro contestualizzazione storica, l'interesse dei primi paragrafi del libro VII sta nell'esame degli esiti assurdi derivanti dal rifiuto dell'assunto che "sapienza" sia un termine assoluto da attribuirsi all'unica essenza divina<sup>46</sup>. Tra le molteplici ipotesi dalle conseguenze insostenibili individuate dal vescovo d'Ipbona, due in particolare concernono il rapporto tra relazione ed essenza. Una consiste nel ricondurlo allo schema consueto di sostanza-accidenti (come accade per il colore di un corpo): in questo caso però si giunge alla conclusione doppiamente assurda che il Figlio/sapienza di Dio sarebbe una qualità del Padre e che quest'ultimo sarebbe sapiente per la sapienza che ha generato (come un'anima è sapiente per la partecipazione alla sapienza). Scartata questa ipotesi, resta quella di dare alla stessa essenza un valore relativo: è quanto avviene quando Agostino prende in considerazione la possibilità che il Padre non sia qualcosa *ad se ipsum* e che «non solo in quanto è Padre, ma in quanto semplicemente è si dice relativamente al Figlio»<sup>47</sup>. Ne conseguirebbe l'impossibilità di affermare che il Figlio sia della stessa essenza del Padre, se questi *ad se ipsum* non è essenza, ma il suo stesso essere è relativo a quello del Figlio. Di fronte a tale eventualità il vescovo d'Ipbona ribadisce che Padre e Figlio sono di un'unica e medesima essenza e perciò nessuno dei due è *ad se*, ma entrambi si dicono l'uno relativamente all'altro<sup>48</sup>. Se non si accetta questo assunto si

<sup>43</sup> Cf. quanto contenuto nella *Lettera* di Dionigi di Roma a Dionigi d'Alessandria, in ATANASIO, *De decretis Nicaenae synodi*, 26.

<sup>44</sup> Cf. PSEUDO-ATANASIO, *De Trinitate* 5,17; 11(8); 24-25,11; GREGORIO DI ELVIRA, *De fide*, 27; AMBROGIO, *De fide*, 2,16,143; 4,8,79-80; 9,111; e il commento di N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 178.

<sup>45</sup> Cf. N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 185-195; ID., *La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino*, in *Augustinianum* 42 (2002) 261-315.

<sup>46</sup> L'esito della lunga argomentazione consisterà infatti nell'affermare che un termine assoluto quale "sapienza" può essere predicato singolarmente del Figlio solo se inteso come "sapienza da sapienza". Cf. *De Trinitate* 7,2,3-3,4, *NBA* IV, 298-303.

<sup>47</sup> *De Trinitate* 7,1,2, *NBA* IV, 292-293: «Aut Patrem non esse aliquid ad se ipsum, et non solum quod Pater est, sed omnino quod est, ad Filium relative dicitur».

<sup>48</sup> *De Trinitate* 7,1,2, *NBA* IV, 294-295: «Neuter ergo ad se est, et uterque ad invicem relative dicitur».

deve concedere che solo il Figlio possederebbe degli attributi assoluti e tutto quello che si predica del Padre, compresa la sua essenza, glielo si attribuirebbe relativamente al Figlio, per giungere nuovamente alla conclusione che il Padre non esisterebbe per se stesso, ma per quell'essenza che ha generato. Tuttavia, poiché i termini relativi si predicano reciprocamente, la stessa cosa si potrebbe dire del Figlio, per cui «non resta altra alternativa che anche per la sua essenza il Figlio si dica relativamente al Padre e si giunge così a questo senso del tutto inaspettato che l'essenza non è essenza o, almeno, che quando si parla di essenza è la relazione e non l'essenza che si designa. [...] Ora, se l'essenza si prende in un senso relativo, la stessa essenza non è più essenza»<sup>49</sup>.

Questo esito è per Agostino tanto inatteso e inaspettato, quanto è impensato e impensabile all'interno del quadro di riferimento categoriale proprio della logica aristotelica. Se il vescovo d'Ipbona ha già compiuto il passo decisivo di estrarre la categoria della relazione all'insieme degli accidenti per farne un ordine a parte rispetto a quello sostanziale, andare oltre significherebbe scardinare completamente l'impianto della metafisica classica<sup>50</sup>. Agostino, invece, continua a intendere la relazione come un *ad aliquid*: da qui la necessità di individuare un sostrato, un soggetto che si rivolga e si riferisca "ad altro"; senza un assoluto diventa perciò impossibile pensare un relativo. L'esempio dell'uomo e del padrone è evidente: si può dire "padrone" solo un "uomo" considerato in relazione al suo schiavo, «ma se non ci fosse l'uomo, cioè una sostanza, non ci sarebbe alcuno che potesse venire chiamato "padrone" in senso relativo»<sup>51</sup>. Tutti i nomi relativi implicano perciò un'essenza o sostanza che fa da sostrato. «Perciò anche il Padre, se non è nulla di assoluto, non può essere nemmeno alcunché di relativo»<sup>52</sup>. Idea già presente all'inizio del libro VII: infatti, impostando la questione esegetica di *ICor* 1, 24, Agostino afferma che se tutti gli attributi assoluti (compresa la divinità e l'essenza) vanno riferiti al Padre relativamente al Figlio, «il Padre non soltanto non sarebbe Padre, ma non sarebbe nulla affatto, se non a condizione di avere un Figlio, e così non solo la

<sup>49</sup> *De Trinitate* 7,1,2, *NBA* IV, 294-295: «Restat itaque ut etiam essentia Filius relative dicatur ad Patrem. Ex quo conficitur inopinatissimus sensus, ut ipsa essentia non sit essentia, vel certe cum dicitur essentia, non essentia sed relativum indicetur. [...] Si essentia ipsa relative dicitur, essentia ipsa non est essentia».

<sup>50</sup> Cf. E. FALQUE, *Saint Augustin ou comment Dieu entre en théologie*, 102-105; R. FERRI, *Metafisica e rivelazione in Sant'Agostino*, 338-339.

<sup>51</sup> *De Trinitate* 7,1,2, *NBA* IV, 294-295: «Quomodo cum dicitur dominus, non essentia indicatur sed relativum quod refertur ad servum; cum autem homo dicitur, vel aliquid tale quod ad se non ad aliud dicitur, tunc indicatur essentia. Homo ergo cum dicitur dominus, ipse homo essentia est, dominus vero relative dicitur; homo enim ad se dicitur, dominus ad servum. [...] Sed si non esset homo, id est aliqua substantia, non esset qui relative dominus diceretur».

<sup>52</sup> *De Trinitate* 7,1,2, *NBA* IV, 294-297: «Quapropter si et Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino qui relative dicatur ad aliquid».

sua paternità, che evidentemente non ha significato assoluto bensì relativo al Figlio, essendo Padre precisamente perché ha un Figlio, ma anche ciò che egli è per se stesso assolutamente dipende dall'aver egli generato la sua essenza»<sup>53</sup>. Sembra perciò che il Padre debba essere qualcosa *ad seipsum*, debba avere una propria sussistenza, sulla quale si fondi la sua paternità, la quale invece è tale esclusivamente in virtù della sua relazione al Figlio<sup>54</sup>.

Nonostante questa indeterminazione, il pensiero di Agostino è comunque chiaro nella distinzione tra i due ordini di attribuzione: tutti i termini *ad se* vanno ricondotti all'unica essenza divina (in cui essere è la stessa cosa che essere sapiente, ecc.), mentre i termini *ad aliquid* vanno ricondotti al Padre o al Figlio o allo Spirito Santo: questi sono perciò una sola essenza, sapienza, grandezza, ecc. e sono distinti tra di loro solamente dalle loro relazioni reciproche (e perciò conclusivamente il Figlio può essere detto sapienza solo in quanto sapienza da sapienza).

La differenza tra i due piani e attribuzione e di essere (l'assoluto e il relativo) è perciò ribadita, sebbene rimanga di fatto indeterminata la loro più precisa articolazione.

### 3. Le persone

Impostata la distinzione tra Padre, Figlio e Spirito Santo sulle loro relazioni reciproche e delineata la differenza tra il piano essenziale o sostanziale e quello relazionale, Agostino si trova poi a confrontare tale approccio speculativo con quelle formule (sia in lingua latina sia in lingua greca) divenute già al suo tempo tradizionali. Così nel libro V il vescovo d'Ipbona comincia ad affrontare la questione affermando:

«Dico “essenza” per esprimere ciò che in greco si dice οὐσία, ma noi usiamo più correntemente il termine “sostanza”. I Greci usano anche la parola ὑπόστασις, ma ignoro che differenza pongano tra οὐσία e ὑπόστασις, e la maggior parte di coloro che fra noi trattano di queste cose, in greco dicono abitualmente: μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, in latino: *unam essentiam, tres substantias*. Ma poiché presso di noi il linguaggio parlato ha fatto sì che la parola essenza significhi la stessa cosa che

<sup>53</sup> *De Trinitate* 7,1,1, *NBA* IV, 292-293: «Ac per hoc etiam excepto eo quod Pater est, non sit aliquid Pater, nisi quia est ei Filius, ut non tantum id quod dicitur Pater, quod manifestum est eum non ad se ipsum, sed ad Filium relative dici, et ideo Patrem quia est ei Filius, sed omnino ut sit quod ad se ipsum est, ideo sit quia genuit essentiam suam».

<sup>54</sup> Cf. L. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 97-99 e N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 198, n. 265.

la parola sostanza, non osiamo dire: “un’essenza, tre sostanze”, ma: “un’essenza o sostanza e tre persone”»<sup>55</sup>.

A parte la constatazione della non sovrapponibilità delle espressioni nelle due lingue e della non esatta corrispondenza tra *substantia* e *ousia*, da una parte, e tra *persona* e *hypóstasis*, dall’altra, Agostino si limita in questo primo momento a concentrarsi sulla sola formula latina (nata in contesto antimonarchiano e di uso ormai consolidato in Occidente) per evidenziare in particolare l’inadeguatezza del termine *persona*. Infatti, «se si chiede che cosa sono questi Tre, dobbiamo riconoscere l’insufficienza estrema dell’umano linguaggio. Certo si risponde: “tre persone”, ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quella realtà»<sup>56</sup>.

Per comprendere i motivi della diffidenza del vescovo d’Ippona verso il termine *persona* bisogna volgersi al libro VII, la cui seconda parte costituisce un’analisi del vocabolo che, per estensione e profondità, non ha riscontri nella riflessione teologica precedente<sup>57</sup>.

Agostino comincia, come suo solito, con un esame linguistico: fermo restando il limite del linguaggio umano nel tentativo di esprimere la realtà di Dio<sup>58</sup>, in generale quando si vogliono indicare più cose o individui (e la fede cristiana ci chiede di professare che Padre, Figlio e Spirito Santo sono *tria* o *tres*) bisogna usare un termine generico o specifico declinato al plurale (il quale significa appunto ciò che è comune a più realtà individuali). Nel caso della Trinità bisogna perciò indagare in primo luogo che cosa abbiano in comune Padre, Figlio e Spirito Santo, dato che quanto li costituisce come distinti (il loro *id quod est*) non è né identico, né comune tra di loro. Ammettendo che abbiano in comune l’essere *persona*, questo termine potrebbe essere inteso come nome di specie o di genere; ma, essendo usato anche in riferimento agli uomini, non può essere considerato un nome specifico, bensì generico. A questo punto

<sup>55</sup> *De Trinitate* 5,8,9 - 9,10, NBA IV, 248-248: «Essentiam dico quae οὐσία graece dicitur, quam usitatus, substantiam, vocamus. Dicunt quidem et illi ὑπόστασιν, sed nescio quid volunt interesse inter οὐσίαν et ὑπόστασιν; ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consuerint: μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine: *unam essentiam, tres substantias*. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam, vel substantiam, tres autem personas». Cf. A. TRAPÉ, *I termini “natura” e “persona” nella teologia trinitaria di S. Agostino*, in *Augustinianum* 13 (1973) 577-587; W.R. O’CONNOR, *The Concept of Person in St. Augustine’s “De Trinitate”*, in *Augustinian Studies* 13 (1982) 133-143.

<sup>56</sup> *De Trinitate* 5,9,10, NBA IV, 250-251: «Tamen cum quaeritur quid Tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen “tres personae”, non ut illud diceretur, sed ne taceretur».

<sup>57</sup> Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 277.

<sup>58</sup> Cf. *De Trinitate*, 7,4,7, NBA IV, 306-307: «Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur»; cf. anche *ibid.*, 7,4,7; 7,6,12.

Agostino comincia un confronto tra tale nome generico e gli altri nomi comuni utilizzati *in divinis*, come “Dio” o “essenza”. Questo esame deve però seguire alcuni criteri metodologici.

Il primo luogo, tutti i nomi di cui si serve la riflessione teologica, anche se non direttamente desunti dalla Scrittura, non possono essere in contraddizione con quanto contenuto in essa. Perciò non si può affermare che Padre, Figlio e Spirito Santo sono tre “dei”, perché ciò sarebbe in contrasto con la rivelazione monoteistica veterotestamentaria (*Dt* 6, 4)<sup>59</sup>, ma nulla vieta di usare espressioni quali “essenza”, “sostanza” o “persona”; resta solo da stabilire se e quali di questi termini vadano usati al singolare o al plurale (e dunque quali indichino l’unità di Dio e quali la distinzione).

Un ulteriore criterio metodologico proviene dalla considerazione della valenza assunta dai termini in questione nella storia del cristianesimo, nel tentativo cioè di esprimere la fede cristiana in contrapposizione agli errori dottrinali sorti lungo i secoli. Agostino sottolinea qui la valenza regolativa del linguaggio trinitario: i termini *essentia*, *substantia* e *persona* sono stati introdotti per esplicitare quanto è attestato dalla Scrittura e cioè «che esiste il Padre, esiste il Figlio, esiste lo Spirito Santo, ma che il Figlio non è lo stesso che il Padre, e lo Spirito Santo non è lo stesso che il Padre o il Figlio»<sup>60</sup>, in polemica con chi negava l’esistenza in Dio di *tria quaedam* (Sabellio); tuttavia sono stati utilizzati più che per esprimere quello che Dio è, per negare quello che non è: «La povertà umana si è chiesta come designare queste tre realtà e le ha chiamate sostanze o persone, con i quali termini volle escludere tanto la diversità di essenza quanto l’unicità delle persone, in modo da suggerire non solo l’idea di unità con l’espressione “una essenza”, ma anche l’idea di Trinità con l’espressione “tre sostanze o persone”»<sup>61</sup>.

Fatte tali precisazioni, il vescovo d’Ippona può dedicarsi all’analisi di *persona* in rapporto a *essentia* e *substantia*.

Come già precisato nel libro V (5,2,3), il termine più appropriato per riferirsi a Dio è *essentia* (cf. *Es* 3,14); tale essenza, assolutamente semplice, coincide con tutti gli attributi divini (quali grandezza, onnipotenza, bontà e sapienza), che si identificano non essa (non si può infatti affermare che qualche attributo sussista in Dio come in un soggetto)<sup>62</sup>. Per questo motivo, il termine

<sup>59</sup> Cf. *De Trinitate* 7,4,8, *NBA* IV, 308-311.

<sup>60</sup> *De Trinitate* 7,4,9, *NBA* IV, 312-313: «[...] et Patrem esse, et Filium esse, et Spiritum Sanctum, nec eundem Filium esse qui Pater est, nec Spiritum Sanctum eundem Patrem esse vel Filium».

<sup>61</sup> *De Trinitate* 7,4,9, *NBA* IV, 312-313: «Quaesivit quid tria diceret et dixit substantias sive personas, quibus nominibus non diversitatem intellegi voluit, sed singularitatem noluit ut non solum ibi unitas intellegatur ex eo quod dicitur una essentia, sed et trinitas ex eo quod dicuntur tres substantiae vel personae».

<sup>62</sup> Cf. *De Trinitate* 7,5,10, *NBA* IV, 312-315.

*substantia* è sì utilizzabile, ma solo in senso improprio. *Substantia*, infatti, significa il soggetto in cui sussistono le varie caratteristiche, come il colore e la forma; ma nel caso di Dio gli attributi non ineriscono come a un soggetto, poiché si identificano con l'essenza; perciò, si può usare *substantia* per indicare *essentia*, ma impropriamente e visto che il primo vocabolo è più corrente nella lingua latina<sup>63</sup>. È comunque evidente che, data la coincidenza in Dio di essere, essenza e sussistenza, come non è possibile parlare di tre dei e di tre essenze, non è possibile parlare neppure di tre sostanze: *substantia* va quindi considerato un termine assoluto, non relativo (poiché ogni cosa sussiste *ad se* e non in relazione a qualcos'altro).

A questo punto Agostino può confrontare il significato di *persona* con quelli – ormai chiariti – di *essentia* e *substantia*; tuttavia torna a rilevare la difficoltà nel comparare le espressioni latine con quelle greche. Infatti, se in latino si afferma “una essenza o sostanza e tre persone”, in greco – identificando *persona* con *hypóstasis* (*substantia*) – si dice “una essenza, tre sostanze”<sup>64</sup>. Il vescovo d'Ipbona nota che il termine *hypóstasis* (in latino *substantia*) non è adatto a esprimere la relazione, poiché indica una sussistenza *ad se*, ma i greci, pur potendo utilizzare *prósopon* (*persona*), hanno preferito il primo vocabolo, «forse più conforme alla natura della loro lingua»<sup>65</sup>. Nonostante ritenga più corretta la formula latina rispetto a quella greca, Agostino mostra comunque le sue perplessità anche nei confronti del termine *persona*, che come *hypóstasis* (*substantia*) non significa relazione ma sussistenza. Difatti nota che «quando nella Trinità nominiamo la persona del Padre, non intendiamo significare altra cosa che la sostanza del Padre. Di conseguenza, come la sostanza del Padre è il Padre stesso, non ciò per cui è Padre, ma ciò per cui è; così la persona del Padre non è una cosa diversa dal Padre stesso, perché si dice persona in senso assoluto, non in senso relativo al Figlio o allo Spirito Santo»<sup>66</sup>. Se *persona ad*

<sup>63</sup> Cf. *De Trinitate* 7,4,9, *NBA IV*, 312-313.

<sup>64</sup> Cf. *De Trinitate* 5,8,10, *NBA IV*, 248-249; 7,4,7, *NBA IV*, 306-307; 7,4,9, *NBA IV*, 310-311; 7,5,10-6,11, *NBA IV*, 314-315; M. SIMONETTI, *All'origine della formula teologica una essenza/tre ipostasi*, in *Augustinianum* 14 (1974) 173-175.

<sup>65</sup> *De Trinitate* 7,6,11, *NBA IV*, 314-315. Nota Cipriani: «Queste osservazioni critiche mostrano che Agostino non era al corrente del significato antisabelliano dato al termine *hypostasis* dai Padri cappadoci né che i due termini *prosopon* e *hypostasis* venivano oramai usati come sinonimi» (N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 196).

<sup>66</sup> *De Trinitate* 7,6,11, *NBA IV*, 314-315: «[...] neque in hac Trinitate cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantiam Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est; ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, vel Spiritum Sanctum». Non tutti gli interpreti si sono resi conto della portata critica di queste affermazioni, scambiandole invece per la posizione personale di Agostino. Tra gli altri G. Greshake si appoggia su questo passo per mettere in rilievo il carattere assoluto (come qualcosa di chiuso in se stesso e autoreferenziale) e non relazionale (implicante un rapporto ad altro) della concezione agostiniana di persona. Entro tale prospettiva

se dicitur, allora dovrebbe essere posta sullo stesso piano degli attributi essenziali e perciò riferita al singolare al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, i quali come sono un'unica essenza, sapienza e bontà, dovrebbero essere anche una sola *persona*. Tuttavia la tradizione teologica ha utilizzato *persona* o *hypóstasis* (*substantia*) per esprimere la distinzione in Dio e ha perciò usato il termine al plurale (tre *personae* o *substantiae*).

Nonostante tali incertezze, il Dottore d'Ipbona tenta di stabilire quale sia il rapporto tra persona ed essenza, ma qualsiasi soluzione proposta si rivela insoddisfacente, sia che si usi il modello di genere e specie (come animale e uomo), sia quello di specie e individuo (come uomo e Abramo), sia quello di sostanza e materia (come statua e oro)<sup>67</sup>. Alla fine Agostino non riesce a risolvere l'aporia e, tornando di fatto a quanto anticipato nel libro V, si accontenta di utilizzare il termine per «non restare senza dire proprio nulla»<sup>68</sup>, ammettendo di riferirlo al plurale alla Trinità. Tuttavia, «se per le esigenze della controversia si preferisce, pur lasciando da parte i nomi relativi, accettare il plurale, per poter rispondere con una sola parola alla domanda: “che cosa sono i Tre?”, e dire “tre sostanze o tre Persone”»<sup>69</sup>, bisogna farlo evitando qualsiasi concezione subordinazionista e di diversità d'essenza fra i Tre.

A conclusione del percorso compiuto dal vescovo d'Ipbona e per evitare interpretazioni riduttive del suo pensiero, è opportuno rilevare la distinzione tra il termine “persona” e la nozione di “persona”<sup>70</sup>. Di sicuro Agostino coglie tutti i limiti del vocabolo in quanto tale. Evidentemente, in base all'etimologia del termine (col suo originario riferimento all'ambito teatrale), al suo uso nella lingua latina (a livello retorico – di esegesi prosopografica – e giuridico), al suo accostamento al greco *hypóstasis* (che dice “sostanza”), al suo utilizzo nel linguaggio teologico da parte di Tertulliano, *persona* indica una realtà individuale (*aliquid singulare atque individuum*)<sup>71</sup>; quando viene riferito all'ambito antropologico, rimanda all'individuo umano nella sua singolarità (*singulus quisque homo*) tanto che viene accostato alla tradizionale definizione di uomo come

---

«diviene un “rompicapo” il parlare ecclesialmente mediato delle tre persone in Dio» (G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 101).

<sup>67</sup> Cf. *De Trinitate* 7,6,11, NBA IV, 316-321. Secondo alcuni studiosi, in questo paragrafo Agostino avrebbe avuto di mira il modello interpretativo dei Padri Cappadoci: Cf. R. KANY, *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu “De trinitate”*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 502-506; R. CROSS, «*Quid tres?*», 225, n. 40.

<sup>68</sup> *De Trinitate* 7,6,11, NBA IV, 316-317.

<sup>69</sup> *De Trinitate* 7,6,12, NBA IV, 322-323.

<sup>70</sup> Si veda il paragrafo “Agostino: diffidenza per il «termine» e creazione del «concetto» di persona” in A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi: l'intelligenza della persona in Dio*, in A. PAVAN - A. MILANO (edd.), *Persona e personalismi*, Dehoniane, Napoli 1987, 1-282.

<sup>71</sup> *De Trinitate* 7,6,11, NBA IV, 316-317.

«sostanza razionale che consta di anima e di corpo»<sup>72</sup>. *Persona* è perciò un termine assoluto e manca di quel senso immediatamente relazionale che per il vescovo d'Ipbona è indispensabile affinché un vocabolo dica *in divinis* distinzione (ma non accidentalità e subordinazione) e possa perciò essere attribuito a uno dei "tre distinti" in Dio (dei quali l'uno non è l'altro solo e proprio perché è *ad aliquid*). Per questo motivo, accoglie il termine in quanto ereditato dalla tradizione e ormai entrato nel linguaggio trinitario, ma non riesce a inserirlo all'interno della prospettiva da lui tracciata di intelligenza dell'alterità in Dio – proprio perché non lo ritiene espressivo e significativo di quella dimensione relazionale sulla quale si fonda la distinzione tra Padre, Figlio e Spirito Santo.

Se il "termine" *persona* non ha per Agostino una valenza relazionale, ciò non implica che il Dottore d'Ipbona non abbia una chiara idea della dimensione relazionale della "nozione" di persona divina. Quanto appena esposto sulla dottrina trinitaria agostiniana indica chiaramente che Padre, Figlio e Spirito Santo si differenziano tra di loro perché sono l'uno in relazione con l'altro. L'idea di "persona divina" è dunque fondata sulla relazionalità (seppur con i limiti della concezione di relazione precedentemente evidenziati), non sulla sostanzialità, né tanto meno sull'accidentalità.

Questa visione inter-relazionale delle persone divine trova riscontro nella concezione trinitaria della *caritas*, che appare per la prima volta nel libro VI e viene ripresa nei libri VIII e XV. Nel libro VI, infatti, a partire da una riflessione sullo Spirito Santo come comunione consostanziale (o carità) del Padre e del Figlio, Agostino arriva a stabilire un'equivalenza tra la sostanza divina e la *caritas*. Se Dio sostanza è Dio *caritas*, «di conseguenza non sono più di tre: uno che ama colui che ha origine da lui, uno che ama colui dal quale ha origine, e l'amore stesso. E se questo è niente, in che modo Dio è carità (IGv 4, 8)? E se questo non è sostanza, in che modo Dio è sostanza?»<sup>73</sup>.

L'approccio inter-soggettivo qui appena accennato ritorna in modo più esteso e riflesso nei libri successivi, al punto da costituire una delle due vie, a fianco a quella delle similitudine psicologiche, attraverso cui viene illustrata l'identità unitrina del Dio cristiano. Parecchi studi recenti hanno messo in evidenza la peculiarità della *via caritatis*<sup>74</sup> e la sua non assimilabilità alle simili-

<sup>72</sup> *De Trinitate* 15,7,11, NBA IV, 634-637: «Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore». Troviamo qui le premesse della celebre definizione boeziana di persona. Cf. A. MILANO, *Persona in teologia*, 278.

<sup>73</sup> *De Trinitate* 6,5,7, NBA IV, 276-277: «Et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio. Quae si nihil est, quomodo Deus dilectio est (IGv 4, 8)? Si non est substantia, quomodo Deus substantia est?»

<sup>74</sup> Cf. P. CODA, *Dalla Trinità*, 381-387; Id., *Sul luogo della Trinità*, 62-73; N. CIPRIANI, *La teologia di Sant'Agostino*, 188; 203-206; P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, 571-593.

tudini psicologiche, che occupano gran parte della riflessione dei libri IX-XIV del *De Trinitate*<sup>75</sup>. Difatti Agostino ha intuito, nel libro VIII, che l'*analogia caritatis* è quel *locus* in cui fare più propriamente esperienza del Dio-Trinità: si tratta di un amore non intra-soggettivo, ma inter-soggettivo, l'amore fraterno, che implica una pluralità di soggetti. Proprio quest'amore, presente a livello antropologico a vari livelli (dall'amore carnale a quello di amicizia), implica in ogni caso *tria* (una triade): colui che ama, colui che è amato e il loro reciproco amore. Una triade che lascia intravedere il segreto del Dio-Amore, il segreto del suo essere Uno e Trino<sup>76</sup>. Tuttavia il vescovo d'Ippona, al termine del libro VIII si ferma, non sviluppa il frutto di questa illuminazione (come precisa nel libro XV) e preferisce rivolgersi allo studio dell'animo umano, oggetto più confacente alla sua formazione culturale, cominciando dal libro IX l'esame delle cosiddette similitudini psicologiche (cogliendo cioè a livello intra-soggettivo delle triadi che possono illuminare l'identità trina di Dio). Si tratta chiaramente di due percorsi ben distinti, e Agostino ne è consapevole, tanto che considera il secondo come una «digressione» rispetto all'intuizione di quel *locus*, l'*analogia caritatis*, grazie alla quale il mistero di Dio «si è chiarito un poco»; addirittura, al termine dell'opera vorrebbe tornare a esso per elevarsi alla contemplazione della suprema Trinità che è Dio ma, sconsolato, deve ammettere «... e non ne siamo capaci»<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Non appare perciò sostenibile la posizione di chi, come Greshake, considera le analogie interpersonali come vestigia ma non vere e proprie immagini della Trinità, fino a ritenere che la struttura trinitaria della *caritas* (*diligens, id quod diligitur, dilectio*) riguardi l'amore di sé, ovvero la vita immanente della singola anima (cf. G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 66; 102-103):

<sup>76</sup> *De Trinitate* 8,10,14, NBA IV, 358-359.

<sup>77</sup> *De Trinitate*, 15,6,10, NBA IV, 632-633: «Si enim recolamus ubi nostro intellectui coeperit in his libris Trinitas apparere, octavus occurrit. [...] Ubi ventum est ad caritatem, quae in sancta Scriptura Deus dicta est, eluxit paululum Trinitas, id est, amans, et quod amatur, et amor. Sed quia lux illa ineffabilis nostrum reverberabat obtutum, et ei nondum posse obtemperari nostrae mentis quodam modo convincebatur infirmitas, ad ipsius nostrae mentis, secundum quam factus est homo "ad imaginem Dei", velut familiorem considerationem, reficiendae laborantis intentionis causa, inter coeptum dispositumque refleximus; et inde in creatura, quod nos sumus, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, conspiciere intellecta possemus, immorati sumus a nono usque ad quartum decimum librum. Et ecce iam quantum necesse fuerat, aut forte plus quam necesse fuerat, exercitata in inferioribus intelligentia, ad summam Trinitatem quae Deus est, conspiciendam nos erigere volumus, nec valemus. (Se infatti cerchiamo di ricordarci in quale momento, nel corso di questi libri, la nostra intelligenza ha cominciato ad intravedere la Trinità, troviamo che fu nel libro ottavo. [...] Ma quando si giunse alla carità, che è stata chiamata Dio nelle Sacre Scritture, il mistero si chiarì un poco con la Trinità dell'amante, dell'amato e dell'amore. Ma, poiché quella luce ineffabile abbagliava il nostro sguardo e poiché avvertivamo che la debolezza del nostro spirito non poteva ancora raggiungerla, inserendo una digressione tra ciò che avevamo iniziato a dire e ciò che avevamo deciso di dire, ci siamo rivolti al nostro spirito, secondo il quale l'uomo è stato fatto "ad immagine di Dio", trovandovi un oggetto di studio più a noi familiare, per riposare la nostra attenzione affaticata e così ci siamo soffermati dal libro IX al libro XIV sulla creatura che siamo noi, per poter vedere con l'intelligenza, attraverso le cose create le perfezioni invisibili di Dio. Ed ecco che ora, dopo aver esercitato la nostra intelligenza nelle cose inferiori, quanto era necessario o forse più di quanto fosse necessario, vogliamo elevarci alla contemplazione di quella suprema Trinità che è Dio e non ne siamo capaci).»

Si evince così che la via dello studio delle triadi presenti nell'animo (in cui è evidente il rimando all'unità del soggetto, che costituisce l'orizzonte previo e di riferimento delle varie strutture ternarie individuate) per Agostino non è né l'unica, né quella preferenziale, perché in primo luogo c'è la *via caritatis*, la via dell'inter-soggettività relazionale (in cui unità e distinzione si compenetrano reciprocamente): evidentemente, in quest'ottica la "persona" non può essere considerata in modo assoluto e irrelato come qualcosa *ad se*, come un mero centro di sussistenza individuale, ma implica e si attua in un rapporto *ad aliquid*, senza il quale la *caritas* non sarebbe neppure concepibile. Si tratta di una via che al momento il vescovo d'Ippona non riesce a percorrere, dato il carattere poco inter-soggettivo delle categorie filosofiche che ha a disposizione<sup>78</sup>, ma che in ogni caso intuisce chiaramente e lascia come rotta per un pensare futuro (raccolto nel Medioevo – per esempio – da Riccardo di San Vittore); accanto rimane l'altra via, quella delle analogie psicologiche, ugualmente ricca di sviluppi fecondi nei secoli, fino allo sviluppo della nozione di soggetto nella Modernità.

Il contributo di Agostino allo sviluppo del concetto di persona in una prospettiva relazionale appare in ogni caso di decisiva rilevanza, sebbene il pensiero del Dottore d'Ippona non possa essere sistematizzato in modo univoco e schematico, data la pluralità di approcci, di intuizioni e anche di indeterminazioni che lo caratterizzano e che sono emersi nell'analisi del *De Trinitate*.

Riccardo Ferri  
ferri@pul.va  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

---

<sup>78</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria, V. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 31.

## **Persona e relazione nel *De Trinitate* di Agostino**

RICCARDO FERRI

### **Abstract**

L'articolo indaga i concetti di persona e relazione nel *De Trinitate* di Agostino d'Ippona. Lo studio è compiuto partendo dal rapporto tra unità e Trinità di Dio a livello economico e immanente, per poi soffermarsi sulla categoria di relazione come concetto centrale per esprimere *ad intra* la distinzione in Dio e infine valutare quale sia la concezione di *persona* del vescovo d'Ippona e quale il suo uso in ambito trinitario.

### **Parole-chiave**

Alterità; distinzione; essenza divina; ontologia; persona; relazione; sostanza; Trinità economica; Trinità immanente; Unità di Dio

### **Abstract**

This article investigates the concepts of person and relation in Augustine's *De Trinitate*. This aim is pursued by starting from the relationship between unity and Trinity in God, at economic and immanent levels. Then, the analysis is focused on the category of relation as the main concept to express distinction in God; finally, Augustine's notion of person and its use in a trinitarian context is evaluated.

### **Keywords**

Alterity; distinction; divine essence; economic Trinity; immanent Trinity; ontology; person; relation; substance; unity of God.



## FRAMMENTI EPISTEMOLOGICI DI UNA TEOLOGIA DELLA CULTURA DIFFUSA

Mario Mesoletta\*

«La fede significa anche credere in Lui, credere che veramente ci ama, che è vivo, che è capace di intervenire misteriosamente, che non ci abbandona, che trae il bene dal male con la sua potenza e con la sua infinita creatività. Significa credere che Egli avanza vittorioso nella storia insieme con «quelli che stanno con lui [...] i chiamati, gli eletti, i fedeli» (Ap 17,14). Crediamo al Vangelo che dice che il Regno di Dio è già presente nel mondo, e si sta sviluppando qui e là, in diversi modi: come il piccolo seme che può arrivare a trasformarsi in una grande pianta (cf. Mt 13,31-32), come una manciata di lievito, che fermenta una grande massa (cf. Mt 13,33) e come il buon seme che cresce in mezzo alla zizzania (cf. Mt 13,24-30), e ci può sempre sorprendere in modo gradito. È presente, viene di nuovo, combatte per fiorire nuovamente. La risurrezione di Cristo produce in ogni luogo germi di questo mondo nuovo; e anche se vengono tagliati, ritornano a spuntare, perché la risurrezione del Signore ha già penetrato la trama nascosta di questa storia, perché Gesù non è risuscitato invano. Non rimaniamo al margine di questo cammino della speranza viva!»<sup>1</sup>.

È a partire dalla “infinita creatività” del Risorto – spesso sottolineata dal Magistero di Papa Francesco – che è possibile oggi “incarnare” la ricerca teologica nella “Cultura diffusa”. Di fatto, il numero 278 di *Evangelii Gaudium* – appena citato – contiene una mirabile sintesi ed una rinnovata riproposizione degli antichi *semina Verbi* di san Giustino:

«Sappiamo che sono stati odiati e uccisi anche chi ha seguito le dottrine degli stoici, per il fatto che hanno mostrato saggezza almeno nella formulazione del discorso etico, come pure in alcuni punti i poeti, grazie al *seme del Verbo* che è insito in ogni razza umana»<sup>2</sup>.

---

\* Dottore in Filosofia, Facoltà di Filosofia, PUL.

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Evangelii Gaudium”*, 24 novembre 2013, 278.

<sup>2</sup> GIUSTINO, *II Apologia*, 8.1; trad. it. a cura di C. BURINI, *Le apologie*, Città Nuova, Roma 2001, 108 (corsivo nostro).

Tuttavia, se per Giustino i “semi del Verbo” riguardano la “Rivelazione insita nella creazione”, e il più delle volte sono stati colti come “preparazione all’evento-Cristo”, ora sono intesi dall’attuale Pontefice come opera del Risorto, che con infinita creatività sparge «il buon seme che cresce in mezzo alla zizzania e ci può sempre sorprendere in modo gradito», «La risurrezione di Cristo produce in ogni luogo germi di questo mondo nuovo» cioè del Regno di Dio che «è già presente nel mondo, e si sta sviluppando qui e là, in diversi modi». In prima battuta, su questa base, possiamo già intravedere la valenza soteriologica di questa “nuova disciplina”, spesso designata come “*Pop-Theology*”, ma che noi preferiamo indicare come “Teologia della Cultura diffusa”.

Tenteremo di offrire in questo contributo solo alcuni “frammenti epistemologici” tratti dalla ricerca personale che da qualche anno stiamo conducendo in quest’ambito. Si tratta di un settore che, dal punto di vista strettamente “accademico” e specificamente “cattolico”, è privo di un’adeguata bibliografia, come fosse un sentiero ancora da tracciare. Ecco alcuni passi che abbiamo inteso segnare.

### *1. Dalla “Pop-Theology” alla “Teologia della Cultura diffusa”*

Esiste un numero imprecisato di pubblicazioni che, da vent’anni a questa parte, cercano di far incontrare la cultura diffusa e il Vangelo. Si tratta di opere provenienti per lo più dal contesto evangelico-valdese, dai titoli bizzarri – *Il Vangelo secondo i Beatles, Star Wars, Harry Potter, La bibbia di De André* – piccoli opuscoli, a taglio divulgativo, il più delle volte con obiettivi squisitamente pastorali. Saggi che i loro autori spesso intendono ascrivere sotto il “genere” della “*Pop-Theology*”: neologismo anglofono che suscita curiosità e sconcerto. Ci sembra opportuno, dunque, dapprima provare a scrutare e a descrivere il neologismo da vari punti di vista, per carpire l’*humus* in cui questa nuova disciplina ha mosso i primi passi. Ne emergono quattro prospettive, ciascuna con un proprio carattere ben definito.

1) *Teologia del popolo (carattere sociologico)*. *Pop-Theology* si può tradurre letteralmente in italiano con “Teologia popolare”, offrendo così un primo punto di vista su cui riflettere. Ora, “popolare” si lascia declinare spontaneamente al genitivo, divenendo “Teologia del popolo”. Come ogni genitivo anche il nostro può avere valore soggettivo (la Teologia praticata dal popolo) e oggettivo (la Teologia che ha il popolo come materia di studio); in entrambi i casi spicca il carattere sociologico, in quanto il popolo non è una persona, ma l’espressione di un “sentire comune”, di quella che oggi è chiamata “intel-

ligenza collettiva”, che tradotta nell’ordine teologico diventa: “l’intelligenza collettiva della fede in Cristo”. Il teologo che intende compiere una “Teologia del popolo” nel senso del genitivo soggettivo, s’impegnerà a ricercare quelli elementi presenti nella cultura diffusa che riguardano esplicitamente la percezione della fede cristiana. La “Teologia della Cultura diffusa” intesa in tal modo risponderà alle domande statistiche che hanno come oggetto la fede e come soggetto l’opinione pubblica: cosa pensa la gente della Chiesa? Come concepisce la risurrezione di Cristo? Che idea ha della vita eterna? etc. Se, invece, si vuole dare risalto al senso del punto di vista del genitivo oggettivo (la teologia che ha il popolo come oggetto di studio), allora il teologo dovrà cercare all’interno della cultura diffusa qualche elemento capace di mostrare in che modo il popolo viene a contatto con i contenuti della fede e come li ha fatti propri. Entrambe le prospettive si basano su un’epistemologia spiccatamente sociologica, fondata sull’indagine, con l’intenzione di cogliere cosa c’è di “cristiano” nella cultura. Possiamo sintetizzare questa visione con una definizione implicita di Teologia della Cultura diffusa che ricaviamo da un testo di Brunetto Salvarani, il quale cerca

«[...] di cogliere qualche frammento delle tracce disseminate da Dio nella storia umana in diversi materiali di consumo culturale che mi appassionano: dai fumetti di Dylan Dog, l’indagatore dell’incubo creato da Tiziano Sclavi, alla più celebre famiglia di cartoon, i Simpson ovviamente, dalle canzoni di Guccini o De André alle poesie e alle fiction di svariati autori di tanta letteratura, contemporanea ma non solo»<sup>3</sup>.

In questa prospettiva lo strumento di lavoro privilegiato è chiaramente il dialogo tra cultura e fede; dialogo che si servirà di analogie e parallelismi tesi a mostrare come alcuni aspetti della cultura popolare sono: avvicinati al Vangelo, derivati dal Vangelo o hanno semplicemente una struttura di fondo simile alle dinamiche presenti nel Vangelo. In più, se è vero che il “posto di Dio” non può essere del tutto cancellato dalla cultura, ma soventemente usurpato, questa idea di Teologia della Cultura diffusa cercherà di portare alla luce possibili “idolatrie”: da un lato smascherandole, dall’altro rendendole occasioni d’incontro per un approfondimento ragionato, che sappia costruire dei ponti con una visione della vita e dell’esistenza autenticamente cristiana.

2) *Teologia per il popolo (carattere divulgativo)*. Il secondo punto di vista che intendiamo descrivere è forse quello che vanta la maggiore comprensione.

---

<sup>3</sup> B. SALVARANI, *La Bibbia di De André*, Claudiana-EMI, Bologna 2015, 93.

*Pop-Theology*, infatti, è spesso intesa come “Teologia per il popolo”, ossia una teologia che vuole avere come interlocutori non “gli esperti del settore”, ma chiunque possa risultare affascinato dalla disciplina, senza la necessità di aver maturato delle precomprensioni. Da qui il carattere prevalentemente divulgativo. Il teologo che intende perseguire questa strada cercherà di “tradurre” in un linguaggio semplice i contenuti della ricerca teologica, secondo l’adagio per cui: «la verità se è tale, si può spiegare a tutti». L’obiettivo è di rendere il più possibile “accattivante” l’intelligenza della fede per coinvolgere il maggior numero di uditori. Questa idea di Teologia della Cultura diffusa è molto schiacciata sulla prospettiva pastorale, al punto da non distinguersi da essa. Abbiamo trovato una possibile definizione di questa prospettiva nelle parole di Antonio Spadaro, in prefazione all’ultima fatica del Vescovo Antonio Staglianò, in cui si sottolinea:

«l’imprescindibile dovere, da parte della Chiesa, di rendere accessibile la verità della fede all’uomo di ogni tempo, perché esse “hanno sempre a che fare con tutta l’esistenza umana”; ma se è così “occorre imparare le lingue degli uomini” e la teologia può rendere anche l’importante servizio di una purificazione, precisazione e mediazioni dei linguaggi umani perché si stabilisca un contatto tra Dio e l’uomo»<sup>4</sup>.

3) *Teologia nelle opere popolari (carattere analitico-esplorativo)*. Il terzo punto di vista che ci preme segnalare è quello che cerca riferimenti teologici (impliciti e/o espliciti) all’interno delle opere popolari, nelle opere della cultura diffusa. È questo un esercizio abbastanza praticato in ambito accademico, spesso utilizzato come luogo contestuale da cui far muovere l’approfondimento di un’idea teologica, altre volte – ma in modo molto più raro – ha invece lo scopo specifico di analizzare il contesto vitale dal punto di vista teologico. Il carattere esplorativo è subito accompagnato da un discernimento che intende valutare se quella specifica idea immessa in un’opera di particolare successo si oppone o è compatibile con la fede cristiana, con la Rivelazione. È una teologia praticata e destinata a esperti del settore, non ha intenti divulgativi; essa cerca di comprendere i fenomeni culturali più rilevanti, vagliandoli alla luce della Rivelazione. Si tratta di una pratica che trova un’esatta descrizione nelle parole di Antonio Sabetta, il quale intende la Teologia della Cultura diffusa come:

«un iniziale tentativo di rinvenire elementi cristiani espressi in un contesto secolare o post-secolare in cui di cristianesimo non è rimasto molto. In un certo senso è l’intenzione pari a quella dei primi cristiani rispetto alla cultura pagana, solo che

<sup>4</sup> A. STAGLIANÒ, *Teologia della Cultura diffusa per giovani*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2018, ix.

adesso siamo nel contesto non più cristiano e dunque post-cristiano, piuttosto che pre-cristiano [...]. Se è ineccepibile questo tentativo di recuperare gli aspetti genuini, veritieri e componibili con la prospettiva cristiana nel mondo pre-cristiano, non vedo perché non si possa fare altrettanto nel mondo odierno che si configura post-cristiano (oltre che post-secolare) pur essendo figlio (legittimo o illegittimo non importa) della tradizione cristiana, sia che si condivida la tesi di una modernità come secolarizzazione della prospettiva biblico-cristiana (cf Löwith), sia che al contrario si pensi il moderno come l'autoaffermazione dell'uomo contro l'arbitrarietà divina (cf Blumenberg). I semina Verbi, la verità, permane ovunque, perché negare una veridicità di una qualunque prospettiva culturale significa attentare alla provvidenza di Dio rispetto alla creazione. Dunque il mio tentativo si colloca in questo orizzonte che credo si avvicini alla prospettiva e alla categoria di "cristianesimo anonimo" del teologo Karl Rahner, il quale rinveniva la presenza di elementi, prospettive o aspetti cristiani spesso impliciti in culture o scenari apparentemente non cristiani»<sup>5</sup>.

4) *Teologia tratta dalle opere popolari (carattere teoretico-propositivo)*. Anche il quarto punto di vista che segnaliamo riguarda l'ambiente accademico ed è ascrivibile a un'idea di Teologia tratta dalle opere di divulgazione di massa. Esso intende tirar fuori dalle opere della cultura diffusa delle "pillole di Teologia". A differenza del punto di vista precedente, dal carattere prevalentemente constataivo, quest'approccio richiede un maggior sforzo teoretico. Qui è il teologo che intende proiettare un'idea teologica nell'opera della cultura diffusa. Magari esse al loro intento non hanno nemmeno lontanamente un'intentio cristiana, ma sarà la capacità (la "fantasia") del teologo a suggerire un'inedita chiave di lettura teologica, capace di aprire una strada, una prospettiva di riflessione, che in precedenza nessuno ha inteso tracciare. Analogia, allegoria, simbolo, volo pindarico sono gli strumenti metodologici che permettono lo svolgimento di questa prospettiva. Troviamo nelle parole di Giuseppe Lorizio – pubblicate in un'intervista su "Avvenire" a firma di Mimmo Muolo – una sintetica descrizione di questo modo di intendere la Teologia della Cultura diffusa:

«Indagando le grandi produzioni cinematografiche come *Io robot*, *Star Wars*, *Avatar*, la *trilogia di Matrix*, *Dio esiste e vive a Bruxelles*, o anche in serie Tivù come *The young Pope* o in quella prodotta dalla Netflix *Altered carbon*, per giungere al trionfatore degli Oscar, *La forma dell'acqua*, troviamo un duplice registro interpretativo che sfida e interpella il pensiero teologico [...] questi prodotti ci aiutano ad esercitare l'ascolto del nostro tempo nel tentativo di cogliere la "meta-morfosi di Dio" nell'esperienza religiosa e spirituale dell'uomo post-moderno, e

---

<sup>5</sup> A. SABETTA, *Tracce di cristianesimo anonimo nell'età post-secolare*, a cura di G. BOFFI, LUP, Roma 2016, 29-31.

anche la stessa metamorfosi dell'umano. Dall'altro mostrano la valenza culturale della dinamica cristiana nell'offerta di un universo simbolico cui, attraverso forme espressive diversificate, gli autori di queste opere attingono a piene mani»<sup>6</sup>.

Secondo il nostro modesto parere, nessuna di queste quattro prospettive riesce a cogliere pienamente il senso, le possibilità e le intenzioni che possono sorgere dall'incontro della Rivelazione con la cultura di massa. Invece, se tentiamo di considerarle insieme, secondo un andamento dinamico capace di definirne l'ordine, allora si potrà raggiungere una sintesi vagamente sistematica di quello che intendiamo essere la Teologia della Cultura diffusa. Infatti, suggerendo una compenetrazione dei quattro punti di vista, seguendo l'ordine inverso rispetto a come abbiamo inteso esporli, possiamo definire la Teologia della Cultura diffusa in tal modo: una Teologia tratta dalle opere della cultura diffusa (4), capace di rendere esplicito il sostrato teologico insito nelle opere divulgative (3), che possa rivolgersi al popolo con semplicità (2), affinché il popolo possa assumere quei criteri che gli permettono di maturare una propria sensibilità teologica (1):

«L'intuizione di base è la stessa della *pop culture*: coniugare secondo un nuovo linguaggio, che si è fatto simbolico, immediato e globale i contenuti classici del sapere umano, in questo caso legati all'ambito della trascendenza, del religioso, della fede. La teologia incontra la cultura di massa e si fa teologia pop: una teologia alla portata di tutti, raggiungibile dalla massa, che non solo si fa conoscere, ma diventa anche oggetto di dibattito, ricerca, critica, approfondimento fuori dalle chiese e fuori dalle loro facoltà di teologia»<sup>7</sup>.

## 2. *L'orizzonte dogmatico: il desiderio di condividere la bellezza*

«Nella carità autentica il massimo dell'eccellenza sembra sia questo: volere che un altro sia amato come lo siamo noi stessi. In effetti, nell'amore scambievole e ardente nulla è più prezioso né più mirabile del desiderio che un altro venga amato allo stesso modo da colui che sommamente si ama e dal quale si è sommamente amati. Pertanto, la prova della carità perfetta consiste nel desiderare che l'amore di cui si è oggetto venga partecipato»<sup>8</sup>.

Queste parole, prese in prestito da Riccardo di San Vittore, costituiscono il centro della *condilectio* trinitaria da lui intuita, sulla scia di Agostino, per giustificare la necessità della presenza delle tre persone divine nell'unico Dio.

<sup>6</sup> M. MUOLO, *Teologia della Cultura diffusa. Non solo canzonette*, in *Avvenire* (22.03.2018), 22.

<sup>7</sup> S. GIANNATEMPO, *Il vangelo secondo Tolkien*, Claudiana, Torino 2014, 88.

<sup>8</sup> RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, trad. it. a cura di M. SPINELLI, Citta Nuova, Roma 1990, 137.

Se “Dio è Amore” (I Gv 4,16), quest’amore per essere perfetto, piena carità, non può non essere in sé “partecipato”. A nostro avviso è da qui che bisogna partire per individuare il fondamento capace di giustificare a pieno l’esistenza di una Teologia della Cultura diffusa. La *condilectio* trinitaria è il dinamismo dell’amore, essa è dunque a fondamento di tutta la creazione, è il DNA della metafisica agapica con cui è possibile leggere il senso primo e ultimo dell’universo. Il mondo esiste perché Dio ama, perché Dio desidera amare anche al di fuori di sé. Quest’Amore è un amore di “partecipazione”, di “condivisione”.

Tutta la Rivelazione è mossa da questo desiderio divino di rivelare all’uomo se stesso, per renderlo partecipe e consapevole della sua benevolenza. In particolare, è “partecipativo” lo stile che Cristo ha inteso assumere entrando nel mondo, assumendo la natura umana, entrando in contatto coi suoi discepoli e con tutti quelli che sono entrati in relazione con Lui; in particolare i “piccoli” e i “semplici”, riconoscendo che proprio i piccoli sono gli “amati” del Padre suo:

«Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli, Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza. Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo»<sup>9</sup>.

Il Vangelo di Giovanni ci offre un’immagine chiara di come l’incontro col Signore, quando è autentico, non può essere taciuto, esso induce spontaneamente a un annuncio gioioso e contagioso. È il caso della samaritana che, se prima di incontrare Cristo andava al pozzo nelle ore più calde per non essere vista, dopo esclama tra la folla: «venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia lui il Cristo?»<sup>10</sup>.

Anche il Mistero pasquale vive dello stesso dinamismo. Una volta compiutosi, esso desidera essere partecipato e annunciato. Così, Maria Maddalena, dopo aver riconosciuto il Risorto, corre ad annunciare agli undici l’esperienza della risurrezione (cf. Gv 20,18), altrettanto fanno i discepoli di Emmaus dopo aver riconosciuto il Signore nello spezzare il pane (Lc 24,33-35). La Buona Novella, nella sua massima realizzazione espressa nel Mistero pasquale, esige la partecipazione; essa suscita un “contagio gioioso” che mette in movimento, mette nel cuore di chi ne fa esperienza il desiderio di condividerla con altri.

Dalla condivisione del Mistero pasquale, sotto la luce di Pentecoste nasce la Chiesa, chiamata a partecipare intimamente del mistero di Dio. La partecipazione è sempre stata la sua missione primaria: portare l’uomo alla comu-

---

<sup>9</sup> Mt 11, 25b-27.

<sup>10</sup> Gv 4,29.

nione con Dio. Tuttavia, bisogna riconoscere che, il modo di interpretare e “gestire” questa partecipazione umano-divina, nel corso della storia non è stata segnata da un’unica e univoca voce. “Chiesa o mondo” e “Chiesa e mondo” sono da sempre le due opzioni che convivono: si incontrano, si scontrano e si sopportano. Negli ultimi tempi le indicazioni del Magistero dilatano in modo esponenziale il senso della partecipazione in merito all’incontro dialogico della Chiesa col mondo. Siamo ancora agli albori di una nuova era ecclesiale, che Hans Urs von Balthasar sintetizza con parole molto forti:

«uscendo dal suo splendido isolamento e penetrando nel tumulto del tempo, la Chiesa acquista una nuova sensibilità e partecipazione alle ansie e speranze di tutta l’umanità; [...] la Chiesa che scende a incontrare il mondo e partecipa al suo modo di sentire. Che in questa discesa la Chiesa sia stata dapprima condotta dove non voleva (Gv 21,18) e che il suo discendere abbia creato in lei una sofferenza e un’umiliazione, non cambia il fatto che la Chiesa ha percorso una strada giusta, accuratamente preparata dalla Provvidenza. Questa strada l’ha portata a un incontro con il mondo, intimamente, fatalmente, in una solidarietà del tutto nuova per la sua esperienza, terribile. La Chiesa, l’“orto chiuso”, la “fonte sigillata”, la sposa velata dai mille monasteri, è stata violentemente forzata e quasi disonorata, poiché i piedi dei senza nome calpestando ora pesantemente la sua anima [...]. Prima erano separati anche gli spazi della creazione, con la loro generica rivelazione di Dio, e lo spazio della Redenzione e della Chiesa con la sua particolare guida di verità e grazia. Almeno sul piano delle idee era possibile attraversare la soglia delicatamente. Anche qui sono cadute delle pareti; e sebbene ordine della Creazione e ordine della Redenzione, mondo e Chiesa, debbono rimanere sempre distinti, tuttavia riudiamo come nuove le parole di Cristo che, alfa e omega del creato, tutto ricapitola in sé in cielo e in terra; che, anzi, già prima della creazione del mondo era destinato a riportare al Padre il mondo fatto attraverso lui, con lui, in lui»<sup>11</sup>.

La Chiesa è chiamata a coinvolgere il mondo, ad amarlo, anche nell’orrore delle sue ferite, anche nelle ostinate ostilità che continua a perpetrare. La Chiesa è la voce di una proposta, l’invito a condividere una visione del mondo, del senso della vita. Essa è parte del mondo ed è giusto che desideri ardentemente che il mondo quanto meno l’ascolti, sia partecipe del suo messaggio di salvezza.

Del resto, il desiderio di coinvolgere gli altri e di farli partecipare alla propria gioia, come anche ai propri dolori, è una delle espressioni più alte dell’agire umano. Quando ci si appassiona a qualcosa, qualsiasi cosa, si desidera spontaneamente condividerla con chi si vuole bene. Se vediamo un bel film, se scopriamo un buon ristorante, se c’è un posto che ci fa stare particolarmente bene, se c’è un’opera d’arte capace di suscitare il nostro interesse, allora de-

<sup>11</sup> H. U. VON BALTHASAR, *La percezione dell’amore*, Jaca Book, Milano 2010, 51; 55; 56.

sideriamo coinvolgere qualcun altro nell'esperienza: invogliamo i conoscenti ad andare a vedere quel film che ci ha tanto colpito, segnaliamo agli amici il ristorante dove abbiamo degustato quel piatto speciale, portiamo le persone a noi più care nei posti che più ci caratterizzano, accompagniamo le persone che stimiamo a vedere le opere d'arte che più ci emozionano o ci fanno riflettere. Insomma: dove c'è bellezza c'è passione e desiderio di condivisione.

### *3. Collocazione epistemologica: la Teologia della Cultura diffusa è parte dell'Estetica della Teologia Fondamentale*

Passione e desiderio di condivisione: ecco i due criteri fondamentali che riguardano il dinamismo della Teologia della Cultura diffusa. Infatti, chi intende praticarla ha una duplice passione e un duplice desiderio di condivisione: senz'altro la passione per la Teologia, per l'intelligenza della fede che egli desidera condividere con altri, ma ha anche la passione per la cultura estetica del nostro tempo, passione che anch'essa desidera essere partecipata. È questo duplice registro di passioni e di desideri di condivisione a fare della Teologia della Cultura diffusa una "disciplina di frontiera", appartenente alla grande famiglia della Teologia Fondamentale.

Anzi, possiamo affermare che la Teologia della Cultura diffusa è parte dell'Estetica della Teologia Fondamentale, di un'estetica che riguarda prettamente il contesto contemporaneo, caratterizzato da opere prodotte per la divulgazione di massa. Del resto, se è vero che per Teologia Fondamentale s'intende indagare se

«la Rivelazione del Dio Unitrino in Cristo, attestata nelle scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento, trasmessa nella tradizione della Chiesa cattolica, accolta nella fede è credibile oggi»<sup>12</sup>.

Se è vero che chi ha quest'obiettivo nutre anche un appassionato desiderio di interagire col mondo, col contesto attuale, per vagliare ciò che del mondo si può accogliere (momento inclusivo) e ciò che è bene rifiutare (momento apologetico). Quando tutto questo s'intende fare a partire dalle opere della cultura diffusa, allora ci stiamo riferendo alla possibilità di contemplare e riconoscere la bellezza presente nel contesto del mondo attuale e, in essa, stiamo cercando la possibilità di innestare o riconoscere le tracce di un'altra bellezza, quella della fede.

---

<sup>12</sup> Cf. G. LORIZIO, *Il progetto: verso un modello di Teologia Fondamentale fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale*, in G. LORIZIO (ed.), *Teologia Fondamentale*, 1, Città Nuova, Roma 2011<sup>2</sup>, 407-454.

#### 4. *La bellezza come sintesi trascendentale*

Veniamo dunque al fondamento antropologico su cui poggia la Teologia della Cultura diffusa in quanto “Estetica della Teologia Fondamentale” che, appunto, consiste nel moto istintivo dell’uomo di riconoscere, contemplare e condividere la bellezza. Sul senso filosofico, metafisico-esistenziale della bellezza potremmo soffermarci a lungo e riferirci a molteplici autori che nel corso della storia hanno tentato di approfondirne la nozione. Tuttavia, ci limitiamo a riconoscere “scolasticamente” che la bellezza è un trascendentale dell’essere, rintracciabile in ogni ente secondo la perfezione del grado.

«*Crederne è bello*, e tuttavia non possiamo affermare che l’esperienza di fede possa esaurirsi in quella della bellezza, piuttosto la include e la inverte. Oltre che col “bello”, il credere ha a che fare col “bene” e col “vero” e tali dimensioni propriamente trascendentali dell’umano non possono (nonostante i tentativi ricorrenti, messi in atto dalla cosiddetta cultura laica e da alcuni settori della teologia) essere contrapposti, ma vanno pensati nella loro reciproca e vitale correlazione»<sup>13</sup>.

A tal proposito, ci sembra particolarmente suggestiva l’idea del gesuita André Marc – ben sintetizzata da Mario Pangallo – secondo la quale il bello è la “sintesi” dei trascendentali, è ciò che permette in un’unica visione di tenere assieme il vero e il buono:

«Nel bello risplende la perfetta unione tra vero e bene e si attua in pienezza la relazione tra l’ente e il soggetto spirituale, che è “totale” da ambedue le “parti”, l’ente e lo spirito. Considerando invece l’ente come vero, si considera la relazione tra l’ente e lo spirito mediante l’intelletto, e considerando l’ente come buono si considera la relazione tra l’ente e lo spirito mediante la volontà: cioè si ha una relazione che è totale dal lato dell’ente, ma parziale dal lato dello spirito, in quanto limitata ad una facoltà della mente. L’ente in quanto bello è dunque l’ente considerato secondo la nozione che unifica il vero e il buono, l’ente relazionato a tutto lo spirito nella sua unità sussistente di intelletto e volontà»<sup>14</sup>.

Il fascino irresistibile e trasversale della bellezza, probabilmente, è legato al suo essere unitario, al suo contenere tutto in un’esplosione luminosa che abbaglia e incanta. Non tutti sanno riconoscere che all’interno del bello è possibile cogliere il vero e il buono, tuttavia la bellezza non lascia indifferente

<sup>13</sup> G. LORIZIO, *Le frontiere dell’Amore*, 325-326.

<sup>14</sup> M. PANGALLO, *In principio. Itinerario di riflessione metafisica*, Aracne, Roma 2014, 127.

nessuno; bisogna impegnarsi per toglierla dal cuore dell'uomo che spontaneamente la cerca, bisogna deturpare le coscienze, sporcarle con diabolico ingegno per dirottare il desiderio di contemplare la bellezza autentica su qualcosa che ha solo la parvenza del bello. Tutti desiderano fare esperienza del bello, così come tutti desiderano esperire l'amore; proprio per questo, in un mondo corrotto dal peccato, spesso chiamiamo amore ciò che non lo è, e diciamo bello ciò che non lo è. Tuttavia, non è difficile uscire dal sortilegio e dall'inganno, appena riceviamo la grazia di fare esperienza di un amore vero o incontrare una bellezza autentica; quantomeno, sappiamo tutti riconoscerla e distinguerla dal resto. La bellezza ha origine nella natura:

«Esiste qualcosa di plausibile nell'idea che la contemplazione della natura sia contemporaneamente distintiva della nostra specie e comune ai suoi membri, indipendentemente dalle condizioni sociali ed economiche in cui sono nati; ed è presente qualcosa di altrettanto plausibile nel sostenere che questa contemplazione ci colma di stupore e ci stimola a cercare il significato ed il valore del cosmo»<sup>15</sup>.

Tuttavia, pur traendo spunto dalla natura, l'uomo è in grado di produrre bellezza; non la ricerca solo in ciò che è dato, ma desidera porre egli stesso nell'essere qualcosa d'inedito che possa dirsi bello. È vero che l'uomo non ha la possibilità di creare dal nulla, questa è una caratteristica esclusiva di Dio, ma l'artista è quello che, in tal senso, gli si avvicina di più. Così come il generare è il riflesso umano più tangibile nell'amore della *condilectio* trinitaria, altrettanto il generare un'opera d'arte è il riflesso nella bellezza della fantasia creativa di Dio. Per questo l'artista è anche unanimemente detto "il creativo", per questo le opere d'arte sono dette "creazioni", sicuramente non in senso proprio, ma fortemente analogico.

In conclusione, bellezza naturale e bellezza artistica, se sono intese come sintesi della compenetrazione pericoretica trascendentale, allora hanno molto da dire alla Teologia e, in particolare alla Teologia Fondamentale:

«La "relativizzazione" del bello, ovvero la sua non autoreferenzialità, non esclude, anzi tende a valorizzarne la valenza metafisica e teologica, in quanto la possibilità di esperire autenticamente la bellezza sia nella sua dimensione cosmico-creaturale, sia in quella artistico culturale, può consentire il richiamo-rimando alle due fondamentali dimensioni della Rivelazione»<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> R. SCRUTON, *La bellezza. Ragione ed esperienza estetica*, Vita e Pensiero, Milano 2011, 62.

<sup>16</sup> G. LORIZIO, *Le frontiere dell'Amore*, 320-321.

### 5. Per una prassi epistemica della Teologia della Cultura diffusa

Individuato il contesto e specificati i fondamenti che caratterizzano la Teologia della Cultura diffusa, proviamo ora a dare un'occhiata al suo svolgimento epistemico, cioè su come essa può muovere le sue attività di ricerca. È un campo ancora poco praticato per avere dei riferimenti espressi in un'epistemologia consolidata. Tuttavia cercheremo di esprimere delle idee che possono suggerire una proposta teoretica con riferimento ad alcune modalità di azione.

#### 5.1. «Tutto si compie in parabole»

Se dovessimo individuare un luogo scritturistico capace di avvicinarsi agli intenti della Teologia della Cultura diffusa esso è senz'altro la "parabola". In effetti, se prendiamo in considerazione il detto espresso in *Mc* 4,11, ci accorgiamo che il senso del genere parabolico va ben oltre il significato strettamente tecnico e stilistico:

«andrebbe tradotto non con "viene esposto in parabole", ma con "tutto accade in parabole" o, se si vuole, "parabolicamente"; il che porta a concludere che la parabola non appartiene soltanto alla forma linguistica esteriore della rivelazione evangelica, ma al suo stesso essere e costituirsi»<sup>17</sup>.

Se ciò vale per tutta la Rivelazione, a maggior ragione quest'aspetto sarà evidente in previsione di una Teologia della Cultura diffusa, che intende fare dell'analogia, della metafora, del simbolo e dell'allegoria il luogo privilegiato del proprio impegno epistemico. In un certo senso si può dire che la bellezza stessa è una parabola dell'essenza di Dio, ogni forma di bellezza contiene in sé una simbolizzazione del b/Bene e del v/Vero; per cui tutta la cultura diffusa, dal punto di vista teologico, incarna in sé i tratti di un'unica e grande parabola che, a partire da ogni sorta di esperienza estetica (momento narrativo-fittizio) cerca di "risalire", "rimandare", "richiamare" la realtà di Dio (Creatore, Rivelatore, Salvatore).

C'è un ulteriore aspetto, molto più tecnico, che unisce la parabola al nostro oggetto d'indagine. Ci siamo accorti, infatti, che il genere parabolico riassume in sé i quattro punti di vista con cui abbiamo inteso descrivere la Teologia della

---

<sup>17</sup> Id., *Logos, Parola, Parabola: un'istanza metafisica per la teologia*, in *AA.Vv., Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive*, EDB, Bologna 2017, 87-88.

Cultura diffusa per giungere con essi ad un'unica definizione. Per spiegarci meglio ripercorriamo brevemente i quattro caratteri.

1) *Carattere sociologico*. Gesù, il figlio di Maria, in quanto Dio, sceglie di incarnarsi nel seno di un'umile donna di Nazareth, promessa sposa ad un carpentiere di nome Giuseppe. In tal senso possiamo dire con John P. Meier che Gesù è un "ebreo marginale": cresce in un piccolo villaggio di Galilea, non appartiene alla tribù di Levi per formarsi al sacerdozio, pur crescendo in "sapienza e grazia" non si forma per diventare un "dottore della Legge" o uno "scriba". Egli rimane un uomo del popolo, pertanto, il suo esprimersi in parabole, incarna una "teologia del popolo" nel senso del genitivo soggettivo: Gesù "uomo del popolo" che parla di Dio. Tuttavia, le parabole di Gesù sono "teologia del popolo" anche nel senso del genitivo oggettivo, infatti esse sono sempre ricavate dal contesto popolare: protagonisti, antagonisti, figure di secondo piano, lavori e contesti esemplativi, appartengono sempre al mondo popolare, senza tuttavia perdere l'intento teologico.

«Il carattere "profano" o "secolare" del materiale figurativo utilizzato nelle parabole non può certo essere trasferito al referente extra-narrativo, al messaggio al servizio del quale quel materiale figurativo viene messo, e che certamente non è un messaggio profano, ma religioso, anzi escatologico»<sup>18</sup>.

2) *Carattere divulgativo*. Le parabole di Gesù sono "per il popolo", hanno uno spiccato intento essoterico, con esse Gesù vuole raggiungere tutti, perciò utilizza un linguaggio semplice, spesso accattivante, capace di coinvolgere l'uditore, di renderlo partecipe.

«Il campo delle verità astratte non è accessibile a tutte le attitudini: a quanti non possono innalzarsi fino alle idee pure, si presentano queste idee avvolte dentro immagini concrete. È il cucchiaino di miele che permetterà di far inghiottire a un bambino la medicina amara. È chiaro che, in questo caso, il rivestimento destinato ad agganciare l'immaginazione interessa solo nella misura in cui serve a trasmettere le verità generali da inculcare. Gesù non procederebbe in modo diverso, e le parabole renderebbero testimonianza alle doti di pedagogo messe in opera quando insegnava la religione a persone semplici»<sup>19</sup>.

Come i nostri *fantasy* o le nostre *fiction*, le parabole, servendosi dell'uso dell'immagine creano aspettative nell'uditore; lo appassionano, lo fanno ri-

<sup>18</sup> V. FUSCO, *Oltre la Parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Borla, Roma 1983, 144.

<sup>19</sup> J. DUPONT, *Il metodo parabolico di Gesù*, Paideia, Brescia 1990<sup>2</sup>, 32.

flettere senza, tuttavia, appesantirlo, in modo da poter mantenere l'attenzione di chi ascolta fino al raggiungimento dello scopo (il cosiddetto "effetto parabola"):

«Il parabolista costruisce un racconto, mette in scena una vicenda, trasferisce i suoi ascoltatori in un mondo fittizio. Ma quel trasferimento è provvisorio: a un certo punto gli ascoltatori verranno ri-trasferiti dal fittizio nel reale, dovranno trovarsi faccia a faccia con una realtà ben determinata, che il parabolista aveva in mente fin dall'inizio ed in funzione della quale aveva costruito il racconto»<sup>20</sup>.

3) *Carattere analitico-esplorativo*. Nonostante l'intento divulgativo delle parabole, non di rado i Vangeli rilevano l'incomprensione degli apostoli che vanno dal Maestro a chiedere spiegazioni. Esistono, infatti, nei Vangeli parabole spiegate da Gesù stesso nelle quali Egli analizza il racconto fittizio per condurre i suoi discepoli esplicitamente alla realtà cui intendeva alludere. In ciò possiamo cogliere il parallelismo con quanto la Teologia della Cultura diffusa intende compiere in sede accademica nell'analizzare la produzione massmediatica con fare esplicativo per coglierne sempre più in profondità il senso in chiave teologica. Ora, così come l'autopsia sconvolge l'ordine delle membra di un cadavere, altrettanto l'analisi tecnica snatura il valore stilistico e il senso stesso delle parabole. Infatti, andando a toccare esplicitamente questioni filosofiche e teologiche che nel racconto fittizio erano sapientemente e volutamente velate, si rischia di appesantire ciò che è stato concepito leggero. Sarà, pertanto, compito del teologo – anche nella Teologia della Cultura diffusa – mantenere il giusto equilibrio, per evitare di compiere "operazioni chirurgiche" capaci di uccidere, piuttosto che sanare:

«Il pensiero teologico e filosofico – attraverso l'assunzione dell'analogia – prenderà le distanze dall'originaria vitalità delle parabole sinottiche, per coglierne in profondità la valenza speculativa e in questo distanziamento gli toccherà in sorte l'ingrato compito di addormentare, piuttosto che uccidere, la metafora, purché non dimentichi di risvegliarla al momento giusto. Del resto vale, appunto per le figura metaforica, il Leitmotiv che Ricoeur ama ripetere a proposito della conoscenza simbolica e che percorre come un ritornello le pagine della sua abbondante produzione: "il simbolo dà a pensare", per risolversi al termine del percorso de La metafora viva nella formula: "la poesia dà a pensare"»<sup>21</sup>.

4) *Carattere teoretico-propositivo*. "Che ve ne pare?", possiamo sintetizzare con questa espressione – che appare in Mt 21,28 e che introduce la *parabola*

<sup>20</sup> V. FUSCO, *Oltre la Parabola*, 61.

<sup>21</sup> G. LORIZIO, *Logos, Parola, Parabola: un'istanza metafisica per la teologia*, 98-99.

*dei due figli dissimili* – il carattere teoretico-propositivo che riguarda tutte le parabole e che Gesù trasmette alla Chiesa. Infatti, l'idea di parlare del Regno con immagini concrete, prese dalla vita, ha origine in Gesù (momento gesuano), è ereditato in modo diretto dagli evangelisti e poi si espande nella Chiesa lungo i secoli, fino ad arrivare alle grandi allegorie fantasiose delle *Cronache di Narnia* di C. S. Lewis, al *Signore degli Anelli* di J. R. R. Tolkien.

5.2. Profilo paradigmatico: il teologo-catecheta è colui che “estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche” (Mt 13,52b), cerca e pone i semi del Verbo, nel dinamismo dei terreni (Mt 13,1-23), in mezzo alla zizzania (Mt 13,24-39)

Per concludere il nostro breve approfondimento epistemologico sulla Teologia della Cultura diffusa, cerchiamo ora di dare uno sguardo sulla prassi teologica che, in linea di massima, può caratterizzare la forma epistemica della nostra disciplina. Abbiamo pensato di individuare tre luoghi sensibili: 1) il teologo, 2) il contesto, 3) la missione armonizzandoli in un “paradigma parabolico”, espresso nel titolo del presente sotto paragrafo. Su questa base, dunque, possiamo provare a “decifrare” il nostro paradigma, tutto incentrato sul capitolo tredici del Vangelo di Matteo, un capitolo che contiene un'antologia di parabole, da cui, per alcuni tratti, possiamo scorgere dei preziosi suggerimenti per la prassi della nostra Teologia della Cultura diffusa.

1) *Il teologo-catecheta: tra Teologia Fondamentale e Teologia Pastorale*. È bene cominciare questa breve rassegna circa la prassi epistemica della Teologia della Cultura diffusa, partendo proprio col delineare il profilo di chi sceglie di portarne avanti la ricerca, ossia, quello che potremmo indicare col simpatico appellativo di “pop-teologo”. Ci è parso particolarmente opportuno riferirci agli ultimi versi di Mt 13 per descriverlo. Essi, infatti, sono rivolti ai discepoli del Regno che, dopo aver appreso il messaggio di Gesù in parabole, ricevono una sorte di “mandato” affinché anche loro possano muoversi in tal senso. Gesù, per descriverne lo stile, utilizza un'altra breve parabola incentrata sulla figura dello scriba che ha come “referente fittizio” «un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche»:

«Quest'ultimo personaggio ricorre frequentemente nei racconti parabolici e sottende un ruolo di signoria (vedi Mt 13,27). Il senso dell'immagine del tesoro può essere compresa alla luce di alcune sentenze evangeliche: “dove infatti è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore” (Mt 6,21); “l'uomo buono trae cose buone dal buon tesoro, mentre l'uomo cattivo trae cose cattive dal suo cattivo tesoro” (Mt

12,35). I due aggettivi opposti, kaina/“cose nuove” - *palaia*/“cose antiche”, ricordano l’atteggiamento del sapiente capace di indagare sulle cose arcaiche e future»<sup>22</sup>.

Il “teologo della Cultura diffusa” possiede come “casa” (luogo contestuale) la cultura pop e come “tesoro” (momento fondativo) il *Depositum fidei*; il suo compito sarà di arredare la sua casa attingendo dal suo tesoro cose antiche e cose nuove. Egli, dunque, dev’essere “padrone” dell’esercizio teologico: deve aver maturato una sintesi personale capace di tenere unite, per quanto possibile, tutte le discipline che la compongono (per questo la prospettiva fondamentale sembra essere la più adeguata). Allo stesso tempo, deve avere una certa padronanza anche nell’ambito della Cultura diffusa, deve sapersi muovere con agilità, per riconoscere prontamente in quale luogo collocare un “prezioso” tratto dal suo tesoro.

Come abbiamo detto, però, la Teologia della Cultura diffusa non va intesa solo come “analisi accademica” di un contesto, essa desidera muoversi fuori dagli ambienti accademici; è nutrita dal desiderio di far incontrare, partecipare, dialogare la cultura di massa con l’istanza teologica. Questo movimento avvicina la prospettiva del teologo fondamentale a quella del teologo pastoralista e alla figura “antica e nuova” del catecheta. In tal senso la Teologia della Cultura diffusa contribuisce a sanare ulteriormente quel divario che, purtroppo, ancora esiste tra prospettiva teologica e prassi pastorale, nonostante l’invito a impegnarsi verso un sano equilibrio proveniente dal Vaticano II e ribadito recentemente da Papa Francesco sia nel 2015, nel *Videomessaggio al Congresso Internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina “Santa Maria de los Buenos Aires”*, sia nella recente Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*:

«Come ho avuto occasione di sottolineare, “uno dei contributi principali del Concilio Vaticano II è stato proprio quello di cercare di superare il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita. Oso dire che ha rivoluzionato in una certa misura lo statuto della teologia, il modo di fare e di pensare credente”»<sup>23</sup>.

Per concludere sulla figura del pop-teologo, con riferimento alle “cose nuove e cose antiche”, ci sembra sia abbastanza evidente che una Teologia della Cultura diffusa, intesa come “parte dell’Estetica della Teologia Fondamentale in prospettiva Pastorale”, non porta in sé alcuna significativa novità, o rivoluzione dottrinale e metodologica rispetto a quanto la Chiesa abbia matura-

<sup>22</sup> S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2014, 447.

<sup>23</sup> FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, 27 dicembre 2017, 2.

to lungo tutta la sua storia. Invece, è radicalmente nuovo il contesto in cui essa nasce e intende operare; ed è il contesto a darle uno “statuto speciale”, all’interno del quale trovano nuova vita istanze teologiche e pastorali appartenenti ad una tradizione ampiamente consolidata. In sintesi, possiamo affermare che il compito del pop-teologo è essenzialmente questo: cercare, porre e immaginare i semi del Verbo nelle opere della cultura diffusa e rendere comprensibile, tramite essi, una chiave di lettura teologica dell’opera in questione.

2) *I terreni*. Vale la pena, dunque, accendere ulteriormente una luce sul contesto in cui il pop-teologo intende operare, per coglierne adeguatamente la novità. Se si vuole intendere la “cultura di massa” in senso ampio, dobbiamo riconoscere che essa c’è sempre stata e ha sempre prodotto opere. In tal senso la Chiesa non si è mai tirata indietro dal confronto e dalla possibilità di collaborare (si pensi, ad esempio, a tutta la produzione artistica dell’arte cristiana che ha un valore riconosciuto universalmente). La “cultura di massa”, però, assume una connotazione del tutto particolare a partire da poco più dell’ultimo secolo a questa parte. Il matrimonio tra tecnica e arte, ha provocato almeno due effetti dall’ampiezza epocale: una maggiore diffusione delle opere (fino a giungere in modo multimediale in ogni luogo e in tempo reale), e nuove forme e tecniche per coinvolgere le masse, che prima erano impensabili: si pensi solo alla filmografia o alla possibilità tecnica di riproduzione per le opere musicali. A tal proposito, *La Teologia della Cultura diffusa*, in quanto *Estetica della Teologia Fondamentale*, si strutturerà in sezioni e in aree d’interessi, secondo l’ambito col quale s’intende interagire (musica, cinema, letteratura, televisione, propagandistica, internet). Per ogni area, ci sarà un linguaggio tecnico appropriato per un uditorio specifico.

3) *Il dinamismo dei terreni (la parabola del Semiatore nel contesto della Cultura diffusa)*. Se il teologo della Cultura diffusa ha il compito di trovare, seminare e immaginare i semi del Verbo nei vari ambiti prodotti, chiaramente il suo sarà un lavoro di studio del terreno su cui si muove. Ci viene qua in aiuto la parabola del semiatore e la conseguente spiegazione. Infatti:

«Nella parabola, l’accento cade sull’attività del semiatore: nonostante lo spreco e l’insuccesso (che sono enfatizzati), egli riesce comunque ad ottenere un raccolto sovente straordinario (nella spiegazione della parabola, invece, l’accento è posto interamente sulla diversa qualità del terreno)»<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrachico e narrativo*, Qiqajon, Magnano 1995, p. 238.

Guardando al Semiatore, l'uomo di fede, e in particolare il teologo, sa che lo Spirito di Dio è come il vento che «soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va» (Gv 3,8). Ed è il "vento dello Spirito" a seminare le tracce della Rivelazione ovunque desidera e ovunque vuole, senza che in questo vi sia piena coscienza dell'uomo o del contesto culturale in cui ciò accade. Il pop-teologo dovrà, dunque, tener bene presente le qualità dei terreni e intenderli in senso dinamico, per cogliere in essi quelle "meta-morfosi di Dio" di cui Lorizio ci ha parlato (nel quarto modo di intendere la Teologia della Cultura diffusa) e, una volta riconosciute, mostrarle. Non sarà suo compito: né bonificare i terreni, né coltivare i semi, né raccogliere i frutti. Egli dovrà semplicemente evidenziarli, mostrarli agli altri, affinché si sappia che: su quella strada dove beccano gli uccelli, sul terreno sassoso dove picchia il sole, in mezzo a rovi e a intrecci narrativi molto confusi e complessi, come anche sul terreno buono (che non manca mai) c'è qualcosa di prezioso, qualcosa di infinitamente più importante e profondo che, se si vogliono, potrà essere approfondito, coltivato e raccolto, in altro contesto.

4) *La semina (e la raccolta) tra la zizzania.* Come abbiamo visto nella Teologia della Cultura diffusa c'è un "momento passivo", che avviene semplicemente rilevando quei semi del Verbo presenti oggettivamente nella cultura diffusa, a prescindere dalla "qualità del terreno" che essa dispone. Deve, tuttavia, esserci anche un "momento attivo", in cui il pop-teologo si adopera per spargere i semi del Verbo nella cultura diffusa e raccogliere, se non i frutti, quantomeno gli esiti del dialogo tra cultura e fede proposti a partire da quel passo di quell'opera massmediatica che si è scelto di leggere in chiave teologica. Anche in questo caso il "dinamismo dei terreni" resta oggettivamente il medesimo: così come il Semiatore non ha paura di sprecare seme o di "contaminarlo" (perché saprà comunque Lui come ottenere il "raccolto"), anche il pop-teologo non deve temere alcuna contaminazione, anzi, deve sapere riconoscere e/o saper immettere del grano purissimo in mezzo a campi di zizzania. Certamente si deve evitare di disattendere quanto suggerito in Mt 7,6<sup>25</sup>, tuttavia non bisogna avere un atteggiamento disfattista e presuntuoso di fronte alle oggettive miserie che contornano, gravitano e appartengono alla cultura diffusa.

Che la "zizzania" sia presente nelle opere della cultura diffusa è lampante, spesso, tale zizzania, tende anche a distorcere il buon seme in essa contenuto: immettendo idee erronee sulla religione, sulla fede, sul senso della Rivelazione divina, sulla Persona di Cristo, sul ruolo e il significato della Chiesa, ecc...

---

<sup>25</sup> «Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non le calpestino con le loro zampe e poi si voltino per sbranarvi».

Proprio di recente la Congregazione per la Dottrina della Fede ha pubblicato il documento *Placuit Deo*, in cui tenta di mettere in guardia la comunità ecclesiale da due atteggiamenti presenti nella “cultura diffusa” che vanno ad inficiare il senso autentico dell’Incarnazione del Verbo:

«Il mondo contemporaneo avverte non senza difficoltà la confessione di fede cristiana, che proclama Gesù unico Salvatore di tutto l’uomo e dell’umanità intera (cfr. *At* 4,12; *Rom* 3,23-24; *1 Tm* 2,4-5; *Tit* 2,11-15). Da una parte, l’individualismo centrato sul soggetto autonomo tende a vedere l’uomo come essere la cui realizzazione dipende dalle sole sue forze. In questa visione, la figura di Cristo corrisponde più ad un modello che ispira azioni generose, con le sue parole e i suoi gesti, che non a Colui che trasforma la condizione umana, incorporandoci in una nuova esistenza riconciliata con il Padre e tra noi mediante lo Spirito (cfr. *2 Cor* 5,19; *Ef* 2,18). D’altra parte, si diffonde la visione di una salvezza meramente interiore, la quale suscita magari una forte convinzione personale, oppure un intenso sentimento, di essere uniti a Dio, ma senza assumere, guarire e rinnovare le nostre relazioni con gli altri e con il mondo creato. Con questa prospettiva diviene difficile cogliere il senso dell’Incarnazione del Verbo, per cui Egli si è fatto membro della famiglia umana, assumendo la nostra carne e la nostra storia, per noi uomini e per la nostra salvezza.

Il Santo Padre Francesco, nel suo magistero ordinario, ha fatto spesso riferimento a due tendenze che rappresentano le due deviazioni appena accennate e che assomigliano in taluni aspetti a due antiche eresie, il pelagianesimo e lo gnosticismo. Nei nostri tempi prolifera un neo-pelagianesimo per cui l’individuo, radicalmente autonomo, pretende di salvare sé stesso, senza riconoscere che egli dipende, nel più profondo del suo essere, da Dio e dagli altri. La salvezza si affida allora alle forze del singolo, oppure a delle strutture puramente umane, incapaci di accogliere la novità dello Spirito di Dio. Un certo neo-gnosticismo, dal canto suo, presenta una salvezza meramente interiore, rinchiusa nel soggettivismo. Essa consiste nell’elevarsi “con l’intelletto al di là della carne di Gesù verso i misteri della divinità ignota”. Si pretende così di liberare la persona dal corpo e dal cosmo materiale, nei quali non si scoprono più le tracce della mano provvidente del Creatore, ma si vede solo una realtà priva di senso, aliena dall’identità ultima della persona, e manipolabile secondo gli interessi dell’uomo. È chiaro, d’altronde, che la comparazione con le eresie pelagiana e gnostica intende solo evocare dei tratti generali comuni, senza entrare in giudizi sull’esatta natura degli antichi errori. Grande è, infatti, la differenza tra il contesto storico odierno secolarizzato e quello dei primi secoli cristiani, in cui queste eresie sono nate. Tuttavia, in quanto lo gnosticismo e il pelagianesimo rappresentano pericoli perenni di fraintendimento della fede biblica, è possibile trovare una certa familiarità con i movimenti odierni appena descritti»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Placuit Deo*, 22 febbraio 2018, nn. 2-3.

Non di rado, nelle opere della cultura diffusa vi sono tracce di queste due derive: il neo-pelagianesimo, presentando l'immagine di Cristo come l'"uomo dei valori", tende a presentare un cristianesimo schiacciato sulla morale e sulla forza di volontà, togliendo ad esso ogni prospettiva trascendente. Il neo-gnosticismo, al contrario, tende a valorizzare l'aspetto mistico e spirituale del cristianesimo al punto da "disincarnarlo" e relativizzarlo, spesso con derive sincretiste. Tuttavia, quando si verificano esperienze del genere, esse sono occasioni preziose per il pop-teologo, che può tentare con la paziente arte dell'argomentazione di mostrare le incomprensioni e "annunciare" la "dottrina autentica".

In definitiva, la presenza anche copiosa di zizzania – laddove non è proprio e solo spazzatura – è l'occasione in cui il pop-teologo può svolgere due distinte funzioni: quell'apologetica (o *pars destruens*), di "decostruzione" e smontamento di quanto si spaccia per cristiano e in realtà non lo è, e quella kerigmatica (o *pars costruens*) in cui si ha l'occasione di annunciare "come stanno veramente le cose", da un punto di vista autenticamente teologico. Le due funzioni ci riconducono lì, dove eravamo partiti; infatti, il pop-teologo, può essere autenticamente tale solo se è mosso da un chiaro e sincero desiderio soteriologico, che potrà anche essere taciuto, ma non per questo dimenticato o represso:

«La consapevolezza della vita piena in cui Gesù Salvatore ci introduce spinge i cristiani alla missione, per annunciare a tutti gli uomini la gioia e la luce del Vangelo. In questo sforzo saranno anche pronti a stabilire un dialogo sincero e costruttivo con i credenti di altre religioni, nella fiducia che Dio può condurre verso la salvezza in Cristo "tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia". Mentre si dedica con tutte le sue forze all'evangelizzazione, la Chiesa continua ad invocare la venuta definitiva del Salvatore, poiché "nella speranza siamo stati salvati" (Rom 8,24). La salvezza dell'uomo sarà compiuta solo quando, dopo aver vinto l'ultimo nemico, la morte (cfr. I Cor 15,26), parteciperemo compiutamente alla gloria di Gesù risorto, che porterà a pienezza la nostra relazione con Dio, con i fratelli e con tutto il creato. La salvezza integrale, dell'anima e del corpo, è il destino finale al quale Dio chiama tutti gli uomini. Fondati nella fede, sostenuti dalla speranza, operanti nella carità, sull'esempio di Maria, la Madre del Salvatore e la prima dei salvati, siamo certi che "la nostra cittadinanza è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che egli ha di sottomettere a sé tutte le cose" (Fil 3,20-21)»<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 15.

## 6. Conclusione: per una convergenza tra Popolo di Dio, Cultura e Teologia

«Essere Chiesa significa essere Popolo di Dio, in accordo con il grande progetto d'amore del Padre. Questo implica essere il fermento di Dio in mezzo all'umanità. Vuol dire annunciare e portare la salvezza di Dio in questo nostro mondo, che spesso si perde, che ha bisogno di avere risposte che incoraggino, che diano speranza, che diano nuovo vigore nel cammino. La Chiesa dev'essere il luogo della misericordia gratuita, dove tutti possano sentirsi accolti, amati, perdonati e incoraggiati a vivere secondo la vita buona del Vangelo [...].

Questo Popolo di Dio si incarna nei popoli della Terra, ciascuno dei quali ha la propria cultura. La nozione di cultura è uno strumento prezioso per comprendere le diverse espressioni della vita cristiana presenti nel Popolo di Dio. Si tratta dello stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi tra loro, con le altre creature e con Dio. Intesa così, la cultura comprende la totalità della vita di un popolo. Ogni popolo, nel suo divenire storico, sviluppa la propria cultura con legittima autonomia. Ciò si deve al fatto che la persona umana, “di natura sua ha assolutamente bisogno d'una vita sociale” ed è sempre riferita alla società, dove vive un modo concreto di rapportarsi alla realtà. L'essere umano è sempre culturalmente situato: “natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse”. La grazia suppone la cultura, e il dono di Dio si incarna nella cultura di chi lo riceve»<sup>28</sup>.

«Il dono di Dio si incarna nella cultura». Possiamo sinteticamente sostenere che la Teologia dell'Incarnazione costituisce il cardine di tutta *Evangelii gaudium*: esortazione e atto programmatico del pontificato di Papa Francesco. Una Teologia dell'Incarnazione a tutto tondo: che ha il suo centro nell'Incarnazione del Verbo, ma che si espande in un irraggiamento dinamico, capace di orientare lo sguardo sulla “comunione”, sancita dalla “nuova Alleanza”, tra natura e Grazia nella concretezza delle culture. Pertanto, la proposta di una Teologia della Cultura diffusa, nell'ambito di un'Estetica della Teologia Fondamentale; come ricerca accademica, se pur in minima parte, intende corrispondere agli orientamenti suggeriti dal Magistero attuale.

Sono tanti i modi in cui la Chiesa può essere «fermento di Dio in mezzo all'umanità», la nostra ricerca è essenzialmente mossa da questo intento, e dal desiderio, ambizioso, di sanare il divario che purtroppo persiste tra “mondo accademico della Teologia” e vita vissuta nella “Pastorale” e nell'“Apostolato”. Bisogna costatare con rammarico che la formazione teologica (del clero e non) è spesso fortemente “sganciata” dalle dinamiche concrete, vitali, esperienziali del vissuto contemporaneo col quale la prassi pastorale è chiamata necessariamente a fare i conti. La conoscenza “apollinea” della “Sacra Dottrina” o

<sup>28</sup> FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, 114-115.

l'approfondimento personale dell'"intelligenza della fede" spesso viaggia su binari paralleli alla "casistica" drammatica scaturita dal vissuto concreto della nostra società.

Di fatto, il contesto secolarizzato sul quale l'azione pastorale è chiamata ad agire in prima linea, spesso conduce gli operatori a due concezioni sintetiche opposte e forvianti: o verso l'illusione di una faticosa ed elitaria perfezione di vita, da proporre ai pochi eletti in grado di reggerne il peso (per dirla alla Papa Francesco, è l'atteggiamento di chi pettina l'unica pecorella rimasta nelle nostre sacrestie, rinunciando alla cura delle altre novantanove "ribelli", destinate alla "perdizione"), o verso un incontrollabile lassismo, che porta a sostenere che la Dottrina è sbagliata o che debba essere aggiornata secondo gli *standard* della società contemporanea.

La "logica dell'Incarnazione", non è ridicibile: né ad una concezione separata e castale dell'agire pastorale, né ad una indistinta contaminazione che spesso la svisciva a mera azione sociale. Per sanare queste pericolose quanto "ordinarie" derive, è necessario anzitutto un cambiamento di prospettiva nella formazione teologica. Cambiamento che la recente Costituzione *Veritatis Gaudium* esprime in questi termini:

«Riprendendo l'invito allo slancio verso una nuova stagione di pensiero fatto dalla *Populorum progressio*, Papa Benedetto XVI ha illustrato la necessità impellente di "vivere e orientare la globalizzazione dell'umanità in termini di relazionalità, di comunione e di condivisione", sottolineando che Dio vuole associare l'umanità a quell'ineffabile mistero di comunione che è la SS.ma Trinità, di cui la Chiesa è in Cristo Gesù segno e strumento. Per raggiungere realisticamente questo scopo, egli invita a "dilatare la ragione" per renderla capace di conoscere e orientare le imponenti nuove dinamiche che travagliano la famiglia umana, "animandole nella prospettiva di quella civiltà dell'amore il cui seme Dio ha posto in ogni popolo, in ogni cultura" e facendo "interagire i diversi livelli del sapere umano": quello teologico e quello filosofico, quello sociale e quello scientifico.

È giunto ora il momento in cui questo ricco patrimonio di approfondimenti e di indirizzi, verificato e arricchito per così dire "sul campo" dal perseverante impegno di mediazione culturale e sociale del Vangelo messo in atto dal Popolo di Dio nei diversi ambiti continentali e in dialogo con le diverse culture, confluisca nell'imprimere agli studi ecclesiastici quel rinnovamento sapiente e coraggioso che è richiesto dalla trasformazione missionaria di una Chiesa "in uscita"»<sup>29</sup>.

È il Magistero stesso, dunque, a proporre una "convergenza" capace di rompere la rigidità di una concezione teologica e di una prassi pastorale chiuse

<sup>29</sup> FRANCESCO, *Costituzione Apostolica Veritatis Gaudium*, nn. 2-3.

in compartimenti stagni, il cui dialogo è riservato all'inventiva e alla sensibilità dei singoli. Fede è Cultura, al contrario, nella nostra prospettiva, sono un "*unicum*" che trova nella sinergia feconda tra Teologia e prassi Pastorale l'autentica sintesi identitaria, sia di una sensibilità personale sia di quella squisitamente ecclesiale. La ricerca che la "scuola Lateranense" nell'ambito della Teologia Fondamentale (modello fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale) da qualche tempo sta percorrendo, ha portato anche ad un modo nuovo di intendere lo studio e la ricerca stessa: non più confinato solo nell'"aula" e nella "biblioteca", ma anche nel contesto vitale che tutti abitiamo.

In merito al nostro discorso, una caratteristica peculiare della Teologia della Cultura diffusa è già emersa nella figura del teologo, che attua in sé la convergenza attiva e consapevole della dimensione fondamentale, pastorale e catechetica. Questa prospettiva – non inedita, ma "fondativa" per la Teologia della Cultura diffusa – mira alla rottura di ogni parcellizzazione del sapere teologico e dell'azione pastorale, favorendo la maturazione di uno "spirito critico" capace di attivarsi e orientarsi nel vissuto ordinario. Non sarà più importante fare Teologia all'Università o confinarla nella lettura di qualche buon saggio, così come non sarà più la "parrocchia" il luogo privilegiato della pastorale, ma, grazie ad una metodologia che ha come obiettivo più che altro la sensibilizzazione critica, sarà possibile "coltivare" pensieri teologici: al cinema, al supermercato mentre passa per radio una canzone, in auto, sul divano di casa guardando la TV tra una pubblicità e l'altra o seguendo una serie/fiction.

Si tratta di liberare dal "castello dorato" la Teologia per farla interagire con la mentalità laica del nostro tempo, mettendo in risalto l'effetto collaterale del secolarismo, consistente nel constatare che, chi sceglie oggi di seguire Cristo nella nostra società secolarizzata e post-cristiana, lo fa con assoluta libertà (piena avvertenza e deliberato consenso). In questa disponibilità credente se pur esigua, siamo tutti chiamati ad essere "minoranza creativa", pertanto, il contributo che può addurre la Teologia della Cultura diffusa è quello di agevolare quel "dilatarsi della ragione" già auspicato da Benedetto XVI e rilanciato da papa Francesco anche nella recente visita al nostro ateneo:

«Gli studi che fate in questa Università, vi saranno fecondi e utili solo nella misura in cui non vi sganceranno da questa appartenenza consapevole alla storia del popolo e dell'umanità intera, ma vi aiuteranno a interpretarla con le chiavi di lettura che emergono dalla Parola di Dio, aprendovi a un futuro pieno di speranza. So che si può studiare chiudendosi in circoli accademici senza respiro, giocare con i concetti invece che interpretare la vita, attaccarsi alle formule ma distaccarsi dall'esistenza reale delle persone. Per questo ho auspicato che negli studi ecclesiastici si realizzi un "radicale cambiamento di paradigma", una "coraggiosa rivoluzione culturale" che, scaturita dal contributo della riflessione e della prassi del popolo di Dio "sul

campo” di tutti gli angoli del mondo, produca “una vera ermeneutica evangelica, per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini”»<sup>30</sup>.

Riteniamo che i “frammenti epistemologici” proposti in quest’articolo, possano essere letti come timide primizie del “radicale cambiamento di paradigma” sollecitato con forza da papa Francesco.

Mario Mesolella  
mario.mesolella@yahoo.it  
Pontificio Seminario Romano Maggiore  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

---

<sup>30</sup> FRANCESCO, *Lectio Divina presso la Pontificia Università Lateranense*, 26 marzo 2019.

## Frammenti epistemologici di una Teologia della Cultura diffusa

MARIO MESOLELLA

### Abstract

Non di rado si sente parlare di opere dai titoli bizzarri, come: *Il Vangelo secondo i Beatles*; *Star Wars*; *Harry Potter*; *La bibbia di De André* ecc. Saggi che i loro autori spesso intendono ascrivere sotto il “genere” della “Pop-Theology”. Trattandosi di un terreno ancora inesplorato dalla teologia cattolica, tenteremo di offrire solo alcuni “frammenti epistemologici” capaci di evidenziarne: il contesto, l’orizzonte dogmatico ed una sua possibile prassi epistemica. Nasce così la proposta di una *Teologia della Cultura diffusa*: un’inedita e specifica disciplina di frontiera appartenente alla grande famiglia della Teologia Fondamentale.

### Parole chiave

teologia fondamentale, pop-theology, teologia cultura diffusa, parabole *Semina Verbi*,

### Abstract

We often hear of works with bizarre titles, such as: *The Gospel according to the Beatles*; *Star Wars*; *Harry Potter*; *The Bible of De André*, etc.: essays that their authors often intend to attribute to the “genre” of “Pop-Theology”. Since this is a field still unexplored by Catholic theology, we will try to offer only some “epistemological fragments” capable of highlighting the following: the context, the dogmatic horizon and its possible epistemological practice. Thus the proposal of a Theology of widespread Culture was born: a new and specific avantgarde discipline belonging to the great family of Fundamental Theology.

### Keywords

Fundamental theology; pop-theology; theology of widespread culture; parables of *Semina Verbi*.



# FRA' GIOVANNI ANGELICO, MISTICA E BELLEZZA

Mario Dal Bello\*

Vittima forse di una popolarità secolare con le riproduzioni di sapore oleografico di numerose sue opere, è stato considerato per molto tempo un ritardatario o un mistico fuori del Rinascimento. Frate Giovanni ha ormai iniziato però ad essere compreso e valorizzato come una figura di poeta assoluto. Guidolino di Pietro, diventato domenicano col nome di fra' Giovanni da Fiesole e conosciuto con il soprannome di Beato Angelico, è infatti artista di straordinaria grandezza<sup>1</sup>.

Nei decenni del primo Quattrocento fiorentino, in cui si sviluppa il Rinascimento con personalità come Masaccio, Brunelleschi, Donatello, Pollaiuolo, Filippo Lippi, Paolo Uccello, Andrea del Castagno, Domenico Veneziano – per citarne solo alcuni –, il frate del Mugello diffonde una sua peculiare visione della bellezza che potremmo definire di “altissima unità”: l’armonia perfetta tra uomini cose e natura che il primo Rinascimento, ancora immerso nel ricordo presente del Tardogotico ed aperto verso nuove frontiere – che sono spirituali, prima di tutto –, cerca e trova con altrettanti linguaggi e voci differenti. La sua,

---

\* Docente invitato di *Teologia Fondamentale*, Facoltà di Teologia, PUL.

<sup>1</sup> Dopo le esaltazioni del romanticismo cattolico ottocentesco sull’artista “mistico”, anche da parte dei pittori Nazareni e Preraffaelliti, la critica l’ha presentato via via come un originale erede di Giotto, oppure un trecentista in ritardo e quasi antitesi di Masaccio. Altri l’hanno visto come un Ghiberti in pittura, un artista di transizione. Altri ancora come il primo grande erede di Masaccio, un vero “umanista cristiano”. Oggi è più chiara la genialità dell’artista, la sua personalità attenta alle conquiste masacesche in una propria rielaborazione in termini di spazi, corpi e luce. Cf. U. BALDINI, *Tutta la pittura dell’Angelico*, Rizzoli, Milano 1970; P. e L. MURRAY, *L’arte del Rinascimento*, Rusconi, Milano 1989; G. BARTZ, *Beato Angelico*, Gribaudo, Milano 2007; A. PAOLUCCI, *Pensieri d’arte dentro e fuori i Musei Vaticani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012; T. VERDON, *Beato Angelico*, IL Sole24ore, Milano 2015; J. POPE-HENNESSY, *Beato Angelico*, Scala, Firenze 2016; M. DAL BELLO, *Cristo nell’arte del Rinascimento*, LUP, Città del Vaticano 2017. Da notare che fu Cristoforo Landino nel suo *Comento sopra la Comedia di Dante Alighieri poeta fiorentino* (1481) a definire frate Giovanni “angelico et vezoso et divoto et ornato molto con grandissima facilità”. Ma già poco tempo dopo la morte del pittore, il domenicano Domenico da Corella nella sua opera *De vita et obitu Beatae Virginis Mariae* parla di “Angelicus pictor [...] Johannes nomine, non Jotto, non Cimabove minor” e Giovanni Santi nella *Cronica Rimata* lo definisce “Giovan da Fiesole frate al bene ardente”.

di frate Giovanni, è quella di una visione centrale dell'uomo, sicuramente, ben misurabile e reale, ma ricca di una spiritualità della luce che tutto unifica e a tutto dà significato. Una rivoluzione, tanto profonda quanto sottilissima. Essa domina una visione dove le cose del mondo sono filtrate attraverso il lume di un intelletto superiore, chiaro e amante, che è quello divino, motore della storia. La luce dell'Angelico crea la luce, ed è in questo aspetto fondamentale la sua rivoluzione. In essa esistono le persone, e poi le cose, la natura, la storia, nella loro perfetta individualità reale ed eterna nello stesso momento, legando terra e cielo. La dimensione della luce angelichiana contiene infatti in sé il principio stesso dell'eternità. Lo capiranno Piero della Francesca, Botticelli, Raffaello e Michelangelo. Perciò la sua capacità di trasfigurazione, interpretata con gli occhi di un teologo e di un mistico, si lega al senso di contemplazione della bellezza della natura, allo sguardo sulla verità dei corpi e dei sentimenti umani, alla vita reale che si svolge in città e borghi della sua Toscana.

Giovanni non è un religioso ingenuo, che vive in un mondo incantato. Abita uno spazio che sa definire razionalmente, un tempo che misura nel suo scandirsi di opere e giorni, di sentimenti che vuole individuare. È un uomo che osserva il mondo intorno. Si emoziona, si incanta, si commuove, si rallegra. Scruta e studia i risultati delle opere dei contemporanei, dialoga con essi – da Masolino a Donatello, da Ghiberti a Masaccio ai fiamminghi –, assorbe ciò che gli serve per arricchire di nuovi spunti un vocabolario personale denso e raffinato: parla per il futuro. Diversi sono infatti gli artisti che in varia misura resteranno colpiti dal suo mondo e dal suo stile.

L'esperienza comunitaria vissuta nel convento a Fiesole e poi a San Marco in Firenze<sup>2</sup> è possibile sia stata particolarmente coinvolgente, tanto da offrirgli una luce speciale – di intelligenza e amore – nella quale egli ha potuto “dire la vita”, rileggere i fatti evangelici in una maniera del tutto originale, per trasmettere – secondo la visione domenicana – ciò che ha “visto e udito” insieme a coloro che hanno condiviso la sua vicenda spirituale e religiosa, scelta da giovane e a cui è rimasto sempre fedele<sup>3</sup>. Un'immagine di questo “vissuto” si può cogliere nella lunetta del chiostro al pianterreno, nel convento di San

<sup>2</sup> La vocazione religiosa dell'Angelico, nata quando già si dedicava alla pittura ed era sui vent'anni, è stata coerente per tutta la vita – a differenza, ad esempio, di un Filippo Lippi –, ed anche per questo motivo egli è stato lodato dal Vasari e da altri autori.

<sup>3</sup> La sua appartenenza ai domenicani riformati dell'“Osservanza” di Giovanni Dominici e di San Antonino Pierozzi ne fornisce una ulteriore prova. Si legga l'iscrizione funeraria in latino sulla sua tomba, che sembra sia stata composta dall'umanista Lorenzo Valla: “Non mi sia data lode perché sono stato come un secondo Apelle, ma perché davo tutti i miei guadagni ai tuoi, o Cristo; infatti, una parte delle mie opere restano in terra, altre mi rimangono in cielo. La città che è il fiore dell'Etruria diede i natali a me, Giovanni”. La lunetta dei “pellegrini”, ora posta nella Sala del Capitolo, misura cm. 108x145, come quella di S. Pietro Martire. Cf. P. ZOVATTO (cur.), *Storia della spiritualità italiana*, Città Nuova, Roma 2002.

Marco, con il Cristo pellegrino accolto da due giovani domenicani. Il Messia adulto e provato ricrea l'episodio di Emmaus: di qui la gioia dei frati, e al contempo evidenzia l'ospitalità che i religiosi praticavano. Ma nel silenzio, come ammonisce San Pietro Martire nella lunetta posta un tempo sopra la porta della chiesa.

La poesia angelichiana sembra dunque nascere anche da una condivisione di intenti e di comportamenti molto ricca e profonda, tipica di una comunità di frati "riformati", nella naturalezza del quotidiano, a cui si richiamano i dipinti. Il risultato a livello artistico è una simplicitas che è porta verso il divino; si esprime in linearità, essenzialità e forza delicata. Frate Giovanni sa cogliere l'azione provvidenziale dietro e sotto le vicende umane. Egli contempla la Verità che è Bellezza assoluta, unica. Parla un linguaggio di trasparenza, immette un flusso di pace superiore sulle opere e quindi su di noi con una pregnanza ed una sicurezza che conquista. Le sue scene sacre infatti altro non sono che momenti di una vicenda spirituale ed umana che riveste ogni episodio di un senso di trascendimento della realtà. Ma non di una astrazione da essa, bensì di un modo diverso di contenerla, di "comprenderla", di manifestarla come una cosa sola, una unica unità.

Angelico lega così la religiosità tardomedievale in cui si forma pure come pittore e dapprima miniatore<sup>4</sup> all'umanesimo rinascimentale che sta sorgendo, dando dignità e corporeità alle figure. In esse brillano una anima limpida, spazi sereni nella natura e negli ambienti, invasi da una primavera che conosce i drammi, ma sa elevarli in una dimensione di speranza. Angelico svela costantemente l'anima, delle persone e delle cose con grande delicatezza.

Nella sua pittura il dolore certamente esiste, ma è bagnato dal conforto, dalla fiducia: quasi non esiste colpa, perché lo sguardo di Giovanni è immacolato. Così da cogliere tenerezze di affetti materni e filiali, dolcezze di colli e di giardini, assemblee che sono cori di gloria o scenografie di teatro sacro. Nulla di sdolcinato o troppo sentimentale. Frate Giovanni non è un pittore da devozione, ha un animo virile. Botticelli "religioso" lo può diventare a volte come pure il Perugino, mentre Raffaello tenderà negli anni forse troppo ad umanizzare il divino<sup>5</sup>. A frate Giovanni sembrerà forse avvicinarsi più un Giovanni Bellini col proprio lirismo veneziano.

---

<sup>4</sup> Cf. M. SCUDIERI - S. GIACOMELLI, *Fra Giovanni Angelico pittore miniatore o miniatore pittore*, Giunti, Firenze 2007 ove si indaga appunto il legame fra l'attività miniaturistica e quella pittorica del frate, ad esempio nel Graduale 558 (Firenze, Museo di San Marco) con scene di squisita fattura, come l'Annunciazione o la surreale, immateriale Corona di spine.

<sup>5</sup> Le opere di soggetto religioso di Sandro Botticelli (1449-1510) sono di estrema raffinatezza formale, talora tuttavia l'eccesso decorativo – una eredità tardogotica – rischia di sminuirne il significato spirituale (Pala Bardi, 1484-1485, Firenze, Uffizi). Pietro Perugino (1448ca-1523) mostra a volte una affettazione ec-

Angelico non perde mai l'equilibrio, è guidato da una ragione amorosa che ordina tutto in armonia. Perciò nella sua arte – nelle opere maggiori – è perfetta l'unità tra ispirazione contenuto e stile. In lui tutto è preciso, egli conosce la misura delle cose, tipica del primo rinascimento fiorentino. Non quella metafisica di un Piero della Francesca o archeologica di un Mantegna, ma quella interiore di chi contempla “cieli e terre nuove” e le comunica ai propri amici e a tutti<sup>6</sup> con un linguaggio universale. Esso sa essere liturgico e prezioso nelle opere pubbliche – così da trasportare i fedeli dentro la visione celeste – e intimo, privato, nelle celle del suo convento. Qui contempla insieme ai frati il Mistero che si fa carne, in concordanza con la religiosità del suo tempo e con il dettato evangelico (Mt 18,20) che unisce preghiera a fraternità sensibile. Così che il legame fra arte e vita si fa inscindibile.

### 1. I Compianti

Il tema della *Lamentatio*, ossia il Compianto sul Cristo morto sul sepolcro o deposto a terra, in uso dal Nord-Europa sin dal secolo XIV, consentiva uno sguardo di pietà su di un soggetto ampiamente diffuso. In molti autori d'Oltralpe prevaleva un espressionismo potente insieme ad un crudo realismo che avrebbe influenzato gli artisti del Sud dell'Europa: da Bartolomè Bermejo in Spagna, ad Enguerrand Quarton in Francia, e fra gli italiani i ferraresi Cosmè Tura ed Ercole de' Roberti, i veneziani Vivarini, Carpaccio e Crivelli, il siciliano Antonello da Messina, i toscani Lorenzo Monaco e Masolino da Panicale, ad esprimere la partecipazione emotiva del fedele di fronte al Salvatore piagato e morto<sup>7</sup>. Vi si focalizzava dunque il dolore nelle sue forme che vanno dalla pietas allo struggimento alla disperazione.

---

cessiva nei soggetti religiosi (Madonna e santi, 1495-1496, Bologna, Pinacoteca Nazionale). Raffaello Sanzio (1483-1520), dopo il periodo fiorentino rende ancor più profondamente umana la figura della Vergine col bambino, in capolavori come la Madonna Sistina a Dresda, ma rischia la perdita del significato trascendente del soggetto nella celebre e umanissima Madonna della seggiola (Firenze, Pitti). La distanza tra Botticelli e Lippi dall'Angelico è profonda: essi infatti lavorano su di un piano prevalentemente estetico, mentre frate Giovanni su uno estetico-mistico. Cf. M. DAL BELLO, *Raffaello, le Madonne*, LEV, Città del Vaticano 2012.

<sup>6</sup> Il motto dell'Ordine domenicano è “contemplata aliis tradere”, ossia trasmettere a tutti le realtà divine contemplate, da cui deriva il significato anche catechetico dell'arte angelichiana. È infine da notare la forte sensibilità cristocentrica dell'arte non solo angelichiana, ma del Rinascimento, puntata sulla vera natura anche umana del Cristo.

<sup>7</sup> Il patetismo nella raffigurazione del dolore del Messia deriva dalla spiritualità cristocentrica della Devotio Moderna e dal Francescanesimo dei secoli XIII-XIV molto diffusi in Europa e attenti al rapporto personale del fedele con l'umanità di Cristo e di Maria. Nell'Emilia sia nelle sculture dei Mazzoni e di Niccolò dell'Arca come nei dipinti dei Ferraresi si accentuavano a livello espressionistico le sofferenze del Cristo e dei discepoli, come succedeva nel Nord Europa in autori come Petrus Christus, Memling, van der

Frate Giovanni conosce il pathos ma non vi si ferma, bensì lo oltrepassa per esprimerlo in una preghiera corale. Essa non nasconde la sofferenza, però la colloca sul piano di una salvezza universale. Le due tavole della Deposizione e del Compianto (Firenze, Museo di San Marco) dicono, a pochi anni di distanza l'una dall'altra, questo linguaggio accorato e quieto nello stesso tempo. Nel Compianto sul Cristo depresso (1436-1441), il canto del coro dei personaggi è di una composta solennità intorno al cadavere lento e leggero del Messia. Maddalena sta per baciargli i piedi, secondo la presentazione di lei come discepola colma d'affetto per il suo Maestro<sup>8</sup>. Le donne intorno stanno in un atteggiamento di vivida contemplazione: una, la beata Villana, mormora a fior di labbra: "L'amor mio crucifisso"<sup>9</sup>. Maria raccoglie il capo del Figlio con un gesto di intensa commozione, senza lacrime. Non lo bacia o non lo afferra con slancio come avevano dipinto Giotto, Pietro Lorenzetti o farà il Crivelli<sup>10</sup>, ma sussurra in silenzio parole di amore, così come lo dipingerà nella Pala di Brera Giovanni Bellini.

Maria è infatti la donna del silenzio nell'opera dell'Angelico, come scarse sono le sue parole nei testi evangelici. Qui si esplicita il versetto di Luca su di lei che «conservava meditando queste cose nel suo cuore» (2,19). Il silenzio della Madre è colmo di una dignità profonda, che si esprime anche nelle vesti rosso e blu. Sono i colori tipici degli abiti del Cristo, simboli di vita e di morte, di sangue e di resurrezione, ma anche, il blu, della Madre. Infatti, questo Cro-

---

Weyden e poi Bosch e Grunewald. Tale intonazione verrà espressa pure dai pittori veneti, come il Montagna, Mantegna, Bartolomeo Vivarini e dal siciliano Antonello nei suoi Cristi alla colonna o nella Deposizione del Prado (Madrid). Anche l'Angelico dipingerà Volti di Cristo sofferente con crudo realismo, come nella tavola a Livorno (Museo Civico Giovanni Fattori, 1450 circa) e nei Crocifissi nelle celle a San Marco. Cf. G. CHELAZZI DINI - A. ANGELINI - B. SANI, *Pittura senese*, Federico Motta, Milano 1997; G. ROMANELLI (cur.), *I Vivarini Lo splendore della pittura tra Gotico e Rinascimento*, Marsilio, Venezia 2016; P. HUNFREY, *La pittura a Venezia nel Rinascimento*, Leonardo, Milano 1996; M. LUCCO (cur.), *Antonello da Messina l'opera completa*, Silvana Editoriale, Milano 2006; S. BORSI, *Masolino*, Giunti, Firenze 2003; S. FISCHER, *Bosch l'opera completa*, Taschen, Colonia 2014; T. BORCHERT, *Memling*, Skira, Milano 2014; A. MAZZOTTA - C. SALSÌ (curr.), *Vesperbild. Alle origini della Pietà di Michelangelo*, Officina Libraria, Milano 2018.

<sup>8</sup> La Maddalena, "tredicesimo apostolo" nella cristianità ortodossa, è una figura molto rappresentata. In essa confluiscono tre diversi personaggi: colei da cui Cristo scacciò "sette demoni", la peccatrice pentita – perciò è ritratta nel gesto di baciare i piedi al Messia, ricordando l'episodio evangelico –, la prima testimone della resurrezione. Cf. R. GIORGI, *Santi*, Electa, Milano 2002.

<sup>9</sup> Il donatore della pala, fra' Sebastiano di Jacopo Benintendi, era nipote della beata Villana, devota alle piaghe del Crocifisso. Cf. J. POPE-HENNESSY, *Beato Angelico*, 43. Da notare nella decorazione dorata del manto di Maria la data nascosta 1441, anno in cui venne probabilmente terminata l'opera.

<sup>10</sup> Per Giotto si veda la scena nella Cappella degli Scrovegni a Padova e per Pietro Lorenzetti quella nella basilica inferiore di San Francesco ad Assisi, entrambe di un pathos struggente. Per il Crivelli si veda la cimasa del Polittico di San Domenico di Ascoli (1476), oggi a New York (Metropolitan Museum). Per l'attribuzione del colore blu a Maria, a partire dal secolo XII, cf. M. PASTOUREAU, *Blu storia di un colore*, Ponte alle Grazie, Milano 2002. Cf. anche A. TOMEI (cur.), *Giotto e il Trecento*, Skira, Milano 2009; C. FRUGONI, *Pietro e Ambrogio Lorenzetti*, Le Lettere, Firenze 2010; P. ZAMPETTI, *Crivelli*, Giunti, Firenze 1995.

cifisso ha in sè il germe di una vita nuova ben oltre le frustate di cui si intravedono ancora i segni dipinti con delicato realismo. Gli uomini commentano, San Domenico prega: il fondatore sarà una presenza costante nei dipinti, ritratto nei diversi atteggiamenti della preghiera da lui praticati e consigliati ai suoi seguaci. La croce sta al centro della tavola, quasi una persona, piena di luce. Ricorda la solennità delle “cruces gemmatae” dei mosaici paleocristiani, ma è priva di sfarzo, grandiosa nella semplicità con cui scandisce e divide gli spazi. Dietro ad essa la “fuga” d’una Gerusalemme illuminata dalla limpidezza del cielo, tra mura e torri ombrate nell’ora vespertina, di una chiarezza matematica. Nessun accenno al temporale che ha accompagnato la morte del Salvatore: l’aria si è pulita e rinfrescata. La tavola è un inno alla primavera della natura ed anche a quella del mondo, perché il Morto risorgerà e già sembra aver ricreato tutto con il suo splendore<sup>11</sup>.

La grande Deposizione dalla croce, proveniente dalla chiesa fiorentina di Santa Trinità<sup>12</sup> è una vasta Sacra Rappresentazione (1432 o 1446?), come quelle in uso all’epoca<sup>13</sup>, nella quale la scena è vista come venisse contemplata nel paradiso stesso. Non si spiegano diversamente il prato fiorito – cioè il paradiso –, gli alberi verdeggianti – palme e cipressi, simboli cristologici e mariani<sup>14</sup> –, le città e i villaggi pieni di vita come scenografie maestose, digradanti verso l’orizzonte dal cielo dove i cirri neri del temporale se ne stanno andando. Angelico inventa la poesia idilliaca della natura che si “perde”, anzi naufraga infinitamente, suggerendo “cieli e terre nuove” nel tempo della Grazia di inusitata dolcezza, e fede in quel Cristo che è “luce del mondo” (*Giovanni* 12, 46).

È infatti lui il centro della raffigurazione. Il corpo levigato e giovane nonostante i segni della flagellazione viene disceso dalla croce come in un “Largo” musicale, tra le parole sommesse dei personaggi, che si parlano in frasi e gesti

<sup>11</sup> Nell’affresco della Resurrezione a Sansepolcro (1463), Piero della Francesca, che si è formato pure sull’Angelico, dipingerà anch’egli la natura “risorta” col Messia.

<sup>12</sup> La pala (cm. 176x185) si trovava nella Cappella Strozzi nella sacrestia della chiesa fiorentina ed era stata dapprima commissionata a fra’ Lorenzo Monaco che eseguì i dipinti delle tre cuspidi. Si trovava accanto – e in gara – all’Adorazione dei Magi di Gentile da Fabriano, con cui i contatti risultano evidenti. Il Compianto (cm. 105x164) fu eseguito per la Confraternita di Santa Maria della Croce al Tempio nel 1436 o per altri – Pope-Hennessy – nel 1441. Per un confronto utile, si vedano il *Vir dolorum* di Masolino (1424) ad Empoli (Firenze), Museo della Collegiata di Sant’Andrea, dall’espressione moderata; il Compianto tragico del Vecchietta (1440 circa) nel Seminario di Monteriggioni (Siena) e la Pietà del Tura (1455-1460) a Venezia, Museo Correr. Cf. M. TOFFANELLO, *Cosmè Tura*, Giunti, Firenze 2007.

<sup>13</sup> Per la pratica delle Sacre Rappresentazioni, fiorenti all’epoca, cf. M. TAMASSIA (cur.), *Salve Mater. L’Annunciazione del Beato Angelico a San Marco*, Sillabe, Livorno 2017, 40.

<sup>14</sup> La palma è un segno cristologico di origine bizantina (la Resurrezione e la gloria), il cipresso ricorda le Litanie Lauretane su Maria, i fiori bianchi la purezza, quelli rossi il martirio. È da notare pure il significato eucaristico delle pale angelichiane, poste sopra l’altare dove si celebrava l’eucarestia in stretta corrispondenza dunque col tema raffigurato nel dipinto.

parchi: dall'uomo col copricapo nero a metà della croce<sup>15</sup> che pare indicare a quello sottostante di usare delicatezza, a Giovanni, il discepolo prediletto dalla bellissima veste azzurra, che raccoglie il cadavere con evidente amore. Maria in ginocchio attende che scivoli sulla sindone bianca il corpo del Figlio. Se Maddalena gli bacia i piedi, la Madre invece, immersa nel silenzio, prega e attende. Tutto il dipinto, di una plasticità, monumentalità davvero rinascimentali – si avverte che il pittore ha visto la Cappella Brancacci di Masaccio<sup>16</sup> – è dominato dal sentimento dell'attesa che il corpo dal capo biondo reclinato (che forse suggerirà qualcosa al Michelangelo della Pietà vaticana) sia posato a terra. È interessante notare come in frate Giovanni il Cristo, crocifisso o depresso, mantenga una espressione soave, mai tormentata. Un richiamo forse al suo essere “mite ed umile di cuore” come si autodefiniva e che quindi lascia un messaggio di fiducia e di comprensione per i fedeli, vincendo pure la naturale paura della morte che in Angelico è un sonno dolce. Siamo infatti in una aperta e solenne liturgia “eucaristica” di gesti calibrati, emozioni sottili, colori “risorti” soprastante l'altare in cui veniva celebrata la messa. L'insistenza infatti sulla copiosità del sangue – che ritorna in ogni scena dolorosa – esemplifica la verità del sacrificio divino rinnovato nella celebrazione eucaristica. I cori angelici in alto sotto le cuspidi gotiche piangeranno, secondo la tradizione del Compianto, nessuna lacrima invece uscirà dal coro umano. Il concerto spirituale dell'Angelico non prevede disarmonie o eccessi.

## 2. Le Annunciazioni

È il soggetto forse più amato dal pittore e comunque quello più volte replicato. Sembra di assistere nello svolgersi degli anni ad altrettante tappe di una crescita spirituale ed umana, oltre che artistica dell'Angelico, con quelle svolte profonde che talvolta segnano l'esperienza di un creatore di immagini<sup>17</sup>. Anche in questo caso si tratta di un soggetto notissimo e diffuso fin dai primi secoli nell'arte cristiana, soprattutto dal V secolo in poi<sup>18</sup>. L'atteggiamento di Maria

<sup>15</sup> Il personaggio è il ritratto dell'architetto Michelozzo che lavorò nel convento fiorentino di San Marco su incarico di Cosimo de' Medici, benefattore dei domenicani.

<sup>16</sup> Masaccio (1401-1428) affrescò la Cappella Brancacci nella chiesa dei Carmini tra il 1424 e il 1425. Lo slargo solenne della scena del Tributo ha ispirato probabilmente la vastità del dipinto angelichiano. Cf. G. Fossi, *Masaccio*, Giunti, Firenze 2015.

<sup>17</sup> Si pensi alla reale svolta, di qualità spirituale oltre che stilistica, di Michelangelo tra la prima e la seconda fase nella decorazione della Volta Sistina: dalla Creazione di Adamo in seguito lo stile si fa più ampio e sintetico, egli pare voler addentrarsi nel cogliere l'anima di Dio stesso.

<sup>18</sup> Cioè dal 431 quando il Concilio di Efeso proclamò la “divina maternità” di Maria”, Theotòkos. Per l'atteggiamento delle mani incrociate al petto, in segno di humilitas, Angelico, come altri autori, segue una

davanti all'angelo annunciante era rappresentato in diversi modi. Se Simone Martini vedeva una Vergine ritrosa, e Giotto una donna decisa nell'accettazione, Antonello la rappresentava dialogante con l'angelo stesso, Filippo Lippi e Botticelli con un sentimento di pudore, Leonardo più tardi come una giovane bionda in un lussureggiante giardino<sup>19</sup>. Frate Giovanni, partendo, come i pittori fiorentini, dalla raffigurazione del XIV secolo nella vicina chiesa della Santissima Annunziata, dipana l'evento come una epifania della luce divina che scende ad illuminare il mondo. Perciò ogni raffigurazione avrà quest'impronta e manterrà il clima di mistero che viene trasmesso e accolto.

Nella tavola del Prado (1430-1432) vediamo una loggetta di stile brunelleschiano che si allunga in prospettiva verso la scena della Cacciata dei Progenitori dal paradiso terrestre, un dramma conciso. L'angelo in rosa parla a Maria, scivolando sul pavimento di marmo come davanti ad una principessa. Nello sguardo di lei c'è la coscienza di quanto le sta accadendo, la risposta della fede viene espressa dalle mani incrociate sul petto, mentre lo Spirito è in volo sul suo capo e la luce invade la scena. Angelico contempla l'Incarnazione che si sta mettendo in opera, il divino in movimento e l'angelo ricciuto, con le braccia al petto, umile messaggero. È la poesia degli sguardi taciti, dell'angelo dalla dalmatica rosa e dalle ali dorate, e di Maria che già accoglie il messaggio. La Vergine ha un viso quieto, abbassa gli occhi: è una donna ferma ed umile "alta più che creatura", come la vedrà Dante nel Paradiso<sup>20</sup>: si inchina sotto la volta celeste della loggia ad accettare la volontà divina. La Trinità è infatti presente, dal Padre che invia la colomba dello Spirito al Verbo che si sta incarnando nel seno della Vergine. Angelico cita la formella di Lorenzo Ghiberti nella Porta nord del Battistero fiorentino e il dipinto di Masolino. Di lontano, la scena della Cacciata è un'eco del peccato antico. Non per nulla, la parte sinistra della tavola vede un giardino variopinto, di frutti e verzure, l'Eden, cioè il paradiso perduto. Ma è la primavera, siamo il 25 marzo, festa dell'Annunciazione con cui iniziava l'anno solare all'epoca, come ricordava Sant'Antonino, priore nel convento di San Marco (1439-1443) nel suo libro IV della *Summa Theologica*.

iconografia tradizionale, confermata a fine '400 nel testo *Specchio della fede* di Roberto Caracciolo. Cf. C. BARBERI (cur.), *Vangeli dipinti. Il Nuovo Testamento nell'arte*, Viviani Editore, Roma 2006, 36.

<sup>19</sup> Si vedano l'Annunciazione di Simone Martini (1333, Firenze, Uffizi), quella di Giotto nella Cappella degli Scrovegni a Padova (1304-1306), del Lippi (1440, 1443, 1450); di Botticelli (1481) e di Leonardo (1474 circa), entrambe agli Uffizi. Per il Lippi, cf. A. PAOLUCCI, *Filippo Lippi*, Giunti, Firenze 2007 e E. PARLATO (cur.), *Altro Rinascimento. Il giovane Filippo Lippi e la Madonna di Tarquinia*, Officina Libraria, Verona 2017.

<sup>20</sup> La tavola al Prado (cm. 194x194), già nella chiesa di San Domenico a Fiesole, risale al 1430-1432, quella a Montecarlo (cm. 196x158), presso San Giovanni Valdarno (Firenze) è verso il 1440. Il Ghiberti scolpi nel 1403-1404 la Porta nord del Battistero, Masolino dipinse l'Annunciazione nel 1427-1429 (Washington, National Gallery). Cf. A. GALLI, *Ghiberti*, Firenze, Giunti 2012; DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, canto XXXIII, SEI, Torino 1989; M. CACCIARI, *Generare Dio*, Il Mulino, Bologna 2017.

Quindi la pala diventa una visione contemplativa. Ricorda i giardini meravigliosi del Tardogotico, di Lorenzo Monaco o di Gentile da Fabriano, agli antipodi certo dall'urlo di Adamo ed Eva cacciati nell'affresco di Masaccio ai Carmini. Nel Reliquiario per Santa Maria Novella (1434 circa) Angelico collega due scene, cioè l'Annunciazione e l'Adorazione dei Magi. L'esperienza miniaturistica lo porta a ricreare un mondo aristocratico, con ricche tappezzerie alle pareti, dettagli accentuati con precisione: una impostazione di gusto "cortese" nello splendore cromatico che ricorda Masolino e Pisanello<sup>21</sup>. Nella sala dove si svolge il colloquio tra l'angelo e Maria siamo quasi in una reggia. Angelico sottolinea la Litania Lauretana che la vede come "Regina degli angeli e dei santi". Dio dal cielo, in un blu surreale, è presente nella scena in cui la Vergine china il capo nel segno dell'accettazione, rivestita di una luce regale.

Negli anni 1440-1445, nel convento fiorentino di San Marco frate Giovanni dipinge due volte il soggetto<sup>22</sup>. All'ingresso del piano superiore con le celle dei chierici, la sua arte si è essenzializzata. La dimensione spirituale, anzi mistica, dell'unione del singolo religioso e dei religiosi insieme con Dio, è diventata la protagonista, sulla scorta delle esperienze di personaggi come Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi, il quale raccomandava nell'arte sacra l'aderenza al soggetto e la sobrietà. L'impressione del dipinto, appena salita la scala ripida, è enorme. Si avverte che si sta per entrare in una dimensione che esige silenzio, raccoglimento, come usavano i frati che vi abitavano e che, come il biblico profeta Elia, dovevano stare in ascolto della voce dello Spirito "venticello soave".

Sotto un porticato elegante nei pieni e nei vuoti delle arcate, stanno le due figure. La Vergine, seduta su di povero sgabello di legno, accoglie con sguardo interrogativo l'angelo piumato che si inchina a colei che è già madre, perché il *fiat* verrà subito detto. È un omaggio alla creatura che diventa madre del suo Creatore, umile certo, ma non sottomessa senza pensiero: più che il messaggero, che spiana davanti a lei, Maria sembra guardare dentro di sé, meditare sul mistero che le sta accadendo. La luce calma dissolve le ombre, bagna i colori con fragranza – il rosa del vestito angelico, il blu del manto di Maria –, dipinti a pennellate liquide; li assorbe sotto il porticato retto dalle colonne snelle, dai capitelli corinzi e ionici. Li diffonde sul prato nei fiori rossi e bianchi, cinto

<sup>21</sup> Il Reliquiario, sul 1434, di gusto miniaturistico che richiama la pittura "cortese" del Tardogotico, è di piccole dimensioni (cm. 84x50). Si vedano: Pisanello, *Madonna della quaglia* (1420-1422, Verona, Museo di Castelvecchio), e Lorenzo Monaco (*Incoronazione di Maria*, 1414, Firenze, Uffizi). Cf. L. VENTURA, *Pisanello*, Giunti, Firenze 1996. Angelico dipinse altri tre reliquiari: la *Madonna col bambino*, l'*Incoronazione* e l'*Assunzione di Maria*, tutti al Museo di San Marco.

<sup>22</sup> I domenicani, sulla scia di Alberto Magno e Tommaso d' Aquino, nutrivano una profonda devozione a Maria che consideravano la "badessa" di ogni loro convento.

da uno steccato, oltre il quale si elevano alberi protettivi, come in un giardino fiorentino e come un simbolo mariano di riservatezza e di immacolatezza. Sempre la luce ammorbidisce le tinte negli alberi che si intravedono oltre la finestrella sotto il portico, ingrandendone la profondità. Nell'intimità di pensieri amorosi, l'equilibrio cromatico, spaziale e teologico si estende con una solennità dolce, un respiro soprannaturale, lo stesso che si coglierà, ma con un sentimento umano più sviluppato, nella Pala di Montecarlo. Angelico ora non ha bisogno di mostrare ornamenti e splendori, ma una rarefazione cromatica e architettonica di origine spirituale: siamo nel mondo dell'ascesi e della mistica dove ogni angolo del luogo deve parlare di Dio. Lo sottolineano la scritta latina alla base della cornice dell'affresco, rivolta ai frati che gli passavano davanti nella processione notturna stabilita dalla regola: «Quando camminando arriverai di fronte all'immagine della Vergine pura, fa' attenzione a non tacere un'Ave» e l'altra in lettere d'oro sul pavimento: «Salve Madre della Pietà e nobile abitazione della Santa Trinità».

Questa realtà diventa, se possibile, più intensa nella cella numero tre, un balzo di qualità pittorica e religiosa. L'angelo e Maria sono più che mai ravvicinati sotto l'ampia volta aperta sull'esterno, che si moltiplica in altre volticine. Siamo in un luogo interiormente chiuso al mondo esterno, da cui il domenicano San Pietro Martire timidamente si affaccia, come entrando nella visione. Non c'è il giardino con il prato, ma solo il colloquio di due anime. La luce rende diafano il corpo di Maria inginocchiata sullo sgabello. La Vergine è trepidante, parla con gli occhi al messaggero appena sceso dal cielo. Nessuna decorazione, il cromatismo si è semplificato: l'infinito si va facendo finito, mentre si allarga la dimensione spirituale che trasporta la piccola scena in una dimensione mistica vasta. L'affresco è luce che fa evaporare i corpi – le ali dell'angelo fendono lo spazio come piume lievi –, sfuma l'architettura, rende cangianti i colori: il rosa chiaro della veste di Maria svapora nell'arancio del manto. La Vergine è quasi solo anima, così come l'angelo è puro spirito: entrambi tengono le mani incrociate al petto. Si guardano, l'Immacolata accoglie la Purezza. Angelico tocca un vertice di poesia contemplativa. L'unità tra divino e umano, corpo e anima, vicino e lontano, natura e soprannatura si fa completa<sup>23</sup>. È la rarefazione del corpo umano che brilla da se stesso, impregnato di Grazia fulgente, co-

<sup>23</sup> Il timbro "trinitario" è sotteso all'intero ciclo del convento, anche se appare esplicitato solo negli episodi della Trasfigurazione e dell'Incoronazione di Maria. L'Annunciazione si trova nella parete del corridoio settentrionale, di fronte alla scala d'accesso (cm. 230x321) e risale al 1442, prima della consacrazione del convento il 6 gennaio 1443. La seconda si trova nella cella numero 3 (cm. 190x164). Il giardino chiuso è un rimando alle Litanie Lauretane su Maria "hortus conclusus, fons sigillata" che a loro volta riecheggiano i versetti biblici del Cantico dei Cantici. Cf. M. TAMASSI (cur.), *Salve Mater L'Annunciazione di Beato Angelico a San Marco*, Sillabe, Livorno 2017.

me accade alle anime nel Paradiso dantesco, ben noto al pittore. Maria brilla come vetta dell'umiltà, la virtù prima che San Domenico consigliava ai suoi frati come via per l'amore e che qui Angelico esprime nella dissolvenza della gamma cromatica, nella semplificazione estrema dei dettagli per far spazio alla dimensione estatica di un colloquio ineffabile.

### 3. Le Contemplazioni di Maria

Maria è la "prima discepola" del Cristo. Perciò frate Giovanni la presenta come partecipe in meditazione dei fatti del Redentore nel ciclo del Convento di San Marco<sup>24</sup>, visti con gli occhi della Vergine-Madre-Regina in una sequenza non cronologica, ma spirituale e meditativa.

Nella Natività della cella numero cinque, Maria è adorante in preghiera il Figlio bambino tra San Pietro Martire e Santa Caterina d'Alessandria. Esemplata sul modello devoto di fine Trecento della *Virgo humilis* o Madonna dell'umiltà, è partecipe del mistero del Cristo, in un clima di povertà, quella richiesta ai domenicani e realizzata nello stesso ambiente tramite la decorazione "povera" ad affresco. È la cornice tradizionale della stalla con l'asino, il bue, Giuseppe, gli angeli che lodano Dio sopra la capanna. La raffigurazione di gusto popolare, che si ritroverà pure nella scena dell'Armadio degli Argenti, diventa poesia sia per la morbidezza della tavolozza come per la scansione ritmica degli spazi, e sia in particolare nell'atteggiamento di Maria che, come in una Madonna dell'umiltà di Gentile da Fabriano ma priva del suo decorativismo, è immersa nella contemplazione del piccolo Re dagli occhi svegli<sup>25</sup>. Una *simplicitas* che vede tocchi lirici nel dialogo di sguardi tra il bue e l'asino in un tono di favola infantile, di candore natalizio che riempie pure la processione dei Magi nella cella numero 39, dai costumi orientaleggianti. Una atmosfera che aprirà la strada ad altre raffigurazioni,

<sup>24</sup> Questa definizione di Maria trova riscontro anche nel brano di *Lc* 8,21. Il ciclo nel convento fiorentino compiuto in varie fasi dal pittore con aiuti – tra cui Zanobi Strozzi e Benozzo Gozzoli – è databile tra il 1438 e il 1445 (per alcuni studiosi, certi affreschi risalgono al 1450) e riguarda le celle del piano superiore, la sala capitolare ed il porticato del piano terra. Il grado di autografia è maggiore nelle undici celle sul lato est del corridoio, ma l'impianto generale e il controllo del Maestro su tutto sono evidenti. Complessivamente, le celle sul piano superiore del convento sono 44. Cf. M. SCUDIERI, *Gli affreschi dell'Angelico a San Marco*, Giunti, Firenze 2004 e J. POPE-HENNESSY, *Beato Angelico*, 55 ss. Naturalmente, l'impostazione dovette risentire del progetto di istruzione per i monaci secondo la regola di san Domenico, vivificata nell'Osservanza di fra' Antonino Pierozzi. L'Angelico abitò temporaneamente a San Marco, restando legato al suo convento di Fiesole.

<sup>25</sup> Si vedano di Gentile la Madonna dell'umiltà (1420-1423, Los Angeles, Paul Getty Museum) e l'Adorazione dei Magi (1420-1423) oggi agli Uffizi. Per i costumi della cella n. 39 è possibile che il pittore si sia rifatto ai dignitari bizantini presenti in quegli anni al Concilio di Firenze. Cf. A. DE MARCHI, *Gentile da Fabriano*, Giunti, Firenze 1998.

come quelle del Lippi, di Lorenzo Lotto, Correggio, e, nel Seicento, di Gherardo delle Notti, Caravaggio e Guido Reni<sup>26</sup>.

Quest'atteggiamento continua in un dipinto di rara suggestione, cioè la Trasfigurazione di Cristo nella sesta cella. L'alone candido in cui egli è immerso, con le braccia aperte oranti come insegnava San Domenico, e pure come segno della futura crocifissione, l'ampia mandorla bizantina che qui diventa icona astratta del senza-tempo tra i busti di Mosè ed Elia, presentano la scena nella realtà della Trinità, raffigurata come oro e luce, puro spirito incorporeo. Il Cristo-Verbo divino, maestoso come un Pantocratore, sta immobile nel corpo "glorificato" sopra il Tabor e sovrasta i tre discepoli smarriti: Pietro accecato dal lume e quasi sconvolto, Giovanni che pare bere dalla luce come un sorso divino, Giacomo di schiena, abbacinato. Angelico raffina la tavolozza: il giallo di Pietro, il viola scuro di Giacomo, il viola chiaro di Giovanni, e il gioco dei bianchi nelle vesti di Cristo, un capolavoro a parte. Diritta, di lato, una figura snella, in piedi, dal profilo di una politezza unica: Maria in orazione, come nel futuro Stabat sotto la croce, ma qui perduta nel Figlio, lucente come in una nuova Annunciazione. È la donna secondo l'Angelico: non una regina, una vergine soltanto, ma una persona di interezza spirituale completa, si direbbe quasi fiera, salda nella fede.

Maria è dunque la donna dall'atteggiamento orante e composto. Il pittore la ritrae in questo modo anche nella cella numero 10, nella scena della Presentazione al tempio sotto un nicchione a raggiera. Un dipinto fatto di sguardi parlanti, acuti. La donna giovane abbandona volutamente il piccolo tra le braccia di un vecchio: Simeone e il Bambino si guardano, Gesù con dolcezza regale, il vecchio con commozione, la Madre osserva, Giuseppe sta accanto, mite. A frate Giovanni bastano pochi gesti: Simeone che si volge di lato, Maria che lascia il bambino con le mani sospese a mezz'aria e la poesia dell'incontro fra due anime è realizzata. La Madre ancora non ha udito la profezia della spada che "le trafiggerà l'anima"<sup>27</sup>. L'insieme è opera d'incanto, negli occhi che si compenetrano con amore, nel cangiantismo dei colori: la tunica di Simeone passa dal verde al giallo al bianco con una tale raffinatezza che forse ispirerà a Michelangelo il cromatismo della Volta Sistina, specie nelle figure degli Antenati di Cristo.

La profezia dolorosa si è compiuta nella cella numero sette nel Cristo deriso: una autentica "orazione mentale" dipinta, una sorta di rivelazione al

<sup>26</sup> Cf. *Lc* 2,35. Le opere di Lippi, Correggio, Gherardo delle Notti sono agli Uffizi; Lotto a Brescia (Pinacoteca Tosio Martinengo), Caravaggio nella Pinacoteca a Messina e Reni a Napoli (Certosa di San Martino).

<sup>27</sup> Cf. J. BIALOSTOCKI, *L'arte del Quattrocento nell'Europa settentrionale*, TEA, Torino 1995; T. VERDON (cur.), *Gesù il corpo, il volto nell'arte*, Silvana Editoriale, Milano 2010; M. DAL BELLO, *Cristo nell'arte del Rinascimento*, LUP, Città del Vaticano 2017. Frate Giovanni dipingerà altre scene della Passione nelle celle numero 26, 37 e 42. Si tratta di opere eseguite da aiuti ma con la stretta supervisione dell'artista.

devoto, come era accaduto alla mistica Santa Brigida, i cui scritti (“Revelationes”) circolavano nei conventi. Frate Giovanni sintetizza in un vocabolario astratto, simbolico, memore delle *Imagines Pietatis*, la visione fuori dal tempo storico del martirio del Cristo, priva però dell’espressionismo nordico. Maria seduta sui gradini rosa medita insieme a San Domenico. Angelico immerge nel chiarore il Messia bendato e oltraggiato secondo l’iconografia medievale dell’“Uomo dei dolori” con i simboli del martirio: mani, sputi, bastoni. L’*Ecce Homo* immobile, candido, senza lacrime, emerge dal fondo verde, seduto sullo sgabello rosso sangue: non v’è strazio. Ma lo squillo del colore rende intenso il dolore di Maria. Essa pare vivere in anticipo quello che succederà sul Calvario, la sua desolazione interiore. Discepolo del Figlio che sta regale, superiore al male che lo ferisce. È la passione di Maria<sup>28</sup>: per quanto trattenuto, il dolore è autentico e lei lo dice con la mano che sembra quasi voler fermare un gemito e coinvolgere emotivamente l’osservatore. Il volto tuttavia spiria compostezza così da far diventare la scena dell’oltraggio meno cruenta. Il bianco del Cristo è come una teofania della sua gloria, al di là degli insulti dei carnefici, perché tutto viene raffigurato nell’ottica della futura resurrezione. Domenico frattanto medita chino sul libro su ogni atto di crudeltà inflitto al Salvatore in uno dei ritratti più belli dell’artista: egli è il fedele che legge le Scritture, ne coglie il senso acuto, medita con amore, rivive dentro di sé quanto viene raffigurato nell’affresco. È giovane come i novizi del convento, innamorato del vangelo. Perciò la sua riflessione è concentrata ed egli diventa l’immagine del teologo orante e amante. Naturalezza e bellezza creano una figura indimenticabile in questo interno intimo, di sofferenza e di gloria.

#### 4. Crocifissioni e Resurrezioni

Come frate Giovanni intendesse mostrare il rapporto dell’uomo – del cristiano – con il Messia sofferente lo dimostra al pianterreno del convento di San Marco, appena vi si entra. Alto su una parete bianca spicca un Crocifisso longilineo e San Domenico in adorazione, gli occhi arrossati dal pianto, la barba non rasata in segno di penitenza, il volto emaciato, le mani abbracciate al legno da cui sgorga copioso il sangue del Redentore a bagnare la terra<sup>29</sup>. È una morte nella nudità fisica e spirituale che esalta la figura del Messia: i chiodi trafiggono le mani e i piedi posti l’uno sopra l’altro, secondo le *Revelationes* di

<sup>28</sup> Cf. G. COLZANI, *Maria Mistero di grazia e di fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000.

<sup>29</sup> L’affresco (cm. 340x155) è situato nella parete opposta all’ingresso ed è totalmente autografo. Cf. T. VERDON, *L’Arte sacra in Italia*, Mondadori, Milano 2001, 142ss.

Santa Brigida che stavano rinnovando pure l'iconografia. È un Cristo piagato dalla violenza umana come lo rappresentavano anche le numerose *Imagines Pietatis*<sup>30</sup>, ma con il volto reclinato nella dolcezza di una morte per amore. Il colloquio tra il fedele e il suo Maestro non potrebbe essere più intimo ed affettuoso, ed è naturale cogliere in esso forse il rapporto personale del pittore con Cristo stesso. Tutta la decorazione del convento infatti può pure essere vista come un inno all'amore del Messia per gli uomini, riproposto dall'Angelico sull'onda della devozione al "Sangue di Cristo" della domenicana Caterina da Siena, tanto da dipingerlo abbondante nelle molteplici scene della Crocifissione. In esse il Messia verrà contemplato da un gruppo oppure dai soli Tommaso, Domenico, Pietro Martire.

Frate Giovanni spoglia la scena al pianterreno da ogni dettaglio che considera superfluo e dice in Domenico l'animo suo e quello di chi ha scoperto nel Crocifisso la sorgente della fede, e si sente trafiggere il cuore per le proprie colpe di fronte all'Innocente per definizione. La tradizione per cui si narra che frate Giovanni mai dipingesse se prima non avesse pregato, e che mai ritoccasse un dipinto una volta compiuto, vera o meno che sia, trova comunque qui una sincerità e commozione autentica<sup>31</sup>. Si avverte ancor meglio la partecipazione personale, molto emotiva, nella monumentale scena della Crocifissione nella Sala Capitolare (1441-1442). Nel lunettone il fondo un tempo blu, incorniciato con busti di profeti con cartigli negli ottagonni, culmina nel simbolico pellicano che nutre i figli col proprio sangue. Immediatamente sotto di lui, il Crocifisso e la folla dei santi. È la preghiera di tutta la chiesa, in una concordia di sentimenti, emozioni, riflessioni. Ogni personalità vibra del proprio accento, pur legata agli altri nello spazio. Il gruppo centrale vede Maria svenuta sorretta dai discepoli sotto la croce, la Maddalena angosciata di schiena. Lo accompagna il coro dei santi lungo i secoli, ciascuno ritratto con fisionomie vigorose, che sintetizzano il carisma personale. La dimensione razionale di frate Giovanni si manifesta infatti non solo nella suddivisione tra vuoti e pieni nello spazio, ma nel comporre una architettura umana dove emerge la corporeità delle figure, la specificità cromatica, così da costruire una sinfonia che conosce e trascende le scoperte di Masaccio, trasportandole nel kairòs, il tempo di Dio. Il camaldolese Romualdo in abito bianco ha gli occhi rossi per le veglie, Francesco inginocchiato è perso nell'estasi verso il Cristo, Benedetto ha la gravità serena del fondatore, san Bernardo sembra in ascolto di una voce interna, Tommaso

<sup>30</sup> Anche l'Angelico eseguirà il soggetto patetico denominato *Imago Pietatis*, ad esempio nella cella numero 28.

<sup>31</sup> Si deve a Giorgio Vasari nelle sue *Vite* (1568) il racconto della vita assai devota del frate, del resto riportato da fonti precedenti come il Manetti.

d'Aquino in un angolo contempla la luce del Messia che diventa una stella sul suo petto; Agostino ed Ambrogio in abiti vescovili osservano Girolamo penitente in ginocchio, mentre Domenico è in primo piano sotto la croce con le braccia spalancate nell'adorazione. I riferimenti ai "ritratti" di questi santi che ne fa Dante nel suo Paradiso sono quanto mai preziosi e precisi, e del resto è da sottolineare come l'impostazione teologica della Terza Cantica dantesca sia basata sulla teologia dell'Aquinate, santo domenicano<sup>32</sup>.

Troviamo poi a sinistra della croce il Battista, patrono di Firenze – un ritratto virile che ricorda Andrea del Castagno –, San Marco col suo vangelo, San Lorenzo giovane estatico e i santi protettori dei Medici, benefattori del convento<sup>33</sup>, Cosma e Damiano in lacrime. È un "anfiteatro" ricco di umanità: i corpi sono torniti da ombre tenere, le pennellate sicure e soffici, i colori tenui ma incisivi. Sopra a tutti sta altissimo, regale, il Cristo morto tra il buon ladrone biondo e il cattivo urlante, secondo l'iconografia tradizionale.

L'insieme diventa un inno glorioso alla redenzione operata dal Messia, cantata dai santi ben oltre il dolore che essa è costata, anche alla Madre, e costa ancora, come rileva la figura di Pietro Martire inginocchiato. Angelico dipinge con delicatezza la maestà della "comunione dei santi". Ha un tatto speciale in questa Passione-Resurrezione rivissuta dai santi e attualizzata per i fedeli contemporanei. Nessuna durezza di tocco, i colori sono dolci, il chiaroscuro morbido. Il lunettone respira la pace di un coro polifonico. Essa si ritrova, del resto, nell'intero ciclo del convento, in altri episodi: (cella 28) il colloquio silenzioso tra il Cristo portacroce – preludio ai Cristi portacroce che verranno diffusi nella seconda metà del secolo<sup>34</sup> –, e la Madre in affanno sulla via del Calvario, stretta tra le gole oscure del peccato, mentre Domenico in ginocchio prega; la Crocifissione con i carnefici in cima alle scale (cella 37) e la Flagellazione (cella 27) con l'invenzione originale della parete rosso sangue come sfondo all'inerte Cristo contemplato da san Domenico penitente coi flagelli.

<sup>32</sup> Per l'impostazione teologica del Paradiso sulla base di Tommaso d'Aquino, si veda nel Canto XIII il lungo colloquio del poeta con il santo. Nel Canto XI Dante celebra Domenico ("di cherubica luce uno splendore") e Francesco ("tutto serafico in ardore"), versi "spiegati" nei ritratti che ne dipinge l'Angelico. Per la funzione della luce in Angelico "intensificata come nel Paradiso dantesco", cf. C. BRANDI, *Disegno della pittura italiana*, Einaudi, Torino 1980, 126.

<sup>33</sup> L'affresco nella sala capitolare, eseguito con aiuti (cm. 550x950) è pure una riflessione sulla Storia della salvezza e sulla gloria dell'Ordine domenicano. Riguardo a Pietro Martire, personaggio presente in diverse scene, si tratta di Pietro da Verona, ucciso dagli eretici catari il 6 aprile 1252 in un agguato: è il primo martire domenicano. Da notare infine il chiaro riferimento nella Maddalena alla Crocifissione di Masaccio ora a Napoli (Capodimonte). Cf. R. GIORGI, *Santi*, 318 anche per le raffigurazioni del Buon Ladrone, ossia Disma. Per i Medici cf. C. ACIDINI, *I Medici e le arti*, Giunti, Firenze 2009.

<sup>34</sup> Il soggetto del Cristo portacroce si diffuse in Italia nella seconda metà del '400 in ambito soprattutto settentrionale e veneto in particolare. Cf. M. DAL BELLO, *Cristo nell'arte del Rinascimento*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2017.

Il pathos umbratile nel Compianto nella cella numero due – subito dopo la Resurrezione (prima cella) – indaga la caverna spalancata nell’ombra, penetra nella spoliatura esterna – c’è solo la tomba in prospettiva – e in quella del Cristo stesso, fragile come un velo, sulle ginocchia di Maria. Le pie donne osservano, pregano insieme a Giovanni che tiene affettuosamente il braccio del Morto. L’emozione traspare nei sentimenti contenuti e nella soavità delle tinte – viola rosa rossi ocra –: ognuna sembrerebbe una parola dell’anima. Siamo nel *Vesperbild* di origine tedesca, ossia nella contemplazione dell’umanità del Cristo sofferente o morto nell’ora in cui si è più propensi a meditare, a stare con sé stessi e qui nel convento a recitare i Vespri<sup>35</sup>. Insieme ai personaggi, frate Giovanni parla, senza parole, di quel dolore-amore che suscita lo sguardo sul Defunto.

La meditazione amorosa percorre anche le altre celle dove si affollano Crocifissioni ed Ecce Homo che la bottega angelichiana dipinge seguendo l’ispirazione del Maestro. Sempre presente per evitare lo scadimento del livello linguistico e spirituale, come appare nel volto “perduto” nell’orazione di San Domenico nella Crocifissione della cella numero 25 o nella drammatica Cattura di Cristo (cella numero 33) il quale non rimprovera con gli occhi Giuda come Giotto, ma lo fissa con amore: Angelico circonda il Messia con le ali verdi protettive degli ulivi alle spalle.

La medesima atmosfera si ritrova negli episodi della Resurrezione a cominciare dalla cella numero otto, di una qualità particolare, nonostante l’apporto degli allievi. Angelico unifica diversi episodi evangelici, dall’angelo che rivela alle donne la resurrezione, alla scoperta della tomba vuota, al colloquio con la Maddalena. Nell’interno della caverna si leva in alto il Cristo vittorioso con la palma del martirio, vestito di bianco anziché seminudo come nelle consuete raffigurazioni. È un Re, tenero nella mandorla lucente. C’è una figura, il San Domenico inginocchiato sotto l’angelo, in preghiera ardente: è l’anima rapita nel colloquio divino, invasa dalla gioia dell’“unione trasformante” col Cristo. Ben pochi artisti sono riusciti a trasmetterla con simile intensità. Probabilmente questa figura è un autoritratto e ciò spiega la tensione mistica di San Domenico-frate Giovanni. Il frate in preghiera diventa qui la porta per entrare nel mistero che egli già contempla nella sua vita e in cui vorrebbe condurre i giovani chierici domenicani: in ginocchio, nel gesto umile ed amante dell’adorazione.

Si comprende perciò il clima dell’Apparizione di Cristo alla Maddalena, nella prima cella del corridoio est. È significativo che la decorazione degli ambienti parta dalla Resurrezione: è la prospettiva sottesa all’intero ciclo e il messaggio di fede e speranza trasmesso ai frati la cui esperienza personale e

<sup>35</sup> Il Compianto misura cm. 204x165. Il soggetto tedesco del *Vesperbild* darà origine a vari temi come quello della Pietà. Per Van der Weyden, cf. M. TAZARTES, *Van der Weyden*, Giunti, Firenze 2012.

comunitaria si voleva vivere incentrata sulla presenza spirituale del Cristo tra i discepoli. Perciò il viaggio tra le celle del convento è un percorso attraverso la bellezza dell'arte per contemplare quella eterna nei misteri della vita del Salvatore, una sorta di "rosario"<sup>36</sup> illustrato dove Maria è la guida spirituale.

L'affresco sintetizza l'incontro di Cristo con la Maddalena dopo la scoperta del sepolcro vuoto. Il Messia muove i primi passi in modo elegante, ma incerto come fosse appena sveglio, sfolgorante di bianco, e cammina sfiorando il prato fiorito: non è più in questo mondo, ma già nel Paradiso che frate Giovanni vede come i giardini di tanta arte tre-quattrocentesca, roridi di rugiada. È un Cristo radioso la cui luce si sparge su fiori, erbe, alberi e cieli di una limpidezza incontaminata, sulle vesti di Maddalena e fa trascolorare l'abito dal rosso in rosa in bianco con sfumature poetiche, mentre lei lo vorrebbe trattenere, commossa nel gesto innamorato. Tutto è luce, anche la caverna, uno squarcio sulla morte vinta. La Grazia si espande sulla creazione rinnovata, sulla donna, sul Messia biondo che sta "per salire al Padre".

### 5. Glorie e incoronazioni

È, come si diceva sopra, Maria la guida spirituale dell'opera angelichiana. L'artista ne raffigura la gloria nelle Incoronazioni. Un soggetto diffuso dall'età gotica in dipinti, sculture, mosaici e vetrate a Roma, in l'Italia e nell'Europa intera, in modo speciale nelle cattedrali, come quella di Chartres, in cui l'ispirazione di San Bernardo da Chiaravalle e della sua innografia alla Vergine è chiara<sup>37</sup>. Per Frate Giovanni questa scena è espressione della gioia tripudiante in quel cielo dove la sua arte vorrebbe condurre i fedeli. Egli lo vede un luogo di felicità libera, di musica e di danza come ne scrive Dante nella Terza Cantica, certo nota ai domenicani perché il poeta vi glorifica il loro fondatore nel canto XII.

Nella tavola del Giudizio Universale (1426-1427?) al Museo di San Marco, già nella chiesa camaldolese di Santa Maria degli Angeli<sup>38</sup>, l'aria di festa è espressa in modo speciale dalla danza: gli angeli danzano con i beati, non

<sup>36</sup> L'affresco della prima cella (cm. 180x146) è dipinto con aiuti. Quanto alla pratica del Rosario si ritiene che sia stata "inventata" in ambito domenicano. Non per nulla il domenicano papa Pio V nel 1571 ne istituì la festa.

<sup>37</sup> Si vedano ad esempio il rilievo con l'Incoronazione di Maria a Chartres nel timpano della porta centrale nella facciata nord della cattedrale, e la vetrata di Duccio di Boninsegna nel duomo di Siena. Cf. C. GNUDI, *L'Arte Gotica in Francia e in Italia*, Einaudi, Torino 1982; R. TOMAN (cur.), *L'Arte Gotica architettura pittura scultura*, Gribaudo-Konemann, Milano 2006. Per San Bernardo cf. R. GIORGI, *Santi*, 61ss.

<sup>38</sup> Il Giudizio Finale (cm. 109,5x213), esemplato sulla poesia dantesca, citato pure dal Vasari e molto lodato, si trovava nella chiesa di Santa Maria degli Angeli. La datazione della tavola è controversa, Pope-Hennessy la data sugli anni Trenta. Cf. M. SCUDIERI - S. GIACOMELLI, *Fra Giovanni Angelico pittore miniatore*

fra loro, a dire la comunione raggiunta tra gli esseri spirituali e quelli umani, ora che l'anima si è del tutto purificata. Anzi, portano i beati dentro la danza. Gli angeli di frate Giovanni sono come stelle leggere e soavi, non conoscono il dolore, anche se lo contemplanò, ma vivono nella gioia che Cristo chiama "sua". Essa diventa letizia, un sentimento calmo e pacifico, fremito dello Spirito e perciò aereo, in volo. Lo si ammira così nella scena a sinistra della tavola, vicino alla porta irradiante del paradiso, dove il coro angelico forma una ghirlanda, una "canzone a ballo" in cui si loda Dio insieme ai beati sopra il prato fiorito<sup>39</sup>. Al centro della tavola, in alto il Cristo giudice nella mandorla dorata circondata dai serafini e dalla corte dei santi vive nello splendore: Maria, vestita di un manto celeste è seduta al di fuori della "gloria", perché lui è Dio e Maria, per quanto sua madre, è creatura. Il volto di lei spirava immacolatezza. Il Cristo non è severo, non guarda i dannati, solo ne accenna con la mano. Il dramma è comunque dipinto con realismo acuto, le pene sono atroci, secondo l'immaginazione tradizionale. Il tono generale è pacato. Angelico inventa la "fuga" prospettica delle tombe che si vanno scopercchiando, dalla prima, quella del Risorto, fino all'ultima che si allunga nell'orizzonte metafisico. Vincono la mitezza e la misericordia più che la condanna e Maria intercede gloriosa, nel momento in cui il Verbo uscito dal Padre per incarnarsi è ormai ritornato nel "seno della Trinità" riportandovi le creature redente<sup>40</sup>. Lo splendore della tavola si ripete nell'Incoronazione oggi al Louvre, dipinta per la chiesa di San Domenico a Fiesole<sup>41</sup>. Una cerimonia di fasto regale: Maria è una Regina-Madre inginocchiata ai piedi del trono gotico rivestito di tessuti preziosi su cui siede il Figlio-Re, biondo e gentile. L'oro sfolgora nello sfarzo della corte: gli angeli suonano trombe viole e liuti, sotto la gradinata marmorea i santi e le sante adorano, pregano, conversano, gli sguardi fissi sulla scena dentro un cielo invariabilmente azzurro, il colore di Maria. Suona un Gloria grandioso a Cristo per avere voluto una simile Madre.

---

*o miniatore pittore*, 127ss. L'Angelico sembra aver avuto un rapporto stretto con i Camaldolesi tanto da supporre che all'inizio volesse entrare nel loro Ordine.

<sup>39</sup> Per il tema letterario e musicale delle "canzoni a ballo" e delle "laudi", in uso all'epoca, cf. F. MARIANI - F. GNERRE - R. MORDENTI, *Le Forme Letterarie nella storia, dalle origini al Primo Ottocento*, SEI, Torino 1990. Angelico dipinse il Giudizio altre volte: nella pala di Fiesole (predella), nella tavola a Berlino (Staatliche Museen) sul 1447, ad Orvieto, nella Cappella di San Brizio in duomo sul 1447, nell'Armadio degli Argenti, sul 1450; nel Trittico con il Giudizio, l'Ascensione, la Pentecoste ora a Palazzo Corsini (Roma). Opere quest'ultime che possono aver ispirato l'affresco di Michelangelo. Cf. anche G. SANTAMBROGIO, *Paradiso Inferno*, De Agostini, Novara 2006.

<sup>40</sup> È l'*exitus* e il *reditus* – l'uscita e il ritorno – di cui parla Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae* riguardo all'Incarnazione del Verbo di cui Angelico tiene conto, dipingendo la storia umana sotto quest'ottica.

<sup>41</sup> La pala oggi al Louvre (cm. 240x211) con la predella con le storie di San Domenico, a Parigi dal 1812, è stata eseguita per il convento del frate a Fiesole. La datazione è posta negli anni Trenta del '400. Quella oggi agli Uffizi (cm. 112x114) si trovava nella chiesa di S. Egidio nell'ospedale di Santa Maria Nuova.

Nella pala degli Uffizi (1431-1435), già nella chiesa fiorentina di Sant'Egidio, l'artista ci immerge sempre di più nella profondità del regno celeste. Non più gli infiniti dettagli della corte del Louvre, ma un entrare nel cuore del paradiso stesso, che è oro e fuoco. Fiamma di un amore che esplose a raggiera dal fondo abbagliante: un oro che non può che essere Dio stesso, il Padre e lo Spirito "uniti" al Figlio. Maria appare alta quanto Gesù, "figlia del Figlio", ma pure Madre di Dio, rivestita di una dignità manifestata dalla corona di cui è già cinta e dalla perla che Cristo le va ponendo in capo<sup>42</sup>. Siamo in un ulteriore approfondimento della realtà della Vergine, lontano dall'aristocratica aria di corte, ad esempio, della tavola di Gentile da Fabriano a Milano. Intorno, il concerto angelico, squillante e danzante. Siamo nell'eternità avvolta da un sole che è Dio, mentre Maria è come la luna e i santi come le stelle del firmamento celeste. L'umanità è stata assunta grazie a lei nella dimensione paradisiaca.

Ma forse il punto più alto raggiunto dal pittore su questo tema si condensa nell'affresco della cella 9 a San Marco. Angelico qui riduce tutto all'anima. Siamo in un circolo musicale, quasi la "candida rosa" dantesca, ascendente e discendente di santi intorno al cono di gloria in cui Maria a capo chino riceve la corona dal Figlio. Il ciclo dell'exitus e reditus del Cristo nell'Incarnazione, secondo la dottrina di Tommaso d'Aquino, pare muovere anche la descensio ed ascensio dei santi intorno all'epifania divina. Luce da luce: l'antica formula del Credo cristiano viene esplicitata in maniera chiarissima. La scena è una comunione di spiriti nella realtà di Cristo e Maria avvolti di candore dentro la nube circolare – la nube biblica in cui si celava Dio –, arcobaleno iridato in tinte sfumate: il centro è il bianco su bianco e i lati sono cerchi di oro e verde. I colori diafani vengono dunque generati dal punto candido centrale: sulle nubi Cristo incorona con la tiara Maria, la quale l'accoglie con la stessa umiltà dell'Annunciazione di una nuova realtà in cui lei parrebbe quasi entrare come creatura, sommessamente "quarta" in quella Trinità espressa dallo spazio incorporeo, "dis-umano"<sup>43</sup>, dai colori "teologici" del Cielo. In questo "luogo-non luogo" si pone la teoria dei sei santi in circolo a contemplare: ciascuno è colto nella sua individualità carismatica, dando vita ad un capolavoro di raffinatezza psicologica e spirituale. Il richiamo al coro dell'anfiteatro umano nel Tributo di Masaccio si fa vicino, ma qui la pulsazione interiore è diversa. Li corpi come sculture che misurano nella gravitas lo spazio del mondo terreno,

<sup>42</sup> Per il significato della "perla" che Cristo pone sul capo di Maria incoronata, forse rifacendosi alle *Revelationes* di Santa Brigida, cf. AA.VV., *Beato Angelico l'alba del Rinascimento*, Skira, Milano 2009, 178 e per Santa Brigida, R. GIORGI, *Santi*, 71. Per la pala di Gentile si tratta dello scomparto centrale del Polittico di Valleromita (1405-1410), oggi a Brera, Milano.

<sup>43</sup> L'affresco misura cm. 184x167. Si vedano anche la versione concentrata sulle sole figure di Maria e di Cristo e la scena fastosa nel Tabernacolo degli Argenti, nello stesso museo.

qui corpi brillanti di un lume interno fortissimo – la “vita” direbbe Dante – che come una corona ordinata in cadenze armoniche cinge e misura la teofania celeste. Si potrebbe dire che sono anche ciascuno di loro – i “gigli” di cui parla Dante nel canto XXIII – ad incoronare con lo sguardo Maria, secondo gli altri versi del Poeta: “Io sono amore angelico che giro/ l’alta letizia che spira del ventre/che fu albergo al nostro desiro”.

## 6. *Conclusion*e

A Roma, nella chiesa di Santa Maria sopra Minerva, vicino al gigantesco Cristo risorto di Michelangelo, c’è una semplice tomba, appena sollevata da terra. È la lastra della sepoltura sotto cui giacciono le ossa di frate Giovanni, morto forse mentre stava dipingendo nel convento domenicano. Vestito con gli abiti semplici di religioso, un volto scarno, di uno che si è consumato nel lavoro e nella vita austera, rimanendo sempre fedele a se stesso. Ci si può consumare anche con una fibra forte: tradurre in poesia lirica e contemplativa i misteri della fede esige fedeltà alla Grazia, all’ascesi per non perdere la luce dell’ispirazione. Sembra sia stata pressoché continua come una fonte viva che inondava lui, i suoi collaboratori e la vita dei confratelli specchiata nelle opere.

Non si possono contemplare i lavori dell’Angelico se l’animo non è tranquillo, pulito, libero dalla polvere quotidiana che lo inquina. La luce della sua arte può allora ferire o provocare un rigetto. Oppure, aprire la porta ad una verità più ampia rasserenante e duratura. Frate Giovanni porta immediatamente nell’eterno. Senza forza, tuttavia, con estrema delicatezza. Perciò, il grande ciclo di San Marco, specialmente se viene visitato con persone con le quali c’è una vera affinità interiore, può procurare una gioia del tutto speciale, che dura negli anni e si rinnova nel ricordo e nel pensiero, perché depositata nel più profondo dell’animo.

Mario Dal Bello  
dalbellomario@gmail.com  
Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00120 Città del Vaticano

## **Fra' Giovanni Angelico, mistica e bellezza**

MARIO DAL BELLO

### **Abstract**

Il saggio indaga un autore, fra' Giovanni Angelico, forse ancora non troppo compreso nella sua visione di mistica e bellezza. L'esperienza comunitaria domenicana sembra costituire il centro dell'ispirazione di un pittore rinascimentale che trasmette nella luce le vicende umane e il vangelo.

### **Parole chiave**

Beato Angelico, Pittura, Rinascimento, mistica, Natura, Pathos

### **Abstract**

The essay investigates an author, Fra' Giovanni Angelico, perhaps still not too understood in his vision of mysticism and beauty. The Dominican community experience seems to be the centre of inspiration for this Renaissance painter who transmits human events and the Gospel into the light of day.

### **Keywords**

Blessed Angelico; Painting; Renaissance; mysticism; Nature; Pathos.



## **RECENSIONI**



G. COMI, *La fede di Gesù*, Cittadella, Assisi (PG) 2017, 424 p.

La riflessione intorno al tema della fede di Gesù costituisce, non solo da oggi, un ambito di ricerca per molti versi interessante, anche se piuttosto impegnativo e certamente non privo di rischi per chi tenta questa impresa. Infatti se, da un lato, non è sempre facile e agevole ricostruire le manifestazioni di questa fede, anche partendo dalle acquisizioni che via via si sovrappongono e che sono frutto della ricerca sul Gesù storico; dall'altro lato, la ricerca deve poi saper confrontarsi con la verità di Calcedonia al fine di non cadere negli errori che la dottrina del IV concilio ecumenico ha saputo fronteggiare, con mirabile equilibrio, attraverso i celeberrimi quattro avverbi della formula di fede.

È appunto in questo contesto, come già detto, così interessante e impegnativo, che si colloca il saggio che intendiamo qui presentare e che è frutto della ricerca del giovane teologo calabrese Giuseppe Comi. Egli, infatti, non solo ha cercato ampiamente di focalizzare il problema attraverso l'elaborazione di un ampio *Status quaestionis* del tema, ma si è poi volto alla dottrina di san Tommaso d'Aquino per cercare di evidenziare una nuova lettura dei suoi testi intesa a correggere una troppo sbrigativa ermeneutica che ha sempre negato nell'Angelico, sulla base di alcuni di essi, la possibilità di questa realtà.

Attenendoci, dunque, a questa suddivisione del lavoro e volendo sintetizzare i contenuti dei singoli capitoli, è subito da notare che l'autore entra nel merito della questione volgendo lo sguardo, nel *primo capitolo*, alla teologia contemporanea per analizzare gli apporti al tema di H.U. von Balthasar, soprattutto con il saggio *Fides Christi* pubblicato nel 1961 nella raccolta di saggi dal titolo *Sponsa Verbi*; e, successivamente, i contributi di K. Rahner, incentrati sulle questioni della scienza e autocoscienza di Gesù, e del suo discepolo L. Malevez, decisamente più orientati a proporre una riflessione sul tema in oggetto.

Particolare interesse, poi, riveste il *secondo capitolo* della tesi, che è volto a proporre il contributo di alcuni esponenti della teologia italiana riuniti in un Convegno su questo tema tenutosi a Trento nel 1998. In tal senso, infatti, il capitolo propone in successione le riflessioni di G. Canobbio, A. Toniolo, R. Vignolo, F.G. Brambilla. Ad esse, e da un punto di vista del tutto diverso e critico rispetto alle conclusioni del Convegno, segue l'esposizione del pensiero di A. Amato e quindi quello di P. Sequeri, P. Coda e infine R. Penna, più propensi, sebbene ciascuno a proprio modo, a riconoscere la possibilità di parlare della fede di Gesù. Resta il fatto che, pur con qualche lacuna, questo capitolo consente al lettore di farsi un'idea ben precisa delle posizioni in campo nella teologia italiana, e utilmente fornisce interessanti strumenti ermeneutici per poter proseguire nella ricerca.

Il *terzo capitolo*, invece, costituisce un'analisi puntigliosa sul piano biblico del significato del termine "fede" tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento, esposta attraverso un'attenta analisi filologica dei termini che esprimono questo concetto, e volta a determinare la fondazione biblica del concetto di "fede", così come lo stesso titolo del capitolo sottolinea.

Allo *Status quaestionis* della prima parte, che si conclude col terzo capitolo, segue quindi la seconda parte del lavoro che è volta ad analizzare il tema della fede di Gesù a partire da *Il contributo di Tommaso d'Aquino* (così come la sezione stessa si intitola).

Nel *quarto capitolo* infatti, il nostro autore, dopo alcune questioni preliminari, si diffonde con notevole acribia in un'analisi dei testi dell'Angelico intorno al tema della fede per poi volgere la sua attenzione a quelli che più direttamente riguardano il problema della fede di Gesù. Se nella prima parte del capitolo, dunque, l'argomento è il trattato sulla fede così come viene articolato dal Doctor communis nella *Summa Theologiae*, a sua volta la seconda parte prende in esame la questione della relazione di Cristo con il Padre e la sua sottomissione così come è illustrata dall'Aquinate a partire da *S.Th.* III, q.20. Ed è appunto qui che emerge con decisione la cristologia tommasiana la quale, fondando i suoi assunti sul dogma di Calcedonia e sviluppandone speculativamente le conseguenze, se da un lato nega la possibilità della fede in Cristo vista nel suo aspetto più propriamente "nozionale", dall'altro lato, a partire dalla sua autentica e profonda umanità, «il Dio uomo vivendo da perfetto uomo rivela a noi la fede come via unica di vero accesso alla natura divina» (19). In altri termini, cioè, la volontà e l'obbedienza al Padre di Cristo, rivelata dai Vangeli e approfondita speculativamente da san Tommaso, consentono di poter affermare in lui ciò che il dato biblico-teologico (studiato nel terzo capitolo) intende per "fede".

Infine, alla luce di quanto affermato nel precedente, il *quinto capitolo* intende operare una sintesi dei risultati fin qui emersi, confrontando la lettura proposta della fede di Gesù con le dimensioni della sua autocoscienza, del suo atteggiamento nei confronti delle tentazioni e, ancora una volta, dell'obbedienza alla volontà del Padre che scaturisce dalla sua fede non "nozionistica" ma "esistenziale" come sottomissione della volontà umana ad una volontà più grande che è, appunto, quella del Padre.

Completano il testo naturalmente un'introduzione che offre le chiavi di lettura dei singoli capitoli, una pregevole conclusione che ne riassume gli esiti e, insieme all'indice dei nomi, un'accurata bibliografia delle opere citate nel corso del volume.

Al termine di questa lettura del testo non ci resta che tracciare un bilancio per quanto possibile "critico" di quanto fin qui raccolto. Certamente si può

convenire con il Relatore della tesi che sta a monte del presente saggio di Comi, p. G. Pasquale, che nella postfazione sottolinea l'equilibrio e il sano realismo dell'autore, capace di tener assieme le diverse prospettive che lo studio suggerisce «aiutando a cogliere, per quanto possibile, il mistero di Cristo, che resta al di là di ogni umana comprensione» (379). Accanto a ciò, inoltre, va sottolineata l'osservazione del prof. P. Giustiniani nella prefazione del volume, il quale precisa come lo sforzo dell'autore sia stato quello «di spostare alquanto l'asse della riflessione classica, centrato sulla nozione di fede come una *cognitio obscura*, per approdare piuttosto alla nozione di fede intesa come dedizione, consegna fiduciosa, abbandono volontario, obbedienza dinamica del Figlio al Padre» (6).

Naturalmente, in questo bilancio non possono mancare alcune osservazioni più propriamente critiche che potrebbero aiutare meglio il lettore nella comprensione del lavoro, come: qualche sommario all'inizio di ciascun capitolo, tale da collegare quanto letto con ciò che segue; una maggior attenzione alla punteggiatura; e, infine, qualche comprensibile ingenuità che si potrà appianare in una nuova edizione. A tal riguardo un solo esempio può richiamare l'attenzione dell'autore e del lettore: Comi nel corso del saggio, attribuisce nel testo (non nelle note) le citazioni del saggio di J. AUER – J. RATZINGER, *Gesù il Salvatore* al solo prof. J. Ratzinger anziché ad entrambi gli autori (340; 347). In realtà, però, come precisato nella premessa al volume citato (52-53), unico responsabile dei testi deve essere considerato J. Auer in quanto, all'epoca della stesura dello stesso, J. Ratzinger era divenuto Arcivescovo di Monaco-Frisinga (1977) e successivamente Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede (1982) così da sconsigliare la sua continuazione dell'opera per mantenere distinta la funzione magisteriale da quella teologico-scientifica.

In ogni caso, non sono queste le considerazioni che debbono impensierire l'autore e tener distante il lettore da un'opera certamente significativa anche per gli interrogativi e le ulteriori piste di approfondimento che essa sa suggerire a chi è attento ai suoi sviluppi.

Pierluigi Sguazzardo

MARTIN LUTERO - ERASMO DA ROTTERDAM, *Varcare con Cristo l'ultima soglia. L'arte del ben morire tra Riforma e Umanesimo*, trad. e cura di S. CAVALLOTTO, Paoline, Roma 2017, 252 p.

Stefano Cavallotto, già docente di Storia del cristianesimo nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma Tor Vergata e professore incaricato

di Storia della Chiesa presso l'Istituto pastorale della Pontificia Università Lateranense, da tempo si occupa proficuamente di Lutero e di Erasmo, avendo individuato nel periodo della Riforma uno degli snodi fondamentali del percorso della fede. Si acuisce infatti in quella fase l'esigenza di un cristianesimo rinnovato, istanza nell'ambito della quale i punti di contatto tra Lutero ed Erasmo non sono pochi né poco significativi.

È stato appunto l'interesse persistente nei confronti di questi due grandi pensatori a ispirare il presente lavoro, del quale Cavallotto ha curato l'introduzione, la traduzione dei due testi, *Sermone sulla preparazione alla morte* (di Lutero) e *Preparazione alla morte* (di Erasmo), e le note. L'ampia e articolatissima *Introduzione*, di ben 73 pagine, è strutturata in tre sezioni (*Ben vivere per ben morire. Ieri come oggi; Due protagonisti della Riforma europea nel Cinquecento; Attraversare l'ultima soglia*) non solo propedeutiche a una comprensione puntuale e corretta dei significati più profondi e intimi dei due testi tradotti, ma anche acribiosamente illustrative della realtà storica di riferimento e dell'incisività dei suoi più rilevanti protagonisti.

Interessante e stimolante sin dal titolo, il libro in oggetto focalizza l'attenzione su un tema che già nel Medioevo era stato al centro di tutto un filone di produzione letteraria, dal quale erano scaturiti, ricercatissimi, i manuali dell'*ars moriendi*, scritti di natura didattico-devozionale finalizzati a fornire indicazioni utili per prepararsi a ben morire. Si sostanziano, infatti, di suggerimenti ed esortazioni miranti a far affrontare il decisivo momento del trapasso nel più favorevole dei modi, superata la paura dell'ignoto e rassicurato chiunque ambisse a una qualche forma di salvezza. Si cimentarono, in tale ambito, anche Lutero ed Erasmo, i due grandi protagonisti della Riforma europea, tesi a mostrare la prevalenza in Dio dell'aspetto della misericordia che perdona rispetto a quello dell'ira che punisce. Certamente le loro posizioni erano molto diverse e Cavallotto, attraverso la sapiente *Introduzione*, la magistrale traduzione dei due testi citati e la ricchezza delle note che la corredano, ne dà prova concreta. Dal teologo tedesco, infatti, fervorosamente e ininterrottamente concentrato a sottolineare l'insondabilità misteriosa di quell'amore gratuito del Padre che salva e giustifica i predestinati, a prescindere dalle opere che l'uomo, immerso nel peccato, possa commettere, si distanzia notevolmente, e si compiace di farlo, il pensatore olandese. Spesso pesantemente tormentato da affezioni fisiche e da angustie spirituali, questi volge di più lo sguardo a se stesso e, assumendo una posizione strettamente personale, sulla base di una costante meditazione delle Scritture, rifugge da ogni fulminea intuizione, restando, nella sua esegesi, rigorosamente agganciato ai testi sacri. La sua proposta, pertanto, si inquadra nel grandioso progetto di *philosophia Christi*, un cammino di conversione continua nella sequela.

Sono due percorsi speculativi, come si può facilmente comprendere, assolutamente diversi; eppure, a lettura ultimata, il lettore ha la concreta sensazione che uno sia il traguardo di entrambi, seppur raggiunto per sentieri diversi. Perché i due colossi della riflessione teologica esprimono l'identico auspicio di un cristianesimo vissuto in modo meno esteriore e formale, sono mossi dall'unico intento di dare certezza nel sostegno gratuito e provvidenziale del Cristo, garantiscono unitamente la vittoria nella decisiva battaglia contro le tentazioni finali e nello specifico, partendo dalle concrete debolezze e fragilità che travagliano l'umana esistenza, predispongono a gestire senza disperazione la morte, prospettando il prepararsi al grande viaggio come l'ultima prova per riscattare gli errori e le colpe di tutta la vita. L'*Introduzione* di Cavallotto prepara comunque il lettore a una puntuale comprensione dei testi di Lutero e di Erasmo, composti a distanza di circa quindici anni l'uno dall'altro, offrendo una chiave di lettura che funzioni soprattutto nel far cogliere in essi le analogie e le differenze.

Nel *Sermone sulla preparazione alla morte*, del 1519, il riformatore di Wittenberg, con pacatezza e sicurezza, dà consigli pratici a chi si appresta a varcare l'ultima soglia. L'intento è prevalentemente pedagogico. Cavallotto ne individua il modello di riferimento in Johann von Staupitz, in cui è particolarmente insistito il pensiero della *communio sanctorum*, quale elemento efficacemente consolante e corroborante per i moribondi. Autentica e concretamente pastorale è la volontà di Lutero di aiutare i morenti a non cedere alle tentazioni di Satana proprio sul limitare della propria vita; e lo fa ricorrendo a tutti i mezzi a sua disposizione, compresa la plasticità delle immagini. Giustamente il nostro autore fa emergere, quale pregio particolare dell'opera, la profonda conoscenza che Lutero dimostra dell'animo umano, scandagliato con sensibilità e finezza da vero psicologo. Per il lettore molto bella e toccante risulta la continua, mirabile presenza dell'*exemplum Christi*, anch'egli aggredito, inutilmente, da subdole tentazioni.

Per stimolare alla lettura diretta, senza penalizzarla riferendone anche in parte i contenuti, sia sufficiente dire che ci si potrà avvicinare a tematiche ancora fortemente interpellanti, quali, solo per citarne alcune, la morte intesa come nuova nascita in Dio, i sacramenti come antidoto alla paura del mistero e dell'ignoto, il potere salvifico della preghiera, la presenza della morte nella vita, il valore della comunione accanto al cristiano morente.

A quello di Lutero fa seguito il testo di Erasmo, *Preparazione alla morte*, scritto tra il 1533 e il 1534, dopo lunga riflessione sul tema. Dà particolare nerbo e straordinaria credibilità all'opera la circostanza che Erasmo, quando la compone, è gravemente malato e si sente personalmente vicino alla fatidica ultima soglia. Vi esprime dunque, con assoluta franchezza, le convinzioni più

profondamente radicate nel suo spirito, procedendo anche lui a una minuziosa operazione di scavo interiore. La sua finalità, al pari di Lutero, è quella di rendere il momento del trapasso il più possibile tranquillo e sereno: dopo la passione di Cristo, ne è convinto, la morte non spalanca più all'uomo abissi di tenebre e terrore.

Al pari di Lutero, dunque, e secondo il modello delle *artes moriendi* medievali, Erasmo dedica particolare attenzione al momento della dipartita, quando si scatena lo scontro finale e decisivo tra il *miles Christi* e Satana. Attraverso il susseguirsi di brevi e significativi capitoli, si premura di fornire tutti i consigli e i suggerimenti pratici, dai più astratti ai più concreti, dai più generali ai più immediati, cui il cristiano può far ricorso per prepararsi in tempo e bene a vincere la sua ultima battaglia. Anzitutto, suggerisce, si faccia testamento, perché questo sarà il modo per chiudere con le cose temporali e terrene e dedicarsi alle cose dello spirito. Dopodiché sarà fondamentale assoggettarsi docilmente alla volontà divina, con un atto estremo e radicale di fede/fiducia in Dio.

Il lettore si trova a riflettere su quesiti inquietanti e senza tempo, il cui motivo unificante di fondo è la necessità di meditare già in vita sulla morte, affinché il farlo all'ultimo momento non si riveli inutile e controproducente. Ne trae l'avvertimento che, per ben morire, è necessario aver riflettuto a lungo sulla caducità della vita terrena e soprattutto sulla forza rigenerante della grazia. Erasmo ammonisce che, se nel momento del distacco Satana, che non ha esitato a tentare anche Cristo, sferrerà l'ultimo e più deciso attacco delle tentazioni, l'uomo potrà e dovrà usare senza paura le armi vincenti del santo timore di Dio e della fede nella promessa infallibile del Padre. Infine assicura che, se l'uomo ogni giorno avrà vissuto la comunione con il Crocifisso e i santi, arriverà alla morte fortissimo e difeso da uno scudo inattaccabile. La sua esortazione, dunque, è a prepararsi in serenità e gioia alla morte, con il santo timore di Dio.

Completano e concludono l'opera erasmiana, a ravvivare l'attenzione di chi legge, una minuziosa serie di suggerimenti pratici, un prontuario di incisive espressioni da opporre alle insidie del Maligno e consigli per chi assiste il morente, che deve muoversi in un equilibrio molto delicato tra il non incoraggiare troppo, illudendo, e il non intimorire eccessivamente, inducendo alla disperazione.

Con questo scritto Erasmo, che era abituato e aveva abituato, con le sue opere, a superare sempre le precedenti, continuò a non smentirsi. Se le *artes moriendi* medievali erano testi di sicuro interesse per la comprensione delle credenze e dei valori di un'epoca, Erasmo sublimò il genere, facendone lo spunto per una straordinaria esternazione di spiritualità e un'intensissima comunicazione di fratellanza pastorale e umana.

Nella ricorrenza dei cinquecento anni dalla Riforma di Lutero, con scelta felice e proficua, Stefano Cavallotto ha voluto pubblicare i due testi appena descritti non solo per dare un ulteriore pregevole contributo a una lettura più obiettiva ed ecumenica di quel rivoluzionario evento, ma anche per restituire al suo vero valore e sostanziare di senso il dono prezioso e irripetibile della vita, attraverso una profonda riflessione sull'ineluttabilità della morte. Il volume è impreziosito da un ricco corredo di note, che permettono di chiarire i termini/concetti e di sviluppare i passi più rilevanti. Un complesso apparato di indici (scritturistico, onomastico e analitico) aiuta poi a cogliere gli aspetti specifici dei testi di Lutero e di Erasmo, mentre la bibliografia citata nelle note dà la possibilità di un ulteriore approfondimento del tema.

Il volume, curato da Cavallotto, è prezioso dal punto di vista ecumenico, ma soprattutto spirituale e pastorale.

*Lubomir Žak - Nico De Mico*

L. RANIERO - P. SGROI, *Preceduti dalla parola. Percorsi di ermeneutica ecumenica*, Antonianum, Roma 2016, 497 p.

La collana "Bibliotheca-Manualia" delle Edizioni Antonianum, facenti capo al Pontificio Ateneo Antonianum, partita con il greco neotestamentario per poi proseguire con la logica, l'ecclesiologia, la cristologia, il diritto canonico, la teologia morale fondamentale e la metodologia generale, approda, con il suo nono volume, a una disciplina tanto stimolante quanto controversa: l'ermeneutica, che, a lungo avvolta da una cortina di scetticismo, viene invece rilanciata addirittura nell'ambizioso tentativo di farne la chiave di volta della complessa costruzione dell'ecumenismo.

Gli autori, Lorenzo Raniero, frate minore e sacerdote, e Placido Sgroi, laico sposato, condividono l'esperienza di insegnamento presso l'Istituto di Studi Ecumenici "San Bernardino" di Venezia e la partecipazione alla redazione della rivista *Studi Ecumenici*. Entrambi autori di numerose pubblicazioni, hanno lavorato insieme a questa ambiziosa e sicuramente pregevole opera, che tuttavia, se è lecito dirlo e comunque senza nulla togliere al valore del contributo, avrebbe meritato una più accurata revisione, per eliminare i purtroppo numerosi errori di stampa.

L'obiettivo dichiarato del testo è quello di servire la causa dell'ecumenismo, dei cui temi viene proposta la lettura sotto un'angolatura singolare, atta a traghettare il lettore verso prospettive nuove e, auspicabilmente, più fruttuose, in cui l'ascoltarsi reciprocamente sia il fondamento di un autentico dialogo,

non una concessione episodica. La sfida concreta è pertanto quella di legare indissolubilmente ermeneutica ed ecumenismo, anzitutto sulla scia di una delle più significative battaglie di H.-G. Gadamer, che, ispirandosi a M. Heidegger, per il quale l'ermeneutica è non più soltanto una delle possibili dimensioni del pensiero e della conoscenza, ma il fulcro dell'esistenza dell'uomo costantemente interpellante se stesso e l'essere, in un processo continuamente aperto e orientato al futuro, arriva ad affermare l'universalità dell'ermeneutica e il primato della dimensione storico-linguistica rispetto a ogni altra forma possibile di pensiero e di sapere. Senza, naturalmente, incontrare il consenso generale e avversato invece nella sua impostazione anche da voci autorevolissime, quale quella di J. Habermas o anche, ad esempio, di P. Ricoeur, intenzionato a includere nel processo ermeneutico il momento metodologico-esplicativo, escluso dalla prospettiva gadameriana, per la quale l'approccio metodologico è potenzialmente pregiudizievole della spontaneità interpretativa. Cosa deve riprendere allora delle sue suggestioni e quali percorsi deve intraprendere una cultura contemporanea che voglia sviluppare un'ermeneutica solida e feconda, pluralistica e sintetica, soprattutto non considerata compartimento distinto di sapere, riservato a pochi addetti?

La risposta data è: pensare l'ermeneutica come interpretazione non solo di testi e documenti antichi, ma anche di tutta l'esistenza umana; approfondire, dunque, e accentuare il significato filosofico dell'ermeneutica nella concezione della coscienza come attività intenzionale sempre aperta a nuove panoramiche di correlazioni e corrispondenze; andare quindi oltre l'interpretazione e ribadire *in primis* la portata etica dell'età ermeneutica, la cui prospettiva è necessario assumere come orizzonte del discorso teologico, considerato che la teologia stessa recupera una forma più coerente alla propria consistenza originaria con l'ingresso nell'età ermeneutica della ragione. Su questo terreno germoglia un concetto che può sembrare quasi provocatorio, ma che i due autori documentano con abbondanza di riferimenti e di argomentazioni: il concetto dell'approdo da parte della teologia a una prospettiva ermeneutica come compimento di un percorso circolare, e quindi come un ritorno a casa attraverso il riappropriarsi del suo carattere originario che, nella necessità perenne di calarsi nelle contemporanee coordinate spazio-temporali, da un lato sigla l'impossibilità di un riferimento puramente letterale al testo biblico, dall'altro impegna a una sua permanente ricomprensione. Vero è che la testimonianza biblica quale testimonianza scritta acquista presto rilevanza canonica nella vita della Chiesa, configurandosi come tendenzialmente definitiva, ma con l'affermarsi della Scolastica medievale e con i paralleli fenomeni della separazione tra interpretazione biblica e riflessione teologica e della riduzione dei quattro sensi della Scrittura al suo senso letterale avviene la rottura epistemologica, vale a dire il

riconoscimento di una discontinuità radicale all'interno della ricerca scientifica, che con F. Schleiermacher perviene alla ripresa del processo ermeneutico, esteso alla comprensione di qualunque genere di discorso, scritto o orale, laico o religioso. Sulla base di un interesse per l'interpretazione connesso con una concezione etica incentrata sul principio dell'individualità, Schleiermacher, considerando la scrittura una fissazione dell'esperienza spirituale su cui la vita vissuta ha potuto lasciare solo deboli tracce, ritiene che un qualsiasi testo debba essere considerato non prodotto definitivo da contemplare, ma occasione di partenza per nuovi e originali vissuti individuali. L'interpretazione può dunque, secondo lui, dirsi compiuta solo quando l'interprete fa rivivere in sé l'esperienza individuale testimoniata dal discorso stesso. La posizione è certo coraggiosa e probabilmente rischia di esporre il fianco a qualche critica, ma di certo è suggestiva e induce a una riflessione per nulla banale.

Anche perché parte da qui l'architettura di un libro enormemente articolato e ricchissimo di dati e di informazioni, mescolate a suggestioni e proposte che, se anche possono essere non condivise, sono comunque sensate, argomentate, profonde e soprattutto fortemente interpellanti.

L'ermeneutica è infatti un campo nel quale il lettore deve mettere molto di sé, ma anche prendere molto di altrui; è per questo che essa costruisce ponti e promuove incontri, come quello, ben testimoniano dagli esempi concreti di P. Ricoeur e G. Vattimo, tra filosofia e teologia.

Il ponte più significativo nella proposta di Raniero e Sgroi resta però quello tra Schleiermacher e gli autori cristiani antichi, perché questo induce anche a ritenere che la teologia *qua talis* debba configurarsi quale teologia ermeneutica, acquisendo uno stile di riflessione maggiormente attento all'esperienza storica ed esistenziale della fede e riscoprendo così la venerazione da parte della Chiesa verso la Parola di Dio, ricostruita nell'organicità della struttura e del linguaggio. Come si vede, sono istanze che si possono criticare o anche non condividere, ma che non possono essere trascurate o addirittura ignorate, rimanendo immobili o inerti nelle proprie posizioni; l'ermeneutica è il superamento del fissismo, inteso come unica, originaria e immodificabile tradizione valida per tutti: e qui si innesta bene il collegamento con l'ecumenismo. I testi sacri sono a disposizione dei credenti di ogni tempo, pertanto la pretesa dell'approccio fondamentalista di limitarsi a un rapporto diretto con il testo e di fermarsi a un'interpretazione strettamente letterale dello stesso si manifesta illusoria o quanto meno parziale, essendo sempre un testo suscettibile di più letture. I credenti sono anzi chiamati a un'incessante attività interpretativa, che continuamente si arricchisce ed evolve di pari passo con l'evoluzione umana, sceverando le parti autentiche da quelle spurie e dipanando eventuali incoerenze.

Sulla base di queste convinzioni, Raniero e Sgroi provano ad applicare il metodo ermeneutico a questioni che costituiscono ancora fonte di divisione tra le chiese, a cominciare dal rapporto tra teologia, ermeneutica e filosofia, che viene sviluppato principalmente ruotando intorno al dibattito sull'interpretazione, la cui ricostruzione riparte proprio dalla figura di Schleiermacher, l'opera del quale viene presentata come il tentativo di reagire allo scontro frontale fra Illuminismo e ortodossia protestante. La sua lezione fondamentale è che un testo non può mai essere compreso completamente e in modo esaustivo, ma è assolutamente interessante e coinvolgente la ricostruzione del pensiero dello studioso attraverso i momenti in cui esso si svolge e si definisce, con riflessioni anticipatrici di grande spessore sull'organicità del linguaggio e della sua strutturazione.

Il lettore può seguirne gli influssi e gli sviluppi in altri pensatori, tutti autorevoli e di meritata fama (Heidegger, Bultmann, Fuchs, Ebeling, Tillich...), così calandosi nel contesto di un dibattito ermeneutico che, sempre risentendo della coeva realtà storica, ha offerto contributi anche assai differenti, che possono costituire fonte di riflessione e forse anche di messa in discussione dei propri convincimenti. Può pertanto avvicinarsi a proposte ora di ardita apertura interpretativa, ora di progressiva fusione di orizzonti speculativi, ora di rigida chiusura, nella convinzione che nessun metodo o tecnica di interpretazione possa dischiudere la rivelazione di Dio; ma può anche constatare che è atteggiamento ermeneutico generalmente diffuso e condiviso quello di interpretare i contenuti della fede cristiana attraverso domande esistenziali e risposte teologiche in stretta, reciproca interdipendenza. Restituire centralità all'uomo e investire il nucleo dell'esistenza umana è chiara tendenza ecumenica a ricercare motivi di collaborazione e comunione tra i credenti di fede diversa, a trovare punti di incontro fra le religioni e quindi a creare prospettive di abbattimento dei pregiudizi, di riabilitazione della tradizione e di ricostruzione unitaria.

L'opera è suddivisa in quattro parti. La prima ha un carattere prettamente filosofico e teologico e pone i fondamenti del pensiero ermeneutico. Piace anticipare il messaggio ermeneutico in essa presente di Ricoeur, "un filosofo ecumenico" il quale, sostenendo che comprendere significa comprendersi davanti al testo, fa dell'ermeneutica dei testi uno strumento attraverso cui un soggetto può giungere a una comprensione mediata di sé.

La parte seconda tratta il problema ermeneutico nell'ambito del dibattito ecumenico, partendo da una ampia ricostruzione storica, che segue in particolare modo i passi del movimento ecumenico *Fede e Costituzione*, profondamente impegnato su questioni teologiche riguardanti la Chiesa con l'obiettivo di promuovere un dialogo multi-laterale, giungere a una riconciliazione delle

memorie e superare una lunga storia di separazioni, che ha portato allo sviluppo di diverse coscienze storiche mancanti di una qualunque relazione reciproca. La convinzione è che senza una riconciliazione delle memorie non si può procedere verso il futuro. Viene presentato nei dettagli il primo testo che il movimento, nel 1998, ha dedicato espressamente al problema dell'ermeneutica ecumenica: *Un tesoro in vasi d'argilla*, che invita a prendere coscienza del fatto che l'insondabile mistero di Dio si rivela in molteplici e diversificati modi e si manifesta in un linguaggio e in testimonianze difformi, di cui poi le Chiese fanno singolari esperienze. Ma lo Spirito Santo mantiene nell'unica verità la molteplicità dei contesti entro cui il Vangelo viene annunciato e conduce tutti i fedeli all'unione con Gesù Cristo (cfr. Gv 16,13). Il processo ricettivo si compie, dunque, allorché nelle singole Chiese viene risvegliata quella parte di verità che tutte possiedono e che vibra all'unisono con quella che abita nella tradizione delle Chiese sorelle, implicitamente includendo e unificando.

L'esortazione è pertanto a passare dal sospetto alla fiducia, in un cammino di crescita verso la comunione reale delle Chiese. L'ermeneutica segna il percorso. Ogni comprensione del senso di un testo deve avvenire a partire dal dubbio concreto che il punto di vista personale del soggetto che interpreta non sia totalizzante e unico e tenendo sempre presente che bisogna armonizzare la fedeltà diacronica e sincronica del fatto linguistico con il messaggio di Cristo.

Non è difficile intravedere, sulla strada di un'ermeneutica della fiducia, la possibilità di passare dall'ermeneutica teologica all'ermeneutica ecumenica.

Il pensiero cristiano non può dimenticare, infatti, che l'uomo chiamato da Dio alla vita in Cristo nella potenza dello Spirito Santo non è l'uomo astratto e che l'interpretazione individuale non è mai criterio adeguato o totalizzante: è necessaria, pertanto, un'ermeneutica della koinonia e del pluralismo.

È proprio questo il percorso illustrato dalla parte terza del volume, significativamente intitolata *Dal testo alla comunità: vie per una ermeneutica ecumenica*.

Il pluralismo del testo biblico è prima di tutto un dato di fatto. Esiste infatti una pluralità di testi evangelici e ogni testo contiene un mondo ricco di un proprio deposito e restio a dividerlo, considerandolo di per sé veritiero e bastevole. Lo stato di cose richiede dunque, da un lato, di dover confutare l'autosufficienza di singole tradizioni ecclesiali, dall'altro, di far ricordare che i cristiani tutti vivono in e di una tradizione unica che risale indietro fino a nostro Signore. Ma ripristinata questa consapevolezza, si può arrivare, si chiedono Raniero e Sgroi, a una koinonia ermeneutica? E qui si apre loro uno scenario caleidoscopico che li porta ad affrontare numerose e delicatissime tematiche, tante ancora di bruciante attualità, con mentalità scevra da pregiudizi, rigore metodologico, e accuratezza informativa. Il tentativo di illustrare anche bre-

vemente le questioni ecclesiologicalhe trattate in questa sezione del testo, le iniziative messe in campo dalle diverse Chiese, le tappe, i contenuti e gli esiti del dialogo ecumenico, i documenti seguiti agli incontri, le risonanze teologiche di tutti gli sforzi di riavvicinamento in prospettiva ecumenica, non solo risulterebbe del tutto parziale e sicuramente carente, ma penalizzerebbe la lettura, che si raccomanda, e non renderebbe il giusto merito al lavoro certosino dei nostri autori, impegnati nel costruire un'idea di Chiesa come comunità ermeneutica, in grado di condurre dalla separazione alla koinonia.

Definendo la divisione tra le Chiese come l'esperienza di un'ermeneutica mancata, Raniero e Sgroi propongono una prospettiva ulteriore, che configura l'ermeneutica come l'arte dell'intesa, nella sua capacità di far risuonare, rispettandole, le rispettive differenze e di elaborare un linguaggio comune come strumento di attingimento della verità attraverso l'annuncio e l'ascolto della Parola. Ma l'auspicata chiesa come comunità ermeneutica, nell'insita dimensione etica, investe una forte preoccupazione pastorale: la comunità ermeneutica di cui parlano i documenti ecumenici esiste veramente nelle nostre comunità cristiane?

La quarta e ultima parte offre delle applicazioni relativamente ad alcune questioni di carattere etico e sacramentale che restano ancora aperte in campo ecumenico; ad esempio quella del rapporto tra etica e Scrittura e l'interrogativo se l'etica sia una fonte di divisione, considerato che spesso problematiche morali sono state motivo di dissenso tra le chiese. Tutte le tradizioni cristiane riconoscono che l'etica, quale indagine speculativa intorno al comportamento pratico dell'uomo di fronte ai due concetti del bene e del male, non può essere separata dalla dottrina rivelata. La proposta è allora, ancora una volta, quella di inquadrare etica e Scrittura in una prospettiva ermeneutica, cercando di individuare l'origine del conflitto delle diverse interpretazioni ma con la consapevolezza che ogni interpretazione di fede non è l'unica possibile e che l'eccessiva concentrazione su se stessi risulta essere di fatto una patologia comunitaria piuttosto che il segnale di una concreta fedeltà al proprio compito.

La conclusione è che una lettura etica dei testi sacri potrebbe creare uno spazio ermeneutico condiviso, propedeutico a un cammino ecumenico.

In un'impostazione di tal genere anche i sacramenti, una delle questioni chiave del movimento ecumenico, potrebbero essere letti e compresi ecumenicamente. Certo, difficoltà permangono, ma non sembrano irrisolvibili e le modalità per superarle sono varie. Opera in tal senso il lavoro di inter-traduzione delle espressioni confessionali, mirante a rendere reciprocamente comprensibili i significati fondamentali. L'età del sospetto è stata lunga e dolorosa; essa va archiviata attraverso una teologia ermeneutica efficace, nella quale l'identità dell'io consista nel farsi altro.

Quello che il lettore può compiere insieme a Raniero e Sgroi è un lungo percorso, che, al di là dei singoli suggerimenti, che possono risultare più o meno convincenti, ha come cuore la proposta costruttiva di una nuova metodologia di approccio alle verità di fede e di un'apertura interpretativa che cancelli e faccia dimenticare definitivamente le chiusure del passato, e del presente: affinché le chiese, riavvicinate, si facciano strumento di pace e di comprensione.

*Lubomir Žak - Nico De Mico*



## **LIBRI NOSTRI**



RICCARDO FERRI, *Testimonianza*, Cittadella Editrice, Assisi 2018, 134 p.

La fede cristiana è intrinsecamente connessa all'idea e alla prassi della testimonianza: da quella apostolica a quella dei martiri, da quella dei santi a quella di ciascuna battezzato, una catena ininterrotta di testimonianze lega l'evento di Gesù Cristo all'esistenza del singolo credente. Proprio il tema della testimonianza è oggetto del volume di Riccardo Ferri, pubblicato nella collana "Le parole della fede" di Cittadella Editrice. Seguendo i criteri che caratterizzano la collana, l'Autore ha compiuto un esame della "parola" in questione, proponendo un itinerario scandito in tre momenti: quello biblico, quello storico e quello sistematico.

Ha cominciato così col delineare la terminologia testimoniale, a partire dal contesto culturale extra-biblico, per poi passare all'ambito veterotestamentario e infine soffermarsi sul Nuovo Testamento, all'interno del quale ha confrontato l'idea di testimonianza che emerge nei Sinottici e in Paolo con quella degli Atti degli Apostoli e dell'opera giovannea.

A livello storico, l'Autore ha preso in considerazione il configurarsi, nella Chiesa primitiva, dell'idea di testimonianza come martirio, sia in senso fisico, sia (a partire dal IV secolo) in senso spirituale, nonché il successivo approfondimento etico (in particolare nel Medioevo); la filosofia moderna ha invece condotto un'aspra critica al valore gnoseologico della testimonianza, che anche in teologia ha visto uno spazio sempre più limitato, fino alla ripresa del Concilio Vaticano II e del magistero successivo.

Nell'ultimo capitolo Ferri ha presentato alcune linee di riflessione sistematica: grazie agli strumenti concettuali elaborati dalla filosofia del Novecento, è stata riconosciuta rinnovata dignità conoscitiva alla dinamica testimoniale, colta in prospettiva storica, inter-personale ed ermeneutica. In base a tali presupposti sono stati delineati gli elementi costitutivi della testimonianza cristiana: la fondamentale testimonianza di Cristo; la successiva e insostituibile testimonianza apostolica; la perenne testimonianza della Scrittura; la testimonianza in ogni tempo dei singoli credenti e della chiesa nel suo insieme.

Nel complesso un'opera agile, scritta in modo scorrevole, capace di unire al rigore della ricerca un approccio adatto anche a lettori non specialisti.



## **INDICE**



**Editoriale** 449**Focus – Un pensiero di frontiera tra teologia e filosofia.  
In memoria di P. Xavier Tilliette S.J.**

NICOLA CIOLA, *Xavier Tilliette Un pensiero di frontiera tra teologia e filosofia* 453

PIERLUIGI VALENZA, *Xavier Tilliette interprete dell'idealismo tedesco* 465

GIUSEPPE LORIZIO, *Filosofia cristiana e cristologia filosofica in teologia fondamentale* 479

1. La filosofia cristiana, 480 – 2. Cristologia filosofica, 485

*Dibattito* (trascrizione a cura di MARCO STAFFOLANI) 495

**Articoli**

FRANCESCO COSENTINO, *Regno di Dio e mondo secolare. Tra accoglienza e profezia* 505

1. Nella polarità. Regno di Dio e storia, distinti ma non separati, 506 – 2. Sulla modernità secolarizzata, 507 – 3. Quale profezia per il tempo secolare?, 511 – 4. Conclusione, 515

ALESSANDRO SCARDONI, *Identità filiale. Spunti per una ontologia relazionale cristiana* 519

1. Critica della *pura libertà* verso una *libertà relazionale*, 521 – 2. Analisi di alcune *antropologie della libertà* nel pensiero credente, 524 – 3. Non schiavi, ma figli nel Figlio, 526 – 4. Ontologia relazionale e Amore cristico trinitario, 527 – 5. Un'idea antropologico-teologica di natura dell'uomo, 532 – 6. Consumativo di una partenza, 534

RICCARDO FERRI, *Persona e relazione nel De Trinitate di Agostino* 537

1. Unità e Trinità di Dio tra economia e immanenza, 538 – 2. La relazione, 542 – 3. Le persone, 549

MARIO MESOLELLA, *Frammenti epistemologici di una Teologia della Cultura diffusa* 559

1. Dalla "Pop-Theology" alla "Teologia della Cultura diffusa", 560 – 2. L'orizzonte dogmatico: il desiderio di condividere la bel-

lezza, 564 – 3. Collocazione epistemologica: la Teologia della Cultura diffusa è parte dell'Estetica della Teologia Fondamentale, 567 – 4. La bellezza come sintesi trascendentale, 568 – 5. Per una prassi epistemica della Teologia della Cultura diffusa, 570 – 5.1. «Tutto si compie in parabole», 570 – 5.2. Profilo paradigmatico: il teologo-catecheta è colui che “estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche” (*Mt* 13,52b), cerca e pone i semi del Verbo, nel dinamismo dei terreni (*Mt* 13,1-23), in mezzo alla zizzania (*Mt* 13,24-39), 573 – 6. Conclusione: per una convergenza tra Popolo di Dio, Cultura e Teologia, 579

MARIO DAL BELLO, *Fra' Giovanni Angelico, mistica e bellezza* 585  
 1. I Compianti, 588 – 2. Le Annunciazioni, 591 – 3. Le Contemplazioni di Maria, 595 – 4. Crocifissioni e Resurrezioni, 597 – 5. Glorie e incoronazioni, 601 – 6. Conclusione, 604

**Recensioni** 607

G. COMI, *La fede di Gesù* (P. Sguazzardo), 609 – MARTIN LUTERO - ERASMO DA ROTTERDAM, *Varcare con Cristo l'ultima soglia. L'arte del ben morire tra Riforma e Umanesimo* (L. Žak - N. De Mico), 611 – L. RANIERO - P. SGROI, *Preceduti dalla parola. Percorsi di ermeneutica ecumenica* (L. Žak - N. De Mico), 615

**Libri nostri** 623

R. FERRI, *Testimonianza*, 625

**Indice** 627

**Indice dell'annata** 631

## **INDICE DELL'ANNATA**



**Editoriali**

GIUSEPPE LORIZIO, *Editoriale* 7; 449

**Articoli**

GIANMARIA CANU, *L'essenza dell'interiorità salvata. Appunti e spunti teologico-fondamentali da un convegno su Michel Henry* 337

FRANCESCO COSENTINO, *Regno di Dio e mondo secolare. Tra accoglienza e profezia* 505

MARIO DAL BELLO, *Fra' Giovanni Angelico, mistica e bellezza* 585

*Dibattito* (trascrizione a cura di MARCO STAFFOLANI) 495

MASSIMO EPIS, *Il pensare teologico nell'ambito dell'università* (discussant) 189

RICCARDO FERRI, *Persona e relazione nel De Trinitate di Agostino* 537

RINO FISICHELLA, *"Fede" e "ragione": perché la Rivelazione apre alla ragione* 51

SERGIO GABURRO, *La rivelazione desacralizza il mondo. Linguaggio e rivelazione in Rosenzweig* 283

VINCENT HOLZER, *La raison à l'épreuve de la christologie* 147

GIUSEPPE LORIZIO, *"Actus [autem] credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem". Il realismo della fede* 109

GIUSEPPE LORIZIO, *Filosofia cristiana e cristologia filosofica in teologia fondamentale* 479

PATRIZIA MANGANARO, *Il realismo della filosofia. Sul pensare finito l'infinito* (discussant) 133

FLAVIA MARCACCI, *«Gaudium aude!».* *Fides et ratio venti anni dopo come metodo per la ricerca nelle università* 171

MARIO MESOLELLA, *Frammenti epistemologici di una Teologia della Cultura diffusa* 559

LEONARDO MESSINESE, *La fede dinanzi all'affermarsi della scienza in Europa* 73

GIANLUIGI PASQUALE, *Una ragione per credere: Fides et Ratio vent'anni dopo* 11

GIANLUIGI PASQUALE, *Il concetto di Rivelazione nella storia e come storia: quello che apre alla "ragione"* (discussant) 67

GIANLUIGI PASQUALE, <i>Una ragione per credere: Fides et Ratio vent'anni dopo</i>	197
ROMANO PENNA, «Beato chi non si scandalizzerà di me» (Mt 11,6). <i>Il Gesù Storico, motivo di scandalo</i>	217
BARTOLOMEO PIRONE, <i>Esperienza ascetica nel monachesimo orientale e nell'islām</i>	245
GIOVANNI SALMERI, <i>La fede come atto umano. Una riflessione a partire da Giovanni Duns Scoto</i> (discussant)	35
ALESSANDRO SCARDONI, <i>Identità filiale. Spunti per una ontologia relazionale cristiana</i>	519
ACHIM SCHÜTZ, <i>Glauben – Der im höchsten Sinne qualifizierende Akt des Homo humanus</i>	17
MARIO SENSI, <i>Il culto a Foligno di S. Maria Giacobbe</i>	371
GIOVANNI TANGORRA, <i>Il pionierismo ecumenico di Yves Congar</i>	317
GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, <i>La fede dinanzi all'affermarsi della scienza in Europa</i> (discussant)	105
PIERLUIGI VALENZA, <i>Teologia e filosofia della religione di fronte alla rivelazione: un destino parallelo?</i> (discussant)	163
<b>Focus - Un pensiero di frontiera tra teologia e filosofia. In memoria di P. Xavier Tilliette S.J.</b>	
NICOLA CIOLA, <i>Xavier Tilliette. Un pensiero di frontiera tra teologia e filosofia</i>	453
PIERLUIGI VALENZA, <i>Xavier Tilliette interprete dell'idealismo tedesco</i>	465
GIUSEPPE LORIZIO, <i>Filosofia cristiana e cristologia filosofica in teologia fondamentale</i>	479
<i>Dibattito</i>	495
<b>Recensioni</b>	389; 607
<b>Segnalazioni</b>	425
<b>Libri nostri</b>	623
<b>Libri ricevuti</b>	431
<b>Indice</b>	201; 435; 627

## *Enti e riviste con cui è attivo un cambio*

### INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)  
*Anatellei se levanta* - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)  
*Augustiniana* - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)  
*Biblioteca Apostolica Vaticana* (SCV)  
*Biblioteka uniwersytecka* - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)  
*Bogoslovni vestnik* - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)  
*Bulletin de littérature ecclésiastique* - Institut Catholique de Toulouse (F)  
*Burgense* - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)  
*Catholic Biblical Quarterly* - Catholic University of America - Washington (USA)  
*Ciencia tomista* - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)  
*Ciudad de Dios* - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)  
*Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal* - Grootseminarie - Bruges (B)  
*Conferencia Episcopal Española* - Madrid (E)  
*Culture e fede* - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)  
*Dialog teologic* - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)  
*Diálogo ecuménico* - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)  
*Ephemerides mariologicae* - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”  
- Madrid (E)  
*Estudio agustiniano* - Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (E)  
*Hispania sacra* - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)  
*Irenikon* - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)  
*Iter* - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)  
*Laval théologique et philosophique* - Université Laval - Quebec (CND)  
*Library of Congress* - Washington (USA)  
*Mayeutica* - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)  
*Medellin* - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)  
*Miscelanea comillas* - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

*Naturaleza y gracia* - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)  
*Nouvelle revue théologique* – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus -  
 Bruxelles (B)  
*Old Testament abstracts* - Catholic University of America - Washington (USA)  
*Path* - Pontificia Academia Theologica (SCV)  
*Perspectiva teológica* - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)  
*Philippiniana sacra* - University of Santo Tomas - Manila (RP)  
*Recherches de théologie et philosophie médiévales* - Thomas-Institut. University of Cologne  
 (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)  
*Religión y cultura* - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)  
*Revista agustiniana* - Agustinos Españoles - Madrid (E)  
*Revista catalana de teologia* - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)  
*Rivista teologica di Lugano* - Facoltà Teologica - Lugano (CH)  
*Revue des sciences religieuses* - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)  
*Revue théologique de Louvain* - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)  
*Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity* -  
 Turnhout (B)  
*Scripta Theologica* - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)  
*Selecciones de teologia* - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)  
*Theoforum* - Saint Paul University - Ottawa (CDN)  
*Theologica* - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)  
*Theologica Xaveriana* - Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá (CO)  
*The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy* - Dominican Fathers  
 Province of St. Joseph - Washington (USA)  
*Trierer Theologische Zeitschrift* - Theologische Fakultät - Trier (D)  
*Vidyajoti* - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)  
*Zeitschrift für katholische Theologie* - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

#### ITALIANE

*Angelicum* - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma  
*Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* - Istituto storico italo-germanico - Trento  
*Antonianum* - Pontificia Università "Antoniano" - Roma  
*Apulia theologica* - Facoltà Teologica Pugliese - Bari  
*Archivio teologico torinese* - Facoltà di Teologia - Torino  
*Archivum franciscanum historicum* - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata  
*Asprenas* - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli  
*Augustinianum* - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma  
*Biblica* - Pontificio Istituto Biblico - Roma  
*Biblioteca casanatense* - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo  
 - Roma  
*Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo* - Istituto storico italiano per il medioevo  
 - Roma  
*La Civiltà Cattolica* - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma

*Claretianum* - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma  
*Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium* - Convento SS. XII Apostoli - Roma  
*Conferenza episcopale italiana* - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma  
*Convivium assisiense* - Istituto teologico - Assisi  
*Credere oggi* - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova  
*Euntes docete* - Pontificia Università Urbaniana - Roma  
*Firmana* - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR "SS. Alessandro e Filippo" - Fermo  
*Forma sororum* - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve  
*Gregorianum* - Pontificia Università Gregoriana - Roma  
*Islamochristiana* - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica - Roma  
*Istituto di filologia classica* - Università degli Studi - Genova  
*L'Italia francescana* - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati  
*Laurentianum* - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma  
*Marianum* - Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" - Roma  
*Orientalia christiana periodica* - Pontificio Istituto Orientale - Roma  
*Protestantesimo* - Facoltà Valdese di Teologia - Roma  
*Quaderni teologici* - Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Diocesano - Brescia  
*Rassegna di teologia* - Sez. "San Luigi" della Pont. Facoltà Teol. dell'Italia Merid. - Napoli  
*Ricerche teologiche* - Società italiana per la ricerca teologica - Roma  
*Rivista biblica* - Organo dell'Associazione biblica italiana - Bologna  
*Rivista liturgica* - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova  
*Rivista di archeologia cristiana* - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma  
*Rivista di teologia dell'evangelizzazione* - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna  
*Rivista di teologia morale* - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna  
*Sacra doctrina* - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna  
*Sacramentaria e scienze religiose* - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona  
*Schede medievali* - Officina di Studi Medievali - Palermo  
*Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris* - Accademia Alfonsiana - Roma  
*Studi ecumenici* - Istituto di Studi ecumenici "San Bernardino" - Venezia  
*Studi di teologia* - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova  
*Studium Generale Marcianum* - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia  
*Teologia* - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano  
*Theologica* - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari  
*Vetera christianorum* - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari  
*Vita consacrata* - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma  
*Vita e Pensiero* - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano  
*Vivens homo* - Facoltà teologica dell'Italia Centrale - Firenze

L'*indice generale, tematico* e degli *autori* degli anni 1976-2002  
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.