# Il pensare "in" Cristo Gesù

*di Alessandro Clemenzia*

*This article intends to explore the theological significance of that* intelligere *that springs from individual and communitarian participation to the mystery of the incarnate Word; the paschal event of Christ is capable of offering a particular and ever new rhythm of thinking.*

*Keywords: Wisdom - Knowledge - Incarnation - Cross - Participation*

## 1. Questioni metodologiche

Per entrare nelle argomentazioni teologiche è necessaria una premessa di ordine metodologico su cui fondare ed esprimere la vera novità del pensare alla luce dell'evento-Cristo. Il titolo del presente contributo coglie il rapporto tra il dinamismo dell'*intelligere* (per questa ragione si trova il verbo "pensare" e non il sostantivo "pensiero") e Cristo attraverso la preposizione semplice "in". Quest'ultima indica certamente lo *stato in luogo*, che – in lingua latina – regge uno dei casi più complessi, quale l'ablativo[1], ma «esprime innanzitutto la relazione di due oggetti di cui uno sia contenuto nell'altro»[2]. In questo senso essa allude a una particolare dinamicità tra diversi elementi che entrano in una determinata forma di relazione reciproca e asimmetrica tra loro: l'uno è nell'altro; o meglio, l'uno trova nel suo altro quello spazio all'interno del quale abitare e diventare sempre più se stesso.

"Pensare in Cristo" dice chiaramente che il Verbo incarnato è colui all'interno del quale il dinamismo dell'*intelligere* umano può innestarsi, trovando così in esso la sua piena realizzazione, in quanto in-formato dal "luogo" in cui vive: Cristo Gesù. Egli, in questo senso, non funge da oggetto materiale del pensare (come complemento oggetto), ma da oggetto formale, inverando così un movimento antropologico capace di sintonizzarsi con la realtà in cui va a inserirsi, assumendone anche un suo peculiare "ritmo".

La preposizione semplice "in", dunque, va a formare un dinamismo interno al pensare, capace di esprimere il luogo cristologico di origine. Non solo: l'essere "in" Cristo significa, contemporaneamente, essere nel Padre e nello Spirito; si tratta, dunque, di un vivere sempre in "altro". In riferimento al nostro percorso, si può asserire che un *intelligere*, originato in Cristo, è capace di conservare la sua peculiarità nel momento in cui scaturisce da sé una tensione inter- e trans-relazionale; si ha a che fare, infatti, con un pensiero abitante un luogo (oggettuale) ontologicamente ed estaticamente proiettato verso l'altro-da-sé.

---

*1* - Per un approfondimento sulla valenza del caso *ablativo* per la riflessione teologica e, in modo particolare, trinitaria: cfr. il mio: *Dal "Noi" trinitario al "noi" ecclesiale. In dialogo con il progetto teologico di Heribert Mühlen*, Tesi PUL, Roma 2011, pp. 242-245; E. Salmann, «La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo», in Id., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, pp. 306-323; G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Tesi PUG, Roma 2005, pp. 458-462.

*2* - "In", in *Vocabolario della Lingua Italiana Treccani*, II, a cura di A. Duro, Roma 1987, 797-798, p. 797.

## 2. Un *intelligere* sapienziale

Nel mondo greco antico il sapiente era colui che possedeva un'ottima abilità in una particolare arte: la *sophia* si acquisiva attraverso un arduo apprendimento, un esercizio costante di un ufficio[3]. Con il tempo «il sapiente non è in quanto tale esperto delle faccende pratiche o che hanno a che fare con l'utile»[4], e soprattutto con Aristotele[5] la sapienza è sempre più legata alla conoscenza del vero essere.

Nel mondo ebraico la vera sapienza, *hokmah* (radice *hkm*), è qualcosa che sfugge alla portata dell'uomo, in quanto può trovarsi unicamente in Dio[6], non ne esiste un'altra di diversa natura: «Non c'è sapienza, non c'è prudenza, non c'è consiglio di fronte al Signore» (*Pr* 21,30); essa viene da Dio ed è offerta all'uomo come dono[7]. Nella Scrittura la Sophia conosce anche una sua personificazione: è stata creata da Dio προτέρα πάντων e ha contribuito all'opera creatrice; essa, da un lato, pur condividendo la συνουσία divina, non si identifica con Dio stesso, dall'altro, è creata prima di ogni creatura, anche se quest'ultima «gode la beatitudine della συνουσία con lei»[8].

Queste caratteristiche portano ad assumere come propria la domanda di Giobbe: «Da dove viene la sapienza?» (*Gb* 28,12.20). Quest'ultima è qualcosa di divino, non raggiungibile attraverso i propri sforzi morali o spirituali, che Dio può donare a coloro che desiderano ottenerla senza possederla, ma lasciandosi vivere da essa, e dunque «a quelli che la amano» (*Sir* 1,10). «Ecco, il timore del Signore, questo è sapienza» (*Gb* 28,28): un atteggiamento che richiede una certa passività operativa

---

*3* - «La parola σοφός, in Omero, non ha ancora un significato teoretico, e viene usata tanto per l'aedo, a cui le muse partecipano un poco del loro divino sapere, quanto per il carpentiere che "conosce" il suo mestiere» (M. Pholenz, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 700).

*4* - R. Fanciullacci, «Sapienza», in *Enciclopedia filosofica*, vol. 10, Bompiani, Milano 2006, pp. 10066-10071, qui p. 10069.

*5* - Cfr. Etica Nicomachea VI, 7, 1141 b 3 ss.

*6* - Scrive Giancarlo Corvino a tale proposito: «Nella Scrittura, la letteratura sapienziale di Israele è molto diffusa; essa, nei suoi contenuti, riflette generalmente la concezione sapienziale diffusa nel Medio Oriente extrabiblico, in particolare in Mesopotamia ed Egitto. Il primo fine della sapienza è quello di sapere, di comprendere, di conoscere il mondo e l'uomo. L'obiettivo di tale conoscenza era principalmente connesso al "saper fare" e al "saper vivere" […]. Tuttavia il sapiente ebreo sa che non vi è alcuna sapienza se non in Dio» (G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, p. 10).

*7* - «All'inizio si è presupposto implicitamente che la hkmh avesse la sua origine in Dio e fosse una sua proprietà, dato che la si definisce un dono da lui concesso all'uomo» (U. Wilckens, «σοφία», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XII, Paideia, Brescia 1979, coll. 695-856, qui col. 757).

*8* - *Ibid.*, col. 780.

del credente, ma che in realtà è la più totalizzante esperienza di fede; la *sophia* previene anche coloro che la cercano, rendendoli capaci, a loro volta, di comunicarla agli altri sempre come dono ricevuto[9].

Nella Scrittura, inoltre, la sapienza ha comunque anche a che fare con la "conoscenza" umana. Mentre nel pensiero greco si arriva a conoscere attraverso l'esercizio della mente[10], del *nous*, nell'Antico Testamento la conoscenza non è legata a un particolare organo, ma «indica genericamente *la conoscenza che sorge da un rapporto concreto, dall'esperienza*»[11]: essa è dono di Dio, colui che rende sapiente un popolo empio[12].

Nel Nuovo Testamento c'è qualcosa di nuovo: con la rivelazione del Padre nel suo Verbo incarnato, tutta la realtà diviene luogo della manifestazione di Dio, tanto che Paolo può affermare:

> «Poiché ciò che è conoscibile di Dio è manifestato ad essi: Dio infatti lo ha loro manifestato. In effetti, gli aspetti invisibili di lui vengono osservati col pensiero (*nooumena*) a partire dalla creazione del mondo in base alle cose fatte, cioè la sua eterna potenza e divinità, così che essi non hanno scusa» (*Rm* 1, 19-20)[13].

Attraverso la creazione, dunque, si può accedere alla conoscenza di Dio, proprio in quanto in essa Egli si è manifestato. Ciò significa che Egli è accessibile alla conoscenza umana unicamente nella misura in cui è Egli stesso a compiere il gesto di manifestarsi, facendosi "via" esperienziale per essere raggiunto. In questo modo Dio si rende accessibile alla sua creatura attraverso il non-Dio: la creazione[14].

---

***9*** - Il Nuovo Testamento contiene circa 51 ricorrenze del temine *sophia*, e di queste, 19 sono presenti nell'epistolario paolino (di cui 16 nella Prima Lettera ai Corinzi).

***10*** - In quanto il conoscere «indica la percezione intellettuale di un oggetto o di un rapporto obiettivo, sia che esso entri per la prima volta o rientri nella coscienza del soggetto […], sia che esso sia già in essa presente (riconoscere)» (R. Bultmann, «γινώσκω», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1966, coll. 461-542, qui col. 461-462).

***11*** - *Ibid.*, col. 481.

***12*** - «Nella liturgia la comunità giudaica ringrazia Dio di averle donato la 'conoscenza', e lo stesso farà poi la comunità cristiana» (*ibid.*, coll. 493-494).

***13*** - Per questa ragione, scrive Corvino: «Paolo […] non ha alcuna difficoltà ad affermare che l'uomo ha la possibilità di conoscere Dio» (G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, cit., p. 21).

***14*** - Cfr. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005[6], pp. 286-295.

Se, da una parte, Dio si manifesta e rende così possibile la conoscenza di Sé all'uomo, dall'altra, l'uomo viene reso capace, attraverso il *nous*, di passare dall'effimero alla verità, percorrendo liberamente la via aperta da Dio stesso[15]; unicamente attraverso l'iniziativa divina, l'intelligenza umana è in grado di arrivare alla conoscenza di Dio[16] (cioè che ha Dio per oggetto), attraversando quello iato che si è venuto a creare tra l'eterna e inafferrabile sapienza divina e la creaturale e caduca sapienza umana[17].

Nonostante Dio si esprima nella creazione e continui a rivelarsi nella storia, la creatura rimane sempre libera di accogliere questo estrinsecarsi di Dio oppure di chiudersi, rimanendo in balia dei propri pregiudizi[18]. L'intelligenza umana, resa capace di raggiungere la sapienza di Dio, è quella che nasce dalla fede nel Cristo vivente, sempre contemporaneo alla sua creatura. È da tale *experientia fidei* che scaturisce un'*intelligentia fidei*, capace di accogliere l'irraggiungibile[19].

---

*15* - Scrive ancora Corvino: «Inoltre, anche la struttura ontologica dell'uomo non può essere di impedimento alla percezione umana degli attributi invisibili di Dio, perché nell'uomo vi è il *nous* che, attraverso la contemplazione della creazione, gli dà la possibilità di andare oltre la dimensione materiale e di percepire la realtà di Dio» (*ibid.*, p. 23).

*16* - «La "conoscenza" di Dio, oggettivamente possibile, esige però che verso di lui si abbia un atteggiamento conseguente di totale dedizione e, soprattutto, che in nessuna maniera egli venga ridotto a nostra immagine e somiglianza» (S. Cipriani, *"Sapientia crucis" e sapienza "umana" in Paolo*, in «Rivista Biblica» XXXVI (3/1988), pp. 343-361, qui p. 349).

*17* - Scrive Corvino: «Per l'Apostolo, l'uomo, pur essendo dotato di una propria intelligenza, con tutta la sua sapienza, non può conoscere il Dio di Gesù Cristo. E non perché si riscontra un'abissale e incolmabile distanza tra la limitatezza e finitudine della creatura e la infinita trascendenza divina, ma perché Dio decide di manifestarsi all'uomo scegliendo una sua specifica "autorivelazione", che sconvolge il normale modo umano di ragionare e di valutare» (G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, cit., p. 29).

*18* - Paolo, nella Lettera ai Corinzi, si scaglia contro la precomprensione di ebrei e greci che li ha resi incapaci di arrivare alla *sapientia crucis*.

*19* - Basti pensare, per esempio, a ciò che avvenne a Paolo sulla via di Damasco, dove ha fatto esperienza che il "Dio con noi" (*Is* 7,14) era diventato il "Dio per noi". Così spiega Corvino: «L'uso della preposizione "per" suggerisce soprattutto un importante cambio di prospettiva nell'impegno di Dio verso la sua creatura. Egli non è solo colui che si fa prossimo all'uomo, camminandogli accanto e sostenendolo nelle diverse situazioni in cui storicamente si trova a vivere. Dio va oltre questo stare al fianco dell'uomo e rivela un suo decisivo orientamento intenzionale, mostrando una sua totale dedizione "per" l'uomo» (G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, cit., p. 41). L'incontro sulla via di Damasco ha avuto delle implicazioni così profonde nella vita di Paolo, che la sua identità è stata ontologicamente segnata da quell'incontro: «Per me infatti vivere è Cristo» (*Fil* 1, 21).

## 3. L'evento della croce e l'intelligenza della fede

Paolo, identificando Cristo con la sapienza divina[20], trova nell'evento della croce il luogo privilegiato della rivelazione di Dio, dove Egli ha reso insensata la sapienza di questo mondo e ha manifestato, nella sua sapienza, una logica radicalmente "altra" rispetto a quella umana[21]. Ed è proprio nell'esperienza di questa insensatezza che alla creatura viene donata la fede, unica via di accesso alla sapienza di Dio: si tratta del passaggio da un *intelligere* che cerca di giungere da solo alla sapienza di Dio a una forma del pensare capace di sintonizzarsi armonicamente con la realtà incontrata, da cui scaturisce una dinamica esistenziale radicalmente diversa[22]. In questo orizzonte di comprensione Paolo può affermare: «Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente, perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio» (*1Cor* 3, 18-19a). Tale rovesciamento esistenziale, perché non diventi qualcosa di astratto, scaturisce dall'assunzione di una forma che, unica, rende capace il credente di accogliere la portata dell'evento-Cristo: è la cristificazione dell'*intelligere*, dove ciò che è debole diviene lo spazio all'interno del quale la potenza di Dio può affermarsi[23].

Eppure è sempre per grazia che il cristiano può acquisire la portata teologica e soteriologica della croce di Cristo[24], e viene reso capace di risemantizzare la porta-

---

*20* - Come, nel Libro dei Proverbi, la sapienza è descritta come la "primogenita" nella creazione, come colei che fu creata «prima di ogni cosa» (*Sir* 1,4), Paolo mostra la preesistenza di Cristo (cfr. *Col* 1,15-20), la sua funzione mediatrice (*1Cor* 8,6) nella creazione.

*21* - Questo spiega il motivo per cui Paolo parla di Cristo "crocefisso" usando il perfetto e non l'aoristo; spiega Corvino: «La crocifissione non rappresenta un evento avvenuto nel passato, ma ha in sé un valore costante nel tempo, che estende la sua influenza anche sul presente» (G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, cit., p. 66).

*22* - Scrive Zanghì a tale proposito: «Direi allora che pensare è, radicati nell'*accogliersi* da Dio, *accogliere* le realtà, il mondo, facendo dell'atto del pensare la casa del mondo, quel grembo in cui le realtà raggiungono il loro destino» (G.M. Zanghì, *Che cos'è pensare?*, in «Sophia» 1 [2018-0], pp. 24-34, qui p. 32).

*23* - Per questo Paolo può arrivare ad affermare: «Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo» (*2Cor* 12, 9b). L'*astheneia* umana è il luogo in cui si manifesta pienamente la *dynamis* divina.

*24* - Sin dalle origini, la comunità cristiana desiderava in qualche modo arrivare alla sapienza di Dio. Di fronte a ciò, nella Prima Lettera ai Corinzi, Paolo mostra come tale sapienza sia di per sé irraggiungibile, anche se essa si è rivelata nella croce di Cristo. Il contesto all'interno del quale egli scrive è una comunità che lo accusava di non avere un eloquio "sapiente", vale a dire una parola retorica efficace. In questo orizzonte Paolo introduce un discorso sulla sapienza, per ricentrare la comunità sull'essenziale. L'attenzione rivolta alla croce fa riferimento all'importanza della storia quale luogo attraverso cui accedere alla conoscenza di Cristo, soprattutto in risposta a coloro che, in un'ottica gnostica, ritenevano che possedere la sapienza divina coincidesse con l'avere una conoscenza astratta di Cristo. «Ora, da tutto il contesto della Lettera ai Corinzi risulta che Paolo ha di mira certi cristiani di quella comunità i quali, infatuati pro-

ta ontologica di tutta la realtà[25]. Questa nuova identità del credente[26] avviene "nello" Spirito Santo, colui che – conoscendo le profondità di Dio e legandoci alla morte di Cristo[27] – innesta l'*intelligere* umano in quello di Cristo[28], tanto che Paolo arriva ad affermare: «Ora, noi abbiamo la mente di Cristo» (1Cor 2,16).

Cosa si intende con questo "di Cristo"? Secondo Corvino ci sono almeno quattro significati:

> «Il primo significato è quello *oggettivo*: la mente del credente ha in Cristo il suo unico riferimento […]. La maggior parte degli studiosi propende per il secondo significato, quello *soggettivo*: in questa accezione, la mente viene a corrispondere alle aspettative di Cristo; cioè essa è aperta alla rivelazione di Cristo-Spirito, che vuole far conoscere al credente il contenuto della sapienza di Dio. […] Un terzo valore consiste nel genitivo *epesegetico*, in quanto la mente del credente viene a identificarsi con la mente di Cristo. Tuttavia, è possibile

---

babilmente da certe manifestazioni carismatico-pneumatiche, teorizzavano una loro "conoscenza" più profonda di Cristo, che prescindeva dalla sua esperienza storica e specialmente dalla sua morte, quasi segno di debolezza, esaltando una forma di contatto "diretto" con lui, ormai "pneumatizzato", che privilegiava la conoscenza astratta, sul tipo della filosofia greca, senza incidenza concreta nella vita e nella storia» (S. Cipriani, *"Sapientia crucis" e sapienza "umana" in Paolo*, cit., p. 346).

*25* - Scrive Cipriani, a tale proposito, di questa nuova vita che scaturisce dalla fede: «è come un criterio "epistemologico" nuovo, che acquista il credente per valutare ogni cosa "in Cristo": tutto ormai per lui acquista un significato in proporzione della sua inseribilità nel "disegno" salvifico di Dio che passa per la croce» (*Ibid.*, p. 358).

*26* - «La fede stessa diventa essa pure una "sapienza", anzi la forma più alta di sapienza, poiché, oltre che afferrare la dimensione umana delle cose e dei problemi, ne intravede dimensioni più profonde. C'è all'interno della fede una "razionalità", non inferiore a quella puramente filosofica» (*Ibid.*, p. 357).

*27* - «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, è nella sua morte che siamo stati battezzati» (*Rm* 6,3). Scrive Barbaglio: «La morte di Cristo dunque non è quella di un individuo a sé stante, ma del capostipite di una nuova umanità; per questo comporta la morte dell'umanità adamitica […]. Paolo può concludere "dunque tutti sono morti" solo se in qualche modo "tutti" è compreso in "uno". […] Il "tutti sono morti" (universalismo assoluto) non indica certo l'esperienza soggettiva degli uomini, ma la fine di una storia dominata dal peccato e dalla morte eterna. Il pensiero paolino è storico-salvifico: si è chiusa l'epoca dell'umanità adamitica e tutti gli uomini vivono in una nuova fase, quella escatologica introdotta da Cristo morto e risorto» (G. Barbaglio, *Creazione e nuova creazione nella teologia paolina*, in *La creazione oltre l'antropocentrismo?*, a cura di P. Giannoni, Ed. Messaggero, Padova 1993, pp. 187-238, qui pp. 203-204).

*28* - L'azione dello Spirito non solo ha effetti sulla conoscenza della realtà divina, ma la sua azione determina un profondo mutamento su chi ne è oggetto, fino a definire anche l'esistenza di un uomo spirituale» (A. Miranda, *L'uomo spirituale (pneumatikos anthropos) nella Prima ai Corinzi*, in «Rivista Biblica» XLIII (1995), pp. 485-519, qui p. 489. Scrive Paolo: «Coloro che vivono secondo la carne pensano alle cose della carne, mentre quelli che vivono secondo lo Spirito pensano alle cose dello Spirito» (Rm 8, 5). Interessanti, a tale proposito, le parole di Cipriani: «Il mistero non umilia la ragione, le permette solo di superarsi, cioè di diventare più se stessa!» (S. Cipriani, *"Sapientia crucis" e sapienza "umana" in Paolo*, cit., p. 360).

> attribuire al genitivo un quarto significato, quello *qualificativo*: in questo caso, l'Apostolo intenderebbe precisare, in contrapposizione al tipo *psychikos*, una qualifica acquisita dalla mente del credente da lui definito *pneumatikos* e *teleios*. Il genitivo "di Cristo" vuole chiarire che il *pneumatikos* ha ora una mente "cristica" o "cristologicamente qualificata"»[29].

Si tratta, così, di una vera e propria partecipazione umana all'esistenza di Cristo, e ciò avviene in virtù del dirsi stesso di Dio nel suo Verbo fatto carne: è questo evento a rendere capace la creatura di penetrare nella profondità di Dio; scrive Piero Coda: «Ciò che rende possibile, anzi attuale, l'accesso alle profondità del mistero di Dio, non con arrogante e vana avidità gnostica, ma nell'accoglienza fiduciosa e coraggiosa del dono della Sapienza e del discernimento, è la partecipazione gratuita al *noûs* di Cristo, per mezzo dello Spirito»[30].

L'incontro con il Risorto trans-forma anche l'*intelligere* umano, e quest'ultimo può vivere tale novità nell'aderire costantemente ad essa: «Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (*Rm* 12,2). L'incontro con Cristo, dunque, non garantisce all'uomo di non ricadere nel peccato; l'esortazione a rinnovare il modo di pensare esprime una dinamicità relazionale e non un evento unico e irripetibile. Scrive ancora Coda a tale proposito:

> «L'intelligenza in cui le profondità del Mistero non stanno più relegate, nell'indifferenza o nella nostalgia, in un'inaccessibile distanza, ma si offrono a un conoscerle e a un dispiegarle nella loro incidenza storica che nel dirle non le cattura, snaturandole, ma ne gode qualcosa di vero e sostanzioso nella convivialità di uno scambio sempre nuovo e sempre diverso»[31].

Un nuovo *intelligere*, tuttavia, che non può essere relegato a un'esperienza individualistica del singolo *io*, ma lo apre a un *noi*, chiamando così in causa l'intera comunità; tanto che lo stesso Paolo afferma: «E il Dio della perseveranza e della consolazione vi conceda di avere fra voi lo stesso modo di pensare come Cristo Gesù» (*Rm* 15,5). Questo "tra voi" allarga l'orizzonte dall'*io* del credente al *noi* ecclesiale.

---

***29*** - G. Corvino, *Noi abbiamo la mente di Cristo. Sapienza umana e sapienza divina in Paolo*, cit., pp. 191-192.

***30*** - P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 519.

***31*** - *Ibid.*, p. 585.

## 4. L'accordo tra Cristo e il credente

Come leggere teologicamente la cristificazione dell'*intelligere* umano? È evidente che si ha a che fare con una dinamica molto più profonda rispetto a una mera interazione tra realtà ontologicamente distinte o a una trasformazione magica di ciascuna nell'altra. Hans Urs von Balthasar offre un suo prezioso contributo in tal senso, attraverso il lemma "accordo":

> «La contemplazione costante di tutto il Cristo trasforma il contemplante tutto, ad opera dello Spirito Santo, nell'immagine di Cristo (2Cor 3,18). Questo movimento totalitario che supera e radica ogni singolo atto di donazione della fede, della speranza e della carità, in una totalità del soggetto e dell'oggetto, permette ed esige che si parli della accordatura cristiana»[32].

In questa dinamica relazionale (contemplazione), la realtà contemplata rende possibile al contemplante di "accordarsi"; l'"accordo" (*Stimmung*) può essere inteso «come concordanza con il ritmo di Dio stesso, e quindi adesione non solo al suo essere, ma anche alla sua volontà libera che ci interpella sempre nuovamente»[33]. Si tratta, dunque, di un'intima relazione dove all'uno è concesso di penetrare nell'altro rimanendo sempre se stesso; e chi invera questa dinamica è lo Spirito Santo, il quale fa sì che il credente si lasci «completamente guidare dal suo impulso»[34].

L'accordo, tuttavia, non riguarda unicamente l'*io* Cristo e l'*io* del singolo credente, ma ha delle implicazioni ontologiche su tutta la creazione proprio in virtù dell'incarnazione: il farsi carne del Verbo divino, infatti, ha ormai transustanziato, dal di dentro e dal di sotto, tutta la realtà; continua Balthasar: «Il mondo è simile a una grande orchestra che sta accordando i suoi strumenti […]. Ad un certo punto però il pianoforte suona un *la*, perché tutt'intorno si stabilisca una certa uniformità di suono: si accorda su qualcosa di comune»[35]. L'evento-Cristo ha questa forza ricapitolativa: fa sì che "improvvisamente"[36] tutto l'esistente suoni «non all'unisono, ma

---

*32* - H.U. von Balthasar, *La percezione della forma. Gloria: una estetica teologica*, vol. 1, Jaca Book, Milano 2005, pp. 224-225.

*33* - *Ibid.*, p. 232.

*34* - *Ibid.*, p. 231. Così egli spiega questo dinamismo pneumatologico: «I doni sono in noi *ab inspiratione divina*, sono un *istinctus divinus* e al tempo stesso un *istinctus interior* che fa sì che noi ci lasciamo guidare da un principio più alto della nostra ragione. Questo principio più alto non è tuttavia estrinseco, in quanto spirando esso risveglia il nostro stesso amore più profondo all'amore assoluto che ci si fa incontro dalle profondità dell'essere interpellandoci personalmente; e ci inclina verso questo amore» (*ibid.*).

*35* - H.U. von Balthasar, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1991[3], p. 7. -

*36* - Cfr. M. Martino, *D'Improvviso. La via del "non", a partire da Platone*, Città Nuova, Roma 2020.

– cosa molto più bella – in una sinfonia»[37]. Tale accordo tra Cristo e il credente, tra la realtà contemplata e il contemplante, così come la sinfonia che in Cristo si viene a generare nella pluralità della creazione, hanno la propria condizione di possibilità nel fatto che «anche la verità eterna è sinfonica»[38], cioè accordo "perfetto" di Padre e Figlio e Spirito Santo, e la perfezione è data da quella dinamica ontologica tensionale di ogni Persona divina, all'insegna del donarsi reciproco. Così Klaus Hemmerle descrive questa dinamica:

> «Entrambi si donano l'uno all'altro e in questo modo avviene l'*accordo perfetto* nella dimensione di presenzialità: lo Spirito. Il Padre è nel Figlio, il Figlio è nel Padre, lo Spirito è la reciproca presenzialità di Padre e Figlio, garantisce la reciprocità dell'essere rivolti l'uno verso l'altro nel loro sussistere l'uno a partire dall'altro»[39].

L'accordo divino è il fondamento ontologico di ogni distinzione, molteplice, tanto da inverare anche un accordo tra la perfezione di Dio e la miseria umana[40].

Quando, in un dialogo tra più voci, esse arrivano a toccarsi, formano un accordo dinamico[41], come spiega bene, nel linguaggio musicale, il contrappunto (*contra* e *punctus*, *punctus contra punctum*): un accordo dinamico in quanto i singoli elementi che lo compongono non si fermano staticamente su un solo punto di contatto, ma proseguono nel tempo, senza adombrarsi tra loro: essi sono necessari l'uno all'altro, per l'altro e per sé, ciascuno rimanendo se stesso[42].

La cristificazione dell'*intelligere*, dunque, è partecipazione totale (toticipazione) per grazia a Cristo: è l'affermazione transustanziata di un *io* ormai reso criticamente capace di rivolgersi al Padre come a un *tu*, venendo in tal modo costantemente generato "figlio"; questa generazione avviene nel continuo e sempre nuovo stupo-

---

***37*** - H.U. von Balthasar, *La verità è sinfonica*, cit., p. 9.

***38*** - *Ibid.*, p. 10.

***39*** - K. Hemmerle, *Preludio alla teologia*, Città Nuova, Roma 2003, p. 144. Il corsivo è nostro.

***40*** - Balthasar arriva ad affermare: «Dio come 'baratro' […] dell'Amore assoluto contiene, in anticipo ed eternamente, tutte le modalità d'amore, di compassione, perfino di 'separazione' motivata dall'amore e fondata sulla distinzione infinita delle ipostasi; modalità che potranno manifestarsi nel corso di una storia di salvezza con l'umanità peccatrice» (H.U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2004[4], p. 22.

***41*** - Cfr. A. Cervelli, *Bach ieri, Bach oggi. Un musicista barocco luterano nell'odierna liturgia cattolica?*, Ed. StrettLib, Milano 2015, pp. 85-88.

***42*** - Recuperando le parole di Emile M. Cioran, «la meditazione musicale dovrebbe essere il prototipo del pensiero in genere. […] Mentre ascoltate Bach, vedete germinare Dio. […] L'organo trasmette il brivido interiore di Dio. Unendoci alle sue vibrazioni […] ci dissolviamo *in* Lui» (E.M. Cioran, *Lacrime e santi*, in *Arte* 55, p. 64).

re, del Padre nel desiderare che l'altro sia, e della creatura nel desiderare che tutto ciò accada ogni giorno[43]. E lo stupore che fa scaturire il desiderio è lo Spirito Santo. Questo innestarsi di Cristo nel credente ha una risonanza orizzontale: è il *noi* ecclesiale, dove l'esperienza ontologica dell'*intuarsi* e dell'*inmiarsi*[44] dell'*io* e di Cristo genera un movimento interiore di accordo reciproco con altri *io*, ormai riconosciuti come *tu*.

L'accordo, dunque, è una *consonanza*, non una coincidenza.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore stabile straordinario di Ecclesiologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e professore invitato presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
*alessandro.clemenzia@gmail.com*

***43*** - Cfr. A. Clemenzia, *Abyssus abyssum invocat*, in A. Clemenzia – M. Martino, *Sul principio e la libertà*, Città Nuova, Roma 2021, pp. 67-180, soprattutto pp. 167-174; P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, cit., pp. 579-583.

***44*** - Questi due lemmi sono due neologismi danteschi usati nel canto IX (v. 81) del Paradiso, ed esprimono quella dinamica di mutua penetrazione intersoggettiva che in teologia, e in particolar modo in riferimento alle due nature di Cristo e alle tre persone divine, è denominata pericoresi.