

### **3.1. La valenza speculativa (=ontologica e metafisica) della rivelazione cristologica**

Nell'evidente impossibilità di esibire una disanima articolata e approfondita dell'argomento, mi sembra possa essere sufficiente in questo ambito limitarci alla proposta di alcune indicazioni generali di metodo, di alcuni "germi speculativi" provenienti dall'evento della rivelazione cristologica.

#### **3.2.1. Indicazioni di metodo**

Una prima indicazione metodologica riguarda la necessità di storicizzare il discorso relativo alla valenza speculativa (ontologica e metafisica) dell'evento Cristo, onde evitare il rischio di una sincronizzazione fideistica, che, attraverso il ricorso alla categoria, pur affascinante e per altri versi feconda, della "contemporaneità" (propugnata dal Kierkegaard della *Scuola di cristianesimo*<sup>1</sup>), finisce col produrre una sistemica totalizzante ed opprimente. L'"ontologia" o la "metafisica" che l'evento cristologico suggerisce e consente di sviluppare non si può ricavare attraverso un'operazione di "riduzione" immediatamente esercitata a partire dal dato neotestamentario, che contiene soltanto dei possibili agganci o degli spunti, tanto più tenui quanto più ci si situa al livello gesuano delle attestazioni. Tale nucleo speculativo si dispiega piuttosto storicamente sia all'interno del pensiero credente (filosofico e teologico), sia attraverso il contatto con le filosofie estranee alla vicenda cristiana, con le quali di volta in volta si scoprono affinità elettive e incompatibilità radicali, ma che, quando appunto non si assumono come infrastrutture concettuali della scienza teologica (attraverso appunto il meccanismo dell'affinità), svolgono se non altro il ruolo di pungolo, perché la cristiana religione continui a partorire dalle sue viscere la cristiana filosofia. Così, se l'affinità elettiva con categorie platoniche, medioplatoniche e neoplatoniche, nella linea di una forte sottolineatura del "soprannaturale" e dell'elemento spirituale (in antropologia) o logologico (in cristologia) è risultata determinante nell'elaborazione di alcune forme originarie della teologia cristiana, l'affinità col realismo aristotelico ha rivelato la necessità di un recupero non marginale o accessorio della

---

<sup>1</sup> "Sono diciotto secoli da quando Gesù Cristo camminava quaggiù; ma quest'avvenimento non è come gli altri che, una volta passati, entrano nella storia e che, trascorso gran tempo, cadono nell'oblio. No, la sua presenza quaggiù non diventerà mai un fatto passato, né di conseguenza, un fatto sempre più passato, se la fede esiste ancora sulla terra; ove e non appena manchi, la vita terrena di Cristo diventerebbe un fatto remotissimo. Ma, fintantoché esiste un credente, bisogna che, per esser divenuto tale, egli sia stato, e che, come credente, sia contemporaneo della presenza di Cristo, né più né meno della generazione a lui contemporanea; contemporaneità che è condizione della fede, o meglio, è la fede stessa" (S. KIERKEGAARD, *Scuola di Cristianesimo*, New Compton, Roma 1977, 32).

incarnazione e della sua fatticità, nonché dell'elemento corporeo come dimensione tutt'altro che secondaria dell'evento fondatore. Tutte acquisizioni che chiamano in causa sia la cristologia che l'antropologia, non dobbiamo tuttavia dimenticare che una ontologia e una metafisica richiamano e reclamano sempre e comunque una gnoseologia e le vicende per esempio dei rapporti fra le scuole esegetiche e teologiche antiochena ed alessandrina vanno rivisitate come momento paradigmatico non solo per la storia dell'esegesi e della teologia dogmatica, bensì della stessa filosofia cristiana, proprio per le implicazioni gnoseologiche, ontologiche e metafisiche soggiacenti.

Una seconda premessa metodologica riguarda la necessità di porre attenzione alla polivalenza delle espressioni storicamente date, da cui si dischiude il nucleo ontologico e metafisico dell'evento cristologico. L'evento, che per noi appunto è un "dato", non un "fenomeno" (se non in senso molto derivato), non contiene e non produce una "ontologia" o una "metafisica", se con questi termini si intende una visione speculare e organica dell'essere e del reale, coerente con le proprie premesse e conseguente nelle proprie conclusioni, bensì offre degli spunti (o "germi") che la storia del pensiero cristiano (ma non possiamo misconoscere che spesso anche la ragione emancipata se ne è appropriata) è chiamata a raccogliere ed organizzare in prospettive diverse, purché compatibili col dato e coi suoi suggerimenti e capaci di aiutarci ad *intelligere* il mistero del Dio di Gesù Cristo e della sua manifestazione. Come è accaduto nella disposizione delle tematiche all'interno di questo seminario e nel famoso brano hegeliano della nottola, la riflessione filosofica è ulteriore e seconda rispetto all'esperienza credente e alla sua attestazione biblica. Il che dice, qualora ce ne fosse ancora bisogno, il carattere comunque provvisorio e contestualmente connotato delle elaborazioni speculative fondate sull'evento cristologico.

Quanto agli spunti o agganci possibili, senza alcuna pretesa di esaustività, mi sembra di poter indicare tre elementi su cui possono poggiare ulteriori sviluppi in senso speculativo (ontologico e metafisico) della cristologia neotestamentaria. Non si tratta né di adottare il modello radicale ed integralistico della *philosophia Christus*, né quello di una, tanto improbabile quanto ideologica, *philosophia Christi*<sup>2</sup>, come quintessenza dell'evangelo e suo nucleo speculativo nascosto e universale nello stesso tempo. Eppure non ci si può sottrarre alla fatica del concetto non solo nella direzione dello scavo dell'esperienza originaria e fondativa, bensì anche in quella della comunicazione e contestualizzazione del messaggio nel nostro areopago culturale e religioso.

### **3.2. Germi speculativi**

---

<sup>2</sup> Per queste figure cf X. TILLIETTE, *Il Cristo della filosofia*. Prolegomeni a una cristologia filosofica, Morcelliana, Brescia 1997.

A livello di esperienza originaria e fondativa, il primo “dato” a partire dal quale si può sviluppare un itinerario speculativo di immensa portata – e non solo all’interno del pensiero teologico propriamente detto – è senza dubbio l’evento pasquale, che, se non viene decurtato del suo esito pentecostale, risulta ancor più fecondo e capace di germinazione ontologica e metafisica. Il mistero di un Dio che soffre e che muore produce un vero e proprio terremoto nelle categorie e nelle impalcature ontologiche proprie di una metafisica faraonica e totalizzante, onnicomprensiva e saccente, mentre l’evento metastorico (con valenza storica) della resurrezione ribalta i criteri e i giudizi intorno a ciò che fenomenologicamente appare definitivo e invalicabile: la morte. Lo sconvolgimento ontologico risulta ancor più evidente nel momento in cui il pensiero credente si sofferma sul coinvolgimento dell’elemento carnale (corporeo) in questo evento escatologico-storico. Resurrezione della carne (come del resto il λόγος σὰρξ) è parola ontologicamente dura da intendersi e percepirsi almeno quanto l’altrettanto sconcertante annuncio del venerdì santo: “Oggi Dio, Dio stesso è morto!”. E se pure la mitologia pagana aveva in alcune occasioni proposto il mistero della morte-resurrezione del dio e dell’amore perduto e ritrovato, la filosofia, almeno nelle sue più alte espressioni speculative, non aveva affatto metabolizzato tale elemento mitico e misterico. Non c’è infatti dialettica speculativa capace di tenere insieme, senza pericolose riduzioni o subordinazioni, queste polarità (o antinomie come direbbe Florenskij) irriducibili.

Eppure anche la filosofia ha cercato di modellarsi a partire proprio da questo evento e dalla sua radicale paradossalità. Lasciando da parte la lezione hegeliana, basterà qui richiamare, per il suo carattere programmatico, soltanto il noto testo delle lezioni di Erlangen di Schelling, dove la filigrana della morte-resurrezione, di ciò che si perde per ritrovarsi, governa l’inizio del filosofare: “Ben diversamente stanno invece le cose col soggetto della filosofia. Esso è semplicemente indefinibile. Infatti, in primo luogo, esso è nulla: non che non sia *qualcosa*, il che sarebbe già almeno una definizione negativa; ma neanche che non sia nulla, dato che invece è tutto. [...] Ad esso deve elevarsi chi vuol diventare padrone della scienza completamente libera, generante se stessa. Qui dev'essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente; qui deve scomparire l'ultima dipendenza; qui si tratta di abbandonare *tutto*, non solo, come si suol dire, moglie e figliuoli, ma tutto ciò che soltanto è, persino *Dio*, giacché anche Dio, da questo punto di vista, non è che un essente. [...] 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"<sup>3</sup>.

E che il senso del perdersi per ritrovarsi sia per il filosofo quello cristiano, può essere testimoniato a partire da quel luogo della filosofia della rivelazione in cui la parola evangelica diventa chiave di comprensione del mito di Persefone, che "non può essere paragonata al seme se non nel senso nel quale Cristo dice: "avvenga dunque che il seme del grano cada nella terra e muoia; esso rimarrà solo, ma là dove muore, porterà molti frutti". Persefone, infatti, non è originariamente che la pura potenza del porre Dio nella coscienza: potenza, perché può essere anche il contrario, ciò che nega Dio"<sup>4</sup>.

Un secondo "germe" ontologico e metafisico che siamo chiamati a raccogliere e far germogliare speculativamente mi sembra di poterlo indicare nella fondamentale dimensione di pro-esistenza, che caratterizza l'esperienza e la vicenda di Gesù di Nazareth. Se in tempi di deriva secolaristica questa fondamentale categoria veniva declinata prevalentemente, se non esclusivamente, in senso orizzontale e se oggi, in epoca di proclamata post-secolarizzazione e di imperante post-modernità, sembra doversi intendere in senso radicalmente verticale, un pensiero che non intenda soggiacere alle mode non può esimersi dal compito di integrare le due direzioni, considerandole entrambi imprescindibili per una corretta interpretazione dell'esperienza di Gesù. La sua capacità e il suo modo di relazionarsi al Padre nello Spirito e agli altri uomini impone al pensiero dell'essere il non potersi declinare prescindendo dalla relazionalità e dalle sue esigenze. Non è qui il caso di diffonderci nella disamina anche critica dell'ontologia della relazione, che ha dettato e presieduto l'adozione della forma relazionale dell'analogia (come appunto *analogia relationis*) sia in ambito teologico che filosofico. Le vicende di tali prospettive nel pensiero contemporaneo sono fin troppo note anche ai teologi, meno frequentata, sia da loro che dai filosofi, mi sembra invece un'acquisizione tommasiana fondamentale, capace di mostrare come storicamente l'impatto del pensiero cristiano con la metafisica (in tal caso aristotelica) sia tutt'altro che scontato e facile e come tale impatto di fatto richieda un radicale ripensamento delle categorie messe in opera in percorsi speculativi, che meritano tutto il rispetto e l'attenzione da parte dei teologi, ma che vanno radicalmente rivisitati per poter

---

<sup>3</sup> F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, 203-204.

<sup>4</sup> F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, Rusconi, Milano 1997, 703.

esprimere il *novum* anche speculativo connesso con l'evento cristologico. Mi riferisco a tal proposito allo sfondamento ontologico prodotto da Tommaso in rapporto alla metafisica aristotelica, che poneva la sostanza al primo posto fra le categorie, laddove l'Aquinate esprime la tesi secondo cui Dio non è del genere della sostanza, neppure di quella sostanza sovrasensibile, protagonista del famoso testo della *Metafisica* di Aristotele (L, 7) che Hegel ha voluto porre a sigillo della sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (= "Filosofia dello spirito"), dove "l'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto"<sup>5</sup>. Tornando a Tommaso, il testo di *Summa Theologiae* I, 3, 5, ad I, in cui l'esclusione della categorie di sostanza da un modo corretto di parlare di Dio, viene espressa *in obliquo*, va letto alla luce di quel luogo del *Commento alle sentenze*, in cui la *quaestio: utrum Deus sit in praedicamento substantiae* è posta esplicitamente, come chiara è la risposta negativa, la cui articolazione tralascio, senza tuttavia dimenticare di trarre qualche conclusione speculativa, che è compito del teologo trinitario elaborare ulteriormente: 1) in primo luogo l'ontologia soggiacente a tale impostazione esclude il falso dilemma ontologia della sostanza o ontologia della relazione, ma neppure tende ad esclusivizzare la seconda figura, una volta che ci si è liberati della prima (come mostreremo tra breve); 2) in seconda istanza consegue da quanto detto che la sussistenza della relazione non si possa pensare, neppure tomisticamente, nel quadro della identificazione fra sussistenza e sostanza, ossia come se sussistenza = sostanza. Non senza una certa indecisione nel linguaggio e con un riferimento interessante al *De Trinitate* agostiniano, il teologo Ratzinger aveva a suo tempo sottolineato questo stravolgimento delle categorie che l'evento cristologico apporta nel momento in cui incrocia il pensiero metafisico: "Con quest'idea di correlazione esprimendosi nella parola e nell'amore, indipendente dal concetto di "sostanza" e non catalogabile fra gli "accidenti", il pensiero cristiano ha trovato il nucleo centrale del concetto di "persona", che dice qualcosa di ben diverso e infinitamente più alto dell'idea di "individuo". [...] In questa semplice ammissione, 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 ben lungi dall'esser stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile"<sup>6</sup>. Vale la pena chiedersi a questo proposito se l'attuale critica all'ontoteologia, fin troppo diffusa fra filosofi e

---

<sup>5</sup> G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1980, II, 566.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*. Lezioni sul simbolo apostolico, Queriniana, Brescia 1996, 11, 140-141.

teologi, non abbia piuttosto come bersaglio una metafisica ed una ontologia organizzate intorno alla categoria di “sostanza”.

Ma, ritornando a Gesù di Nazareth, il ricorso alla pro-esistenza mi sembra non debba farci dimenticare quella che oggi chiameremmo la sua forte personalità, che gli consente di stare non solo con e per ma di fronte al Padre e agli altri, con tutta la sua consistenza di soggetto libero, capace di orientare la propria vita e di operare delle vere e proprie scelte. Il profondo mistero dell’io di Cristo e della sua coscienza, mentre non consente che la sua persona venga diluita in nessuna delle due direzioni (verticale e/o orizzontale) della pro-esistenza, richiede una ripresa, in prospettiva ontologica e metafisica, del tema dell’unione ipostatica e delle sue conseguenze sul versante trinitario ed antropologico: “Il problema della coscienza personale del Cristo – scriveva il Blondel di *Storia e dogma* – è, in un certo senso, un campo inesplorato; ed è notevole la difficoltà di non abolire affatto l’umanità o la divinità nell’unità interiore della sua misteriosa persona. Non basta, in realtà, accostare meccanicamente in lui la natura umana alla natura divina, come entità astratte e statiche collegate dall’abbraccio di una nozione ugualmente astratta, la nozione di personalità. Il credente colto non può più non domandarsi quale sia dunque l’elemento finito che segna col suo carattere limitativa la scienza umana di Gesù per impedirle di perdersi nell’oceano della scienza del Verbo; come sia possibile che certe sue parole e atteggiamenti non siano una semplice finta; come infine sussista in lui qualcosa di quel misto d’ombra e di luce che sembra la condizione di ogni coscienza umana [...] il Cristo ha la sua realtà singola di essere contingente, per l’universale compimento di ogni vita e di ogni essere creato in lui. Invece dunque di dover abbassare la divinità o ridurre l’umanità del Cristo per proteggerle l’una dall’altra, forse divenendo più profondamente consapevoli della loro realtà e vicinanza, scopriremo il segreto della loro unità in Lui e della loro unione soprannaturale a noi”<sup>7</sup>.

Si dà, anche a livello cristologico una immanenza della soggettività, tale da non consentire che la persona e il suo io si riducano alla relazione, un nocciolo duro irriducibile che fa appunto dire “io” a Cristo, come, analogamente, a ciascuno di noi e che consente di pensare la relazionalità in termini di libertà e di gratuità. L’ontologia della relazione – per tanti aspetti interessante e illuminante - mostra a questo livello tutti i suoi limiti e la sua insufficienza, ma, come abbiamo visto prima essa non può declinarsi in senso sostanzialistico. Il lavoro di scavo speculativo, ontologico e metafisico, vive qui tutto il suo dramma ed esercita da qui tutto il suo fascino.

Fra il darsi storicamente di questi (come evidentemente di altri possibili) dati germinali e il loro sviluppo speculativo (ontologico e metafisico) si situa il dispiego diacronico del pensiero cristiano,

---

<sup>7</sup> M. BLONDEL, *Storia e dogma*. Le lacune filosofiche dell’esegesi moderna, Queriniana, Brescia 1992, 133.

che muove su diversi registri e produce diverse prospettive ed impostazioni, del resto, come già affermava Aristotele, *de ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀνῆκε σε ἓν καὶ μίαν τινά φύσιν*, e lo stesso sintagma “filosofia cristiana”, se storicamente interpretato, va indubbiamente declinato al plurale. La stessa *Fides et ratio* non ignora questa pluralità di prospettive, prendendone invece atto e ritenendola un segno della fecondità del pensiero cristiano: “Il rinnovamento tomista e neotomista, comunque, non è stato l'unico segno di ripresa del pensiero filosofico nella cultura di ispirazione cristiana. Già prima, e in parallelo con l'invito leoniano, erano emersi non pochi filosofi cattolici che, ricollegandosi a correnti di pensiero più recenti, secondo una propria metodologia, avevano prodotto opere filosofiche di grande influsso e di valore durevole. Ci fu chi organizzò sintesi di così alto profilo che nulla hanno da invidiare ai grandi sistemi dell'idealismo; chi, inoltre, pose le basi epistemologiche per una nuova trattazione della fede alla luce di una rinnovata comprensione della coscienza morale; chi, ancora, produsse una filosofia che, partendo dall'analisi dell'immanenza, apriva il cammino verso il trascendente; e chi, infine, tentò di coniugare le esigenze della fede nell'orizzonte della metodologia fenomenologica. Da diverse prospettive, insomma, si è continuato a produrre forme di speculazione filosofica che hanno inteso mantenere viva la grande tradizione del pensiero cristiano nell'unità di fede e ragione”<sup>8</sup>.

La prospettiva metodologica proposta tuttavia non deve far dimenticare l'orrendo fossato che Lessing intravedeva<sup>9</sup> fra le realtà storico-contingenti e le asserzioni universali e necessarie (per questo “razionali”), che costituivano, almeno ai suoi tempi la pretesa del sapere filosofico. È vero che il salto del fossato è possibile grazie alla fede (come un Kierkegaard incredibile ammiratore di Lessing sostiene), ma, anche una volta saltato il fossato, resta l'arduo compito di mostrare a noi stessi e a chi è rimasto dall'altra parte che davvero valeva la pena rischiare e che il nostro credere nel Dio di Gesù Cristo non si pone in situazione di conflitto dialettico col nostro pensare l'essere, bensì esige l'elaborazione di un rinnovato modo e di nuovi contenuti speculativi. Ritengo del resto oltremodo infantile o comunque acritico contrapporre l'essere al Dio di Gesù Cristo quasi che quello che si concede alla prospettiva ontologica si toglie a quella storico-salvifica. Se da un lato la fede ci aiuta a cogliere il nucleo metastorico dell'evento fondatore (= mistero pasquale) e ad inquadrarlo in una prospettiva escatologica, rendendo possibile il valico o il salto dell'orribile fossato, paradossalmente è proprio il metodo storico a consentirci, sul piano del sapere credente, di individuare la differenza e di pensarla nella ulteriore riflessione.

### **3.1. Principio e fondamento nella logica della fede che nasce dalla rivelazione cristiana**

---

<sup>8</sup> n.59.

<sup>9</sup> Cf G. E. LESSING, *L'educazione del genere umano*, a cura di A. CRIPPA, Marietti, Torino 1974 e A. RIZZACASA, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

Che la fede, e quella cristiana in particolare, abbia una sua logica, non è tesi pacificamente acquisita, sicché il “rendere ragione della speranza” (secondo una variante “della fede” - [ἔτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογία πάντι τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος - καὶ πίστεως] *IPt* 3,15) resta un compito che si carica di una cogente attualità di fronte alle tentazioni fondamentalistiche, non solo presenti fuori dell’ambito credente-cristiano, bensì insinuatesi anche tra i credenti, ai quali ad esempio si è preteso imporre l’alternativa kierkegaardiana dell’*aut fides aut ratio*, allorché erano chiamati a riflettere dall’attuale Pontefice sul rapporto *fides et ratio*, in termini non certo di contrapposizione dialettica né di esclusione, ma di armonica e reciproca interazione, come quella appunto richiamata nell’incipit dell’enciclica con la metafora delle due ali. Proprio quella metafora suggerisce un approccio al rapporto fede/ragione che, mentre esclude ogni riduzionismo ed inclusivismo, propugna l’ideale di una collaborazione armonica fra queste due imprescindibili dimensioni dell’esistenza. Sicché il rapporto fra di loro si costituisce a partire da una situazione di autentica e reciproca alterità e di irriducibile identità. La fede è altra cosa rispetto al ragionare e la ragione (meglio forse sarebbe parlare delle diverse forme di razionalità) si costituisce come realtà altra rispetto al credere. Per il cristiano il salto nella fede (e la sequela che esso comporta) risulta comunque necessario ed ineludibile, in quanto il credere non si pone al termine di un percorso razionale come suo compimento o esito scontato o realizzazione ultima. E d’altra parte il cammino della ragione filosofica esige una cesura rispetto alle credenze e quindi il rischio di un “abbandono” o “distacco”, che richiede la matura consapevolezza da parte di chi osa filosofare di mettere costantemente in gioco le proprie credenze e certezze. Così, mentre il salto della ragione verso la fede trova i suoi paradigmi rappresentativi nelle figure del cristianesimo radicale per esempio di un Pascal o di un Kierkegaard o nella teologia dialettica barthiana<sup>10</sup>, quello della fede verso la ragione può trovare degli agganci nei testi suggestivi della mistica renana o degli inizi (e dell’inizio) dell’ultima filosofia schellinghiana.

La riflessione sull’alterità non alternativa tra fede e ragione induce la necessità di impostare il nostro discorso sulla “logica della fede” nel quadro epistemologico della teologia fondamentale, intesa sia come scienza delle fondamenta che come disciplina o area disciplinare di frontiera fra il sapere della fede e le altre forme del sapere, presenti nell’areopago contemporaneo. La prospettiva dunque sarà teologica, nel senso che il principio e il fondamento della logica della fede e la sua stessa

---

<sup>10</sup> Evidentemente il riferimento è al Barth della dialettica antitetica, che, per alcuni, è il secondo Barth. Avremmo il Barth della dialettica sintetica-liberale (fino al *Römerbrief* del 1919); il Barth della dialettica antitetica negativa – dalla seconda edizione del *Römerbrief* (1923) alla *Christliche Dogmatik* (del 1928); infine il Barth della dialettica sintetica o “ortodossa” a partire dalla *Kirchliche Dogmatik* (1932).

possibilità verranno indagati ed esposti nell'ottica del sapere credente, anche se non si nega a tale sapere la possibilità di interpellare altre aree epistemiche, prima fra tutte la filosofia.

Situata la problematica e individuato l'ambito epistemologico, adotteremo come chiavi di accesso al nostro tema, dei luoghi, particolarmente rilevanti in grado di mostrare come la fede cristiana abbia una sua logica, ossia un suo *logos*, e come quindi si tratti non di pensarla attribuendole una logica elaborata al di fuori, ma tentando di estrarre, con operazione quasi maieutica, la struttura logica e teologica e filosofica insieme, sottesa al credere cristiano (*fides qua creditur*) e ai suoi contenuti centrali (*fides quae creditur*). Il primo di questi testi si situa all'interno del protocristianesimo, anzi costituisce l'inizio di una vera e propria apologetica della fede, mentre altri riferimenti si pongono nella modernità compiuta, indicando nel cieco fideismo una delle derive radicali cui l'autentico credere cattolico risulta esposto.

L'apologetica cristiana, fin dai suoi primi passi, attribuendo al Λόγος i frammenti di verità presenti nella cultura e nella filosofia pagana, come mostra la famosa dottrina dello σπερματικοῦ λόγος (= seme del Verbo) elaborata da Giustino ed espressa nella sua seconda apologia, ha affermato con chiarezza che una piena logicità è possibile solo nell'accoglienza del Verbo incarnato, mentre dall'altra parte - ed è qui la possibilità di non intendere in senso fondamentalistico tale logicità - il Verbo preesistente ragione e fine del creato agisce in tutti gli uomini che cercano la verità, il bene e il bello con cuore sincero, anche se qui si rinvengono soltanto brandelli o frammenti di verità, di bellezza e di bontà<sup>11</sup>.

Nella modernità compiuta e ancor prima che la deriva fideistica e quella razionalistica venissero stigmatizzate come vere e proprie tentazioni per i credenti cattolici dalla *Dei Filius*, il filosofo e teologo Antonio Rosmini Serbati, elaborava una teoria del cristianesimo, nella quale l'istanza apologetica assumeva un carattere insieme dialogico, ma anche di distanza critica nei confronti del pensiero moderno e delle sue espressioni. In un opuscolo, intitolato *Il razionalismo teologico*, troviamo due espressioni particolarmente significative per il nostro tema.

La prima riguarda la necessità di allontanare ogni possibile interpretazione fideistica in rapporto ai misteri della fede cristiana e alla loro interpretazione. "Ma badisi bene, che quando un dogma è reso un assurdo, egli è bello ed annullato in tutte le intelligenze umane; e quand'esso è ridotto ad una parola, basta un frego sulla carta per cancellarlo. No, i dogmi della Chiesa non consistono in

---

<sup>11</sup> Riprendere i testi di Giustino nell'antologia presente nel IV volume di questo manuale.

meri vocaboli; sono ciò che i vocaboli significano, e costituiscono l'oggetto della nostra credenza: la Chiesa colle sue parole non cerca di illudere gli uomini. Laonde, come S. Gregorio Nazianzeno diceva, che *non in verborum sono, sed in sentiis veritas est*; così noi possiamo dire, che la verità cattolica al tutto manca ne' nostri teologi, perché manca *in eorum sentiis*, quantunque si studino ad ogni possa di far apparire che ella vi sia *in sono verborum*"<sup>12</sup>.

La seconda concerne il rischio opposto del razionalismo teologico, o meglio di quel razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche, con gravissimo danno per la dottrina e per la fede: "La filosofia divisa dalla religione indefessamente lavora a introdurre nel mondo un sistema di Razionalismo che tenga luogo d'ogni religione positiva. Il protestantismo che non può resistere a' suoi assalti si associa ogni dì più con esso allo stesso intento, e rifondendosi in una pretesa religion naturale va cessando d'esistere come credente ad una positiva rivelazione. Predicatori ispirati dall'umana superbia scuotono la fede delle plebi stesse, e già, nelle nazioni protestanti, si trascura l'amministrazione del battesimo, se ne altera la materia e la forma, non considerandosi oggimai questo principal sacramento che come un semplice rito, onde si trovano già moltissimi adulti non battezzati, e degli altri si dee giustamente temere, non forse sieno stati battezzati invalidamente. I filosofi del protestantismo, ed i razionalisti biblici della Germania, con migliaja di libri e d'opuscoli diffondono per ogni canto d'Europa lo stesso spirito freddo, falso, per essenza miscredente, lusingatore dell'orgoglio umano e lo comunicano di nazione in nazione"<sup>13</sup>.

In questa prospettiva Rosmini ha anche elaborato e proposto una dottrina della certezza della fede, basata sul dinamismo della testimonianza e della sua trasmissione. Ogni mediazione della conoscenza di Dio si fonda su una immediatezza di comunicazione, sicché la fede fa riferimento a verità che si percepiscono e non solo si conoscono. Vale la pena riportare il passaggio decisivo in cui questa dottrina della testimonianza viene esposta nel contesto della logica: "E infatti la rivelazione divina da prima fu immediata. Tal è quella fatta a' profeti e agli apostoli e altri discepoli, e questi preordinati a ricevere l'immediata comunicazione di Dio non la riceverono solamente come si riceve una testimonianza espressa in parole esterne, ma di più come si riceve una percezione, ché essi percepirono internamente le cose divine; e la percezione non ammette errore. Quelli poi che ricevono questa comunicazione mediante la testimonianza della Chiesa, la ricevono anch'essi per un mezzo che Iddio rende infallibile; non solo perché la Chiesa comunicante da parte sua è infallibile, ma di più perché anche in quelli che credono alla testimonianza della Chiesa, è un lume interiore ed evidente

---

<sup>12</sup> A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, a cura di G. LORIZIO, Città Nuova-CISR, Roma – Stresa 1992, 98-99 (§ 62).

<sup>13</sup> *Ib.*, 286 (§ 247).

che viene da Dio, e quindi un'interna percezione, che dà loro la facoltà di giudicare quelle cose assolutamente vere e di prestare ad esse una fede incondizionata ed assoluta. Tale è la teoria coerentissima della fede cristiana, tutta conforme alla dottrina logica. Laonde quantunque le verità della fede sieno attestate da innumerevoli testimonianze, consentanee tra loro e in tutti i secoli, quantunque e le profezie e i miracoli e l'autorità d'uomini dottissimi, la costanza de' martiri, la portentosa sua propagazione ed altri argomenti interni e razionali accumulati d'ogni maniera ne confermino la verità in modo da produrre la massima certezza normale e pratica ed anche apodittica; tuttavia la verità di questa religione non si fonda soltanto sulla *dimostrazione*, ma di più sull'evidenza del lume interno, che Iddio per grazia comunica, dando a chi crede una percezione di sè ed un criterio immediato della verità. Il che è conforme a' divini attributi, anche per questo che dipendendo dalla fede la salute di tutti gli uomini, s'ella si fondasse puramente sopra una *dimostrazione razionale*, sarebbe per pochi; perché per pochi è la verità dimostrativa, e Iddio non avrebbe ottenuto il suo fine<sup>14</sup>.

Una volta preliminarmente indicata la necessità di sostenere e far emergere la logica della fede cristiana nella sua forma non razionalistica, vengo a dichiarare la tesi centrale di queste mie riflessioni e a mostrarne l'articolazione. Essa mi sembra possa esprimersi in questi termini: la logica della fede cristiana ri-conosce il proprio principio nella *kenosi* del *Logos*, ovvero nel λόγος σὰρξ ἐγένετο (Gv 1,18), dove il verbo dice riferimento al carattere storico di tale principio, e attraverso tale principio scopre il proprio fondamento nel nome del Dio neotestamentario che è ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1Gv 4,8). Sicché la logica della fede cristiana ha un *principio kenotico* e un *fondamento agapico* su cui poggia e attraverso i quali si costituisce e si esprime. Il primo fa riferimento all'economia della salvezza e quindi alla Trinità economica, mentre il secondo si innesta nella riflessione intorno alla Trinità immanente.

Il principio kenotico va interpretato e riflesso nella dinamica propria dell'inno della lettera ai *Filippesi* (2,6-11) in cui è attestato, dove alla kenosi, che consiste nell'assunzione della condizione di schiavo, fa riscontro la sua esaltazione e glorificazione:

<p>ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα</p>	<p>egli, pur essendo di condizione divina, non considerò suo bene esclusivo l'essere uguale a Dio, ma <i>annientò</i> se stesso prendendo la condizione di schiavo, diventando simile agli uomini. Riconosciuto nell'aspetto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte, morte di croce. Per questo</p>
--	---

<sup>14</sup> A. ROSMINI, *Logica*, a cura di V. Sala, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1984, 365.

τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πάντα γλῶσσαι ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.	Dio lo <i>esaltò</i> e <i>gli diede il nome</i> che è al di sopra di ogni nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre.
--	--

Questa impostazione fondamentale del tema impone un'articolazione che ci sembra di poter esporre secondo i seguenti passaggi: a livello gnoseologico, la logica della fede cristiana esige un pensiero rivelativo, nel quale il riconoscimento del vero non può mai essere disgiunto dall'esercizio della libertà e dal coinvolgimento dell'affettività; in secondo luogo la logica della fede cristiana è una logica del paradosso (nei tre sensi – dirompenza, antinomia e compimento - che abbiamo indicato altrove); in terzo luogo la logica della fede cristiana è una logica simbolico-sacramentale, o se si vuole “eucaristica”. Il fondamento agapico della logica cristiana esige a sua volta che l'ontologia e la metafisica che vi si dischiudono debbano essere intese e sviluppate nel senso di una ontologia trinitaria e di una “metafisica della carità”. Si tratta, per il teologo fondamentale, della capacità di credibilità che solo l'amore può ingenerare e sviluppare, secondo una famosa espressione di von Balthasar<sup>15</sup>.

### 3.1.1. Pensiero rivelativo nel tempo del disorientamento: verità e libertà

Nella logica della fede, fondata sulla Rivelazione come orientamento, l'istanza veritativa non può mai disgiungersi da quella etica, sicché fra l'adesione della verità e l'esercizio della volontà libera si dà un nesso profondo ed imprescindibile. Il pensatore russo Pavel Florenskij<sup>16</sup> è molto chiaro e

<sup>15</sup> Cf H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1977.

<sup>16</sup>Tra le opere di P. A. FLORENSKIJ tradotte in italiano ricordiamo: *La colonna e il fondamento della Verità*, cit.: capolavoro di Florenskij, vera e propria *summa* della teologia e spiritualità ortodosse; *Le porte regali*. Saggio sull'icona, a cura di E. ZOLLA, Adelphi, Milano 1977: trattazione originale del tema dell'icona e dell'iconografia, impostata in chiave teologico-antropologica; *La laura della Trinità e di san Sergio e la Russia*, in *Russia Cristiana* 4 (1977), 3-19: breve saggio sui fondamenti spirituali del popolo russo; *Cristianesimo e cultura*, in *L'altra Europa* 5 (1987), 49-62: riflessione sulla crisi del cristianesimo e sul suo superamento per mezzo di un'apertura ecumenica delle chiese; *Attualità della parola*. La lingua tra scienza e mito, tr. it. di E. TREU, Guerini e Associati, Milano 1989: contiene tre saggi dedicati alla filosofia del linguaggio; *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. MISLER, tr. it. di C. MUSCHIO e N. MISLER, Gangemi Editore, Roma 1990: raccolta di saggi di carattere filosofico sul tema dell'arte e dell'estetica; *Note sull'ortodossia*, in *L'altra Europa* 1(1991), 25-33: breve ma intenso saggio sull'importanza della fede in Dio, e sull'unità dei credenti di tutte le confessioni e religioni; *Il sale della terra*. Vita dello starec Isidoro, a cura di N. KAUCHTSCHISCHWILI, tr. it. di E. TREU, Qiqajon, Magnano 1992: affascinante racconto sul monaco Isidoro, padre spirituale di Florenskij; *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura e tr. it. di N. MISLER, Adelphi, Milano 1995: lezioni tenute agli Atelier superiori tecnico-artistici di Stato sul tema dell'analisi della spazialità e del tempo nelle opere dell'arte figurativa; *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. VALENTINI, tr. it. di R. ZUGAN, Rusconi, Milano 1999: riflessione filosofico teologica sul tema del rapporto «uno-molteplice», collegato intrinsecamente con il tema dell'esistenza uni-trina di Dio; *Il cuore cherubico*. Scritti teologici e mistici, a cura di N. VALENTINI e L. ŽÁK, tr. it. di R. ZUGAN, Piemme, Casale Monferrato 1999: raccolta di alcuni brani significativi di carattere teologico-spirituale; «*Non dimenticatemi*». Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo, a cura di N. VALENTINI e L. ŽÁK, tr. it. di G. GUAITA e L. CHARITONOV, Arnoldo Mondadori, Milano 2000: scelta accurata delle lettere di Florenskij ai famigliari che testimoniano

determinato a questo riguardo, nella lettera VI, sull'antinomia, scrive: "Del resto non deve nemmeno essere diversa, perché si può affermare in anticipo che la conoscenza della verità esige una vita spirituale e quindi è un atto eroico, e l'atto eroico del raziocinio è la fede, cioè l'autonegazione. L'atto di autonegazione del raziocinio precisamente è un'espressione dell'antinomia. Infatti si può *credere* solo all'antinomia, perché ogni giudizio non antinomico viene semplicemente accettato o respinto dal raziocinio, visto che non trascende i confini del suo isolamento egoistico. Se la verità fosse non antinomica, il raziocinio, muovendosi in cerchio nel proprio campo, non avrebbe un punto d'appoggio, non vedrebbe l'oggetto extrarazionale, e quindi non avrebbe lo stimolo ad abbracciare l'eroismo della fede. Questo punto d'appoggio è il dogma. Proprio con il dogma incomincia la nostra salvezza, perché il dogma, essendo antinomico non costringe la nostra libertà e dischiude tutta l'estensione della fede volontaria o della maligna incredulità. Infatti non si può obbligare nessuno a credere o a non credere, *nemo credit nisi volens*, dice sant'Agostino"<sup>17</sup>. Interessante notare come il *velle credendi* venga interpretato come fondamento della meta-storicità dell'atto di fede, dove naturalmente non si tratta di una fede velleitaria e cieca, in quanto non esclude la ragione, bensì la accompagna con l'esercizio della volontà libera.

Interessanti le annotazioni secondo cui il tema della libertà, in Florenskij, viene trattato in connessione con quello del peccato, in particolare nella lettera VII della *Stolp*<sup>18</sup>. Lo statuto ontologico-veritativo della libertà, pensato in rapporto all'uomo fa sì che la volontà libera venga percepita e teorizzata nel quadro della stessa struttura metafisica dell'essere umano e strettamente connessa all'immagine di Dio che l'uomo porta in sé come "nucleo santo" del suo esistere. L'uomo, quindi, non è in grado di esercitare la libertà rispetto a questo suo nucleo costitutivo originario, mentre può esercitarla e di fatto la esercita nella possibilità di accogliere o rifiutare la realizzazione della somiglianza divina<sup>19</sup>. Qui la teodicea incrocia l'antropodicea: "Dio è attorno a noi, presso di noi, ci circonda: "in Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo", immersi in un inesplorabile abisso delle azioni Divine, grazie alle quali e attraverso le quali possiamo esistere. Queste energie Divine, che sono la Divinità stessa, ci guidano e operano su di noi, anche se noi spesso non lo sappiamo. Ma al di là di tutto ciò, c'è la sfera della nostra *libertà* che con 'e sue radici, attinge dalle stesse energie

---

da vicino il dramma degli ultimi anni della sua vita; *La struttura della parola, La natura magica della parola*, tr. it. di E. TREU, in D. FERRARI-BRAVO, *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, ETS, Pisa 2000, 129-211; *La venerazione del nome come presupposto filosofico, Il valore magico della parola, Sul nome di Dio*, tr. di G. LINGUA, in P.A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, Medusa, Milano 2001. Tra le opere dedicate alla figura e al pensiero di Florenskij segnaliamo: N. VALENTINI, *Pavel Florenskij: la sapienza dell'amore*. Teologia della bellezza e linguaggio della verità, EDB, Bologna s.d.; L. ŽÁK, *Verità come ethos*. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij, Città Nuova, Roma 1998.

<sup>17</sup> P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 195. Vedi anche la nota corrispondente, *ib.*, 716-718.

<sup>18</sup> Cf *ib.*, 215-255.

<sup>19</sup> Cf a questo proposito L. ŽÁK, *Verità come ethos*, cit., 377-378.

Divine fondandosi del tutto su di esse, ma che, allo stesso tempo, alle sue vette possiede il dono dell'autodefinizione, il dono di compiacersi o no della vita con Dio, possiede il potere divenire da Lui odi allontanarsi da Lui. Questo è il potere della nostra *soggettività*, di quel qualcosa di ontologico che è del soggetto e che, contrariamente al soggettivismo privo di forza ed energia, è di carattere cosmico. E in nostro potere *spalancare* i nostri cuori alla Sorgente dell'essere ricevendo da Esso i flussi di vita, oppure, al contrario, di chiuderci nella soggettività, rifugiarci sotto terra, fuggire dall'essere. Ma in quel caso iniziano a seccarsi i nostri legami con il mondo e tutto il nostro essere sta per morire”<sup>20</sup>.

La divinizzazione dell'uomo dunque esige il suo assenso libero e si espone allo scacco del peccato con la conseguenza della *geenna*<sup>21</sup>, intesa non tanto come castigo ulteriore, ma come orizzonte metafisico del negativo e della morte, e ciò sempre nel quadro del carattere antitetico-paradossale della realtà che la fede esprime: “Se la libertà dell'uomo è una vera libertà di decisione, il perdono della cattiva volontà è impossibile, essendo essa il prodotto creativo della libertà. Non ritenere cattiva la cattiva volontà significherebbe non riconoscere la realtà della libertà; se la libertà non è reale, nemmeno l'amore di Dio per la creatura è reale; se non c'è una reale libertà della creatura, non c'è nemmeno una delimitazione reale da parte della Divinità sulla creazione, non c'è *kénosis* e quindi non c'è amore. E se non c'è amore non c'è nemmeno perdono. Al contrario, se esiste il perdono di Dio, esiste anche l'amore di Dio e quindi anche una vera libertà della creatura. Se c'è una vera libertà è inevitabile anche la conseguenza: la possibilità della cattiva volontà e quindi l'impossibilità del perdono. Chi nega l'antitesi nega la tesi, chi afferma l'antitesi afferma anche la tesi, e viceversa. Tesi e antitesi sono inseparabili come l'oggetto e la sua ombra. L'antinomicità del dogma del destino ultimo è *logicamente* indubbia e *psicologicamente* evidente”<sup>22</sup>. In questo senso la lezione di Florenskij può essere assunta come paradigmatica rispetto ad un nucleo teoretico decisivo caratterizzante la teologia fondamentale. Da un altro punto di vista l'attenzione di questo geniale e versatile pensatore verso le scienze della natura, risulta ben in linea con l'affermazione tipica della teologia fondamentale ortodossa, secondo cui “la creazione è rivelazione”<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Testo citato in *ib.*, 378-379.

<sup>21</sup> Al tema della *geenna* è dedicata la lettera VIII della *Stolp*, cf P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 258-315.

<sup>22</sup> *Ib.*, 263.

<sup>23</sup> Mi limito a citare a questo proposito D. STANILOAË, *Il genio dell'ortodossia*, Jaca Book, Milano 1985, 29: “La Chiesa ortodossa non separa la rivelazione naturale da quella soprannaturale. La rivelazione naturale è pienamente conosciuta e compresa alla luce della rivelazione soprannaturale; la rivelazione naturale è data e permane attraverso l'azione soprannaturale di Dio”.

La teologia del Novecento ha evitato accuratamente gli esiti radicali in chiave escatologica del pensiero florenskijano, così come sono espressi nella VIII lettera, e tuttavia a livello fondamentale non ha mancato di marcare con forza il nesso tra verità e libertà, ritenendolo di fatto costitutivo dell'atto di fede testimoniale<sup>24</sup>, e del sapere che dalla fede si genera<sup>25</sup>, oppure sviluppando una fenomenologia dell'atto di fede congrua con la dinamica dell'azione umana, elaborata da M. Blondel e con la sottolineatura della possibilità della negazione e dell'atteggiamento recalcitrante della libertà<sup>26</sup>. Solo un pensiero rivelativo, che mantenga il nesso strutturale fra verità e libertà, può costituire un vero e proprio baluardo nei confronti del fondamentalismo e della violenza che in esso si impone.

### 3.1.2. Logica del paradosso

La logica della rivelazione è in rapporto alla ragione (naturale) una logica del paradosso, ossia è tale da porsi su un piano decisamente diverso rispetto a quello della δόξα (= opinione). Due precisazioni iniziali si impongono perché il discorso non venga frainteso e non ingeneri il dubbio che attraverso di esso si intenda accogliere una prospettiva fideistica. Si tratta in fondo della rivendicazione pienamente cattolica del paradosso<sup>27</sup>, che:

a) Si può cogliere nel fatto che il suo carattere di dirompenza si oppone alle opinioni false ed errate, mentre rispetto alle opinioni vere, il paradosso assume la funzione di ulteriore inveramento. Naturalmente più il contesto risulta pervaso da opinioni fallaci più emerge la necessità del paradosso come contrapposizione, o, se si vuole, come profezia<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf a questo riguardo P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., in particolare 429-554, dove si parla della fede come affidamento e si tenta appunto una ontologia dell'affidamento.

<sup>25</sup> Cf a questo riguardo il testo programmatico della scuola milanese: G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, con particolare riferimento al saggio di A. BERTULETTI, "Sapere e libertà", *ib.*, 444-465.

<sup>26</sup> In questa direzione muove H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*. Compendio di teologia fondamentale, Queriniana, Brescia 2001 (sulla III ed. tedesca di *Gottes letztes Wort*, che è del 2000, mentre la prima era del 1990). Cf a questo proposito il cap. VIII: "Un senso definitivamente valido, malgrado una libertà recalcitrante?", *ib.*, 234-247. A proposito della posizione di Verweyen circa questo argomento, cf quanto scrive un interprete: "La riflessione trascendentale sulla fenomenologia del *Sollen* (ove Verweyen introduce la terminologia della manifestazione) mostra che il principio incondizionato – il fondamento ultimo – può essere adeguatamente pensato solo come condizione di possibilità della mia libertà (in questo senso ha carattere di *promessa*), la cui evidenza non è anticipabile alla sua istituzione a posteriori" (M. EPIS, *Ratio fidei*. I modelli della giustificazione della fide nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare, Glossa, Milano 1995, 265 – cf tutto il paragrafo dedicato al teologo tedesco "L'evidenza dell'assoluto nell'evidenza della libertà: la rifondazione pratica del trascendentale", *ib.*, 264- 267).

<sup>27</sup> Pur cogliendone il nucleo veritativo questa concezione del paradosso risulta notevolmente differente da quella luterana: cf M. LUTHERS, "Disputatio Heidelbergae habita. 1518", in "Kritische Gesamtausgabe", in *Werke*, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Akademische Druck, Graz 1966, 353-355.

<sup>28</sup> Cf a questo proposito per una esposizione più completa G. LORIZIO, *La logica del paradosso in teologia fondamentale*, PUL, Roma 2001.

b) In rapporto al carattere antinomico del paradosso non è difficile far emergere, in quanto il riconoscimento dell'antinomia suppone il principio di non contraddizione (a livello di ragione naturale)<sup>29</sup>. Non si può infatti ritenere antinomica una proposizione se non in rapporto a tale principio. Alla ragione spetta dunque il compito di "riconoscere" la paradossalità della rivelazione e a desistere da ogni tentativo di cattura meramente concettuale del mistero.

In entrambi questi casi la ragione umana è chiamata a sperimentare il senso del proprio limite creaturale e la sua condizione di precarietà derivante dal peccato, che la ferisce, senza distruggerla (come si vorrebbe nella prospettiva fideistica). In questo senso il paradosso diviene stimolo per la ragione a lasciarsi redimere da Cristo e ad aprirsi al mistero. In questo senso "[...] non bisogna pensare male del paradosso; perché il paradosso è la passione del pensiero e i pensatori privi di paradosso sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco. Ma la potenziazione estrema di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di volere l'urto, benché l'urto possa in qualche modo segnare la sua fine. È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa ch'esso non può pensare. Questa passione del pensiero è in fondo presente dovunque nel pensiero, anche in quello del singolo, fin quando egli, col pensare, non si riduce a se stesso. Ma a causa dell'abitudine, egli non lo scopre<sup>30</sup>. La definizione del paradosso come "passione del pensiero" impone che si tenga conto della duplice accezione della parola "passione": si tratta infatti innanzitutto del *pathos* del pensiero, ossia della sua ansiosa e insonne ricerca di Verità, ma si tratta anche della sua *kenosi*, ossia del suo venerdì santo, della sua spoliamento, di quella condizione.

Un ulteriore elemento di riflessione concernente il rapporto paradosso/pensiero, riguarda la dimensione ontologica del paradosso. È ancora Kierkegaard a venirci incontro nel tentativo di mettere in luce questa relazione: "È un compito della conoscenza umana capire che vi sono cose e quali sono le cose che essa non può capire. La conoscenza umana si dà in generale tanto da fare per capire e capire; ma se vuole sforzarsi di capire se stessa, deve semplicemente stabilire il paradosso. Il paradosso non è una concessione, ma una "categoria": una determinazione ontologica che esprime il rapporto tra uno spirito esistente, conoscente, e la verità eterna"<sup>31</sup>. E perché queste affermazioni non restino nell'ambito dei discorsi edificanti (non certo in senso kierkegaardiano) o in quella

---

<sup>29</sup> La discussione e l'elucidazione della validità e delle posizioni critiche del "principio di non contraddizione" è tema prettamente filosofico (gnoseologico e logico).

<sup>30</sup> *Ib.*, 127.

<sup>31</sup> S. KIERKEGAARD, *Diario*, a cura di C. FABRO, Morcelliana, Brescia 1962, (1076) 545.

banalizzazione dell'estasi che Hegel denomina "turgido entusiasmo"<sup>32</sup>, si può qui segnalare come si dia una sorta di feconda corrispondenza fra le conclusioni espresse dal pensatore danese e recenti acquisizioni delle scienze cognitive, laddove ad esempio non si ha timore di sconfessare l'ipotesi di una sorta di onniscienza logica, se non fattualmente neppure formalmente e teoreticamente producibile e verificabile, proprio a partire dai cosiddetti "paradossi epistemici": "I cosiddetti paradossi epistemici hanno posto in evidenza conseguenze difficilmente prevedibili per le teorie semantiche di tipo cognitivo. Alcune assunzioni intuitivamente non problematiche circa la formalizzazione degli atteggiamenti proposizionali non sono conciliabili con il requisito delle rappresentabilità finita dei significati linguistici, requisito irrinunciabile per ogni teoria semantica di impostazione cognitiva e computazionale. In particolare, l'assunzione di onniscienza logica, se associata con una nozione di competenza semantica idealizzata, risulta inconsistente. Questo risultato è stato utilizzato come argomento contro la plausibilità stessa del progetto di una semantica cognitiva. Thomason ha sostenuto che, sebbene i soggetti epistemici reali non siano logicamente onniscienti, ciò è dovuto a cause fattuali e contingenti, e non pare plausibile che possa dipendere da fattori di tipo esclusivamente logico. D'altro canto, Fagin e Halpern hanno messo in luce come la mancanza di onniscienza logica nei soggetti cognitivi reali sembri essere un fenomeno complesso, dovuto al concorso di più cause differenti. In questa prospettiva, si può ipotizzare una distinzione tra fattori "qualitativamente" differenti che determinano la non onniscienza logica: accanto a fattori di tipo fattuale, possono esistere anche elementi "a priori" che escludono che un soggetto cognitivo finito possa essere logicamente onnisciente rispetto alla logica classica"<sup>33</sup>.

In ogni caso l'orizzonte possibile entro il quale si possa ipotizzare un incontro fecondo fra il paradosso e il pensiero è quello agapico: "Se il paradosso e l'intelletto s'incontrano nella comune comprensione della loro diversità, l'incontro sarà felice come l'intesa dell'amore: felice nella passione [...]. Se lo scontro non è di comune intesa, il rapporto è infelice, e questo amore infelice – se posso dirlo – dell'intelligenza (il quale, bisognerebbe notarlo, è come l'amore infelice che ha il suo fondamento in un egoismo frainteso: più in là l'analogia non va, poiché la forza del caso qui non può nulla) noi possiamo chiamarlo con un termine più specifico: *scandalo*"<sup>34</sup>. E che l'intesa tra pensiero e paradosso è possibile lo mostra la differenza non solo semantica tra il paradosso e il paralogismo, quest'ultimo sì incompatibile col logos e con la ragione che da esso promana e in esso si esprime.

---

<sup>32</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., 56.

<sup>33</sup> AA. VV., *Atti del Congresso Annuale dell'Associazione Italiana di Calcolo Automatico* Palermo sett. 1994, vol. I, 425-437.

<sup>34</sup> S. KIERKEGAARD, "Lo scandalo del paradosso (un'illusione acustica)", in *Briciole di filosofia...*, cit., 137.

La logica del paradosso consente al pensiero della fede un guadagno teoretico, ma anche testimoniale, che si può esprimere in questi termini:

- La logica del paradosso fa riferimento ad una formalizzazione-rappresentazione del paradosso, non ad una sistematizzazione totalizzante (quanto vi è di sistematico dipende dall'esposizione didattica).
- Il carattere dirompente del paradosso non è disgiunto dal suo carattere antinomico: l'antinomia del paradosso ne determina la dirompenza, ma neppure va dimenticato l'etimo d'ispirazione ebraica, dove il paradosso è espressione della δόξα (= *kabod* = peso) del totalmente Altro.
- Il carattere a-sistemico del paradosso dice riferimento: a livello fondativo al carattere metastorico e storico dell'evento fondatore: può essere contemporaneo perché escatologico; a livello contestuale all'emergenza della cultura del frammento.
- Il paradosso dice la necessità di tenere aperta l'*anarchia della diacronia* come spazio per la trascendenza di rivelarsi, irrompendo nella storia.
- Il ricorso al paradosso ha la funzione di tenere la verità cristiana al *riparo dalla deriva dossica* (ossia dal livellamento sul piano opinionale).
- Con riferimento alla δόξα biblica la logica del paradosso suggerisce alla teologia fondamentale la imprescindibile *apertura dossologica* propria dell'autentico sapere della fede.
- In quanto "inveramento" della doxa autentica, il paradosso e la logica che esso determina risulta al riparo da ogni deriva fondamentalistica, anzi fonda la possibilità di un rapporto dialogico fra le culture, le filosofie e le religioni (nella linea dell'apologia di Giustino).

Il senso del paradosso, inteso sia come antinomia che come dirompenza, in rapporto al soprannaturale emerge in particolare nell'opera di Henri de Lubac, tanto che questa tematica è stata assunta come chiave interpretativa fondamentale del pensiero di questo grande teologo francese<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Mi limito a riportare soltanto alcuni dei titoli più significativi per il nostro argomento di H. DE LUBAC: *Athéisme et Sens de L'homme, une double requête de Gaudium et Spes*. Foi vivante, 67, Cerf, Paris 1968; *Augustinisme et théologie moderne*, Theologie, 63, Aubier-Montaigne, Paris 1965; *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Unam sanctam, 3, Cerf, Paris 1938; *Correspondance de Maurice Blondel et Joannes Wehrle, extraits Annotation par Henri de Lubac*, Bibliothèque Philosophique, Aubier-Montaigne, Paris 1969; *De la connaissance de Dieu*. 2me.ed., augmentée, Témoignage Chrétien, Paris 1948; *Dieu se Dit dans l'Histoire*. La Révélation Divine, Foi vivante, 159, Cerf, Paris 1974; *Claudel et Péguy*, Henri de Lubac et Jean Bastaire, Aubier-Montaigne, Paris 1974; *Le drame de l'humanisme Athée*, Spes, Paris 1944; *L'Écriture dans la Tradition*, Aubier-Montaigne, Paris 1966; *L'Église dans la crise actuelle*, du Cerf, Paris 1969; *L'Éternel féminin*. Étude sur un Texte de Teilhard de Chardin. Suivi de *Teilhard et notre temps*, Aubier-Montaigne, Paris 1968; *Méditation sur l'Église*, Théologie, 27, Aubier-Montaigne, Paris 1953; *Le mystère du Surnaturel*, Theologie, 64, Aubier-Montaigne, Paris 1965; *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1967; *Paradoxes* suivi de *Nouveaux Paradoxes*, Seuil, Paris 1983 (riedizione aumentata, la I ed. era del 1946); *La pensée religieuse du père Teilhard de Chardin*, Aubier-Montaigne, Paris 1962; *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Le Sycamore (Serie "Horizon" 3), Culture et vérité, Paris-Namur, 2vv. 1979 e 1981; «Pour une philosophie chrétienne», in *Nouvelle Revue Théologique*

Basterà qui accennare ad alcune direzioni speculative caratterizzanti una ripresa della paradossalità originaria all'interno di percorsi propri della teologia fondamentale. In primo luogo tale paradossalità investe e tende a caratterizzare il discorso su Dio, assumendo così una valenza teologica e gnoseologica, in secondo luogo essa implica ed ovviamente richiama il tema cristologico, quindi, e non da ultimo, si espande ai temi antropologico ed ecclesiologico, passando attraverso la prospettiva sacramentale.

### 3.1.2.1. Il paradosso della conoscenza di Dio

A questo livello è interessante notare come nel capitolo II dell'Enciclica *Fides et ratio*, intitolato "Credo ut intellegam", Giovanni Paolo II accenni giustamente alla fatica del credere, motivata dallo scontro tra la fede e i limiti della ragione, e precisi in termini molto appropriati: "Tuttavia, malgrado la fatica, il credente non si arrende", poiché "Dio lo ha creato come un «esploratore» (*Qo* 1,13), la cui missione è di non lasciare nulla di intentato nonostante il continuo ricatto del dubbio"<sup>36</sup>. Ed è in questo contesto tematico che l'enciclica richiama in successione<sup>37</sup> due importanti testi paolini, in cui l'Apostolo sembra contraddirsi, poiché in uno afferma non solo la capacità metafisica dell'uomo di conoscere Dio ma anche il reale dato di fatto della sua conoscenza (cf *Rom* 1,19-21), mentre nell'altro sembra invece negare questa capacità col dire che l'uomo di fatto non ha mai conosciuto Dio (cf *ICor* 1,21). I due passi epistolari di S. Paolo danno corpo a una delle questioni più appassionanti, in cui si misura lo specifico rapporto tra la ragione e la fede e l'apporto di ciascuna di esse. L'esegesi coglie in questi testi una particolare dialettica tra due poli, che in un certo senso si attraggono eppure in un altro senso si respingono (nella linea dell'alterità-reciprocità

---

63 (1936) 225-253; *La Révélation divine*, Traditions Chrétiennes, 16. 3e ed. rev. et augm., Cerf, Paris 1983 ; *Sur les chemins de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1956; *Surnaturel. Études historiques. Théologie*, 8, Aubier-Montaigne, Paris 1946; *Théologie dans l'histoire*. Avant-propos de MICHEL SALES, 2vv., Desclée de Brouwer, Paris 1990; *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris 1984; *Trois jésuites nous parlent: Yves de Montcheuil 1899-1944, Charles Nicolet 1897-1961, Jean Zupan 1899-1968*, Lethielleux, Paris 1980; Una visione complessiva in forma autobiografica in *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et Vérité, Paris-Namur 1989 (trad. it. *Memoria intorno alle mie opere*, Jaca Book, Milano 1992 l'opera omnia in lingua italiana si sta pubblicando da parte di questa casa editrice). Tra le opere su de Lubac ci limitiamo a segnalare questi saggi che affrontano il tema del paradosso: G. CHANTRAINE, «Paradoxe et mystère. Logique théologique chez Henri de Lubac», in *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 543-559; N. CIOLA, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Libr. Editrice PUL, Roma 1980; J. HAGGERTY, *The Centrality of Paradox in the Works of Henri de Lubac* (tesi di dott.), Fordham University, Boston 1987; E. SALMANN, «Henri de Lubac. Stile sapienziale e paradosso teologico», in *Gregorianum* 78 (1997) 611-625; J.F. THOMAS, «La vérité du paradoxe», in *Communio* (ed. fr.) 5/1992, 92-109. Per una introduzione cf A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia*. L'influsso di Blondel, Studium, Roma 1990; ID., *Henri de Lubac*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

<sup>36</sup> FeR, 21.

<sup>37</sup> FeR, 22-23.

tra fede e ragione che sopra abbiamo richiamato). Peraltro lo stesso Paolo in un altro passo epistolare (cf *Gal* 4,8-9) sintetizza il suo pensiero, proponendo una prospettiva diversa dalle precedenti<sup>38</sup>.

Il primo testo, quello della lettera ai Romani, gode particolare favore nell'ambito della riflessioni più volte ripetute dal Magistero della Chiesa cattolica, a partire dalla *Dei Filius*, nel tentativo di escludere ogni deriva fideistica nell'impostazione del rapporto fede ragione e nella riflessione teologica relativa alle dimensioni cosmico-antropologica e storico-escatologica della Rivelazione. Ma il ricorso a questo testo nell'apologetica cattolica non è così recente, se si pensa che lo stesso Descartes, nella famosa lettera ai decani e dottori di teologia della Sorbona, lo cita per sostenere il proprio lavoro speculativo, cui conferisce una chiara intenzionalità appunto apologetica. La lettera, spesso omessa dai filosofi e poco conosciuta anche dai teologi, a prescindere dalle vere intenzioni dell'Autore, affida al pensiero filosofico un ruolo fondamentale di *preaeparatio Evangelii*, ritenendo la dottrina classica dei *praeambula fidei*, individuati nell'esistenza di Dio e nell'affermazione dell'immortalità dell'anima, e perseguiti attraverso la conoscenza filosofico-razionale. Ma accanto a questa finalità, non manca una sorta di connotazione missionaria della filosofia, dove un'affermazione ci sembra particolarmente interessante: “[...] benché sia assolutamente vero che bisogna credere in Dio perché così è prescritto nelle Scritture e, d'altra arte, che bisogna credere nelle Sacre Scritture perché provengono da Dio (e questo perché essendo la Fede un dono di Dio, quello stesso che dà la grazia per far credere le altre cose, la può anche dare per farci credere che esiste), non si potrebbe tuttavia nemmeno proporre ciò agli infedeli perché potrebbero sospettare che si commetta qui l'errore chiamato dai logici circolo vizioso”<sup>39</sup>. E proprio per suffragare questa impostazione apologetica, il filosofo francese, ricorrendo ai testi di *Sap* 13,1 e a *Rm* 1,20-21, trova nella Scrittura il fondamento della propria teoria<sup>40</sup>.

A fronte delle pie intenzioni del filosofo gentiluomo, ispirate al primo dei testi paolini sulla conoscenza di Dio, rinveniamo nella modernità nascente le considerazioni di Blaise Pascal, che invece assumono più che volentieri il dettato del secondo luogo paolino che ci interessa, quello di *1Cor* 1,21, per affermare che senza la mediazione di Cristo non si dà alcuna autentica conoscenza di Dio. Il frammento è noto, lo riportiamo perché si colga il riferimento neotestamentario: “*Dio per mezzo di Gesù Cristo*. Noi non conosciamo Dio che per mezzo di Gesù Cristo. Senza questo Mediatore è interdetta ogni comunicazione con Dio; per mezzo di Gesù Cristo, noi conosciamo Dio.

---

<sup>38</sup> Per queste considerazioni poggiamo su R. PENNA, “La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio”, in *Rassegna di Teologia* 43 (2002) 659-671.

<sup>39</sup> R. DESCARTES, “Ai Signori Decani e Dottori della Sacra Facoltà di Teologia di Parigi”, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di B. WIDMAR, UTET, Torino 1969, 189.

<sup>40</sup> Cf *ib.*, 190.

Tutti coloro che hanno preteso di conoscere Dio e di provarlo senza Gesù Cristo avevano solo prove inefficaci. Ma per provare Gesù Cristo, abbiamo le profezie, che sono prove solide e tangibili. Ed essendosi queste profezie avverate, ed essendo state provate come veritiere dal verificarsi dell'evento, fondano la certezza di queste verità e, pertanto, la prova della divinità di Gesù Cristo. In Lui e per mezzo di Lui conosciamo dunque Dio. Al di fuori di ciò e senza la Scrittura, senza il peccato originale, senza il Mediatore necessario promesso e venuto, non si può provare assolutamente Dio, nè insegnare buona dottrina né buona morale. Ma per mezzo di Gesù Cristo ed in Gesù Cristo si prova Dio, e si insegnano la morale e la dottrina. Gesù Cristo è dunque il vero Dio degli uomini. Ma noi conosciamo ad un tempo la nostra miseria, perché questo Dio non è altro che il Riparatore della nostra miseria. Così non possiamo conoscere bene Dio se non conoscendo le nostre iniquità. Così coloro che hanno conosciuto Dio senza conoscere la loro miseria non l'hanno glorificato, ma se ne sono glorificati. *Quia non cognovit per sapientiam, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere*"<sup>41</sup>.

La "dialettica" paolina fra possibilità/impossibilità di una conoscenza "razionale" di Dio costituisce in un certo senso il punto di riferimento per le due anime della modernità, che qui si fronteggiano e si scontrano: quella cartesiana, particolarmente attenta alla dimensione cosmico-antropologica della Rivelazione, col rischio della deriva razionalistica del credere, e quella pascaliana, fortemente impregnata ed interessata alla dimensione storico-escatologica della Rivelazione, col rischio opposto di una deriva fideistica del credere. Interessante – ci sembra – la soluzione esegetica e teologica proposta a partire dal terzo luogo paolino evocato: *Gal 4,8-9*, interpretato come momento sintetico delle precedenti contrapposizioni dialettiche. Qui, come si può notare, viene richiamato un prima e un poi, dunque viene posta all'opera la ragione storica, chiamata a decifrare questo enigma: "Ma un tempo, non conoscendo Dio, servivate quelli che per natura non sono dèi; ora invece conoscendo Dio, anzi essendo conosciuti da Dio, come potete rivolgervi di nuovo agli elementi deboli e poveri?". Il che porta a concludere: "La dialettica paolina tra possibilità e impossibilità di conoscere Dio da parte dell'uomo si risolve solo tenendo conto del duplice oggetto della conoscenza. I giudizi rispettivamente positivo e negativo dati dall'Apostolo in questa materia non sono emessi sotto lo stesso aspetto formale. In questo caso si tratterebbe di una contraddizione, mentre egli intende soltanto evidenziare un contrasto. L'esistenza stessa di una dialettica in questo campo è indice di una complessità del discorso su Dio, tipica della fede cristiana. Per il pagano, o anche solo per il giudeo, tutto è più semplice. Ciò che per così dire complica le cose è la croce di

---

<sup>41</sup> B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. BAUSOLA, Rusconi, Milano 1978, 709-710 (fr 730 Chevalier = 547 Brunshwicg).

Cristo, dove traspare un Dio non riconducibile agli schemi della precomprensione razionale. Possiamo così distinguere due momenti diversi nel cammino dell'uomo verso Dio<sup>42</sup>.

A questo proposito non sarà fuori luogo notare il fatto che la paradossalità costitutiva, inerente la conoscenza di Dio e le sue modalità, risulta presente anche nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Come teologo, san Tommaso, si interroga su Dio e soltanto su Dio<sup>43</sup>. È a partire da Lui, infatti, che nella *Summa Theologiae* vengono considerati il cosmo e l'uomo. Tuttavia secondo san Tommaso vi è anche una teologia che fa parte della filosofia (*illa theologia quae pars philosophiae ponitur*)<sup>44</sup>. Questa *teologia filosofica* si distingue dalla teologia propriamente detta (*quae ad sacram doctrinam pertinet*) sulla base della diversa prospettiva (*lumine naturalis rationis*) adottata sullo stesso "oggetto": Dio. Dunque avremo qui una speculazione su Dio alla luce della ragione naturale. Se la teologia propriamente detta ha come punto di partenza la Rivelazione divina, nella cui luce può considerare tutte le cose, la Parola stessa di Dio essendo fonte della sua conoscenza e del suo discorso, la teologia filosofica conosce con la luce della ragione, la quale - non coincidendo immediatamente con l'essere - è limitata e non attinge direttamente Dio. La distanza tra Dio e l'umana ragione va attribuita: a) al limite stesso dell'uomo e b) alla situazione di peccato che caratterizza la condizione umana. A questo proposito va ricordato come la redenzione operata da Cristo non potrà non incidere sull'esercizio stesso della ragione umana e come la Rivelazione stessa non mancherà di offrire preziosi suggerimenti alla filosofia soprattutto in merito al nostro tema. Nelle questioni successive Tommaso abbozza, almeno implicitamente, la propria teologia filosofica, di cui qui di seguito riassumiamo i punti salienti.

L'esistenza dell'ateo (= *insipiens*), sia pure a livello di ipotesi di lavoro, mostra che l'esistenza di Dio non è per sé nota, almeno rispetto a noi<sup>45</sup>. Ciò è dovuto all'imperfezione del nostro intelletto e all'ignoranza relativa rispetto al mistero dell'essere. Certo conosciamo Dio implicitamente in ogni conoscenza, perché il nostro *desiderio naturale* tende alla beatitudine che è Dio stesso, e suppone quindi la sua conoscenza. Ma tale conoscenza implicita rimane confusa (*sub quadam confusione*) e possiamo anche non identificare con Dio il Bene cui naturalmente tendiamo.

---

<sup>42</sup> R. PENNA, *art. cit.* 670.

<sup>43</sup> Cf in particolare il bel saggio di M. D. CHENU, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudi, Torino 1977.

<sup>44</sup> Siamo al primo articolo della prima questione della *Summa*, dove san Tommaso si interroga circa la necessità della Sacra dottrina oltre le discipline filosofiche, e dove dà per scontata la *teologia filosofica*, citando Aristotele: "Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo: unde quaedam pars philosophiae dicitur *theologia*, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in VI *Metaphys.*" (esposizione della seconda obiezione).

<sup>45</sup>S. Th., I, 2, 1.

L'Infinito conserva dunque un carattere enigmatico. Le questioni 12 e 13 della *Summa Theologiae* trattano della nostra conoscenza di Dio. Se Egli può non essere riconosciuto, non è a causa di mancanza di intelligibilità da parte sua, bensì dal suo eccesso di intelligibilità, dalla sua trascendenza infinita. "Troppa luce, abbaglia": scriverà Pascal in un frammento famoso<sup>46</sup>. Tuttavia il nostro intelletto porta in sé un'apertura radicale che l'orienta alla conoscenza di Dio, dato che è aperto al reale e che ogni realtà si radica in Dio. Siamo così di fronte a quello che Tommaso chiama il "desiderio naturale di conoscere e vedere Dio" (*desiderium naturale videndi Deum*). La riflessione sulla divina essenza e la sua conoscibilità finisce col radicarsi teologicamente nella visione escatologica, da cui trae notevoli spunti ulteriori. Se da un lato non si può ammettere l'impossibilità assoluta per il nostro intelletto di

---

<sup>46</sup> Si tratta del frammento 72 secondo la numerazione Brunschwig (84 di Chevalier), che originariamente aveva come titolo *Incapacità dell'uomo* (trasformato successivamente in *Sproporzione dell'uomo*), dedicato al tema dei *due infiniti*, è il frammento più lungo dei *Pensées*. Ne riprendiamo alcuni passaggi: "[...] L'uomo contempli la natura intera nella sua alta e piena maestà; allontani il suo sguardo dagli oggetti meschini che lo circondano. Guardi quella luce splendente, collocata come una lampada eterna a illuminare l'universo; la terra gli appaia come un punto in confronto dell'immenso giro che quell'astro descrive e si stupisca che questo immenso giro è anch'esso solo una esilissima punta, in confronto a quello descritto dagli astri che ruotano nel firmamento. Ma se la nostra vista si arresta lì, l'immaginazione vada oltre; essa cesserà di immaginare, prima che la natura cessi di fornirle materiale. Tutto questo mondo visibile non è che un segmento impercettibile nell'ampio seno della natura. Nessuna idea vi s'avvicina. Abbiamo un bello sforzarci di dilatare le nostre concezioni al di là degli spazi immaginabili, non partoriremo che atomi, a prezzo della realtà delle cose. E' una sfera infinita il cui centro è ovunque, la circonferenza in nessun luogo. Infine, che la nostra immaginazione si perda in tale pensiero è il più grande segno sensibile dell'onnipotenza di Dio. L'uomo, dopo essere ritornato in sé, consideri ciò che egli è in confronto di ciò che esiste; si consideri come smarrito in questo angolo appartato della natura; e da questa piccola prigionia in cui è stato posto, intendo dire l'universo, impari a valutare la terra, i reami, le città e se stesso in giusta misura. Cos'è un uomo nell'infinito? Ma per presentargli un altro prodigio altrettanto meraviglioso, cerchi, tra quanto conosce, le cose più minute. Un acaro gli presenta, nella piccolezza del suo corpo, parti incomparabilmente più piccole, zampe con giunture, vene nelle zampe [...]; suddividendo ancora queste ultime cose, egli esaurisca le sue forze in queste concezioni, e l'ultimo oggetto cui possa arrivare sia per ora quello del nostro discorso; forse penserà che lì stia l'estrema piccolezza della natura. Voglio fargli vedere lì dentro un nuovo abisso. Voglio dipingergli non solamente l'universo visibile, ma quell'immensità della natura che si può concepire, nell'ambito di quello scorcio d'atomo [...]. Chi si considererà in tal modo si sgomberà di se stesso. [È un richiamo che si ritrova nel frammento 206 Brunschwig - 91 Chevalier: "Il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi sgomenta"] e, considerandosi sospeso, nella massa che la natura gli ha data, tra questi due abissi dell'infinito e del nulla, tremerà alla vista di tali meraviglie; e credo che, mutandosi la sua curiosità in ammirazione, sarà disposto più a contemplarle in silenzio che ad indagarle con presunzione. Infine, che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla in confronto con l'infinito, un tutto in confronto al nulla, qualcosa di mezzo tra il nulla e il tutto. Infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, il termine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile, egualmente incapace di scorgere il nulla, da cui è tratto, e l'infinito da cui è inghiottito. [...] L'estensione visibile del mondo ci sorpassa in modo manifesto; ma dal momento che siamo noi a sorpassare le piccole cose, ci crediamo più capaci di dominarle; e tuttavia necessita non meno capacità per arrivare al nulla che al tutto: ne necessita una infinita per l'uno e per l'altro, e mi sembra che chi avesse compreso i principi ultimi delle cose potrebbe pure pervenire a conoscere l'infinito. L'uno dipende dall'altro e l'uno conduce all'altro. Queste estremità si toccano e si riuniscono a forza d'essersi allontanate; e si ritrovano in Dio e in Dio soltanto. Rendiamoci dunque conto delle nostre possibilità: siamo qualcosa, ma non tutto; quel che abbiamo d'essere ci sottrae la conoscenza dei primi principi che hanno origine dal nulla; e quel poco d'essere che abbiamo ci nasconde la vista dell'infinito. [...] Limitati in ogni campo, questa condizione, che occupa una posizione intermedia tra due estremi, si ritrova in tutte le nostre facoltà. I nostri sensi non percepiscono nulla di estremo; troppo rumore ci assorda, troppa luce abbaglia, troppa lontananza e troppa vicinanza impediscono la vista, troppa lunghezza e troppa brevità rendono oscuro il discorso, troppa verità ci stupisce (conosco persone che non ce la fanno a capire che sottraendo da zero quattro, resta zero); i primi principi sono troppo evidenti per noi, troppo piacere incomoda, troppe consonanze spiacciono alla musica, troppi benefici irritano..." [B. PASCAL, *Pensieri. Opuscoli. Lettere* (a cura di A. BAUSOLA), Rusconi, Milano 1978, 425-434 l'intero lungo frammento].

contemplare la divina essenza<sup>47</sup>, d'altra parte questa possibile visione di Dio non costituisce lo stato attuale della nostra conoscenza.

L'articolo 12 della questione dodicesima pone il problema della possibilità per la nostra ragione naturale di conoscere Dio in questa vita<sup>48</sup>, e Tommaso offre la seguente risposta: la nostra conoscenza, che prende la sua origine dal sensibile, si appoggerà su di esso per risalire fino a Dio. Così non attingeremo l'essenza stessa divina, bensì una certa conoscenza di Lui come causa dei propri effetti. Verremo così a conoscere l'esistenza di Dio (*an Deus sit*), il suo rapporto di Creatore con le creature e la sua trascendenza nei loro confronti. L'itinerario verso Dio consisterà dunque nel tentativo di comprendere il creato formalmente come effetto a partire dalla nostra esperienza. E l'effetto in questo modo di argomentare ci è più evidente che non la causa, ma, in quanto viene riconosciuto come effetto, rinvia alla propria causa.

Nell'articolo 2 della questione seconda, Tommaso chiama questo modo di procedere nella conoscenza dell'esistenza di Dio: *demonstratio quia*, opponendolo alla *demonstratio propter*, con cui si compie il procedimento inverso, ossia si cerca di ricavare la conoscenza degli effetti a partire da quella delle cause. Con linguaggio recente potremmo dire che l'argomentare *quia* è un argomentare conscio della propria provvisorietà, rispetto alla dimostrazione rigorosa e necessitante, che è quella *propter*. Anche per questo motivo preferiamo attribuire il nome di *vie* e non di *prove* agli argomenti tomisti sull'esistenza di Dio, che si ritrovano in più luoghi dell'opera dell'Aquinate e non solo nell'articolo 3 della seconda questione della prima parte della *Summa Theologiae*. Senza riproporre i contenuti delle singole vie, ci concediamo una sola sottolineatura riguardo al termine cui esse conducono e alla estrema discrezione adottata dall'Autore, il quale non conclude mai affermando: "Dunque, questo è Dio", oppure: "Ed ecco a voi, Dio", bensì si limita ad indicare l'eventualità del rapporto tra la parola *Dio* ed il suo significato in termini di Causa prima, Motore immobile ecc.

Dobbiamo inoltre notare, a questo proposito, che la *Summa contra Gentiles* sviluppa in modo alquanto diverso il cammino della conoscenza dell'esistenza di Dio e situa la terza via non nel quadro delle ragioni che valgono a provare che Dio c'è (I, 13), ma nel capitolo dedicato all'eternità divina (I, 15). Inoltre in III, 17, assume un ruolo fondamentale l'argomento della finalità nella realtà del processo ascendente di "cospirazione" di tutto il creato verso un unico fine, che è il Bene assoluto, cioè Dio<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf a questo proposito S. Th., I, 12, 1.

<sup>48</sup> *Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus* (S. Th., I, 12, 12).

<sup>49</sup> Propongo qui di seguito alcuni passaggi della traduzione di Cornelio Fabro a questo testo di particolare profondità metafisica: "Niente può tendere verso qualcosa come al proprio fine, se non in quanto esso è il bene: quindi bisogna che il

Ancora nel *Commento al Vangelo di Giovanni (Prologo)* propone quattro possibili approcci al tema: quello che muove dall'*autorità*, quello che considera l'*eternità*, quello d'ispirazione platonica che si sofferma sulla *dignità* ed infine quello basato sulla *incomprensibilità del vero*<sup>50</sup>.

Inoltre non possiamo tralasciare il testo dell'*Esposizione del Simbolo apostolico*, dove Tommaso espone l'influsso della fede sulla ragione per la conoscenza di Dio, offrendo ulteriori appigli alla nostra interpretazione in termini di *metafisica cristiana* e di *esercizio della ragione redenta* della sua teologia filosofica. L'armonia tra fede e ragione risulterà ancora più mirabile allorché si consideri la distanza della sapienza cristiana dalle filosofie pagane, cui pure si può guardare con simpatia: "[...] nessun filosofo - scrive l'Aquinate - prima della venuta di Cristo poté, con tutti i suoi sforzi, sapere tanto su Dio e sulle cose necessarie alla vita eterna quanto, dopo la venuta di Cristo, sa una vecchietta mediante la fede"<sup>51</sup>.

Si tratta allora, agli occhi di Tommaso, non di proporre le cinque prove necessarie dell'esistenza di Dio, ma di indicare diversi cammini attraverso i quali si può scoprire la presenza e l'azione creatrice divina. E, come sostiene nell'introduzione alla terza questione, indicando la prospettiva della *via negationis*,

*"de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit"*.

"di Dio non possiamo sapere cosa sia, ma ciò che non sia, non possiamo considerare in che modo sia, ma piuttosto come non sia".

---

bene, in quanto bene, sia il fine. Pertanto ciò che è il Sommo Bene è in sommo modo il fine di tutte le cose. Ma il Sommo Bene è uno soltanto ed è Dio, come è stato provato nel libro I (c. 42). Quindi tutte le cose sono indirizzate, come al proprio fine, verso un solo bene *che è Dio*. [...] In ogni genere di cause la causa prima è più causa della causa seconda: infatti la causa seconda non è causa se non in virtù della causa prima. Pertanto ciò che è causa prima nell'ordine delle cause finali bisogna che sia più causa finale di qualsiasi causa finale prossima. Ma *Dio* è la prima nell'ordine delle cause finali essendo il sommo di tutti i beni. egli quindi è il fine di qualsiasi cosa più di qualsiasi fine prossimo. [...] Il fine ha il primato su tutte le altre cause e da esso tutte le altre attingono la propria causalità; l'operante infatti non agisce che per un fine, come si è già dimostrato. Dall'agente infatti la materia è portata all'atto della forma e parimenti la forma diventa la forma di questa cosa per l'azione dell'agente e quindi per il fine. Il fine seguente è anche causa perché il fine precedente operi come fine: nulla infatti si muove verso un fine prossimo se non per un fine ulteriore. Quindi il fine ultimo è la prima di tutte le cose. Ma essere la causa prima di tutte le cose è necessario che competa al primo Ente che è *Dio*. Dio quindi è l'ultimo fine di tutte le cose" (C. FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1989, 183-187).

<sup>50</sup> Ancora il testo nella traduzione del Fabro: "In questa contemplazione di Giovanni circa il Verbo incarnato è indicata una quadruplici altezza. Dell'autorità, onde dice *ho visto il Signore*; dell'eternità, quando dice *che siede*; della dignità, onde dice *sopra il soglio eccelso* e dell'incomprensibilità della verità quando dice *ed elevato*. Con questi quattro modi gli antichi Filosofi pervennero alla conoscenza di Dio. [...] Alcuni [...] giunsero alla conoscenza di Dio considerando l'*incomprensibilità della verità*. Infatti ogni verità accessibile al nostro intelletto è limitata; perché, secondo Agostino, tutto ciò che è saputo, è limitato dalla comprensione del conoscente; e, se è limitato, è determinato e particolarizzato; perciò deve esistere una verità prima e somma, superiore a ogni intelletto, incomprendibile e infinita: e questo è Dio" (C. FABRO, *op. cit.*, 190-191).

<sup>51</sup> *Ib.*, 191.

La portata di questa prospettiva negativa viene precisata più avanti per quanto riguarda l'essere stesso di Dio<sup>52</sup>:

*"esse dupliciter uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est".*

"L'essere si dice in due modi: in un primo modo significa l'atto di esistere; nel secondo la composizione della frase, cui si arriva quando si congiunge il predicato col soggetto. Nel primo modo di attingere l'essere non possiamo conoscere l'essere di Dio, come non possiamo comprendere la sua essenza, ma solo nel secondo modo. Sappiamo infatti che questa proposizione, che formiamo a proposito di Dio, quando diciamo *Dio esiste*, è vera. E questo lo sappiamo a partire dagli effetti, come abbiamo detto sopra".

Un interessante sviluppo di queste importanti distinzioni tommasiane circa il carattere positivo e negativo insieme della nostra conoscenza di Dio, da cui consegue la valenza veritativa delle ragioni della fede cristiana, lo troviamo nel pensiero rosminiano, in particolare nella tesi secondo cui la nostra conoscenza razionale filosofica del mistero di Dio è di tipo ideale-negativo, mentre quella teologica, derivante dalla fede teologale, è di tipo reale-positivo. E che non si tratti di un facile apofatismo, lo si può mostrare dalle considerazioni che il Rosmini svolge nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, dove afferma che “la nostra cognizione negativa di Dio è dunque tale, che noi sappiamo per essa a chi rivolgerci senza alcun errore prendere in ciò, e possiamo senza esitazione adorare la nostra *causa*, conoscere praticamente il *fonte della bontà*, e terminare l'appetito del sapere nella *luce delle menti*: sicché al tutto è scemo e vano lo sforzo di que' savi del secolo, che da questa sorgente inesausta di tutti i beni vorrebbero pur rivolgere e arretrare il genere umano, abusando della parola, che egli è un *essere incomprendibile*”<sup>53</sup>.

### 3.1.2.2. Cristo ovvero il “paradosso assoluto” il *Logos-sarx* contro ogni tendenza gnostica

Se una delle prospettive filosofiche fondamentali dei diversi sistemi gnostici riveste un profondo carattere dualistico di derivazione platonica, sicché tutto viene ricondotto ai due fondamentali principi della luce e delle tenebre, del bene e del male, del maschile e del femminile, in termini marcioniti questa duplicità fondamentale si esprimerà nella duplicità del Dio dell'Antico Testamento rispetto a quello del Nuovo Testamento. Una tale visione dualistica comporta naturalmente il disprezzo per tutto quanto è mondano e carnale e quindi la negazione della storicità

---

<sup>52</sup> S. Th. I, 3, 4, ad II.

<sup>53</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, tip. Bertolotti, Intra 1876<sup>6</sup>, 479 (§ 1241). Su questo tema resta fondamentale il volume di F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000<sup>2</sup>.

della rivelazione cristiana e dei suoi contenuti fondamentali concernenti l'incarnazione del Verbo e la resurrezione della carne di Cristo e nostra. Basterebbe la lapidaria espressione del Prologo del IV Vangelo, un testo che risente molto della cultura gnostica (intesa in senso autenticamente cattolico e certamente non ereticale) a mostrare come la fede cristologica escluda ogni forma di dualismo gnosticistico, perché "Il Verbo si è fatto carne", dove il testo greco esprime in tutta la sua radicalità il realismo dell'incarnazione adottando proprio il termine σὰρξ e accostandolo a λόγος (che stava molto a cuore agli gnostici) di: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Gv 1, 14). Sarà proprio facendo leva sul realismo dell'incarnazione ("Il Figlio di Dio divenne veramente uomo per salvare l'uomo"<sup>54</sup>) e adottando una prospettiva storico-salvifica (οἰκονομία) che il grande Ireneo di Lione soprattutto nell'*Adversus haereses* risponderà alla tentazione gnosticistica e alle sue diverse espressioni, fornendoci allo stesso tempo una fonte preziosa per la conoscenza di questo fenomeno e di queste dottrine. In particolare egli accusa gli gnosotici di una duplice infedeltà sia rispetto alle Scritture che rispetto alla Tradizione: "Quando sono confutati in base alle Scritture si mettono ad accusare le Scritture stesse affermando che non sono corrette e non danno garanzie, che il loro linguaggio è equivoco e non si può trovare la verità a partire da esse, se non si conosce la Tradizione. Essa, infatti, - dicono - è stata trasmessa non mediante gli scritti ma mediante la viva voce; e per questo motivo Paolo ha detto: «Tra i perfetti parliamo sì di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo» [Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου - *ICor* 2,6)]. E questa sapienza ciascuno di loro dice che è quella che ha scoperto da sé: una fantasia evidentemente, così che giustamente secondo loro la verità è ora in Valentino, ora in Marcione, ora in Cerinto [...]. Quando invece li richiamiamo alla Tradizione che viene dagli Apostoli - quella che grazie alla successione dei presbiteri si conserva nella Chiesa - si oppongono a questa Tradizione affermando che, essendo più sapienti non solo dei presbiteri, ma anche degli Apostoli, sono stati loro a trovare la verità pura, perché gli Apostoli hanno mescolato alle parole del Salvatore le prescrizioni della Legge. E non solo gli apostoli, ma anche lo stesso Salvatore ha pronunciato parole ora provenienti dal Demiurgo, ora dall'Intermediario, ora dalla Suprema Potenza, mentre loro conoscono il mistero segreto, senza alcun dubbio, senza alcuna contaminazione e allo stato puro [...]. Ora essi [= i Vescovi stabiliti nelle Chiese dagli Apostoli e i loro successori] non hanno insegnato né conosciuto sciocchezze come quelle che insegnano costoro. Infatti, se gli Apostoli avessero conosciuto misteri segreti, che avrebbero insegnato a parte e di nascosto ai perfetti, certamente prima di tutto li avrebbero trasmessi a coloro ai quali affidavano le Chiese stesse"<sup>55</sup>. Nella percezione e nell'autocoscienza della Chiesa cattolica (la grande Chiesa in contrapposizione al carattere settario delle comunità

---

<sup>54</sup> *Adv. Haer.*, III, 18,7.

<sup>55</sup> *Adv. Haer.*, II,1-2-III,1.

gnosticistiche) e in forma speculare rispetto all'impianto dottrinale ereticale, la rivelazione cristianamente intesa e il pensiero che da essa si genera dovrà assumere dunque carattere di *gratuità*, di *universalità*, di *unicità e peculiarità* e di *storicità*.

### **3.1.2.3. Il paradosso che è la Chiesa**

Anche per la dimensione ecclesiologica del paradosso, poggiamo la nostra riflessione sulla lezione di Antonio Rosmini, limitandoci a riportare due famosi e pregnanti passaggi della sua opera più nota: “La Chiesa ha in sé del divino e dell'umano. Divino è il suo eterno disegno; divino il principal mezzo onde quel disegno viene eseguito, cioè l'assistenza del Redentore; divina finalmente la promessa che quel mezzo non mancherà mai, che non mancherà mai alla santa Chiesa e lume a conoscere la verità della fede, e grazia a praticarne la santità, e una suprema Provvidenza che tutto dispone in sulla terra in ordine a lei. Ma dopo ciò, oltre a quel mezzo principale, umani sono altri mezzi che entrano ad eseguire il disegno dell'Eterno: perciocché la Chiesa è una società composta di uomini, e, fino che sono in via, di uomini soggetti alle imperfezioni e miserie dell'umanità. Indi è che questa società, nella parte in cui ella è umana, ubbidisce nel suo sviluppamento e nei suoi progressi a quelle leggi comuni che presiedono all'andamento di tutte le altre umane società. E tuttavia queste leggi, a cui le umane società sono sommesse nel loro svolgersi, non si possono applicare intieramente alla Chiesa, appunto perché questa non è una società al tutto umana, ma in parte divina”<sup>56</sup>.

Il Roveretano in un momento precedente della sua riflessione sulla Chiesa, si era così espresso: “Il divino Autore della Chiesa, prima di lasciare il mondo pregò il Padre celeste che facesse sì che i suoi Apostoli formassero insieme una unità perfetta, come egli e il Padre insieme formavano la più perfetta delle unità, avendo una stessa natura. Questa unità sublimissima, di che parlava l'Uomo-Dio in quella orazione meravigliosa che fece dopo la cena, poche ore prima della sua passione, era principalmente una unità interiore, una unità di fede, di speranza, di amore. Ma a questa interiore unità, che non può mancar mai intieramente nella Chiesa, dovea rispondere l'esteriore, come l'effetto alla cagione, e l'espressione alla cosa che viene espressa, e la fabbrica al tipo o disegno su cui viene fabbricata; «Un corpo ed uno spirito», dice l'Apostolo; il che comprende tutto; perchè nel corpo viene significata la unità nell'ordine delle cose esterne e visibili, e nello spirito la unità nell'ordine delle cose che si tolgono a' nostri sguardi corporali; «Un Signore, soggiunge, una fede, un battesimo: un Dio e Padre di tutti, che è sopra tutto, e per tutte le cose, e in tutti noi». Ecco di nuovo l'unità della divina natura, posta a fondamento ammirabile dell'unità che debbono formare gli uomini, que' dispersi che

---

<sup>56</sup> A. ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, a cura di N. GALANTINO, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 189-190 (§ 58).

Cristo congregò sotto le sue ali, siccome una gallina congrega i suoi pulcini, e ne formò una sola Chiesa; ed ecco il fonte ad un tempo di quella unità dell'Episcopato nella Chiesa di Cristo, che veniva sì altamente sentita da' primi Vescovi, e che S. Cipriano esprimeva con sì eloquenti parole nel libro che intitolò appunto: «Dell'unità della Chiesa»<sup>57</sup>.

### 3.1.3. Logica simbolico-sacramentale e pensiero iconico

Il carattere antinomico del paradosso riceve in Florenskij una formalizzazione attraverso l'utilizzo della logica simbolica, sicché l'antinomia risulta così espressa:

$$P = (p \cap \neg p) \cap \vee^{58}$$

Mentre da un lato questo il martire russo offre un paradigma importante di confronto-incontro fra i diversi saperi (oggi si parla molto di integrazione dei saperi), d'altro canto rappresenta certamente una delle figure in cui si può rinvenire quella riscossa del simbolo<sup>59</sup> in contrapposizione al pensiero aridamente razionalistico proprio degli esiti deleteri della modernità filosofica e scientifica. Anche in questo caso l'attualità di Florenskij risulta folgorante: è davvero pensatore postmoderno e così, come il carattere a-sistematico del sapere che persegue, si contrappone allo spirito di sistema proprio della modernità, allo stesso modo il carattere profondamente simbolico delle sue espressioni allo spirito concettualistico ed intellettualistico proprio di alcune espressioni dell'epoca moderna, che hanno finito col caratterizzarla nei termini della cultura egemone.

<sup>57</sup> *Ib.*, 181 (§ 47).

<sup>58</sup> “[...] per comprendere la quale è necessario ricordare che  $\vee$  è il segno della verità (*veritas*) e che  $\cap$  l'operatore della moltiplicazione logistica, cioè il simbolo della comunità dei termini entro i quali è posto. Traducendo la formula nel linguaggio comune, diciamo: «L'antinomia è una proposizione che essendo vera comprende allo stesso tempo la tesi e l'antitesi e quindi è inaccessibile a qualsiasi obiezione». L'aggiunta del simbolo  $\vee$  eleva l'antinomia al di sopra del piano del raziocinio ed è ciò che distingue l'antinomia P dalla menzogna  $\wedge$  ( $\vee$  rovesciato o  $\neg\vee$ ) che sta sul piano del raziocinio [...]” (P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 199). A questa spiegazione della formula nello schema logico dell'antinomia va aggiunto che “La conoscenza è un giudizio, cioè la sintesi di un soggetto S con un certo predicato P” (*ib.*, 193 sicché il P della formula sta per predicato o anche per “enunciato” o “proposizione”. A questo proposito da un lato sembra opportuno richiamare la concezione florenskijana della matematica, secondo cui “la matematica è la più importante delle scienze che formano il pensiero, essa approfondisce, precisa, generalizza e lega in un unico modo la visione del mondo, educa e sviluppa, dà un approccio filosofico alla natura. Da noi, invece, la presentano come una disciplina morta che non serve a nessuno, terrorizzando gli studenti” (P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemi*, cit., 363, lettera del 6 gennaio 1937). E a proposito delle formule va opportunamente ricordato quanto affermava in uno scritto del 1902: “La formula [matematica] non può e non deve rimanere solo una formula. Essa è la formula di un qualcosa e perciò più ricche sono le associazioni che si creano in noi in relazione alla formula, più multilaterale è il suo reale contenuto, tanto più la possiamo comprendere e tanto più chiaramente si uniscono i fenomeni concreti di associazione in un organismo vitale di idee in una visione del mondo” (cit. *ib.*, 364, n. 5). Va ricordato a questo proposito il grande contributo offerto alla logica simbolica dal grande maestro domenicano polacco Joseph Bochenski. Per decifrare le formule florenskijane, mi sono servito delle sue J. BOCHENSKI, *Nove lezioni di logica simbolica*, Studio domenicano, Bologna 1995.

<sup>59</sup> Sul tema del simbolo in Florenskij cf L. ŽÁK, “Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie“, in N. FRANZ–M. HAGEMMEISTER – F. HANEY (edd.), *Pavel Florenskij. Tradition und Moderne*, cit., 195–213.

Ma questa riscossa del simbolo risulta ancor più vigorosa nell'attenzione che Florenskij rivolge all'icona e alla sua valenza sapienziale e veritativa. Sicché, oltre che simbolico, il suo pensiero si può con buona ragione indicare come paradigma di quel "pensiero iconico" oggi fortemente perseguito anche in Occidente. Il quadro entro cui si situa il carattere iconico della conoscenza è certamente quello sociologico. Tra le lettere della *Stolp* va rilevata a questo proposito la decima, dedicata alla *Sofia*, con il richiamo in appendice al simbolismo dei colori presente nella relativa icona. Sebbene in maniera piuttosto germinale rispetto all'elaborazione teoreticamente più caratterizzata di Bulgakov<sup>60</sup> e nonostante il turbamento espresso da Evdokimov circa il carattere dirompente e conturbante della *Sofia* florenskijana<sup>61</sup>, ci sembra che il nesso icona-sofia, attraverso appunto la descrizione dell'icona della Sofia, costituisca il nocciolo della concezione sofiologica del martire russo, dove l'icona, relazionata al simbolo e intesa e interpretata come trasfigurazione inclusiva del simbolo, diventa il luogo di quella "metafisica concreta", certo debitrice della riscoperta dell'idealismo, caratteristica di quella che è stata chiamata l'"età d'argento" del pensiero russo<sup>62</sup>, ma anche capace di segnare profondamente la distanza da una concezione meramente idealistica, in senso razionalistico, della realtà e della vita.

La tensione antinomica precedentemente accennata svolge un ruolo decisivo in rapporto al simbolo-icona, il cui significato più profondo risiede nel mistero dell'incarnazione<sup>63</sup>, definita "precetto fondamentale della vita: l'Incarnazione che è realizzare le proprie potenzialità nel mondo, accogliere in sé il mondo e formare la materia di sé"<sup>64</sup>. Alcuni passaggi del saggio sull'icona risultano particolarmente istruttivi intorno al carattere antinomico: "L'icona è un'immagine del mondo venturo; essa (e del come non ci occuperemo) consente di saltare sopra il tempo e di vedere, sia pure vacillanti le immagini – "come in enigmi nello specchio" – del mondo venturo. Queste immagini sono del tutto concrete e parlare dell'accidentalità di alcune delle loro parti significa assolutamente fraintenderne la natura simbolica. E perfino se si ammette che è accidentale questo o quel tipo di

---

<sup>60</sup> "Così se in Sergej Bulgakov la sofiologia troverà una sua compiuta elaborazione di straordinaria ricchezza dottrinale, configurandosi come «un'interpretazione globale del mistero cristiano, [...] ma anche come tentativo serio e rigoroso di ripensare il genio della spiritualità russa» [cit. da P. Coda], in Florenskij essa è ancora allo stato germinale. In lui prevale la forza intuitiva e talora incerta del fulgore abbagliante degli stati originari della vita" (N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, cit., 185). Sul pensiero di Bulgakov si veda il saggio di P. CODA, *L'altro di Dio*, Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov, Città Nuova, Roma 1998 e l'interessante tesi di A. RAMONAS, *L'attesa del Regno*. Eschaton e apocalisse in Sergej Bulgakov, PUL-Mursia, Roma 2000. Naturalmente l'orizzonte sofiologico di fondo di questi autori russi resta quello segnato da Solov'ëv (cf V. S. SOLOV'ËV, *La Sofia*. L'Eterna Sapienza mediatrice tra dio e mondo, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997).

<sup>61</sup> "Sofia è l'argomento più conturbante della teologia [della *Stolp*]" (P.N. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972, 177). Nonostante questo giudizio Evdokimov riconosce in Florenskij il genio e la fecondità delle sue intuizioni (cf L. ŽÁK, *Verità come ethos*, cit., 48).

<sup>62</sup> Cf *ib.*, 206-207.

<sup>63</sup> Cf P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, cit., 173.

<sup>64</sup> P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemi*, cit., 324-325.

particolari, ciò non porta affatto a fare altrettanto con altri tipi di particolari [...]”<sup>65</sup>. Con questo il martire russo non intende escludere ogni accidentalità dall'icona, ma semplicemente sostenere che “l'accidentale dell'icona non è l'accidentale dell'icona, bensì del suo ricopiatore e ripetitore”<sup>66</sup>. Sul piano veritativo dunque la pittura d'icone sarà una metafisica, come viceversa la metafisica è “pittura d'icone della parola”<sup>67</sup>. Se “il significato dell'icona è l'incarnazione”<sup>68</sup>, allora il pensiero iconico sarà tutt'altro che un pensiero antimetafisico, piuttosto esso si oppone all'astrazione propria di certa metafisica, risultando invece l'espressione più autentica della metafisica concreta: “Silenziosamente si è insinuata l'idea che la metafisica sia astratta, l'idea della metafisica come pensiero astratto. La causa è il radicale rifiuto del pensiero religioso, o più precisamente dell'intelletto ecclesiale e delle strutture astratte come tali. La Chiesa nega il significato spirituale di un pensiero che non poggi su una concreta esperienza che fondi la metafisicità della vita e la vitalità della metafisica”<sup>69</sup>. In questo senso il riferimento all'icona rimanda al tema dell'apparizione, che Florenskij interpreta, a scanso di equivoci, nel senso della rivelazione: “per evitare un'interpretazione ambigua che confonda apparizione e apparenza, diciamo rivelazione, rivelazione del sacro. Sia la metafisica sia la pittura d'icone poggiano su questo fatto intellettuale o intelletto effettuale: nella rivelazione dall'alto non c'è niente di semplicemente dato, di non compenetrato di un significato, come non c'è neanche nulla di astrattamente edificante, ma tutto è significato incarnato e visibilità intelligibile. Fondata su questa rivelazione, la metafisica cristiana non perde mai concretezza e perciò sempre accompagnerà la pittura d'icone, e il pittore d'icone, fondandosi sulla stessa rivelazione, non usa di una mera tecnica priva di significato metafisico”<sup>70</sup>. Sul piano epistemologico, tuttavia, non si richiede al filosofo cristiano di dipingere icone, né al pittore d'icone di scrivere libri concettualmente rilevanti, eppure il rimando della sfera filosofica a quella iconica risulta imprescindibile, tanto che il pensiero iconico risulta una sorta di ponte spirituale fra filosofia e teologia, fra arte e riflessione, sicché “i veri teologi e i veri pittori d'icone si chiamano ugualmente filosofi”<sup>71</sup>.

Il senso dell'unitotalità proprio del sapere metafisico, si connota qui di una profonda dimensione sofiologica. Rimandando alla lettera X della *Stolp* ci soffermiamo qui semplicemente e brevemente sulla modalità iconica, propriamente espressiva del tema della Sofia, interpretando il turbamento di Evdokimov nel senso del timore di vedere riproposto il quaternario baaderiano, nelle

---

<sup>65</sup> P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, cit., 129.

<sup>66</sup> *Ib.*, 129-130.

<sup>67</sup> *Ib.*, 175.

<sup>68</sup> *Ib.*, 173.

<sup>69</sup> *Ib.*

<sup>70</sup> *Ib.*, 174.

<sup>71</sup> *Ib.*, 175.

pagine che il pensatore russo dedica a questa fondamentale riflessione. Una lettura più penetrante dei testi intravede e poggia la distanza di questo pensiero dalle forme idealistiche e teosofiche di marca tedesca nel suo radicamento trinitario e nel suo costante riferimento ecclesiale, prima ancora che ecclesiologico<sup>72</sup>. Ed ecco un piccolo saggio di come, seguendo il Portal, Florenskij spiega gli elementi cromatici presenti nell'icona della Sofia: “Alla base del simbolismo cromatico sta, secondo Portal, il fatto che tutti i colori derivano dalla luce e dalla tenebra. Il rosso, colore dell'amore divino, e il bianco, colore della sapienza divina, derivano immediatamente dalla luce; il giallo, che deriva dal rosso e dal bianco, è il simbolo della rivelazione dell'amore e della sapienza divina; anche l'azzurro deriva dal rosso e dal bianco e significa la sapienza divina che si manifesta attraverso la vita, lo spirito o il soffio di Dio, simboleggia lo spirito di verità, indica la manifestazione dell'amore e della sapienza nelle opere, è simbolo dell'amore e della rinascita dell'anima attraverso l'ascesi. In altre parole, a fondamento del simbolismo stabiliamo tre momenti: 1) l'essere in sé (cioè, secondo noi, Dio in se stesso, Padre e Triunità): qui prevale il colore rosso e bianco; 2) la manifestazione della vita (cioè, secondo noi, il Logos nel mondo e la Sofia): qui i colori simbolici sono il giallo e l'azzurro; 3) l'azione che ne deriva (cioè, secondo noi la Creatura vivificata dallo Spirito Santo), simbolo della quale è il colore verde”<sup>73</sup>. Qui il ritmo trinitario è evidente a conferma della tesi sopra espressa, mentre il discorso prosegue con la descrizione delle diverse scelte cromatiche ed in particolare quella dell'azzurro in rapporto appunto alla Sofia.

L'interesse verso il pensiero iconico si è ridestato nell'Occidente filosofico e teologico del Novecento, non senza riferimento proprio ai pensatori russi in genere e a Florenskij in specie. Se si escludono l'attenzione verso la bellezza e la conseguente estetica teologica balthasariana<sup>74</sup>, che si sviluppa in prospettiva e con metodo differenti rispetto a quelli florenskijani, come anche l'interesse rivolto al rapporto estetica e teologia da parte di P. Sequeri<sup>75</sup>, un abbozzo di pensiero iconico in campo teologico lo troviamo in un recente saggio di B. Forte<sup>76</sup>, mentre l'attenzione al simbolo risulta piuttosto accentuata e non solo, come in C. Geffré<sup>77</sup>, dal punto di vista del linguaggio, bensì nella stessa prospettiva teologico fondamentale, attraverso la teoria dell'”evidenza simbolica della

---

<sup>72</sup> L. ŽAK, *Verità come ethos*, cit., 209-210.

<sup>73</sup> P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 616-617.

<sup>74</sup> Soprattutto, naturalmente H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*. Un'estetica teologica, Jaca Book, Milano 1975-80, dove si dedica uno degli stili laicali alla figura di Solov'ëv, vol. III, 261-326.

<sup>75</sup> Cf P.A. SEQUERI, *Estetica e teologia*, Glossa, Milano 1993.

<sup>76</sup> Cf B. FORTE, *La porta della Bellezza*. Per un'estetica teologica, Morcelliana, Brescia 1999<sup>3</sup>.

<sup>77</sup> Cf C. GEFFRE, *Le langage théologique comme langage symbolique*, Cerf, Paris 1969. Sui temi della parola e del linguaggio abbiamo in italiano i saggi di Florenskij: *Attualità della parola*. La lingua tra scienza e mito e *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, *Il valore magico della parola*, *Sul nome di Dio*, tr. di G. LINGUA, in P.A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, cit.

rivelazione”<sup>78</sup>. In campo filosofico, la riscossa del simbolo risulta preponderante<sup>79</sup>. Ci limitiamo a segnalare, data la sua dipendenza dichiarata dal pensiero russo, la riflessione sull’icona proposta da M. Cacciari<sup>80</sup> e la contrapposizione, risolta piuttosto in senso apofatico<sup>81</sup>, anche qui differente rispetto al pensiero di Florenskij, tra idolo e icona, proposta da J. L. Marion<sup>82</sup>. Il pensiero rivelativo ha tentato così di assumere una dimensione “iconica”<sup>83</sup>, abbandonando l’“idolo” e le sue pretese egemoniche. Ecco come Marion svolge la propria critica all’idolatria filosofica, chiamando in gioco la rivelazione cristiana ed i suoi eventi fondamentali: “[...] avanziamo una prima domanda: l’Incarnazione e la Resurrezione del Cristo investono il destino ontologico o restano un avvenimento puramente ontico? E poi quest’altra: un’obiezione all’indipendenza ontologica di Dio è strettamente legata all’anteriorità irrefutabile del «soggiorno divino» che dovrebbe accoglierlo; ma appunto, in che cosa può dipendere Dio dal soggiorno che Gli prepara l’umanità (in questa o quella figura della storia del mondo)? In realtà, un idolo dipende interamente da questo presupposto, in quanto lo riflette, gli dà un nome e vi trova il proprio volto. Ma l’annuncio ebraico e la rivelazione cristiana mettono in gioco, sullo sfondo di una critica all’idolatria di cui il pensiero moderno non ha ancora potuto fare a meno, una venuta del Dio fra i suoi che si attesta persino quando «i suoi non lo ricevettero» (Gv 1, 11). L’assenza del «soggiorno divino» più che limitare o impedire la manifestazione, ne diventa invece la condizione -

---

<sup>78</sup> C. GRECO, “*Intellectus revelationis*. Elementi per uno statuto ontologico ed epistemologico della rivelazione di Dio”, in A. ASCIONE–M. GIOIA (edd.), *Sicut flumine pax tua*. Studi in onore del Cardinale Michele Giordano, D’Auria, Napoli 1997, 235-252, dove, concludendo si sostiene che la “evidenza specifica della rivelazione di Dio è [...] quella di una “immediatezza mediata”, cioè di una presenza che nella immediatezza del rapporto immanente, istituito dal suo apparire, manifesta realmente un’ulteriorità di senso rispetto alle forme stesse della sua manifestazione” (252).

<sup>79</sup> Due esempi fra i tanti: la raccolta di saggi curata da S. GIVONE (ed.), *Sul pensiero simbolico*, numero monografico della rivista *Paradosso* 1 (1997) e il volume: C. GRECO–S. MURATORE (edd.), *La conoscenza simbolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, dove si trova un’abbondante bibliografia sul tema, in calce al saggio di CLOE TADDEI-FERRETTI, “Il simbolo e il suo valore cognitivo”, *ivi*, 112-128. All’interno di questo *revival* del “simbolico” va registrata l’attenzione verso autori e proposte di matrice orientale in genere e russa in specie, che talvolta, non senza una certa forzatura interpretativa, vengono letti nel segno della contrapposizione fra conoscenza simbolica e conoscenza razionale, conferendo loro una forte valenza apofatica. “Il simbolo – scrive Chiara Cantelli nel suo saggio su Florenskij – senza annullare la distanza fra creazione e creatore, istituisce allo stesso tempo un nesso fra tali termini. La conoscenza simbolica perciò non può costituirsi razionalmente. Il Dio che si manifesta nella creazione non si impone necessariamente a essa, ma resta sempre un Dio nascosto, una presenza velata, che appare in ogni cosa creata senza possederla, costituendola come simbolo [...]. Se dalla natura di Dio non si può dedurre l’esistenza del mondo, ciò significa che il rapporto fra Dio e il creato non deve essere pensato secondo categorie logico-razionali, ma secondo la categoria della libertà” (CHIARA CANTELLI, “Arte e creazione nella metafisica simbolica di Florenskij”, in *Paradosso*, cit., 95, l’intero saggio 89-107).

<sup>80</sup> Cf tutta la seconda sezione di M. CACCIARI, *Icone della legge*, Adelphi, Milano 1985, 171-298.

<sup>81</sup> “La posizione di Florenskij circa il linguaggio dell’icona rappresenta una sostanziale diversificazione rispetto alla concezione dell’apofatismo” (N. VALENTINI, *P. A. Florenskij*, cit., 198).

<sup>82</sup> Tra i suoi lavori segnaliamo: J.L. MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977 (trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca Book Milano 1979); ID., *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982 (trad. it. di A. DELL'ASTA, Jaca nook, Milano 1984); ID., *Prolégomènes à la charité*, Différence, Paris 1986; ID., *Réduction et donation*. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, PUF, Paris 1989; ID., "Filosofia e rivelazione", in *Studia Patavina* 36 (1989) 425-443; ID., *La croisée du visible*, Différence, Paris 1991; "Esquisse d'un concept phénoménologique du don", in *Archivio di filosofia* 62 (1994) 75-94; ID., *Étant donné*, PUF, Paris 1997 (trad. it. di R. CALDARONE, SEI, Torino, 2001).

<sup>83</sup> Una ripresa di questa prospettiva in chiave cristologica in: C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*. Fondamenti teologici, Paoline, Cinisello Balsamo 1988; C. GRECO, "Gesù Cristo, icona del Dio invisibile", in ID., *Cristologia e Antropologia*. In dialogo con Marcello Bordonì, AVE, Roma 1994, 156-180.

come distruzione di ogni idolo che abbia preceduto l'impensabile - la caratteristica - Dio solo può rivelarsi nel momento e nel luogo in cui nessun altro ente divino può esistere - e persino il rischio più grande - Dio si rivela spogliandosi della gloria divina"<sup>84</sup>. La rivelazione sarà allora pensata come puro dono e questa sua caratteristica fondamentale avrà valenza speculativa, ossia metterà in gioco lo stesso pensiero, chiamato a "regredire dalla metafisica", "superando la differenza ontologica"<sup>85</sup>, e preoccupandosi del darsi stesso dell'amore originario ed originante: "Solo la distanza può dare all'essere che la vanità divenga dono senza ragione, poiché solo lei, che si abbandona in questi doni, sa riconoscere nella *Gelassenheit* un'icona della carità"<sup>86</sup>. La prospettiva metafisica resta comunque a nostro avviso imprescindibile e al riparo dalle contestazioni all'ontoteologia, nella misura in cui la metafora include e inverte l'analogia, non togliendo nulla al rigore del concetto, ma neppure assumendolo come unico possibile tragitto verso la trascendenza.

Particolarmente interessante mi sembra a tal proposito il richiamo della tematica relativa alla invisibilità del volto di Dio, entro la quale chiamare in causa il momento decisivo e rilevante delle lotte iconoclaste, i cui esiti sembrano oltremodo significativi per la tematica della rivelazione, anche se non propriamente sviluppata ed articolata nei luoghi canonici della scienza teologica. Lo sfondo bizantino e il contesto orientale in cui la disputa trova il proprio *humus* rimanda al tema dell'"icona", come possibile autentica rappresentazione del soprannaturale, dove ancora una volta le istanze dell'immanenza e della trascendenza sono chiamate a convivere, evitando i rischi opposti della idolatria e dell'iconoclastia, dell'assoluta dicibilità e rappresentatività del trascendente e della sua completa indisponibilità e alterità. Rimane pertanto significativa la definizione del II Concilio di Nicea (a. 787) a proposito delle sacre immagini: "[...] procedendo sulla via regia, seguendo la dottrina divinamente ispirata dei nostri santi padri e la tradizione della chiesa cattolica – riconoscendo infatti che lo Spirito Santo abita in essa – noi definiamo con ogni rigore e cura che, a somiglianza della raffigurazione della croce preziosa e vivificante, così le venerande e sacre immagini (τὰς σεπτὰς καὶ ἁγίας εἰκόνας) sia dipinte che in mosaico o in qualsiasi altro materiale adatto, debbono essere esposte nelle sante chiese di Dio, sulle sacre suppellettili, sui sacri paramenti, sulle pareti e sulle tavole, nelle case e nelle vie; siano esse l'immagine del signore Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, o quella dell'Immacolata signora nostra, la santa Madre di Dio, dei santi angeli, di tutti i santi e giusti. Infatti, quanto più frequentemente queste immagini vengono contemplate, tanto più quelli che le

---

<sup>84</sup>J.L. MARION, *L'idolo e la distanza*, trad. it. cit., 218.

<sup>85</sup>*Ib.*, 236.

<sup>86</sup>*Ib.*, 249.

contemplano sono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originali e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione. Non si tratta certo di una vera adorazione (λατρεία), riservata dalla nostra fede solo alla natura divina, ma di un culto simile a quello che si rende all'immagine della croce preziosa e vivificante, ai santi vangeli e agli altri oggetti sacri, onorandoli con l'offerta dell'incenso e di lumi secondo il pio uso degli antichi. L'onore reso all'immagine, in realtà, appartiene a colui che vi è rappresentato e chi venera l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto<sup>87</sup>. L'accoglienza di una esasperata iconoclastia avrebbe di fatto ingenerato l'idea di una rivelazione meramente spirituale ed interiore, col conseguente disprezzo per la corporeità e le sue istanze, che invece risultano ben presenti nella soluzione adottata, ma che costituiscono un elemento imprescindibile della rivelazione cristologica in relazione tra l'altro ai grandi misteri dell'incarnazione del Verbo e della sua resurrezione nella carne.

A questo livello si tocca anche il fondamentale rapporto paradosso-miracolo-sacramento. Sarà sufficiente richiamare il prezioso suggerimento contenuto nella *Fides et ratio* a proposito della struttura sacramentale della rivelazione e della dinamica rivelativa del sacramento, con particolare riferimento all'Eucaristia: «Si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell'Eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto san Tommaso, «tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. E un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi». Gli fa eco il filosofo Pascal: «Come Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l'Eucaristia tra il pane comune». La conoscenza di fede, insomma, non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell'uomo: Cristo Signore «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione», che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio<sup>88</sup>. Il paradosso si nasconde quindi tra le opinioni, il miracolo non ha bisogno dell'aspetto portentoso ed inebriante per rendere presente il soprannaturale nella storia, l'Eterno nel tempo, il trascendente nell'immanente.

### 3.1.4. Conclusione

---

<sup>87</sup> DH, 600-601.

<sup>88</sup> FeR, 13.

Nella prospettiva adottata nella nostra riflessione, un'indicazione germinale, ma al tempo stesso decisiva e feconda di ulteriori sviluppi è quella che propone la complessa struttura evento (gesto)-parola non nei termini dell'accostamento e della sovrapposizione, bensì in tutta la complessa pregnanza che questa polarità esprime, laddove si tratta per il teologo fondamentale, con l'adeguato supporto del pensiero filosofico, di riflettere sul fatto che l'evento parla e la parola accade, sicché le prospettive si intrecciano e si rincorrono in modo da consentirci il superamento della contrapposizione tra scuole teologiche ispirantesi a una concezione della rivelazione come storia (evento) e scuole esprimenti una identificazione della rivelazione con la parola. Il testo della *Dei Verbum* esige che la riflessione continui e produca prospettive nuove e dotate di maggior aderenza al mistero. Coscienza storica e istanza veritativa non potranno dunque risultare contrapposte, e il loro reciproco rapportarsi nella luce del Verbo incarnato e del Verbo preesistente, ossia nella prospettiva cristocentrica e logologica, mentre consente di riaffermare con forza l'unicità della salvezza cristologica, impedisce al tempo stesso ogni deriva fondamentalista, col conseguente carattere violento di un razionalismo teologico neognostico tanto deprecabile quanto deleterio non solo per il sapere, ma per il vissuto del nostro tempo.

### **3.3. Rivelazione cristiana e metafisica della carità**

Quali gli effetti che la rivelazione produce sul pensiero metafisico? Lungi dal distruggerlo, essa ne promuove un profondo ripensamento. La "metafisica dell'essere" è chiamata così a lasciarsi includere e riflettere nella "metafisica della carità". Questo momento della nostra riflessione può trarre spunto dal famoso frammento 582 di Pascal: "Ci facciamo un idolo della stessa verità; perché la verità senza la carità non è Dio, è la sua immagine e un idolo che non bisogna amare né adorare; e meno ancora bisogna amare o adorare il suo contrario che è la menzogna"<sup>89</sup>. Qui si tratta di pensare Dio secondo il suo nome proprio dato nel Nuovo Testamento nella parola che più di ogni altra esprime la sua natura e quindi di uscire da una visione della carità prettamente prassistica e velleitaria o addirittura sentimentale e banalmente affettiva, per attingere alla feconda identificazione dell'essere con l'*agápē*. Un primo passo a ritroso ci porta all'incontro con l'ultima sezione de *L'Action* di Maurice Blondel: "L'essere è amore; quindi se non si ama, non si conosce niente. E per questo la carità è l'organo della conoscenza perfetta. Essa depone in noi quello che è nell'altro. E rovesciando, per così dire, l'illusione dell'egoismo, ci inizia al segreto di qualsiasi egoismo diretto contro di noi. Nella misura in cui le cose esistono, agiscono e ci fanno patire. Accettare questa passione, recepirla

---

<sup>89</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. BAUSOLA, Rusconi, Milano 1993 (con testo originale a fronte), 352-353 (fr. 582 Brunschvicg = 597 Chevalier).

attivamente, significa essere in noi quello che esse sono in loro. Dunque escludersi da sé, mediante l'abnegazione, significa generare in sé la vita universale [...] Ciò che si impone necessariamente alla conoscenza non è altro che l'apparenza. E ciascuno conserva nel fondo l'intima verità del proprio essere singolare. In me c'è qualcosa che sfugge agli altri, e che mi innalza al di sopra di tutto l'ordine dei fenomeni. E anche negli altri, se sono come me, c'è qualcosa che mi sfugge, e che sussiste solo se mi è inaccessibile. Io non sono per loro come sono per me, ed essi non sono per me come sono per loro. L'egoismo è sconvolto dalla sola idea di tanti egoismi antagonisti. E, nonostante tutta la luce della nostra scienza, rimaniamo avvolti nella solitudine e nell'oscurità. Soltanto la carità, collocandosi nel cuore di tutti, vive al di sopra delle apparenze, si comunica fino all'intimità delle sostanze, e risolve completamente il problema della conoscenza dell'essere"<sup>90</sup>.

Il corrispondente di Blondel Lucien Laberthonnière ha potuto così coniare la formula “metafisica della carità”, che poniamo al culmine del nostro percorso speculativo, ma che ci impone (nonostante una serie di comprensibili resistenze) un ulteriore passo indietro, fino alla formulazione più matura e compiuta di una ontologia trinitaria riflessa ed articolata nel quadro di una metafisica della carità. Facciamo a tal proposito riferimento al pensiero di Antonio Rosmini Serbati<sup>91</sup>, per il semplice motivo che non abbiamo trovato in altre figure del pensiero moderno e contemporaneo una riflessione altrettanto profonda, insieme teologica e filosofica (nel suo linguaggio “teosofica”), altrettanto capace di rilevare la valenza speculativa dell'evento cristologico. Siamo consapevoli del carattere datato e rispondente alle istanze del suo tempo di questo pensiero, eppure il suo tentativo ci sembra ancora insuperato, nel quadro di una filosofia cristiana compiuta. Il tramite col messaggio evangelico è dato da quel capolavoro di speculazione metafisica che è *L'Introduzione al Vangelo di Giovanni commentata*, mentre la formulazione più matura del suo pensiero è consegnata nelle pagine della, anch'essa incompiuta *Teosofia*, che, dal nostro punto di vista – quello appunto di una metafisica agapica – vanno lette e interpretate in stretta connessione con i discorsi sulla dottrina della carità. Verità e Carità risultano inseparabili nella divina sapienza, che ci fa discepoli di Dio stesso. Se il primo termine esprime Dio nella persona del Verbo, “la nuova parola *Carità* esprime il medesimo Dio nella persona dello Spirito. I testi giovannei offrono abbondante materia di riflessione a riguardo e Rosmini vi si appoggia costantemente. "Sono dunque due le parole in cui si compendia la scuola di

---

<sup>90</sup> M. BLONDEL, *L'Azione*, cit., 553.

<sup>91</sup> Abbiamo proposto una lettura in prospettiva agapica del pensiero rosminiano già nel nostro saggio “Ricerca della Verità e «metafisica della Carità» nel pensiero di Antonio Rosmini”, in K. H. MENKE – A. STAGLIANÒ (edd.), *Credere pensando*. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini, Morcelliana, Brescia 1997, 461-486. Ora tale prospettiva è stata approfondita ed ampliata nell'importante lavoro di M. KRIENKE, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004. Per una visione completa del pensiero e dell'itinerario rosminiano cf G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)*. Un profilo storico-teologico, PUL, Roma 2005<sup>2</sup>.

Dio, reso maestro degli uomini, VERITÀ e CARITÀ; e queste due parole significano cose diverse, ma ciascuna comprende l'altra: in ciascuna è il tutto; ma nella verità è la carità come un'altra, e nella carità è la verità come un'altra: se ciascuna non avesse seco l'altra non sarebbe più d'essa"<sup>92</sup>.

L'alterità reciproca di Verità e Carità dice l'alterità delle divine persone e il loro relazionarsi, tuttavia non bisogna dimenticare che la nozione di "persona", rosminianamente intesa, fa comunque riferimento ad un elemento irriducibile ed inalienabile, si tratta infatti di un individuo intelligente e libero, che "contiene un principio attivo, supremo ed incomunicabile". La carità come gratuità assoluta è possibile solo a partire da questa profonda ed insondabile incomunicabilità o solitudine, originaria rispetto ad ogni reciprocità relazionale. È solo nel Dio unitrino e nell'essere uno e trino, che ne è l'immagine (l'essere di Dio non viceversa) che si compone mirabilmente ogni tensione fra la solitudine originaria della persona e la relazione con l'alterità dell'altro. Le tre forme dell'essere (immagine delle tre persone della trinità), che il Roveretano nella *Teosofia* denomina in un primo momento coi termini: *subiettività* - *obiettività* - *santità* e in seconda istanza: *realità* - *idealità* - *moralità*<sup>93</sup>, hanno "ugual dignità e pienezza". Il senso delle cose, della natura e della storia, può essere indagato solo a partire dalla domanda sull'uomo e sul suo destino. È nella persona umana, infatti, che le tre forme dell'essere convivono e celebrano il loro incontro. Non sempre tale convivenza è pacifica ed armonica: la realtà storica comporta la legge dell'antagonismo, che trova interessanti riscontri anche a livello cosmologico. Il fondamento di ogni realtà, che Rosmini chiama "misterioso", è il dogma trinitario con tutta la sua pregnanza teologica e filosofica. Dopo aver chiarito il rapporto analogico (quindi non di identità) caratterizzante le tre forme dell'essere in relazione al mistero trinitario, il Roveretano non si fa scrupolo di affermare che tale mistero non solo può, ma deve essere "ricevuto", ossia riconosciuto ed accolto dalla filosofia. La rivelazione dell'essenza di Dio come uno

---

<sup>92</sup> A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. OTTONELLO, Città Nuova – CISR, Roma Stresa 1979, 181.

<sup>93</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, Soc. ed. libri di filosofia, Torino 1859-1874, I, 154-155 (190). Per quanto riguarda questa fondamentale opera rosminiana, la situazione dei manoscritti non consente l'elaborazione di uno schema chiaro e definitivo di questo immenso materiale, anche perché l'Autore elabora e rivede lo schema in corso d'opera. Comunque la prima edizione della *Teosofia* del 1859-1874, organizza così i materiali: vol. I (a cura di F. PAOLI, Società editrice libri di Filosofia, Torino 1859): Prefazione - Libro unico: Il problema dell'Ontologia - Libro I: Le Categorie - Libro II: L'Essere Uno; vol. II (a cura di P. PEREZ, tip. S. Franco e figli, Torino 1863): Libro III: L'Essere Trino; vol. III (a cura di P. PEREZ, tip. S. Franco e figli, Torino 1864): Libro III: L'Essere Trino (continuazione); vol. IV (a cura di P. PEREZ, tip. Bertolotti, Intra 1869): Parte seconda: Teologia razionale, comprendente: Del divino nella natura - L'Idea; vol. V (a cura di P. PEREZ, tip. Bertolotti, Intra 1874): Parte terza: Il Reale. Qui seguiamo questa edizione: la catena ontologica si trova nel vol. III, 316-319. Il curatore dell'edizione nazionale C. GRAY [EN, 7-14] esclude il libro *Del divino nella natura*, fa seguire al libro IV: L'Idea, il libro V: La Dialettica e il libro VI: Il Reale. Per le diverse edizioni e le diverse scelte antologiche pubblicate cf CBR, vol. I, 212-218 (1175-1188) e CBR, vol. III, 46 (1771-1773). Abbiamo in edizione critica due scritti connessi con la *Teosofia*: A. ROSMINI, *Del divino nella natura* (a cura di P. P. OTTONELLO), Città Nuova-CISR, Roma-Stresa 1991 [EC, 20 - CBR, vol. I, 224-225 (1223bis-1223tris e CBR, vol. III, 72-73 (1863))] e A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato* (a cura di G. MESSINA), Città Nuova-CISR, Roma-Stresa 1995 [EC, 18 - CBR, vol. I, 202 (1118-1120), 204-206 (1130-1132) e CBR, vol. III, 44 (1762), 45 (1766)]. Abbiamo ora l'edizione critica anche della *Teosofia*: si tratta dei volumi 12-17, Città Nuova-CISR, Roma-Stresa 1998-2000.

e trino ha dunque una ricaduta filosofica di enorme portata. Rosmini ad esempio accenna alla mirabile soluzione del problema dell'uno e del molteplice, che il Cristianesimo propone: “Escluso dunque il sistema degli unitarî, come impossibile, rimane che ci sia qualche molteplicità coeterna all'essere. Ma questa non deve togliere la perfetta unità e semplicità dell'essere; e quindi la difficoltà di quell'antinomia, che ha fatto delirare, se mi si permette di così esprimermi, la filosofia di tutti i secoli, a cui Cristo ha soddisfatto, ma rivelando il mistero. Dal qual mistero però venne un rinforzo di luce alla stessa intelligenza umana, che si mise all'opera di rispondere in qualche modo a quel problema più istruita e cautelata contro gli errori”<sup>94</sup>.

Ci limitiamo a ricordare i dodici anelli della catena ontologica, che avvincola tutto l'ente infinito e finito, nell'ordine suo”<sup>95</sup>, dalla quale appare evidente come tutto l'essere risulti strutturato trinitariamente<sup>96</sup>:

## **Catena ontologica**

---

<sup>94</sup> *Ib.*, I, 131 (166).

<sup>95</sup> *Ib.*, III, 316-317 (1402).

<sup>96</sup> L'orizzonte agapico costituisce di fatto non solo uno dei contenuti centrali dell'opera filosofica, teologica e spirituale di Antonio Rosmini Serbati, ma il principio architettonico di tutto il suo sapere, nel quale non di rado le diverse e prospettive e i singoli approcci si intrecciano, senza naturalmente confondersi e si rincorrono, nella ricerca di quella Verità, che non può non coincidere con la Carità e manifestarsi come sua espressione privilegiata. La formula “metafisica della carità” consente di cogliere in maniera sintetica ed ovviamente evocativa questa fondamentale connotazione del pensiero rosminiano e al tempo stesso di offrirne una chiave interpretativa capace di coglierne la profondità ed insieme l'attualità teologico-filosofica. Da più parti, infatti, soprattutto all'interno della teologia cattolica del XX secolo, si è andata invocando la necessità dell'elaborazione di una “ontologia trinitaria”, tale da poter offrire adeguata infrastruttura concettuale al sapere della fede, dimenticando o ignorando che l'ultima ontologia trinitaria compiuta in ambito cattolico è quella elaborata nel XIX secolo da Antonio Rosmini. Tale ontologia si inserisce nel grembo della prospettiva agapica, nel quale trova il suo senso ed il suo orizzonte costitutivo. Cf a proposito dell'invocazione di una “ontologia trinitaria: L. OEING-HANHOFF, “Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person”, in W. BREUNING (hrsg), *Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg i. B. 1984, 143-182; K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1992; P. CODA – A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare*. Figure, percorsi, prospettive, Città Nuova, Roma 1997.

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

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

La nostra ricostruzione evidenzia come vi sia una sorta di grembo trinitario infinito e soprannaturale, entro il quale vive e si muove l'universo finito e l'uomo. A questo punto raggiungiamo davvero il vertice di quella metafisica sublime, che dall'essenza del Dio trinitario ricava e ad essa riferisce tutto l'esistente, per cui non c'è nulla nell'universo e nella storia che non porti in sé l'impronta trinitaria. Una cautela rosminiana conviene tener presente per una corretta ermeneutica della catena e dei suoi singoli momenti: "Il processo dell'attuazione in Dio delle tre cause del mondo non ammette successione di tempo, né trinità di atti, poiché tutto si fa con un atto eterno, e solo la mente astrante produce in esso tali distinzioni. Del pari, quest'atto unico appartenendo all'essenza divina, è comune alle tre divine persone, ciascuna delle quali lo ha identico nel suo proprio modo di essere, cioè in quel modo nel quale ciascuna ha l'essenza, modo costituito dalle relazioni; ma, appunto a cagione di questo altro ed altro modo, s'appropria al Padre la causa efficiente, e al Figliuolo l'esemplare, e allo Spirito Santo il fine"<sup>97</sup>.

La magica catena, quasi un talismano che congiunge l'eterno e il tempo, l'infinito e il finito, va letta ed interpretata alla luce dei luoghi della *Teosofia*, in cui Rosmini parla dell'Essere come vita e

<sup>97</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, 316 (1401).

sentimento. Nel sentimento consiste l'essenza stessa della vita<sup>98</sup>. L'Essere infinito è Vita e Beatitudine somma e in quanto tale è amore. Qui filosofia e teologia ricorrono alla poesia, nel tentativo di balbettare qualcosa di questo inesprimibile amore che è Dio e che da Dio si diffonde su tutto ciò che esiste. Il Petrarca, che il giovane Roveretano aveva tentato di imitare nella prosa e in alcune adolescenziali composizioni poetiche, offre alcuni versi, che vengono incastonati in queste pagine, nelle quali l'amore viene non solo espresso, ma celebrato ed invocato, dove ritroviamo il ruolo centrale della volontà libera, da cui questo amore sgorga e che da cui è interpellato. “Ma l'esser Vita e Beatitudine è un atto di amore: è amore attuale, perfettissimo, il che è quanto dire volontà nell'ultima sua attualità perfettissima. L'Essere intelligente dunque ama infinitamente se stesso contemplato e affermato: e l'Essere contemplato ed affermato ama infinitamente, collo stesso atto d'amore, l'Essere intelligente ed affermate in sé contemplato ed amato: e dissi “collo stesso atto d'amore”, perché il subietto amante è il medesimo, salve le due forme di contemplante e affermate, e di contemplato e affermato”<sup>99</sup>. Poco più avanti il Roveretano, attraverso i versi del “più gentile dei poeti”, richiama il conato dell'amore finito e imperfetto di raggiungere una piena intimità e comunione con l'amato: “Talor m'assale in mezzo a' tristi pianti / Un dubbio, come possan queste membra /Dallo spirito lor viver lontane; / Ma rispondemi Amor: Non ti rimembra / Che questo è privilegio degli amanti / Sciolti da tutte qualità umane?”<sup>100</sup>. “Un tale conato proprio della natura dell'amore, pel quale l'amante tende a uscire spiritualmente e dividersi da sé per divenire e identificarsi all'amato, in un Essere infinito, in cui anche l'amore è a concepirsi perfettissimo, non può essere mai imperfetto, ma dee aver sempre ottenuto tutto il suo effetto: l'atto amoroso deve dunque essere sfavillante, ma ultimato e quieto nel fine ottenuto. L'amante dee aver presa la forma di amato. E se l'amante è oggimai l'amato, il subietto medesimo dee sussistere come per sé amato, che è l'ultima concepibile attualità, e perfetta quiete, dell'essere”<sup>101</sup>.

In questo orizzonte si situa la trattazione trinitaria della carità, considerata nel Padre come prima, infinita, assoluta e universale *beneficenza* e col carattere proprio del bene, che è diffusivo e operativo; nel Figlio come riconoscenza e gratitudine, prima, assoluta, infinita, ove si coglie il carattere ordinato, giusto, verace del bene; finalmente nello Spirito Santo, la carità infinita assume la forma dell'unione, dove la stessa beneficenza e riconoscenza trova il suo riposo e si consuma, e dove la catena si scioglie nella comunione mistica.

---

<sup>98</sup> Cf *Ib.*, II, 366-371 (1032) con riferimento a *Antropologia in servizio della Scienza morale*, a cura di F. EVAIN, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1981, 45 (7).

<sup>99</sup> *Ib.*, II, 367-368 (1032).

<sup>100</sup> Il *Sonetto XIII* del Petrarca riportato in *Teosofia*, cit., II, 368 (1032).

<sup>101</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, 368-369 (1032).

La “metafisica della carità” consente da un lato un pieno recupero dell’istanza metafisica anche in teologia ed in rapporto alle modalità costitutive di tale sapere, già messe in luce nell’ambito della *praeparatio Revelationis*, possiamo così schematizzare tale rapporto:

Rispetto alla prospettiva *aitiologica* ossia alla metafisica pensata come scienza del principio di causalità (rapporto fra le cause e la causa prima), l’orizzonte agapico consente di pensare la causa prima non in termini deterministici, ma secondo la dimensione della gratuità che fonda e al tempo stesso consente di relativizzare ogni determinismo. In tal senso la creazione va pensata come un atto di amore del Dio Unitrino e così l’abbiamo descritta nell’ambito della nostra riflessione sulla dimensione cosmico-antropologica della rivelazione. Quanto alla prospettiva *aleteologica*, si tratta di pensare la verità in stretta connessione con la libertà, nesso sul quale ci siamo già soffermati.

Rispetto alla prospettiva *teologica*, Dio viene pensato come essere che ama (non solo “oggetto di amore”), nel quale l’amore trova la sua pienezza e la sua perfezione. Il che consente di declinare la prospettiva *ousiologica* da un lato in riferimento alla natura divina e dall’altro in riferimento alle tre *ipostasi*. Abbiamo così la possibilità di elaborare una *teo-ontologia*, piuttosto che un’onto-teologia, dove il termine  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  sta ad indicare il Dio del Nuovo Testamento, ossia il Padre e la prospettiva trinitaria che qui è dato intravedere<sup>102</sup>.

Siamo così al livello *ontologico*<sup>103</sup>, ossia alla concezione dinamica dell’essere propria della prospettiva agapica, che si inserisce nella grande tradizione metafisica dell’*actus essendi* tommasiano. La metafisica della carità include una “ontologia della dedizione” e una “ontologia trinitaria. Nel primo orizzonte si tratta di pensare l’essere nella prospettiva del dono e del dono originario. tema fondamentale in alcune pagine particolarmente significative di Pierangelo Sequeri, dedicate all’eidetica dell’evento fondatore: “Dio è dedizione. Chi nega la verità della dedizione nega Dio. Anche se ciò fosse fatto in nome della vera religione e della imperscrutabile giustizia di Dio. La corrispondenza della rivelazione e della storia, qui, è perfetta. [...] Il dono incondizionato di sé,

---

<sup>102</sup> Cf il famoso saggio di K. RAHNER, „Theos im Neuen Testament“ in *Schriften zur Theologie*, I, Benziger, Einsiedeln 1954, 9-47 (trad. it. in ID., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 467-585).

<sup>103</sup> Particolarmente significativa a tal proposito questa indicazione della *Fides et ratio*: “Se l’*intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell’essere. Questa dovrà essere in grado di riproporre il problema dell’essere secondo le esigenze e gli apporti di tutta la tradizione filosofica, anche quella più recente, evitando di cadere in sterili ripetizioni di schemi antiquati. La filosofia dell’essere, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull’atto stesso dell’essere, che permette l’apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento. Nella teologia, che riceve i suoi principi dalla Rivelazione quale nuova fonte di conoscenza, questa prospettiva trova conferma secondo l’intimo rapporto tra fede e razionalità metafisica” (FeR, 97).

l'accoglienza dell'altro nella sua stessa differenza, la solidarietà con il suo illimitato desiderio di vita, la fedeltà della libera obbedienza alle esigenze della giustizia, il riscatto dell'altro nel perdono e nella riconciliazione: sono tutte figure di una simbolica della verità del mondo che è, nella sua radice, rigorosamente teologica. Esse esprimono la verità di quella relazione originaria che coincide precisamente con la posizione stessa dell'ente finito [...]. In tale prospettiva si può dire che la differenza ontologica è la verità intrascendibile della dedizione di Dio: sicché è escluso ogni risolutivo assorbimento del finito nell'originario di un assoluto indifferenziato ed estraneo alla vita storica. E che la dedizione di Dio è il senso indefettibile della differenza, sicché è esclusa ogni dualistica interpretazione della libertà assoluta che dà luogo e tempo alla vita storica del mondo [...] la questione del senso, insomma, è immediatamente connessa alla questione della «gratuità» dell'ente e rinvia inevitabilmente all'orizzonte della libertà»<sup>104</sup>.

L'«ontologia trinitaria», che molto opportunamente Klaus Hemmerle ha indicato come un compito imprescindibile per la teologia contemporanea<sup>105</sup>, ha tuttavia una lunga storia e può vantare il riferimento a figure di notevole rilievo dal punto di vista speculativo, anche in ambito mistico. La costituzione trinitaria propria dell'Assoluto trascendente cristianamente creduto e pensato, invoca di essere percepita e riflessa non solo in rapporto appunto al mistero dell'Unitritinità o Triunità (Florenskij) di Dio, l'Essere eterno, bensì a livello della struttura stessa dell'essere finito (uomo e cosmo). Mi limito ad indicare come luogo paradigmatico e speculativamente rilevante di questo sviluppo speculativo che nasce dall'evento Cristo la lezione di Edith Stein, così com'è contenuta nella sua opera maggiore: *Essere finito e Essere eterno*. La ripresa dell'antropologia trinitaria, che considera l'essere umano finito come immagine dell'Essere eterno trinitario, se da un lato si inquadra nella tradizione origeniana e agostiniana, nonché bonaventuriana più autentica, d'altra parte include dei riferimenti fecondi alla tematica ad esempio del corpo soggettivo, che la Stein chiama «corpo vitale», distinguendo fra *Körper* e *Leib* ed introducendo così una categoria tipica dell'ontologia fenomenologica, di cui è certamente debitrice, ma che, per tanti versi, richiama il senso cristiano della corporeità e la sua valenza personale e spirituale. Il quadro gnoseologico qui è dato dalla concezione della verità, anch'essa trinitariamente strutturata, secondo le dimensioni logica, ontologica e trascendentale. La dottrina dell'anima rimanda alla mistica del castello interiore e ad essa di fatto si ispira, in maniera fin troppo esplicita: «L'anima è lo «spazio» al centro di quella totalità composta

---

<sup>104</sup> P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., 229-238. Un interessante sviluppo, parallelo, di questa ontologia della dedizione ha messo in campo una ulteriore suggestione speculativa nella forma della «metafisica del perdono», di cui abbiamo una consistente elaborazione nel voluminoso saggio di Alain Gouhier, dedicato a questa tematica: Cf A. GOUHIER, *Pour une métaphysique du pardon*, Ed. de l'Epi, Paris 1969.

<sup>105</sup> Cf K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996<sup>2</sup>.

dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; in quanto anima sensibile (*Sinnenseele*) abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale (*Geistseele*) si eleva al di sopra di sé, guarda al mondo posto al di fuori del proprio io – un mondo di cose, persone, avvenimenti -, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto *anima*, nel senso più proprio, però, abita in sé, in essa l'io persona è di casa. Qui si raccoglie tutto ciò che entra provenendo dal mondo sensibile e da quello spirituale, e qui ha luogo la disputa interna muovendo dalla quale si prende posizione, ricavandone ciò che diventerà più propriamente personale, la componente essenziale del proprio io, ciò che (parlando metaforicamente) si «trasforma in carne e sangue». L'anima in quanto «castello interiore», come l'ha chiamata la nostra santa madre Teresa, non è puntiforme, come l'*io puro*, ma è uno spazio, un castello con molte abitazioni, dove l'io si può muovere liberamente, andando ora verso l'esterno, ora ritirandosi sempre più verso l'interno»<sup>106</sup>.

In tempi nei quali la figura dell'angelo ritorna e richiama l'interesse dei filosofi, mentre viene quasi del tutto dimenticata dai teologi, leggere la pagine dell'opera della Stein, in cui si delinea una vera e propria angelologia filosofico-teologica, può addirittura risultare di sconcertante attualità e comunque istruttivo. Qui come in tutto il libro il riferimento al tomismo e all'aristotelismo che vi è sotteso non è mai un freno per la speculazione ontologico-trinitaria, sebbene imprima al cammino un andamento duale e bipolare. La prospettiva di fondo resta comunque cristologica e trinitaria: «Cristo è primogenito della creazione. Il mistero della *Menschwerdung* allaccia fra la divinità e l'umanità in Cristo un vincolo unico, ipostatico. Egli è *Fülle der Menschheit* come è *Fülle der Gottheit*. La somiglianza dell'uomo al Cristo, dovuta in anticipo all'incarnazione, non rovescia i termini dell'immagine trinitaria nell'uomo, cioè il mistero della persona, della sua formatività, dalla profondità oscura al sorgere della luce. Il Verbo scende, s'immerge kenoticamente nel profondo dell'umanità. A questo mistero della persona gli angeli non giungono. È la profondità umana che fa la libertà e la *potentia oboedientialis*, dunque predispone al *fiat* del Verbo e della Vergine, e provvede la santa umanità di Gesù con appartenenza all'umanità e con una singolarità impenetrabile. La cristologia teologica e mistica di Edith Stein non manca di cenni antropologici che puntano su un Cristo intersoggettivo, inesauribile, maestro, eroe, pellegrino, celestiale... nella diversità dei suoi aspetti. Altrettanti frammenti, strali, punti e segni mirabili che la carmelitana pensosa e devota attinge dal cuore della verità»<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno* Per una elevazione al senso dell'essere, Città Nuova, Roma 1988, 394-395.

<sup>107</sup> X. TILLIETTE, «Edith Stein, La dottrina degli angeli», in *Aquinas* 34 (1991), 456-458; l'intero articolo, 447-458.

Eppure nonostante la fatica speculativa della Stein, il compito di una ontologia trinitaria relazionata al sapere della fede, nel nostro tempo resta ancora da svolgere. Siamo nani che poggiano sulle spalle di giganti, ma non possiamo semplicemente ripetere la loro lezione. L'impresa che Rosmini ha egregiamente, anche se incautamente, portato a termine per l'Ottocento e la Stein per il Novecento, resta una promessa per il terzo millennio. Sviluppando le indicazioni di Klaus Hemmerle, si possono percorrere sentieri davvero interessanti e pregnanti per una ricerca teoretica che comprenda la ripresa del tema dei *praeambula fidei* e delle sue motivazioni profondamente teologiche: "se l'ontologia dell'essere creato è già un'ontologia trinitaria *in senso aurorale*, in quanto è un'ontologia dell'essere che viene per amore da Dio (*exitus*), l'ontologia dell'essere ricreato per Cristo nello Spirito è un'ontologia trinitaria, *in senso prolettico*, cioè per anticipazione reale: è *già* un'ontologia dell'essere creato inserito per Cristo nello Spirito del dinamismo della vita trinitaria dell'Amore (fatta salva la distinzione di creato e Increato); ma *non è ancora* un'ontologia trinitaria *in senso* definitivamente compiuto, o *escatologico*, perché l'essere creato e ricreato si compirà in quanto perfetta immagine dell'Azione trinitaria, nella Trinità, solo nell'*eschaton*'<sup>108</sup>. Viene così ampiamente ed esaurientemente recuperato il carattere previo dell'istanza metafisica rispetto alla fede e al sapere che essa esprime e al tempo stesso si esprime con chiarezza quell'istanza veritativa propria della ragione creata in rapporto alla dimensione cosmico-antropologica della rivelazione ebraico-cristiana, dove l'istanza dell'essere trinitariamente articolato non esclude, ma inverte e supera mirabilmente quella dell'Uno e delle sue esigenze.

Una ulteriore articolazione di una ontologia trinitaria, a nostro avviso capace di mostrare la credibilità della rivelazione cristiana, pensiamo possa esprimersi a partire da una rigorizzazione teoretica di un approccio fenomenologico-esistenziale alle figure dell'*interiorità*, della *alterità* e della *gratuità*<sup>109</sup>, secondo un percorso che mentre utilizza i dati della fenomenologia francese più recente e raccoglie l'eredità levinasiana, individua nel *legame agapico* l'autentica possibilità di incontro fra l'immanenza o solitudine radicale della soggettività e le istanze dell'alterità con le sue irruzioni e le sue pretese. La compagnia di Rosmini può consentire quel faticoso e ancora lungo cammino *dal fenomeno al fondamento*<sup>110</sup>, individuato nella possibilità di pensare trinitariamente l'essere e quindi

---

<sup>108</sup> P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria, Città Nuova, Roma 1984, 176.

<sup>109</sup> Rimandiamo a G. LORIZIO, *Fede e ragione*. Due ali verso il Vero, Paoline, Milano 2003, 119-142.

<sup>110</sup> "Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario

di rifletterne le forme (ideale – reale – morale, se si vuole della soggettività – dell’oggettività - della santità) sull’uomo e sul suo rapporto col mondo e gli altri nelle tre direzioni sopra indicate. In tal senso tuttavia sono ben consapevole che molto lavoro rimane ancora da fare, per esempio per continuare a pensare le tre dimensioni della carità (temporale – intellettuale – spirituale) nella loro fondazione ontologico-metafisica, prima ancora che nel loro attuarsi etico. Non si tratta ovviamente di una prospettiva del tutto inedita, ma che affonda le sue radici oltre che nella Rivelazione, nella dottrina trinitaria e nella sua ripresa teologica e filosofica. L’itinerario può essere così schematizzato<sup>111</sup>:

Momenti dell’itinerario teologico-filosofico ed antropologico.fenomenologico		Richiamo	Riferimento al pensiero credente
--	--	----------	----------------------------------

quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l’interiorità dell’uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione” (FeR, 83).

<sup>111</sup> Nello schema che segue non è escluso che la scansione delle prime due forme dell’essere e quindi dell’interiorità e dell’alterità si possa invertire, in una prospettiva che accentui la dimensione “realistica” del conoscere. Inoltre facciamo notare come nell’“ontologia trinitaria” pensata nell’orizzonte della “metafisica della carità” non ci sia alcuna possibilità di inserzione del negativo in Dio (coerentemente con quanto abbiamo detto nel momento in cui abbiamo escluso l’attribuzione all’interno dell’Assoluto trascendente di una donazione kenotica). Questa caratteristica segna la distanza radicale dalla forma triadica della dialettica hegeliana, che invece pone il negativo nello Spirito assoluto stesso, secondo la figura dell’antitesi. Infine bisogna notare che l’unità della natura divina fa sì che le peculiarità proprie di ciascuna persona non le appartengano in maniera esclusiva e radicale, sicché la realtà, l’intelligibilità, l’amore agapico, oltre che segnare le tre persone, sono compartecipate e condivise nell’assoluta unità del mistero di Dio (monoteismo trinitario e non triteismo). Ogni lettore avvertito può facilmente accorgersi come questa impostazione non intenda adottare una metafisica della relazione, ma neppure gli appartenga l’affermazione di una metafisica essenzialista della sostanza. La prospettiva della gratuità, infatti, mentre consente all’alterità di penetrare l’interiorità e all’interiorità di aprirsi all’alterità, dal punto di vista antropologico ci si muove piuttosto in un orizzonte asimmetrico, che in quello di una paritaria reciprocità. Tale asimmetria non solo viene a riguardare il rapporto col totalmente Altro e a custodirne la trascendenza, bensì anche quello con l’altro uomo. La pura simmetria e la perfetta reciprocità riguardano solo l’Assoluto trascendente e i rapporti intratrinitari. Mi porta a percorrere questa via una definizione di “persona”, ritrovata in Antonio Rosmini, ma credo già presente in Duns Scoto, secondo la quale: “La persona si può definire «un soggetto intelligente», e volendo dare una definizione più esplicita diremo che si chiama persona un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile»” (A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, Città Nuova - CISR, Roma - Stresa 1991, 460, § 832). Piuttosto che di una “ontologia della sostanza” o di una “ontologia relazionale”, qui si tratta di una “ontologia della persona”, nel senso originario della *ipostasi*, la cui specificità abita nell’originalità dell’elemento incomunicabile, ossia, se si vuole nella “solitudine”. Certo essa si costituisce a partire dalla relazione, ma si tratta da un lato della relazione intesa come “partecipazione” e “condivisione agapica” *ad intra* e *ad extra*, d’altro lato della relazione creaturale, nella quale Dio nel creare il mondo pone l’altro da Sé e il senso di questa alterità si acuisce nel momento in cui viene creato l’essere intelligente e libero, tanto che costui ha il terribile potere di dire no a Dio stesso, un potere che la morte può rendere definitivo nella forma della eternità infernale, così come l’armonia con Dio, gli altri e il cosmo, che l’eternità paradisiaca promette e realizza non annulla la singolarità delle persone (si pensi la culto dei santi). È questa “solitudine” che, a mio avviso, oggi chiede di essere abitata e pensata come origine della relazione con Dio e dei rapporti interpersonali. C’è abbondante materiale filosofico a riguardo, ma non sempre teologicamente ripreso ed elaborato. “Oh sola beatitudo, oh beata solitudo!”, dunque, secondo l’adagio monastico, senza nulla togliere ai guadagni teoretici della prospettiva relazionale, di cui sono ben consapevole. Siamo così alle soglie di altri trattati teologici, ai quali è affidata la riflessione sul mistero trinitario e cristologico e su quello antropologico. Né a questo riguardo si può tralasciare il riferimento ai grandi maestri del pensiero credente ed in particolare Agostino e Tommaso. Importanti contributi alla riflessione su queste tematiche (anch’essi suscettibili di ulteriori approfondimenti, ma molto stimolanti) possono essere rinvenuti in E. SALMANN, “La natura scordata: un futile elogio dell’ablativo”, in P. CODA – L. ŽÁK (edd.), *Abitando la Trinità*. Per un rinnovamento dell’ontologia, Città Nuova, Roma 1998, 27-43 e P. CODA, “Sul concetto e il luogo di un’antropologia trinitaria”, *ib.*, 123-135.

	Fondamento ontologico	alla teologia della rivelazione	
<p>La via dell'<i>interiorità</i></p> <p>(= la ricerca di Dio come scoperta del più profondo che è in ciascuno di noi)</p>	<p><i>Forma ideale</i> dell'essere col corrispondente riferimento trinitario alla persona del <i>Figlio (Lógos)</i><sup>112</sup></p> <p><i>dimensione cristologica</i></p>	<p>Ripresa teologico-filosofica del "conosci te stesso" e dell'orizzonte pagano dell'immanenza</p> <p>(vedi il paragrafo sulla <i>praeparatio Revelationis</i>)</p>	<p><i>Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas</i> (Agostino, <i>De vera religione</i>, XXXIX, 72, cit. anche in FeR, 15)</p> <p><i>Deus interior intimo meo</i></p>
<p>La via dell'<i>alterità</i></p> <p>(= la ricerca di Dio come incontro con l'altro che è il mondo, che sono gli altri uomini [intersoggettività], che sono io stesso<sup>113</sup> e che è Dio in rapporto a me)</p>	<p><i>Forma reale</i> dell'essere col corrispondente riferimento trinitario alla persona del <i>Padre</i><sup>114</sup></p> <p><i>dimensione teo-logica</i></p>	<p>Ripresa teologico-filosofica dell'asimmetria e dell'orizzonte ebraico della trascendenza</p> <p>(vedi il paragrafo sulla rivelazione nell'Antico Testamento)</p>	<p><i>et superior summo meo</i> (Agostino, <i>Confessioni</i>, III,6)</p> <p>"L'Altro come traccia. Non la traccia che lascia l'impronta delle dita, dei passi, ma la traccia che è lui stesso o che s'iscrive nel volto" (X. Tilliette in un articolo su E. Levinas)<sup>115</sup>.</p>
<p>La via della <i>gratuità</i></p> <p>(= la ricerca di Dio nel rapporto fra interiorità ed alterità e nel loro legame agapico)</p>	<p><i>Forma morale</i> dell'essere col corrispondente riferimento trinitario alla persona dello <i>Spirito Santo</i><sup>116</sup></p> <p><i>dimensione pneumatologica</i></p>	<p>Ripresa teologico-filosofica della dirompenza del paradosso e dell'orizzonte cristiano dell'<i>agápē</i></p> <p>(vedi tutta la trattazione della rivelazione nel Nuovo Testamento)</p>	<p>"L'essere è amore; quindi se non si ama, non si conosce niente. E per questo la carità è l'organo della conoscenza perfetta" (M. Blondel, vedi sopra).</p>

La valenza speculativa dell'evento Cristo, che raggiunge nella "metafisica della carità" il suo culmine speculativo, esige sviluppi ulteriori. Non possiamo riposare sulle spalle dei grandi maestri del pensiero credente: in loro l'evento cristologico mostra tutta la sua fecondità speculativa, in noi

<sup>112</sup> Il rapporto fra le forme dell'essere e le persone della Trinità va inteso in senso *analogico* e non di identità (la forma ideale non è il Verbo, come quella reale non è il Padre e quella morale non è lo Spirito). Il riferimento dell'*interiorità* alla forma ideale si dà in quanto questa rappresenta la traccia o scintilla divina nella mente dell'uomo. Anche qui senza intendere il rapporto in termini di identità, ma di analogia: l'essere ideale non è Dio, ma la traccia di Dio nell'intelligenza umana, ciò che fa sì che l'uomo possa essere detto "immagine" di Dio. Si chiama in causa il *Lógos*, grazie all'intelligibilità che il Verbo introduce nel rapporto uomo-mondo-storia, nel senso che il "Verbo incarnato è la ragione universale", dove il termine "ragione" fa anch'esso riferimento al *Lógos*, ma Egli è anche il "maestro interiore".

<sup>113</sup> Per un approfondimento di questa tematica cf P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. IANNOTTA, Jaca Book, Milano 1993.

<sup>114</sup> Posta l'analogia, il rapporto fra alterità e forma reale si dà in quanto questa esprime la fatticità del reale, che non si lascia ridurre alle nostre precomprensioni e alle nostre intenzionalità, restando comunque se stesso anche nella relazione. Quanto al riferimento paterno esso si può anche cogliere se si riprende la tematica della creazione, così come l'abbiamo intesa e interpretata.

<sup>115</sup> X. TILLIETTE, "Il discorso lancinante di Emmanuel Levinas", in *La Civiltà Cattolica* 134 (1983), I, 25.

<sup>116</sup> Posta ancora una volta l'analogia, il rapporto fra gratuità e moralità è dato dal comune riferimento alla libertà: abbiamo già visto come nella logica della rivelazione verità e libertà siano strettamente connesse. Il richiamo allo Spirito va inteso anch'esso in questo orizzonte. E lo Spirito Santo stesso va interpretato sia in quanto *persona* della Trinità sia in quanto *legame agapico* fra le persone.

deve continuare a pungolare l'intelletto e la ragione e non solo il cuore e la volontà perché si possa esprimere in tutto il suo vigore la credibilità della rivelazione che in Cristo, ultima e definitiva parola di Dio, ha raggiunto il suo compimento.