SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Rivista semestrale
ANNO VIII - N°1 - 2016

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
VIII (2016-1)

EDITORIALE pag. 5

SAGGI

Piero Coda
Le religioni in dialogo: *kairós* e vocazione pag. 7

Matteo Raffaelli
L'unità di Potenza, Sapienza e Amore come "altra" modernità in T. Campanella pag. 19

Giorgio Santi
Lineamenti di ontologia trinitaria in Agostino pag. 33

Gérard Rossé
Importanza dell'approccio esegetico alla Sacra Scrittura pag. 63

Alessandro Clemenzia
Il senso del dolore. Sentieri teologici pag. 71

RICERCHE

Orthasie Marcellin Herivonjilalaina
Per un'ontologia trinitaria della sinodalità. Coscienza, spiritualità e prassi nel Popolo di Dio pag. 87

RECENSIONE
Stefano Mazzer «"Li amò fino alla fine": il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia», Città Nuova 2014 pag. 103

Massimo Donà
Per una possibile rifondazione della teologia pag. 104

Marco Bernardoni
Il negativo e l'*agape*. Prospettive teologiche per una ridefinizione trinitaria dell'ontologia pag. 110

Stefano Mazzer
Impossibilità: la *divina voragine* pag. 113

EDITORIALE



Il presente fascicolo è scandito da tre parti: saggi, ricerche e recensione.

Il primo saggio è quello di Piero Coda, intitolato *Le religioni in dialogo: kairós e vocazione*; come si evince dal titolo, l'autore sottolinea il significato antropologico e sociale della relazione reciproca tra le religioni, il che permette inoltre di arrivare alla comprensione dello specifico del tempo moderno. A partire da alcune coordinate offerte dall'*Ecclesiam suam* di Paolo VI, il dialogo si propone come luogo ed esercizio di una piena e rinnovata umanizzazione, e dunque di fondamentale importanza per il prodursi e lo svilupparsi di una cultura. Proprio in quanto espressione dell'umano, l'evento religioso risente tanto della ricchezza quanto della paradossalità che caratterizza il cuore dell'uomo.

Il secondo saggio proposto è quello di Matteo Raffaelli, intitolato: *L'unità di potenza, sapienza e amore come "altra" modernità*. Vengono qui riportati alcuni tentativi di comprensione della realtà, che hanno portato ad alcune derive nella modernità: da una parte Telesio, il quale pur riconoscendo nell'uomo una tensione verso Dio, riteneva che l'essere divino fosse esterno alla logica del sapere; dall'altra Cartesio, il quale riesce a cogliere la realtà dell'essere, ma attraverso una pura astrazione del sensibile. I due pensatori sono considerati da Raffaelli rispettivamente "il primo" e "l'eroe" della modernità, in quanto entrambi racchiudono la razionalità umana nel solo fenomeno sensibile. Campanella, invece, coglie un inscindibile legame, pur mantenendo la distinzione, fra essere e sapienza, i quali trovano la loro unità in una terza dimensione: l'amore.

Il terzo articolo è quello di Giorgio Santi, *Lineamenti di ontologia trinitaria in Agostino*: l'autore qui recupera la centralità del pensiero trinitario di Agostino, evidenziando prima di tutto alcuni concetti decisivi che fungono da presupposto filosofico della sua comprensione; in un secondo momento mette in evidenza le implicazioni teologiche del discorso, alla luce di un'ontologia trinitaria.

Un altro saggio è quello di Gerard Rossé, *Importanza dell'approccio esegetico*, in cui viene presentato lo sviluppo dell'interpretazione della Scrittura, fino ad arrivare all'approccio esegetico, come conoscenza scientifica e metodo importante per non ridurre la lettura dei testi sacri a un senso esclusivamente spirituale. Dopo aver messo in luce i differenti approcci esegetici che hanno caratterizzato l'età patristica e medievale, in cui il testo biblico veniva letto alla luce della propria esperienza di fede, con il Rinascimento si dà un maggiore rilievo alla ragione, in reazione all'interpretazione che ha caratterizzato i secoli precedenti. Con la nascita del metodo storico-critico viene riconosciuta l'importanza del senso letterale per

cogliere l'intenzionalità dell'autore. Il documento della Pontificia Commissione Biblica sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993) sottolinea che è proprio all'interno del senso letterale di un testo che emerge il suo significato spirituale più profondo; viene riconosciuta dunque un'unità intrinseca tra la luce che proviene dalla ragione e quella che proviene dalla fede. Ed è questa l'unità che l'esegeta deve realizzare.

L'ultimo saggio è quello di Alessandro Clemenzia, *Il senso del dolore. Sentieri teologici*, in cui si riflette sul significato antropologico del dolore alla luce di un necessario riferimento all'esperienza. È da tale approccio esistenziale, in dialogo con alcune acquisizioni provenienti dal mondo della medicina, che viene delineata una possibile comprensione ontologica del dolore e – a partire da essa – si sviluppano alcuni possibili sentieri teologici, finalizzati a una proposta di senso.

Si apre poi la seconda parte della Rivista, riservata alle Ricerche. Si riporta qui un articolo di Orthasie Marcellin Herivonjilalaina, intitolato *Per un'ontologia trinitaria della sinodalità. Coscienza, spiritualità e prassi nel Popolo di Dio*. Si tratta di una sintesi organica della sua tesi di dottorato in *Fondamenti e Prospettive di una cultura dell'unità*, discussa all'Istituto Universitario Sophia lo scorso anno accademico. Il tema della sinodalità, che dal Concilio Vaticano II all'insegnamento magisteriale di Papa Francesco sta diventando di sempre più grande attualità, viene colto e approfondito all'interno dell'orizzonte di un'ontologia trinitaria: a partire da qui si delineano alcune implicazioni, come emerge dal sottotitolo della ricerca, sulla coscienza, la spiritualità e le prassi sinodali nel e del Popolo di Dio.

Nella terza ed ultima sezione della Rivista vengono presentate due recensioni al libro recentemente edito di Stefano Mazzer, *"Li amò sino alla fine". Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia* (Città Nuova, Roma 2014), frutto di una tesi dottorale a Sophia: una all'interno di una prospettiva filosofica, scritta da Massimo Donà, e l'altra sotto un profilo più teologico, a cura di Marco Bernardoni. Viene infine riportato un breve articolo dell'autore del libro, Stefano Mazzer, in cui egli risponde alle domande precedentemente poste dal filosofo Donà.

A. C.

LE RELIGIONI IN DIALOGO: *KAIRÓS* E VOCAZIONE*



The event of religions in dialogue today is a kairós*, however indecisive and contested it might be. This dialogue is at the origin of the very existence of religions, an existence which is intrinsically pluriform, and it is called to freely become the ultimate goal towards which religions tend, irrespective of the historical result that it actually reaches. On the basis of his own spiritual experience and cultural understanding, the author attempts – on the basis of this thesis – to offer an interpretation of the meaning of this* kairós *for the historical development of the specifically Christian identity (1), in order to attempt an investigation into the manifestation in that identity of the vocation intrinsic to every religious tradition and experience that is truly such (2), and concludes with a note on the implications and practical perspectives in the public sphere that this event reveals.*

di
PIERO CODA

* Alla giornata di studi "Una comunità di destino, molte religioni: quale dialogo?", Scuola di Scienze Umanistiche, Università degli Studi di Genova, 13 novembre 2015.

13 luglio 1999. Mi trovo a Kyoto, il cuore del Giappone: «*Nihon no Furusato*». Quando, nel VII secolo, l'imperatore decise di costruire la nuova capitale, ordinò al monaco Saicho di erigere sul monte Hiei, che sovrasta la valle di Kyoto, un monastero. Col passare dei secoli, esso divenne un insediamento di oltre 3.000 edifici, con un gran numero di monaci, sempre più potenti. Fin quando furono trucidati tutti, nel XVI secolo.

Il monastero al monte Hiei fu ricostruito nel XVII secolo. Lo storico capo supremo di questa antica congregazione monastica, la Thendai Shu, il venerabile Etai Yamada, ora defunto, nel 1986 partecipò alla Giornata mondiale di preghiera delle religioni per la pace ad Assisi, con tenacia voluta, contro tutto e contro tutti, da Giovanni Paolo II. Un gesto profetico d'incalcolabili conseguenze: «La fiamma, accesa ad Assisi – ha detto Papa Francesco commemorando il 50° della *Nostra Aetate*, la Dichiarazione del Vaticano II sui rapporti della Chiesa Cattolica con le religioni – si è estesa in tutto il mondo e costituisce un permanente segno di speranza»[1]. Yamada convocò l'anno successivo al monte Hiei un analogo incontro, che da allora si ripete ogni anno.

Il rev. Koken Fuji è oggi il presidente della denominazione Tendai. Lo raggiungo nella sede di Sakamoto. Mi accoglie con cordialità. S'imbastisce con lui un dialogo profondo, di oltre un'ora e mezza. Mi ricorda tra l'altro un insegnamento del venerabile Yamada: «L'atteggiamento del rinnegare se stessi a favore dell'altro è l'atteggiamento basico di ogni vera religione che permette d'incontrarsi e di lavorare insieme per la pace». E con chiarezza enuncia i passi per esercitare in questo spirito un autentico dialogo: 1) riconoscere il valore dell'esperienza religiosa dell'altro: se, infatti, è importante per me la mia tradizione di fede, debbo presumere che altrettanto lo sia per l'altro; 2) conoscere, di conseguenza, la vera realtà di ciò che l'altro crede e vive; 3) cercare di comprenderne al meglio, attraverso un mutuo e sincero scambio di doni, il significato; 4) cooperare con tenacia per il bene dell'umanità.

Al termine del colloquio raggiungo la spianata sulla quale si svolge annualmente la preghiera per la pace. Una lapide in giapponese e inglese ne commemora la prima edizione voluta da Yamada nel 1987. Mi spiegano che il monaco Saicho, il fondatore del monastero del monte Hiei e della denominazione Tendai, conosciuto come *Dengyo Daishi* («il gran maestro»), insegnava che ogni religione è come il nodo di una rete e che perciò occorrono tanti nodi legati l'uno all'altro per raccogliere i molti pesci che nuotano nel mare. Fuor di metafora: le religioni debbono cooperare tra loro per il bene di tutte le persone umane e per l'armonia del creato. Quando Giovanni Paolo II visitò il Giappone e in un discorso citò una frase di Saicho sul rinnegamento di sé come via all'incontro col Divino e con i fratelli, s'accese – mi confessano i monaci – una luce nuova nella coscienza dei suoi discepoli di oggi. Fu come una rinascita.

Un giovane e simpatico monaco, Kojitsu Kobori, responsabile del movimento giovanile collegato alla Tendai Shu, mi accompagna a visitare il tempio principale. Alla fine mi confida che il nostro conversare ha purificato e dato gioia al suo

1) Francesco, *Udienza generale interreligiosa*, Piazza San Pietro, Roma, 28 ottobre 2015.

cuore. Dice persino – per esprimere l'amicizia ch'è spontaneamente fiorita in quel breve tratto di cammino fatto insieme – che sarebbe contento di conoscere mia moglie (qui i monaci sono in gran parte sposati)...gli dico che non posso accontentarlo! Ma vorrei dargli un abbraccio, per comunicargli che davvero abbiamo vissuto un bel momento. Lo penso soltanto, non oso metterlo in atto: mi hanno con meticolosità spiegato che l'uso orientale è riservato e rispettoso al massimo della forma. Ma quasi leggendomi nel cuore, è lui ad abbracciarmi forte, prima ch'io risalga in auto.

* * *

Ho pensato d'iniziare il mio dire con questa pagina di diario[2] per attestare la verità sperimentale della tesi che trova parola nel mio intervento – *le religioni in dialogo: kairós e vocazione*. Un fatto che, senz'altro non sconosciuto sino a ieri, rappresentava però piuttosto un'eccezione e in ogni caso un che di elitario, e che oggi invece – nonostante i molti e robusti segnali che continuano a dire tutto il contrario – diventa un *kairós*. Non un dato acquisito, ma una interpellazione dello Spirito, una possibilità antropologica, una promessa culturale e sociale.

Il fatto è che non solo le religioni son tornate di prepotenza e da protagoniste – in positivo e in negativo – sullo scenario privato e pubblico a livello internazionale, ma anche che l'analisi scientifica e la gestione politica delle relazioni internazionali si trovano oggi di fronte a una sfida in gran parte inedita: tener conto, in forma epistemicamente pertinente e politicamente costruttiva, di questo imprevisto protagonismo, mettendo a tema l'evento della reciproca interrelazione – antagonistica e/o coaginistica – delle religioni nel suo inedito significato antropologico e sociale in ordine alla decifrazione del vettore d'indirizzo di quest'ora della storia. Anche se non bisogna sottovalutare la deriva, tutt'altro che remota, di un'interiore estenuazione delle antiche tradizioni religiose o, all'opposto, di un loro esteriore irrigidimento a fronte dell'invasiva brutalità della tecnocrazia e del paneconomicismo imperanti.

In realtà – ed è questo il punto su cui vorrei richiamare l'attenzione e intorno al quale vorrei offrire qualche spunto di approfondimento – l'evento, contrastato e indeciso, delle religioni in dialogo è oggi una *kairós* perché è all'origine – *arché* – del fatto religioso stesso nella sua intrinseca e peculiare pluriformità e, pertanto, ne è anche chiamato a diventare liberamente il fine – *télos* – tensionale e risolutivo, anche a prescindere dall'effettivo risultato storico che sarà capace di attingere. Muovendo dalla mia personale esperienza spirituale e culturale vorrei dunque cercare, innanzi tutto, di offrire un'interpretazione del significato di questo *kairós* nel declinarsi storico dell'identità religiosa cristiana nella sua specifica peculiarità (1), per poi tentare un semplice affondo sul manifestarsi, in ciò, della vocazione per sé insita in ogni esperienza e tradizione religiosa che tale appunto sia – religione – (2), per chiudere infine con un cenno circa lo scenario delle implicazioni

2) Cfr. P. Coda, *Le terre del mattino. Viaggio in Corea e Giappone*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 111 ss.

e delle prospettive pratiche sulla scena pubblica che da quest'evento si lasciano indovinare (3).

1. Fu nell'enciclica programmatica del suo pontificato, nel 1964, l'*Ecclesiam Suam*, che Paolo VI parlò per la prima volta in modo esplicito e insistito del dialogo come *kairós* della Chiesa nel nostro tempo[3]. Questo straordinario e imprevisto manifesto programmatico – a rileggerlo oggi a più di cinquant'anni di distanza, avendo sullo sfondo la Giornata di Assisi del 1986 e, ancor più, lo stile impersonato da Papa Francesco – stupisce e scompiglia il pensiero offrendo un'inedita chiave di lettura per interpretare ciò che le religioni oggi stanno vivendo.

Coscienza, rinnovamento, dialogo: è questo il tracciato che Paolo VI disegna come una sorta di *toile de fond* in cui ha da stagliarsi l'opera del Vaticano II che, quand'egli scrive, vive le sue battute finali, ma – si direbbe – ancora deve divinare nitidamente la direzione del suo sguardo. Se, infatti, è il dialogo della Chiesa col mondo, in definitiva, il tema dell'enciclica di Papa Montini – e così del suo pontificato e del Vaticano II – esso si configura con pertinenza a partire dal cuore stesso del disegno di salvezza che – nella coscienza della fede cristiana – da Dio irrompe nella storia in Cristo Gesù e di cui il popolo di Dio, in ascolto di tempo in tempo degli impulsi dello Spirito e solidale con la storia degli uomini, ha da farsi interprete.

Con finezza, Paolo VI coglie così in modo decisivo, nel presente della storia, la necessità vitale, per la Chiesa, di «approfondire la coscienza ch'ella deve avere di sé, del tesoro di verità di cui è erede e custode e della missione ch'essa deve esercitare nel mondo» (n. 19). Il che implica riaccendere «la (sua) coscienza profetica» accesa una volta per tutte a Pentecoste (cfr. n. 23), e cioè «sperimentare Cristo in se stessa, secondo le parole di Paolo apostolo: Cristo abiti per la fede nei vostri cuori (Ef 3,17)» (cfr. n. 27). Vivere di Cristo, dunque, sintonizzandosi sul «modo stesso scelto da Dio per rivelarsi agli uomini e per stabilire con essi quei rapporti religiosi di cui la Chiesa è al tempo stesso strumento ed espressione» (n. 20).

Di qui la necessità del rinnovamento per «svegliare l'amore a diventare geniale» (n. 45), favorendo una «riforma» che tragga ispirazione e misura dal «deposito della fede». Ed è precisamente da questa più chiara coscienza di sé che la urge a «modellare se stessa secondo il tipo che Cristo le propone» (n. 60), che scaturisce quell'«atteggiamento che la Chiesa cattolica deve assumere in quest'ora della storia del mondo» (*ibid.*): «Noi daremo a questo interiore impulso di carità, che tende a farsi esteriore dono di carità – ecco le vibranti parole di Papa Montini –, il nome, oggi diventato comune, di dialogo. La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio» (nn. 66-67).

3) Rimando su ciò a due miei sintetici interventi: *Il dialogo per la missione della Chiesa: l'enciclica Ecclesiam Suam*, in «Istituto Paolo VI. Notiziario», 59 (2010), pp. 22-32; e *L'Ecclesiam suam di Paolo VI, il Vaticano II, il carisma dell'unità di Chiara Lubich*, in AA.VV., *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo*, a cura di P. Siniscalco - X. Toscani, Edizioni Studium, Brescia 2015, pp. 182-203.

Il punto decisivo dell'*Ecclesiam Suam* è a mio avviso proprio questo: quando introduce il tema del dialogo, Paolo VI parla di *colloquium salutis*, dove il genitivo *salutis* va inteso in senso tanto oggettivo quanto soggettivo – essendo esso, per l'appunto, quel dialogo che riceve la sua forma dal mistero della salvezza e che di esso, come tale, è espressione. Per approfondire che cosa significhi e che cosa comporti questo specifico e originale concetto di dialogo, è necessario dunque collocarlo entro l'orizzonte complessivo della storia del cristianesimo, rileggendola però alla luce dell'interpellazione sempre presente e attiva che la incalza dalla sua origine.

La questione cui dare attenzione, in definitiva, è la seguente: quando si parla di dialogo, nel contesto di una rigorosa sua fondazione e declinazione in riferimento al Vangelo di Gesù di Nazareth, Vangelo che egli stesso è, come attesta l'*incipit* del racconto di Marco (1,1), non s'intende intenzionare un esercizio che concerne semplicemente la relazione di reciproca conoscenza e cooperazione tra diversi, ma, più in profondità, un atteggiamento che tocca l'esprimersi e il costruirsi della persona secondo il disegno di Dio rivelato in Cristo. Il dialogo, in altri termini, è un *tema in radice antropologico*, come del resto si evince dalle frequentazioni filosofiche e bibliche – antiche e recenti – che ne nutrono il pensiero in Paolo VI. E, in connessione a ciò, si mostra anche quale ineludibile tema *teologico*. Perché esprime *l'evento* in cui la persona, ricca del patrimonio spirituale e culturale di cui è erede e interprete, si espone e realizza in ciò che è per la libera e generosa relazione con l'altro da sé nello spazio condiviso di apertura alla Verità che gratuitamente le si dà.

Ora, è un dato indiscutibile che l'istanza dialogica, in questo senso intesa, è venuta con forza in rilievo, in ambito ecclesiale, solo in questi ultimi decenni, a partire appunto dall'*Ecclesiam Suam* e dal Vaticano II. Ma è altrettanto evidente che, con ciò, è una dimensione costitutiva dell'esperienza umana e cristiana che viene in luce. Il che invita a una riflessione di ampio respiro, necessaria per cogliere la portata e il significato antropologico e culturale di quella "*svolta dialogica*" che interpella oggi la missione della Chiesa nel contesto di un *kairós* che, come tale, investe l'intera famiglia umana.

La storia della cultura, e dell'autocoscienza che nelle forme culturali s'incarna, è retta in effetti da un complesso ritmo di continuità e novità, stabilità e rottura, in cui giocano, da un lato, la permanenza di ciò ch'è distintivo dell'umano e, dall'altro, il dinamismo che storicamente lo esprime di tempo in tempo, attingendo via via, non senza riflussi e resistenze, livelli nuovi e diversi di consapevolezza e configurazione. Il che vale anche, e in modo decisamente significativo, per il dialogo. Esso, infatti, come ci ha invitati a verificare la riscoperta del "principio dialogico" nel XX secolo – non a caso in connessione con la riappropriazione del significato antropologico della rivelazione nel pensiero ebraico –, è senz'altro una dimensione dell'esperienza umana le cui tracce e il cui esercizio sono coestensivi al prodursi della cultura. Perché essa è appunto, per definizione, l'articolarsi simbolico della relazione delle creature umane col Divino e tra loro, nello spazio cosmico e nel tempo storico[4]. Su questo sfondo, la nascita nel mondo greco della filosofia e l'accadere, nel mondo ebraico, dell'esperienza della rivelazione si profilano senz'altro come un

4) Mi permetto rinviare, in proposito, a quanto ho scritto in *La fede stessa è cultura*, in AA.VV., *In Cristo nuova creatura*, PUL-Mursia, Roma 2001, pp. 51-60; ripreso e approfon-

venire alla parola della struttura e della vocazione dialogica dell'esistenza. L'esercizio "sinodale" della filosofia così com'è disegnato, con ineguagliabili accenti, da Platone nella lettera VII[5], e la dinamica dell'evento rivelativo come principio vivo di "con-vocazione" – *qahāl, ek-klesía* – dei molti nell'ascolto e nella risonanza molteplice e reciproca della Parola – *dabār Adonaj* –, ne sono attestazione emblematica.

Ma si tratta di annunzi, di fari profetici che gettano i loro coni di luce a illuminare la direzione delle strade del futuro, senza però diventare decisivi nel determinare una cultura segnata dall'impronta e dalla vocazione al dialogo, che ne evolva di concerto la declinazione concreta e il respiro universale. E ciò benché l'una e l'altra esperienza – quella della filosofia greca e quella della profezia ebraica – giungano a sperimentare nell'evento di Gesù Cristo la possibilità di una dilatazione e di un approfondimento d'impensata portata[6]. Perché il Dio di Gesù Cristo – lo intuisce l'apostolo Paolo nell'intelligenza dell'evento cristologico (cfr. ad esempio, l'inno di giubilo di Mt 11,27: «Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo») – è Egli stesso, in Sé, dialogo dell'*Abbà* col Figlio, e viceversa, nella *koinonía* inesauribile d'*agápe* dello Spirito Santo che agli uomini si comunica (cfr. Gal 4,6). È questa – secondo l'*Ecclesiam Suam* – «l'origine trascendente del dialogo» (n. 72). D'altra parte, il *Lógos* che «carne si è fatto» (Gv 1,14), nella sua pasqua di morte in croce e di risurrezione nello Spirito – come scrive la lettera agli Efesini –, «ha abbattuto il muro di separazione che era frammezzo», così che «per mezzo di Lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito» (Ef 2,14.18)[7].

Sono molti e complessi i motivi del ritardo o, meglio, della maturazione lenta e progressiva di questa consapevolezza. Abbracciando con uno sguardo complessivo – per quanto riusciamo – il lasso di tempo che trascorre dal *kairós* donato una

dito in *Appunti per una lettura dell'evento di Gesù Cristo nella sua rilevanza per la cultura*, in «Sophia», II (2010/1), pp. 62-77.

5) Cfr. Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, 1819-1820: «Bisogna mostrare che cosa sia la filosofia nel suo complesso, quale sia la sua caratteristica, di quanti elementi si componga e quanta fatica implichi. Allora, chi ascolta, se è veramente filosofo, cioè idoneo alla filosofia e degno di essa, perché dotato di natura divina, pensa che quella di cui sente parlare sia una via meravigliosa (*odòu thaumastén*), da imboccare immediatamente, perché non potrebbe vivere facendo altro. Quindi, unendo i propri sforzi a quelli di colui che gli indica la via, non si dà pace prima di aver acquisito completamente il suo fine (*télos*), o prima di aver raggiunto tanta forza da esser in grado, da solo, senza nessuno che lo guidi, di procedere su quella strada» (340 C-D); «In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo un lungo essere insieme in dialogo (*sunousía*) su questi temi, e dopo una comunanza di vita (*suzên* = vivere insieme), improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce nell'anima e da se stessa si alimenta» (341 C-D). Cfr. E. Pili, *La* Lettera VII *di Platone*, in «Sophia», III (2011/2), pp. 257-278.

6) Cfr. il contributo offerto da P. Siniscalco al Convegno internazionale e interdisciplinare, a 15 anni dalla morte di Piero Rossano e a 40 anni da *Nostra Aetate*, "Le vie del dialogo: teologia e prassi", PUL, Roma, 24 novembre 2006

7) Ho cercato di sviluppare il significato di quest'affermazione per la teologia delle religioni nel mio *Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 2004[2]: *L'icona teologica di Ef 2,11-22*, pp. 57-64.

volta per sempre in Cristo Gesù, al *kairós* del Vaticano II, si può tentare una diagnosi. La forma che la religione cristiana ha assunto da allora sino ad oggi è segnata tra tutte da una cifra e da una forma simbolica: quella del *lógos*. Essa, partorita nella grecità dal grembo del *mýthos* e forgiata nella storia d'Israele dall'ascolto del *dabār Adonaj*, trova eccedente e persino sconcertante sintesi nel «*Lógos che carne si è fatto*» (Gv 1,14) e nel «*lógos della croce*» (1Cor 1,18) di Gesù Cristo[8]. Le forme della cultura occidentale, primogenito *humus* d'elezione della missione cristiana, vivono e si nutrono del passaggio dal *mýthos* a *questo Lógos*: che non è semplicemente il *lógos* della grecità, ma – ripeto – il *Lógos* incarnato, crocifisso e risorto. Custodendo la forma così assunta della religione cristiana la dia-logicità, prefigurata dal *lógos* greco e dal *dabār* ebraico e accaduta proletticamente e in forma eccedente in Cristo Gesù, soprattutto nel vissuto dell'esperienza liturgica e spirituale, ma senza declinarne esplicitamente le esigenze a livello teoretico e pratico. Si pensi, tra tutte, all'icona di Francesco d'Assisi e al principio di fraternità ch'egli rimette profeticamente al cuore della comunità cristiana e sperimenta nel suo incontro disarmato con il mondo islamico.

Oggi – e questa è l'intuizione dell'*Ecclesiam Suam* –, nel momento in cui la civiltà occidentale è sollecitata dal dischiudersi multipolare di uno spazio umano ormai concretamente universale a trascendere se stessa ospitando l'altro e a fare esodo da sé dimorando presso di lui, dalle viscere dell'evento cristologico custodito dalla Chiesa si annunzia un ulteriore passaggio che corrisponde alle istanze emergenti dei "segni dei tempi": il passaggio dal *lógos* al *diá-logos*. Questa rinnovata coscienza della Chiesa non contraddice quanto sin qui è stato, ma lo apre a un nuovo orizzonte d'attuazione simbolica e d'esplicito esercizio. Ciò, del resto, è in sintonia con il travaglio che lavora dall'interno – con maggiore o minore consapevolezza – anche i diversi universi religiosi. Tanto da far parlare Karl Jaspers[9] e, al suo seguito, Ewert Cousins[10] dell'annunciarsi di una nuova "epoca assiale", in cui la tensione centripeta dell'identificazione delle diverse civiltà, a partire dalla loro matrice e forma religiosa, viene bilanciata e re-indirizzata dalla dinamica di un loro inedito relazionarsi.

Mi pare significativo, in proposito, collegare tra loro due princípi che la Chiesa Cattolica formula nel Vaticano II: l'affermazione del principio della *libertà religiosa* nel Decreto *Dignitatis humanae*, da un lato, e l'apertura irreversibile al dialogo ecumenico, interreligioso, universale, dall'altro[11]. Due opzioni capitali che non si possono dare l'una senza l'altra, e che vicendevolmente sono chiamate ad autenticarsi. Riconoscere il principio della libertà religiosa significa appropriar-

8) Cfr. G.M. Zanghì, *Il pensare come amore. Verso un nuovo paradigma culturale*, in «Nuova Umanità», XXV (2003/1) n. 145, pp. 1-19.
9) Cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965 (originale del 1959); per una valutazione di questa interpretazione: A. Rizzi, *Periodo assiale e universalità*, in Id., *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 158-165.
10) Cfr. E. Cousins, *Christ of the 21st Century*, Element Books, Rockport (MA) and Shaftesbury (Dorset) 1992.
11) Mi permetto rinviare, in proposito, al mio *Il Concilio della Misericordia. Sui sentieri del Vaticano II*, a cura di A. Clemenzia e J. Tremblay, Città Nuova, Roma 2015.

si consapevolmente della corrispondenza antropologica alla rivelazione di Dio in Gesù come Dio della libertà: così che la fede non può esser se non libertà e libertà dei figli, diventando pertanto la libertà religiosa, nel suo concreto esercizio, il principio e la forma dell'esplicarsi storico d'ogni altra espressione della libertà.

In rapporto a ciò, l'esercizio del dialogo, nelle sue molteplici e diversificate declinazioni, altro non è se non l'esercizio della libertà religiosa nella relazione tra le persone, le comunità di fede, le culture e le loro forme simboliche. Così, la fede religiosa che è libertà diventa ciò che è per se stessa: la contraddizione di ogni chiusura identitaria e l'autenticazione di ogni festosa e creativa, benché difficile e crocifiggente, convivialità.

2. Penso che diventa possibile, a partire da qui, affondare con pertinenza lo sguardo – almeno per un attimo – nel cuore della *magna quaestio* rappresentata dall'incontro tra le religioni. Si tratta infatti di prendere in rilievo la necessità di un *approccio ontologico* all'esperienza religiosa in quanto categoria dello spirito, approccio per sé connesso – come acquisito dalla consolidata ricerca messa in atto nel XX secolo dalle *ReligionsWissenschaften* – a una rigorosa *fenomenologia della pluralità* delle concrete religioni storiche[12]. In altre parole, si tratta di archiviare un approccio riduzionistico al fatto religioso, in chiave di mero comparativismo culturale o di tattico funzionalismo sociale, per cogliere invece in esso uno specifico e irriducibile dinamismo dello spirito.

La dialettica tra questi due approcci – quello riduzionistico e quello ontologico –, in verità, è depositata nell'ermeneutica del concetto stesso di religione: termine che, nelle lingue occidentali, conosce infatti due esplicazioni etimologiche. La prima, risalente come noto a Cicerone, fa derivare *religio* da *relegere*, col significato di "scrupolosa venerazione degli dèi"; la seconda, risalente a Lattanzio, fa derivare *religio* da *religare*, col significato di "restaurazione del legame tra Dio e gli uomini". Nel primo caso è centrale il riferimento al culto tributato agli dèi secondo regole e rituali codificati dalle tradizioni culturali; nel secondo è decisivo il riferimento alla relazione sperimentata e propiziata tra Dio e gli uomini. La prima etimologia dice la religione come una serie di credenze e di riti che la comunità – sociologicamente circoscritta – mette in atto per esprimere la solidarietà con quel Divino che, alla fine, ne garantisce e ne regge l'identità. La seconda è appunto di carattere più squisitamente ontologico: perché cerca d'esprimere ciò che specifica la religione rispetto alle altre dimensioni dell'esistenza – il "legame", appunto, con Dio.

Nella prospettiva della forma e dell'oggetto dell'esperienza religiosa – lo richiamo per correttezza, dal punto di vista delle scienze della religione – potrebbe restare aperta la differenza, a prima vista radicale se non addirittura insormontabile, tra l'esperienza della parola rivelata e del Dio personale, attestata dalle religioni monoteistiche, e quella del silenzio e del nulla tipica, ad esempio, del buddhismo, e, in genere, delle religioni orientali. In realtà – come ha notato M. Fuss – è possi-

12) Cfr., su tutto ciò il mio *Il Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, cit., parte I: *Il Logos che s'incarna e le molte religioni*, pp. 13-139.

bile rinvenire una convergenza, anche tra queste due tradizioni, «nell'esperienza del progressivo abbandono del sé verso una più profonda disponibilità alla libera irruzione del Mistero»[13]. Egli definisce in quest'ottica la religione come «l'inculturazione dinamica dell'esperienza del Trascendente nella storia, nell'etica e nella ritualità di una comunità». E opportunamente si richiama a Klaus Hemmerle nella sua lucida descrizione dell'originalità dell'esperienza religiosa in prospettiva fenomenologica, descrizione che può valere per tutte e due le tradizioni di cui prima:

> «L'insieme di due modi apparentemente contrastanti – egli sottolinea – caratterizza la fondamentale disposizione religiosa aperta al Sacro. Da una parte, c'è la serietà di essere se stesso: non si tratta di una cosa qualsiasi, ma di tutto, di me, della mia salvezza. La serietà dell'impegno per la salvezza permette, d'altra parte, che l'io trasformato trascenda se stesso e prenda rifugio nell'infinito "Altro" da sé. Quando una serietà che prende in mano se stessa, e una disponibilità che dal sé si distacca coincidono, allora si rende aperto l'accesso al Sacro. L'uomo, in ogni caso, non potrebbe mai forzare l'epifania del Sacro. Il Sacro, semmai, Si dona a partire da Se stesso»[14].

Fatta questa precisazione, ciò che emerge dall'esame della questione dell'unità/pluralismo delle religioni sul versante delle scienze della religione è la comprensione dell'esperienza religiosa nella sua complessità e pluralità, e insieme nella sua originalità e universalità, attraverso un modello di approccio che possiamo definire *ermeneutico* in quanto combina metodo storico e metodo fenomenologico e che: (1) *muove dal polo antropologico dell'esperienza religiosa*, (2) *riconosce di essa la storicità e processualità socio-culturale*, (3) *ne evidenzia l'intenzionalità ontologica che s'attua come tale nell'evento dell'attivo automanifestarsi del Mistero*.

Ora, questo è fondamentale: se le religioni cercano di captare e instaurare, con significativa incidenza storica, il legame con Dio e, in correlazione ed espressione di esso, quello tra gli uomini e il cosmo, è evidente che – nella loro genuina ispirazione – esse costituiscono un lievito d'invenzione culturale e sociale. Perché questo legame, per quanto tentativamente e provvisoriamente istituito, per sé le proietta in uno scavo della coscienza umana e in una conseguente configurazione degli assetti sociali in quanto misurati da una "misura" che da dentro e incessantemente li trascende e li incalza.

Così si esprimeva Giovanni Paolo II, facendo propria la lezione del Vaticano II: «Non di rado all'origine delle diverse religioni troviamo dei fondatori che hanno realizzato, con l'aiuto dello Spirito di Dio, una più profonda esperienza

13) Cfr. M. Fuss, *Unità e pluralismo delle forme dell'esperienza di Dio. Nella prospettiva della fenomenologia delle religioni*, in Associazione Teologica Italiana, *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, a cura di M. Aliotta, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 61-83.

14) K. Hemmerle, *Das Heilige*, in K. Rahner – A. Darlap [hrsg.], *Sacramentum Mundi*, II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968, col. 579; cfr. dello stesso Hemmerle, il magistrale saggio *Über die philosophische Phänomenologie des Heilige*, in B. Casper – K. Hemmerle – P. Hünermann, *Besinnung auf das Heilige*, Herder, Freiburg -Basel-Wien 1966, pp. 9-80.

religiosa. Trasmessa agli altri tale esperienza ha preso forma nelle dottrine, nei riti e nei precetti delle varie religioni»[15], così che lo Spirito di Dio è presente non solo nell'esperienza religiosa dei fondatori e nella coscienza dei singoli, ma in ciò che di positivo è trasmesso dalle diverse tradizioni religiose (cfr. *Redemptoris missio*, 28).

Ovviamente, come ogni altra espressione dell'umano, anche il fatto religioso non si dà "in vitro", e cioè allo stato puro, indipendentemente dalla ricchezza, complessità e ambiguità dell'umano, ma in esso è incarnato e ne conosce pertanto le tentazioni e le contraddizioni: l'autoreferenzialità, l'assolutizzazione, la strumentalizzazione, l'imposizione e persino la violenza. Ma dev'essere chiaro che, quando soccombe a queste tentazioni o si presta a queste distorsioni, il fatto religioso tradisce e perverte l'ispirazione originaria che lo qualifica e lo alimenta.

3. In quest'ottica infine – ecco il terzo e ultimo punto del percorso – mi pare del massimo interesse la tesi di taglio pragmatico sul rapporto tra religioni e politica mondiale avanzata dal politologo Pasquale Ferrara in dialogo con la più recente e accreditata letteratura al riguardo. Secondo tale tesi, infatti, il significato e «il ruolo delle religioni nel contesto internazionale va oggi bene al di là di categorie westfaliane pure, centrate cioè sullo Stato»[16].

Si tratta della presa d'atto della risorsa che per sé, per la loro originaria ispirazione, le religioni possono costituire, in virtù della loro vocazione dialogica creativamente declinata nell'odierno *kairós*, quale principio dinamico di universalizzazione della coscienza e di configurazione ulteriore e altra degli assetti istituzionali. Esse, infatti, ognuna per la sua parte e a suo modo, sono interpellate a esplicare un'intenzionalità che travalica qualsivoglia identità geopolitica e mira ad abbracciare per vocazione l'intero della famiglia umana. Ed è proprio questo che – nota Ferrara – è richiesto oggi dalla «considerazione di una democrazia globale», risultante «da un dialogo epistemologico interregionale, interculturale, interdisciplinare, ideologicamente pluralista e orientato all'azione»[17].

Anche se, a questo punto, s'impone, ineludibile, la domanda: non è proprio su questo terreno, a partire cioè da questa pretesa universalistica, che si riaccende – e si direbbe irrimediabilmente – la competizione, sino all'esplodere incontrollabile del conflitto, tra le religioni? Rispondo che ciò dimostra piuttosto che è proprio questa *la cruna dell'ago* attraverso cui ha da passare oggi la coscienza religiosa. Si tratta di acquisire, ciascuno dall'interno di sé, la consapevolezza che la propria esperienza e tradizione religiosa ha di mira quel legame con Dio che misura i rapporti di giustizia, di solidarietà, di fraternità e di pace che devono innervare, su scala locale e su scala mondiale, le relazioni: personali, sociali e internazionali. Bene fa, dunque, Ferrara a propugnare «la rottura del divieto della trasposizione dell'ordine etico inter-personale – quello, per intenderci, comune a tutte le religioni nella formula della "regola d'oro" – a quello inter-comunitario»[18]. Ciò im-

15) Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, 9 settembre 1998.
16) P. Ferrara, *Religioni e relazioni internazionali. Atlante teopolitico*, Città Nuova, Roma 2014, p. 44.
17) *Ibid*.
18) *Ibid*., p. 32.

plica infatti riconoscere come epistemologicamente pertinente e fruttuosamente percorribile il rapporto dialogico tra le diverse esperienze e tradizioni religiose. In esso, ogni esperienza religiosa è esercitata e accolta quale realizzazione, espressa nel linguaggio storico-culturale di una specifica tradizione, dell'apertura universale al mistero di Dio e, pur con gl'immancabili limiti e le sempre possibili derive, quale reale esperienza di esso. Senza dire che tramite la conoscenza dell'altrui esperienza in una relazione di sincera reciprocità, ogni tradizione religiosa si può meglio autocomprendere e arricchire, aprendosi a nuova profondità nell'ascolto del mistero di Dio.

Bisogna con ciò tener conto debitamente del fatto che le religioni non vanno interpretate e trattate come grandezze immutabili, definitive e monolitiche. Perché – lo spiegava già il teologo Joseph Ratzinger – «quel che conduce le religioni l'una verso l'altra e porta gli uomini sulla via verso Dio è la dinamica della coscienza e della silenziosa presenza di Dio in essa e non la canonizzazione dell'esistente di volta in volta incontrato, che esime gli uomini da una ricerca più profonda»[19]. Un simile atteggiamento di ascolto, di dialogo e di pro-esistenza istituiscono, nella trama delle relazioni sociali, «un atto di resistenza e di trascendenza» che sposta in avanti gli orizzonti della convivenza umana e della sua configurazione politica[20]. La sfida è enorme. Decisivi, e non opzionali, a motivo delle sempre risorgenti tentazioni già ricordate, sono l'incontro sincero, l'educazione rigorosa e aperta, la condivisione e la collaborazione nel servizio. Il povero, lo scartato, il rifiutato, l'emarginato, lo sconfitto – in forma incondizionata, come non si stanca di ripetere Papa Francesco – sono il vero punto d'incontro storico tra le religioni e la verifica, nell'ortoprassi, della loro fedeltà all'ispirazione originaria che le accomuna nella loro apertura al Mistero. «Tutto ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l'avete fatto a me!» (cfr. Mt 25,40)[21].

* * *

Scriveva dal carcere delle isole Solovkij, quasi un secolo or sono, Pavel Florenskij: «Il mondo religioso è frantumato, soprattutto perché le religioni non si conoscono reciprocamente»[22]. Occorre che si comprendano dal di dentro, che rendano ciascuna testimonianza a sé: o meglio a quel tanto di mistero e di sapienza che in esse è presente e per esse si tramanda. Per Florenskij è questo «il compito primo e più urgente che interpella l'umanità»: «gli avvenimenti mondiali avrebbero con ciò un ben diverso andamento – scrive – se gli uomini dicessero più apertamente, o forse più semplicemente, agli altri, che cosa hanno veramente a cuore, per se stessi, nella loro religione, in che cosa sperano, in che cosa sperano veramente».

19) J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, 2003, p. 55.
20) Cfr. P. Ferrara, *Religioni e relazioni internazionali*, cit., p. 31.
21) Cfr. P. Coda - M. Crociata (edd.), *Il Crocifisso e le religioni*, Città Nuova, Roma 2002.
22) P.A. Florenskij, *Detjam moim. Vospominan'ja prošlych dnej*, Moskovskij Rabočij, Moskva 1992; tr. it., *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. Valentini e L. Žak, Mondadori, Milano 2003, p. 310.

Papa Francesco, rivolgendosi il 25 novembre del 2014 al Consiglio d'Europa a Strasburgo, ha invitato ad assumere la sfida del «cammino di comunicazione trasversale» come «metodologia storica di crescita», perché «la storia oggi chiede la capacità di uscire per l'incontro dalle strutture che "contengono" la propria identità al fine di renderla più forte e più feconda nel confronto fraterno della trasversalità»[23]. Il passo in concreto da fare è semplice e discriminante: «*imparare sempre a togliersi i sandali di fronte alla terra sacra dell'altro*» (*Evangelii gaudium*, 169). Quell'"altro" che, nel versetto biblico del libro dell'Esodo cui fa riferimento Papa Francesco, è Colui che subito dopo (cfr. Es 3,14) comincerà a rivelare, custodendolo nel Mistero, il suo Nome: per consegnarlo infine, nella pienezza dei tempi, alla carne di Gesù e dei fratelli.

Con argomentato realismo, siamo chiamati a camminare senza paura della profezia – e della piccola o grande misura di martirio che essa inevitabilmente comporta – su questa strada.

PIERO CODA
Professore ordinario di Teologia sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

23) Francesco, *Discorso al Consiglio d'Europa*, Strasburgo, Francia, 25 novembre 2014.

L'UNITÀ DI POTENZA, SAPIENZA E AMORE COME "ALTRA" MODERNITÀ

Il superamento delle istanze moderne di Telesio e Cartesio nella metafisica primalitativa di Campanella

The demand, in Telesio, of an immediate opening of knowledge to reality and the demand, in Descartes, of an absolute criticality and problematic nature of knowledge are fundamental concerns in modernity, which however lead to a nihilistic result if developed in their mutual irreconcilability. This nihilistic result, that has permeated modernity, is to be framed as a separation of knowledge from the ground of being and as a consequent inability of acting in a way that is consciously grounded on being. Campanella's "primalitative" metaphysics, which sees being as a "toticipative" (divine) communication of power (ground), wisdom and love, holds firm on the demands of Telesio and Descartes and reconciles them by drawing upon Augustine's act of self-certainty. In this reconciliation an "other" modernity takes shape, in which the individual is called to self-determination through participation in the divine "toticipation".

di
MATTEO RAFFAELLI

Il nichilismo della modernità è stato diagnosticato da Wulff Rehfus con le seguenti parole:

> «Tutti i tentativi finora intrapresi di edificare un fondamento per la modernità, che sia esente da qualsiasi sospetto di casualità e mutevolezza, sono falliti: da un punto di vista sistematico, poiché essi non sono riusciti a conciliare i principi dell'*essere*, del *pensare* e dell'*agire*; da un punto di vista storico, poiché essi non sono riusciti a fare dei propri costrutti il fondamento generale e spontaneamente accettato di una comunità umana»[1].

Con il presente articolo cercherò di chiarire questa "diagnosi" attraverso un confronto tra la filosofia di Telesio (riconosciuto da Bacone come il "primo degli uomini nuovi"[2]) e quella di Cartesio (celebrato da Hegel come un "eroe" che, ricominciando tutto da capo, ha "costituito" la filosofia in senso moderno[3]), per poi proporre una "terapia" incentrata sulla metafisica primalitativa di Campanella.

In che cosa consiste la novità di Telesio? Nell'aver per primo indagato la natura *iuxta propria principia*, lasciandola per così dire "parlare" in prima persona, senza cercare di "costruirla" secondo astratte formule preconcette, che in quanto tali non possono che risultare soggettive ed arbitrarie. Un simile "costruttivismo" – afferma Telesio nel Proemio del *De rerum natura* – è espressione della smisurata superbia di chi conduce le proprie indagini cercando di imitare non solo la sapienza ma anche la potenza di Dio. L'indagine di Telesio intende invece basarsi sul 'senso'. Esso è infatti percezione *immediata* delle cose, in cui le cose agiscono "tutte intere" (universale) sullo 'spirito'[4], il quale perciò non risulta condizionato da alcun aspetto soggettivo o arbitrario. Per Telesio lo spirito può "patire" l'azione delle cose poiché è anch'esso una realtà materiale, resa recettiva dalla sua estrema tenuità. D'altra parte per Telesio non sempre le cose si presentano integre nella loro natura e lo spirito non può di conseguenza percepire immediatamente tutte le loro qualità. Esso allora ricava ciò che è ignoto delle cose che sono state percepite non integralmente

1) W.D. Rehfus, *Die spätmoderne Dämmerung – Rettung aus der Begründungsnot*, in «Universitas», 46 (12/1991), pp. 1169-1182, qui p. 1180: «Alle bisherigen Versuche, für die Moderne ein Fundament zu erstellen, das jeglichem Verdacht der Zufälligkeit und Wandelbarkeit enthoben ist, sind gescheitert: systematisch gesehen, weil es ihnen nicht gelang, die Prinzipien ... des *Seins*, des *Denkens* und *Handelns* zusammenzubringen, und historisch gesehen, weil es ihnen nicht gelang, ihre Konstrukte zur allgemein und zwangslos akzeptierten Grundlage einer menschlichen Gemeinschaft zu machen» (il corsivo è mio).

2) Cfr. F. Bacon, *De principiis atque originibus*, in J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath (edd.), *The Works of Francis Bacon*, 7 voll., Longman and Co. etc., London 1857-1874, vol. III, pp. 63-118, qui p. 114: «De Telesio autem bene sentimus atque eum ut amantem veritatis et scientiis utilem et nonnullorum placitorum emendatorem et novorum hominum primum agnoscimus».

3) Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (Werke, Bd. 20), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, p. 123: «[Descartes] ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat».

4) Cfr. B. Telesio, *De rerum natura iuxta propria principia libri IX*, Lib. VII, Cap. I.

facendosi 'intellezione'. L'intellezione – alla cui analisi è dedicato il libro VIII del *De rerum natura* – è un "sensus imperfectus" poiché non è prodotto immediatamente "dalla cosa" (a re), ma si realizza "per similitudinem", ossia è prodotto dalla sensazione che lo spirito ha percepito provenire da cose simili[5]. L'intellezione è in questo senso un "ricordare" (commemoratio)[6] che agisce in sintonia con la memoria, la quale "registra" le qualità delle cose, da mettere di volta in volta a disposizione del processo conoscitivo. Telesio intende attenersi ad un'astrazione legata al senso e rifiuta un'astrazione totale, espressione di una razionalità che, ritratta nel suo apriorismo, cerca di costruire la realtà a partire da "finzioni" (figmenta)[7]. Sulla base di una concezione dello spirito come recettività della realtà materiale data nella sensazione, Telesio fonda – nel libro IX del *De rerum natura* – la sua visione della sfera morale: tutto ciò che l'uomo fa, che desidera o respinge, ha come fine la "conservazione dello spirito" (spiritus conservatio) come conservazione puramente materiale di sé. Questa è il "bene supremo" (supremum omnino bonum) dell'uomo, misura unica del valore delle sue azioni[8]. La normatività della morale è schiacciata in Telesio sulla fattualità della conservazione materiale di sé.

L'orizzonte filosofico di Telesio ha un carattere eminentemente "terreno". E tuttavia, afferma Telesio,

> «non pare che l'uomo si accontenti del senso e della conoscenza [sensibile] e del godimento di quelle cose con cui si nutre, si conserva e prova piacere; egli cerca invece di conoscere con somma ansietà la sostanza e le operazioni di qualsiasi altra cosa, persino di quelle che egli non può affatto usare e che anzi non possono essere affatto comprese da alcun senso, e anche degli enti divini e di Dio stesso»[9].

Ciò è la prova per Telesio che nell'uomo non c'è solo lo spirito materiale, ma anche un'«alia ... substantia, et penitus ... divina et ab ipso immissa Creatore»[10]. Ad un Creatore potentissimo, sapientissimo ed ottimo rimanda d'altra parte la grandezza della costruzione dell'universo[11]. La razionalità umana, però, non può in alcun modo comprendere questa costruzione[12]. Essa può certamente ri-costruire per

5) Cfr. *ibid*., Lib. VIII, Cap. III.
6) *Ibid*.
7) Id., *Varii de naturalibus rebus libelli* (a cura di L. De Franco, La Nuova Italia, Firenze 1981), p. 454.
8) Id., *De rerum natura*, Lib. IX, Cap. II.
9) *Ibid*., Lib. V, Cap. II: «Non ... in earum rerum sensu cognitioneque ac fruitione, e quibus nutritur servaturque et voluptate afficitur, acquiescere homo videtur; sed aliarum quarumvis, vel earum, quae nullo ipsi usui esse, quin quae nullo prorsus comprehendi possunt sensu, et divinorum etiam entium Deique ipsius substantiam operationesque summa inquirit cum anxietate».
10) *Ibid*.
11) Cfr. *ibid*., Lib. IV, Cap. XXIX.
12) Cfr. Id., *De Natura iuxta propria principia liber primus et secundus*, Romae MDLXV, Lib. II, Cap. XLIV: «At quo sit illud factum pacto, homini haud inquirendum [est], ut quod nulla innotescere queat ratione». Anche nell'edizione definitiva del *De rerum natura*, Lib. I, Cap. IX, Telesio afferma: «Si quis modum, quo [caelum] constructum sit, humanis inquirere audeat rationibus, non arrogans modo is impiusque sed prorsus etiam amens,

mezzo della similitudine un ordine immanente alla realtà, ma non integralmente, poiché non può legittimamente innalzarsi al principio primo della realtà (al suo Creatore), che in quanto tale non può in alcun modo essere ricavato dal senso. In un passo fondamentale del *De Natura* del 1565 (Lib. II, Cap. LVI) Telesio afferma:

> «L'andar indagando sulla sua [di Dio] sostanza oppure su altre operazioni, pare che sia un agire da arrogante non più che da stolto, in quanto queste cose non possono essere conosciute dall'uomo per nessun motivo. Dio stesso ci ha manifestato quelle cose che di lui egli ha voluto che si sapessero, e noi contenti di esse, per nulla affatto osiamo ricercare con le nostre forze e con i nostri ragionamenti le altre cose, che superano di gran lunga l'acutezza dell'animo nostro e che sono di gran lunga più luminose di quanto l'occhio umano possa contemplarle; cose tutte che, spero, la nostra anima vedrà quando, sciolta dal corpo, volerà da Dio stesso, da cui è stata creata»[13].

Telesio dunque da un lato riconosce la tensione dell'uomo a Dio, dall'altro tiene ferma l'illegittimità del sapere che si discosta dal senso e dalla dimensione terrena[14]. Per l'assolutezza di un fondamento d'essere divino non c'è posto se non al di fuori della sfera di competenza del sapere.

nihilque minus damnandus, videri potest, quam si et Dei potentiam inquirat, qua mundum universum e nihilo creavit».

13) «Ipsius substantiam aut operationes alias inquirere, non arrogans magis quam stultum videtur, ut quae homini innotescere nullo queant pacto. Quae sui sciri voluti, ea ipse nobis manifestavit Deus; iis contenti nequaquam nostris alia viribus nostrisque inquirere audeamus rationibus, longe animi nostri aciem exuperantia et longe lucidiora, quam quae humanus intueri queat oculus, ibi spero intuenda omnia, ubi corpore exolutus animus ad ipsum, a quo est factus, evolarit Deum».

14) Sulla coerenza della filosofia telesiana è stato a lungo discusso dai critici (per una storia delle interpretazioni si veda: R. Bondì, *Introduzione a Telesio*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 139-160; L. De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, Rubbettino, Soveria Mannelli [Catanzaro] 1995, pp. 379-429). Da una parte si è notato che il riferimento a Dio in ambito morale (*De rerum natura*, Lib. IX, Cap. II) «non risulta organicamente inserito nel Libro IX», in cui il bene viene identificato con la conservazione puramente "materiale" di sé (R. Bondì, *Introduzione a Telesio*, cit., p. 112), allo stesso modo della nozione di *anima a Deo immissa*, che risulta estranea alla trattazione del Libro VIII, poiché «nel processo conoscitivo [inteso come operare di uno spirito materiale] questa sostanza immateriale non riveste alcuna funzione reale» (*ibid*., p. 103). Dio e anima sarebbero allora degli "intrusi" all'interno della filosofia telesiana. D'altra parte si è notato che «Telesio non ha inteso costruire una metafisica, giacché egli non ha posto a problema la realtà intera», ma solo quella fisica, accennando a Dio e all'anima spirituale umana, senza voler indagare su di essi (cosa che spetta alla metafisica); «così facendo, egli ha inteso precisare la propria posizione di *naturalis* o di *physicus* di fronte all'atmosfera filosofica a lui contemporanea», in cui la *philosophia naturalis* o *physica* era sganciata dalla *metaphysica* (G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima in B. Telesio*, in Id., *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, S.E.I., Torino 1963, pp. 389-403, qui p. 390). In questo senso l'impostazione telesiana non sarebbe contraddittoria, poiché non sovrapporrebbe ambito fisico e ambito metafisico, ma al contrario li fisserebbe nella loro specificità, salvaguardandone i rispettivi metodi d'indagine e i rispettivi diritti. Dio non si identifica in Telesio con la natura (la sua filosofia non è quindi panteismo), ma è trascendente e «agisce nella natura secondo le leggi della

In che cosa consiste invece la "costituzione" in senso moderno della filosofia in Cartesio? Non in un contatto intimo del sapere con l'essere sensibile, come in Telesio, ma nell'esercizio di un dubbio metodico assoluto nei confronti della tradizione[15] e nell'anteposizione di questo all'indagine sull'essere. Ciò significa che una tale indagine deve essere condotta "*solô intellectu*"[16] e che per prepararsi ad essa è necessario un distacco totale da tutto ciò che è sensibile, in quanto fonte perenne di dubbio: «Chiuderò ora gli occhi, mi turerò le orecchie, allontanerò tutti i sensi, cancellerò dal mio pensiero anche tutte le immagini delle cose corporee, oppure certamente, dato che ciò è difficilmente realizzabile, non le terrò in nessun conto come vane e false»[17]. In Cartesio il contatto con la realtà attraverso la percezione sensibile e la memoria viene cancellato *a priori*: «Suppongo che tutto ciò che vedo è falso; credo che tra le cose che la mendace memoria rappresenta nulla è mai esistito; non possiedo alcun senso»[18].

> «Subito dopo però – spiega Cartesio – m'accorsi che, mentre volevo così pensare che tutto fosse falso, era necessario che io, che lo pensavo, fossi qualcosa; e notando che questa verità: *io penso, dunque sono*, era così salda e certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano affatto capaci di smuoverla, pensai che potevo accettarla senza timore come primo principio della filosofia che andavo cercando»[19].

natura da lui creata e conservata»; in ciò «la dottrina telesiana coinciderebbe addirittura con quella tomistica» (Id., *Fisica e metafisica in Bernardino Telesio*, in Id., *Studi sul Rinascimento*, Giannini, Napoli 1973, pp. 311-366, qui p. 338). Telesio non ha dunque affatto negato la trascendenza ma avrebbe semplicemente scelto di non occuparsi di essa, poiché «l'aver stabilito che unica guida nell'indagine fisica dev'essere il senso comporta … [che] qualsiasi altro problema che l'uomo possa porsi, quale, ad esempio, quello [di Dio e] della maniera in cui questo mondo è stato [da Dio] costruito, proprio perché travalicante le possibilità offerteci dal senso, non può essere oggetto della nostra indagine» (L. De Franco, *Introduzione a Bernardino Telesio*, cit., p. 139). In ciò consisterebbe secondo De Franco la sostanziale coerenza di Telesio. E tuttavia una simile interpretazione è molto problematica: Telesio infatti afferma l'inconoscibilità di Dio *non* per un limite che egli pone alla sua indagine, ma, come si è visto (cfr. note 12 e 13), per un limite che egli attribuisce allo stesso sapere.

15) Come è stato notato, «Cartesio non conosceva di prima mano le opere di Telesio» proprio per il suo totale rifiuto della tradizione, e lo avvicina ai "novatores" della filosofia «per giudicarli inutili e ingannevoli al fine dell'acquisizione di un vero sapere» (L. Bianchi, *"Des novateurs modernes en la philosophie": Telesio tra eruditi e libertini nella Francia del Seicento*, in R. Sirri, M. Torrini [edd.], *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, Guida, Napoli 1992, pp. 373-416, qui p. 378).

16) R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* II, 16.

17) *Ibid*., III, 1: «Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex cogitatione mea delebo, vel certe, quia hoc fieri vix potest, illas ut inanes et falsas nihili pendam».

18) *Ibid*., II, 2: «Suppono … omnia, quae video, falsa esse; credo nihil umquam exstitisse eorum, quae mendax memoria repraesentat, nullos plane habeo sensus».

19) Id., *Discours de la méthode* IV, 1: «Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était

In che cosa consiste questo principio, in base al quale bisogna ricostituire la filosofia? Attraverso un'astrazione totale dal sensibile Cartesio «respinge in sé stesso l'io pensante e non gli lascia niente altro che la sua certezza di sé»[20] come "*res cogitans*", come (al contrario dello 'spirito' telesiano) «substance immaterielle, et qui n'a rien de corporel»[21]. Non si tratta qui di una certezza del proprio essere, ma di un «accertamento di sé [unicamente] *attraverso il pensiero*, dal quale l'essere viene analiticamente sviluppato»[22]. L'essere così raggiunto (ossia il *sum* come mera "conseguenza" del *cogito*) altro non è che l'"astratta entità" della coscienza. Identificando immediatamente *modus entis e modus mentis* Cartesio concepisce l'essere come un puro costrutto logico. Come conseguenza di ciò si ha in Cartesio una "morale provvisoria" (morale par provision)[23]. La sua provvisorietà è data dal fatto che anch'essa deve essere sottoposta al dubbio, che tuttavia, in quanto metodico e assoluto, taglia ogni legame del soggetto con l'*essere "altro"* dall'astratta certezza di sé, costringendo l'uomo – ogni singolo uomo – alla "prigionia" di una "radicale solitudine"[24]. È chiaro come su queste basi la provvisorietà della morale sia piuttosto la sua impossibilità.

L'orizzonte filosofico di Cartesio ha un carattere eminentemente "solipsistico". E tuttavia, afferma Cartesio:

> «quando poi osservo che dubito o che sono una cosa incompleta e dipendente, mi viene alla mente l'idea davvero chiara e distinta di un ente indipendente e completo, cioè di Dio; e dal solo fatto che tale idea sia in me o che io, che sono in possesso di quella idea, esista, concludo con tanta evidenza che anche Dio esiste»[25].

si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais».

20) E. Cassirer, *Descartes' Wahrheitsbegriff. Betrachtungen zur 300-Jahresfeier des 'Discours de la méthode'*, in R. Descartes, *Philosophische Schriften in einem Band*, Felix Meiner, Hamburg 1996, pp. XLI-LXV, qui p. LVI: «[Descartes] wirft das denkende Ich auf sich selbst zurück und lässt ihm nichts übrig als seine Selbstgewissheit».

21) R. Descartes, *Œuvres*, publ. par Charles Adam et Paul Tannery, vol. III: Correspondance, Vrin, Paris 1956, pp. 247-248.

22) R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/M. 1962, p. 173: «Selbstvergewisserung *durch das Denken*, aus welchem das Sein analytisch entwickelt wird» (il corsivo è mio).

23) R. Descartes, *Discours de la méthode* III, 1.

24) Cfr. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 2003[18], p. 132: «Descartes ... corta las amarras que nos unen y mezclan con el mundo, con los cuerpos, con los demás hombres, hace de cada mente un recinto. Pero no subraya lo que esto significa: ser recinto no quiere decir sólo que nada externo puede penetrar en el alma, que el mundo no nos envía su realidad enriqueciéndonos con ella, sino, a la vez, significa lo inverso: que la mente sólo trata consigo misma, que no puede salir de si misma, que la conciencia no es sólo recinto, sino que es reclusión. Por tanto, que al encontrar el verdadero ser de nuestro yo nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el Universo, que cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad».

25) R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* IV, 1: «Cumque attendo me dubitare, sive esse rem incompletam et dependentem, adeo clara et distincta idea entis independentis et completi, hoc est Dei, mihi occurrit; et ex hoc uno quod talis idea in

Si ha qui a che fare con la stessa identificazione immediata di *modus entis* e *modus mentis* da cui Cartesio ha tratto il proprio principio del *cogito, ergo sum*, trasposta però sul piano dell'autocoscienza assoluta (divina). La certezza di Dio non è tratta dal suo essere, ma unicamente dall''idea' di perfezione (secondo una "prova" che, depurata degli aspetti autenticamente metafisici dell'anselmiano «id quo maius cogitari non potest», sarebbe da chiamare "gnoseologica" più che "ontologica")[26]. Per l'assolutezza di un fondamento d'essere divino non c'è posto se non come mero postulato logico.

Da un lato quindi il sapere come puro contatto col sensibile, dall'altro il sapere come pura astrazione dal sensibile. In che senso allora Telesio e Cartesio sono l'uno il "primo" e l'altro l'"eroe" della modernità? In cosa consiste la loro comune modernità? A ben vedere nella consapevolezza della stessa radicale separazione del sapere dall'essere, espressa con accenti opposti: come separazione del sapere dal fondamento dell'essere e sua riduzione all'ambito sensibile in Telesio, come separazione del sapere dall'essere sensibile e sua riduzione all'ambito (gnoseo-)logico in Cartesio. Si tratta della consapevolezza che ha portato in Kant alla separazione invalicabile tra 'fenomeno' e 'noumeno' e in Hegel all'identità di 'essere' e 'nulla', segnando in modo indelebile la modernità nella sua natura nichilistica. Telesio e Cartesio rappresentano in questo senso i due lati della stessa medaglia: l'idea che la razionalità umana si debba limitare al fenomeno sensibile, poiché essenzialmente impotente a cogliere il senso ultimo della realtà, ha implicato che essa si riducesse ad una mera indagine sulle categorie *astratte* del nostro pensiero come condizioni di esperienza del fenomeno sensibile. Il tentativo titanico hegeliano di riabilitazione di una razionalità ontologica ha tenuto fermo che «l'Assoluto deve essere *costruito per la coscienza*»[27]. Alla fine della *Scienza della Logica* (Vol. II, Parte II, Cap. III: 'L'Idea'), cioè alla fine del processo attraverso il quale il concetto avrebbe dovuto autodeterminarsi come Assoluto reale, questo stesso processo si rivela una "costrizione" concettuale che si autoannulla: l'essere nella sua piena concretezza (come 'Idea del bene') consiste per Hegel nella contraddizione stessa in cui si ritrova il concetto (o 'Idea del conoscere'), che *deve essere* reale e al tempo stesso *non è* reale: «Il bene [come compiuta unità di essere e sapere] rimane così un [astratto] *dover essere* ... L'idea del bene compiuto è sì un *postulato assoluto*, ma nulla più che un postulato, cioè l'Assoluto affetto dalla determinatezza della soggettività»[28]. Hegel mantiene implicitamente il pregiudizio di uno scarto incolmabile tra pensiero ed essere e lo "supera" assolutizzando il puro pensiero e identificandolo con il fondamento dell'essere. Ne consegue che il fondamento dell'essere viene reso immanen-

me sit, sive quod ego ideam illam habens existam, adeo manifeste concludo Deum etiam existere».

26) Cfr. W. Röd, *Der Gott der reinen Vernunft*, Beck, München 1992.

27) G.W.F. Hegel, *Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Werke, Bd. 2), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, p. 25: «Das Absolute soll *fürs Bewusstsein konstruiert* werden» (il corsivo è mio).

28) Id., *Wissenschaft der Logik* (Bd. II; Werke, Bd. 6), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, p. 544: «Das Gute bleibt so ein *Sollen* ... Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein *absolutes Postulat*, aber mehr nicht als ein Postulat, d.i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet».

temente antitetico e con ciò non può esprimere niente altro che la condizionatezza della soggettività *finita*, in cui l'essere si presenta identico al nulla. Sono queste le coordinate entro cui si è sviluppato il nichilismo della modernità[29].

L'uomo moderno prima ha fideisticamente posto il fondamento dell'essere al di là della capacità del sapere umano, poi si è reso conto che quel fondamento non tiene, è una zavorra da eliminare, e ha assolutizzato il sapere umano. Il sapere, non avendo più legame con l'essere, si formalizza e gli rimane un contatto soltanto esteriore con la realtà nella forma di un dominio. Questo consiste nel differenziare la realtà nei suoi componenti e ricostruirla tecnicamente in nuove unità complesse, riducendo la realtà a pura quantità affinché il processo di differenziazione non trovi ostacoli. L'intera natura sensibile viene depredata della sua concretezza qualitativa e ridotta ad una «res extensa, non cogitans»[30], da trattare come «purae Matheseos obiectum»[31]. Viene così sprigionata una potenza tecnica immane capace di rendere gli uomini materialmente indipendenti e liberi; questi diventano «maîtres et possesseurs de la nature»[32]. Che cosa succede però quando una simile tecno-scienza, che è chiamata a servire i fini dell'uomo, si assolutizza e taglia ogni legame con il fondamento dell'essere? Succede che la potenza che essa esprime si trasforma in pura volontà di potenza, in potenza che non ha altra finalità se non l'accrescimento illimitato di se stessa. Ciò si rende evidente nel meccanismo economico puramente autoreferenziale che si è imposto su scala planetaria e che consiste in una accumulazione illimitata di valori puramente quantitativi (in una parola: di profitto). È evidente agli occhi di tutti che un simile meccanismo non serve più i fini dell'uomo e non crea felicità, ma al contrario crea un connubio infernale di impotenza, incertezza e ingiustizia. L'uomo padrone del mondo non è più padrone di se stesso. In questo senso l'uomo moderno è «dissociato nella sua più profonda essenza» (in seinem tiefsten Wesen gespalten)[33] e la sua condizione, amaro epilogo del cogito cartesiano, è: «Non sono ciò che conosco, non conosco ciò che sono» (Ich bin nicht, was ich erkenne, ich erkenne nicht, was ich bin)[34].

29) Sull'ascendenza cartesiana del nichilismo ha notato S. Sarti: «A lo largo de tres siglos de pensamiento 'moderno', el '*cogito*' se ha revelado no como una ontofanía, sino – permítaseme la expresión – como una ontofagía. Más que como revelación del Ser en el pensamiento, como anulación del Ser en el pensamiento y, por tanto, anulación del pensamiento mismo que del Ser y en el Ser se alimenta y vive» (Id., *La conciencia como ontofanía problemática y la estructura del ser*, in «Augustinus» 2 [1957] pp. 377-398, qui p. 378).

30) R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* VI, 9.

31) *Ibid*., VI, 1.

32) Id., *Discours de la méthode* VI, 2. È chiara qui la sintonia fra Cartesio e Bacone. Quest'ultimo, che pure aveva riconosciuto in Telesio il «primo degli uomini nuovi» (cfr. nota 2), nota come nella filosofia telesiana sia completamente assente il concetto di dominio tecnico della natura. In questo senso per Bacone la filosofia di Telesio rimane una «pastoral philosophy, full of sense, but of no great depth» (F. Bacon, *Advancement of learning*, in J. Spedding, R.L. Ellis, D.D. Heath [edd.], *The Works of Francis Bacon*, cit., vol. III, pp. 253-491, qui p. 366). Cfr. anche Id., *De principiis atque originibus*, cit., p. 110: «Nam pastoralis quaedam videtur ista philosophia, quae mundum contemplatur placide, et tanquam per otium».

33) K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, De Gruyter, Berlin 1955, p. 147.

34) *Ibid*., p. 163.

Cercherò ora di argomentare la seguente ipotesi: l'istanza (in Telesio) di un'apertura *immediata* del sapere alla realtà e l'istanza (in Cartesio) di una criticità e problematicità *assoluta* del sapere costituiscono esigenze irrinunciabili della modernità, che conducono tuttavia ad un esito nichilistico se sviluppate nella loro reciproca inconciliabilità. Si tratta cioè di accogliere l'istanza di Telesio superandone il limite sensistico e quella di Cartesio superandone il limite intellettualistico. Come queste due istanze possano conciliarsi si lascia intravedere nella metafisica di Campanella.

In modo tipicamente moderno Campanella afferma del metafisico: «Nihil praesupponit, nisi apparere quaedam, quae vera et falsa esse possunt»[35]. Oppure: «Metaphysicus ... nihil praesupponit, sed omnia dubitando perquirit. Nec enim praesupponet se esse veluti sibimetipsi apparet, nec dicet se esse vivum aut mortuum, sed dubitabit»[36]. Un simile assoluto dubitare serve a problematizzare i 'Principia sciendi', che vengono trattati nella prima parte della *Metafisica* campanelliana[37]. La prima preoccupazione di Campanella è «quella del *modo* secondo cui il funzionamento [del pensiero] possa pervenire a determinarsi secondo verità»[38]. In questo senso «Campanella è il primo filosofo in cui appaia la consapevolezza della necessità del problema critico come prefazione a ogni trattazione della filosofia»[39]. In modo simile a Cartesio, Campanella afferma: «La via [della metafisica] deve essere spianata in base ad elementi certissimi e notissimi per noi e secondo la loro natura e infallibili»[40]. Campanella però non procede come Cartesio "a solo intellectu"[41], ma recepisce l'atto della certezza di sé di Agostino[42]. Citando *De Civitate Dei* XI, 26, Campanella argomenta (*Metafisica*, Lib. I, Cap. III, Art. III) che proprio nel dub-

35) T. Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres*, libri 18, Pars I, Lib. V, Cap. III, Art. I. In seguito citata come *Metaphysica*.

36) Id., *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di A. Brissoni, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1996, p. 71.

37) Nella seconda e terza parte vengono trattati rispettivamente i 'Principia essendi' e i 'Principia agendi'. Una simile tripartizione dell'opera non implica affatto una priorità ontologica del pensiero rispetto all'essere. Nel trattare i 'Principia sciendi' la coscienza umana si occupa di sé stessa, si sperimenta come un problema e comincia a dubitare. Come subito vedremo, solo allora – nel dubbio e nella valutazione dell'atto del dubitare – viene affrontata la questione della priorità tra pensiero ed essere.

38) R. Amerio, *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Agostino e T. Campanella, in S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*. Supplemento speciale al volume XXIII della Rivista di Filosofia neo-scolastica, Vita e Pensiero, Milano 1931, pp. 75-114, qui p. 98.

39) *Ibid*. Cfr. anche A. Lamacchia, *Tommaso Campanella. Il posto irriducibile della Metafisica nella 'Instauratio scientiarum'*, in C. Arata (ed.), *Überwindung della metafisica?*, Tilgher, Genova 1986, pp. 99-126, dove «globalità di senso, problematica radicale, criticità» sono viste come le caratteristiche fondamentali della metafisica campanelliana.

40) *Metaphysica*, Pars I, Lib. I, Cap. III, Art. III: «Sternenda est via ex certissimis et notissimis nobis et naturae, infallibilibusque».

41) R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* II, 16.

42) Cfr. R. Amerio, *Forme e significato*, cit.; cfr. anche É. Gilson, *Descartes, Saint Augustin et Campanella*, in Id., *Étude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1930, pp. 259-268, in cui tuttavia, in modo a mio avviso ingiustificato, l'agostinismo di Campanella è giudicato «accidentel» e «superficiel» (p. 267).

bio assoluto non posso dubitare di essere; se non fossi non potrei infatti neanche dubitare: l'essere è quindi più forte del dubbio perché è confermato da esso e si dà come fondamento di esso. Il sapere l'essere come fondamento indubitabile è espressione adeguata dell'essere; per Cartesio, al contrario, indubitabile è l'essere adeguato al pensiero, ossia l'"essere astratto" del pensiero. Cartesio, che – è interessante ricordarlo – si rifiutò di confrontarsi con la metafisica di Campanella[43], pone a principio della nuova metafisica la presenza a sé dell'"essere astratto" del pensiero. In Campanella, invece, principio è la presenza a sé dell'essere; il campanelliano «notitia sui est esse suum»[44] significa: la coscienza consiste e si fonda nel suo proprio essere come nel suo proprio elemento, il sapere ha l'essere nella sua interna costituzione, è essere[45]. L'intima unità dell'essere e della sapienza nella loro

43) Mersenne chiese a Cartesio se avesse gradito una copia della *Metafisica* campanelliana (pubblicata nel 1638) e gli propose anche di incontrare il vecchio Campanella, che a quel tempo viveva in Francia e sarebbe stato ben lieto di far visita a Cartesio in Olanda, ma quest'ultimo rispose in modo brusco: «Ce que j'ay vû autresfois de Campanelle ne me permet pas de rien esperer de bon de son livre, et je vous remercie de l'offre que vous me faites de me l'envoyer; mais je ne le desire nullement voir» (R. Descartes, *Œuvres*, cit., vol. II: Correspondance, Vrin, Paris 1988, p. 436). Cfr. B. De Giovanni, Lo spazio della vita fra G. Bruno e T. Campanella, in «Il Centauro», 11 (1984) pp. 3-32 (cap. 1: «Mersenne e Cartesio irridono Campanella», pp. 3-5 [in riferimento a R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris 1971², pp. 40-42]); cfr. anche E. Garin, *Da Campanella a Vico*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico* (Roma, 12-15 Maggio 1968), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969, pp. 11-34 (cap. I: pp. 11-16). Emblematica di un atteggiamento di chiusura totale è la presa di posizione di Cartesio nei confronti dello stesso passo agostiniano citato da Campanella: *De civ. Dei* XI, 26 (si veda nota 47).

44) *Metaphysica*, Pars II, Lib. VI, Cap. VIII, Art. IV.

45) Diversi autori hanno sottolineato la differenza sostanziale tra la prospettiva di Cartesio e quella di Campanella. Si veda ad esempio G. Di Napoli, *La Metafisica di Tommaso Campanella*, in «Campanella e Vico. Archivio di filosofia» 1 (1969), pp. 19-36, qui p. 27: «L'autocoscienza di Agostino e di Campanella era l'autopresenza di un ente che ha pensiero e sia pure che è pensiero, mentre quella di Cartesio è l'autocoscienza del pensare che si pone come realtà indubitabile; il *cogito, ergo sum* di Cartesio vale infatti quanto il *cogito, ecce sum* o ancora quanto il *cogito, idest sum*, col ribaltamento, sul piano teoretico, della realtà nel *cogito*; di qui in Cartesio la negata parità fra l'*ambulo, ergo sum* e il *cogito, ergo sum*. Per il Campanella invece non si tratta né di risolvere il *sum* o l'*ens* nel *cogito*, né di far dipendere il *sum-ens* dal *cogito*; in lui non esiste né il *sono in quanto penso* né il *sono perché mi penso*; piuttosto in lui, come in Agostino, c'è prima idealmente il *sum-ens*, mentre la certezza di esso è data dal pensiero come trasparenza dell'*ens*-io a se stesso». Si veda anche Id., *Il pensiero filosofico e religioso di T. Campanella*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico*, cit., pp. 121-155, qui pp. 132-133: «L'autocoscienza campanelliana è del tutto diversa da quella di Cartesio e non ne può costituire l'antecedente; l'autocoscienza cartesiana è la presenza del dubbio a se stesso, e cioè la determinazione del pensiero come coscienza del dubbio, la quale si riafferma proprio quando e in quanto essa viene negata o posta in dubbio; sicché, nella scomparsa conoscitiva della realtà rimasta del tutto estranea al dinamismo conoscitivo, l'unica realtà teoreticamente presente è appunto quella del *cogito* … Rappresentazionismo e matematismo concorrevano a caratterizzare un'autocoscienza che si salvava come *cogito* e poneva il *cogito* come l'unica realtà con cui avere a che fare per una ricostruzione metafisica. Il Campanella poneva, sì, il *cogito*, ma questo era per lui epifania di quell'*ens* che è l'io, senza astringere la realtà teoreticamente considerata al *cogito*. Era qui la valenza

distinzione implica una terza dimensione, distinta dalle altre due e ad esse intimamente unita, che Agostino chiama 'volere' e Campanella 'amore': il soggetto che autenticamente dubita, infatti, vuole e ama l'essere e la certezza dell'essere. Sulla base di questa 'inseparabilis distinctio'[46] non possiamo ingannarci, poiché si ha qui a che fare con una 'notitia presentialitatis', con una pura presenza a sé dell'autocoscienza[47]. Conclude Campanella:

> "Gli elementi in base ai quali deve essere spianata la via della metafisica sono quelli universalissimi, come l'essere e le primalità dell'essere – *potenza* [intesa come 'potentia activa', fondamento], *sapienza* e *amore* –, che sono propri di ciascuno e che non possono né venir ignorati né diventare incerti per inganno"[48].

Il neologismo 'primalità' indica «ciò da cui l'ente è primieramente essenziato»[49]. Potenza, sapienza e amore «non sono infatti [tre] essenze, ma essenzialità di una stessa essenza, che essenziano senza una gerarchia»[50]; sono bensì distinte (la potenza è il fondamento che si comunica in modo a sé adeguato – cioè totalmente – come sapienza e vive questa sua adeguatezza – totalità – come amore), ma appunto in modo tale che la "costituzione intrinseca dell'ente" è data dalla loro relazionalità essenziale, ossia dalla loro unitaria "comunicazione di essere" (essentiatio), che si realizza – scrive Campanella introducendo un neologismo particolarmente pregnante – "per toticipazione"[51]. Potenza, sapienza e amore sono

ontologica della sua autocoscienza … Non è la *notitia* a porsi come *esse* o a porre lo *esse*, ma è lo *esse*, nella congenita presenza, a rivelarsi anche *notitia*; in altri termini la primazia ideale non è della notitia di fronte allo *esse* … ma è dello *esse* nei confronti della *notitia*, in quanto questa non è che lo stesso rivelarsi dello *esse*». Sulla stessa linea anche B.M. Bonansea, *Campanella as forerunner of Descartes*, in «Franciscan Studies», 16 (1956), pp. 37-59, qui p. 27: «Descartes makes thought the basis of his philosophy and renders impossible any passage between the ideal and the real order. The real is not grasped in the absoluteness of its intrinsic structural constitution, but only on the basis of our subjective ideas ... Campanella, on the contrary, by making knowledge a transcendental constituent of beeing itself, keeps an intimate connection between beeing and knowledge. Thus the Campanellian system is not based on thought as a mere phenomenon, but on thought as a reality».

46) Cfr. Agostino, *Confessiones* XIII, 11, 12.

47) È interessante ricordare che, invitato da Mersenne ad un confronto con l'atto agostiniano della certezza di sé come distinzione inseparabile di 'esse', 'nosse' e 'velle', Cartesio afferma, *senza alcuna argomentazione*, che "al posto di" (au lieu) una simile "immagine della Trinità" (image de la Trinité) è da assumere come principio un "*io*, che penso" (*moy*, qui pense). Cfr. R. Descartes, *Œuvres*, cit., vol. III: Correspondance, cit., pp. 247-248.

48) *Metaphysica*, Pars I, Lib. I, Cap. III, Art. III: «Universalissima [sunt] ut ens, entisque primalitates: *potentia*, *sapientia*, et *amor* unicuique propriae, quae nec ignorari, nec per deceptionem incerta fieri possunt».

49) *Ibid*., Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. I.

50) *Ibid*., Pars I, Lib. II, Cap. II, Art. IV: «[Primalitates] non enim essentiae sunt, sed essentialitates eiusdem essentiae, quam essentiant absque gradu».

51) *Ibid*.: «Essentiatio … est entis constitutio intrinseca … toticipatione». Cfr. *ibid*., Pars II, Lib. X, Cap. II, Art. II: «[Primalitates] communicantur invicem per toticipationem».

chiamate primalità poiché «sono egualmente prime nel tempo, nella dignità e nella natura, e un'unica realtà in base all'identità reale e alla coessenziale mutua coentità in sé stesse»[52].

Il concetto di 'comunicazione di essere', su cui si fonda la metafisica primalitativa di Campanella, trae ispirazione dalla concezione telesiana del sapere. «La sapienza – scrive Campanella con chiari accenti telesiani – è la conoscenza certa d'ogni cosa, internamente, senza dubitanza. Et è presa questa voce dalli sapori che il gusto sape»[53]; «tutte quelle cose che percepiamo con intimo contatto, in modo che esse siano in noi e noi in esse, affetti dal loro sapore, noi le sappiamo, perché la loro azione è una comunicazione di entità [communicatio entitatis]»[54]. Ebbene, «l'ente sensibile è ciò che per primo ci si offre e [tuttavia esso] viene conosciuto con conoscenza confusa»[55], poiché la percezione sensibile è percezione di "oggetti", che in quanto tali non si rivelano totalmente, ma parzialmente[56]. La conoscenza legata ad oggetti ('notitia obiectiva') è chiamata da Campanella 'notitia illata' o 'addita'; questa fa sì che la 'notitia presentialitatis' come 'notitia innata' o 'indita' diventi una 'notitia abdita'[57]. Attraverso il gioco di parole *additus-abditus* Campanella mette in evidenza l'"avvilimento" (vilitas)[58] a cui è costretto il conoscere umano. E tuttavia non ci si può dimenticare della grandezza dell'uomo, che nella 'notitia presentialitatis' "assapora" un essere che non si rivela come gli oggetti in modo parziale e confuso, ma al contrario ha la *potenza* di *comunicarsi totalmente*. Questo essere, come distinzione inseparabile di potenza, sapienza e amore, è divino. L'interiorità spirituale umana, infatti, nonostante superi tutte le determinanti spaziali, rimane pur sempre affetta dal tempo, di cui essa fa esperienza come di un "non-più" e/o un "non-ancora". Ma una distinzione inseparabile, in cui i distinti sono totalmente l'uno nell'altro, non può essere affetta dal tempo, perché nel tempo niente è presente come inseparabile da altro e tutto in altro, ma sempre come "prima" o "dopo" altro. Essa costituisce dunque l'essere nella sua pura attualità, un'attualità assoluta e quindi divina. L'uomo è chiamato a trascendere sé stesso per "ritrovarsi" in questa pura attualità divina come nel suo fondamento. Dio è in questo senso "intrinseco a noi più di quanto noi a noi stessi"[59] e la teo-logia è da intendersi come conoscenza integrale di sé. La sapienza, lungi dal limitarsi all'ambi-

52) *Ibid*.: «[Primalitates] sunt aeque prima tempore, dignitate, et natura, et unum omnino propter identitatem realem, et coëssentialem coëntitatem mutuam in se ipsis».
53) T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia* (a cura di A. Bruers, Laterza, Bari 1925) II, 30, p. 143.
54) *Metaphysica*, Pars I, Lib. I, Cap. VIII, Art. I: «Quidquid tactu intrinseco percipimus, ita ut illud in nobis et nos in illo simus, sapore eius affecti, illud sapimus, quia actio eorum est communicatio entitatis».
55) *Ibid*., Pars I, Lib. II, Cap. I, Art. I: «Ens autem sensibile est, quod primo obiicitur, cognosciturque confusa notitia».
56) Cfr. *ibid*., Pars I, Lib. I, Cap. III, Art. III.
57) Cfr. in particolare *ibid*., Pars. II, Lib. VI, Cap. VIII, Art. IV.
58) *Ibid*., Pars II, Lib. VI, Cap. IX, Art. II.
59) Cfr. T. Campanella, *Theologicorum libri* XXX, Lib. I, Cap. XI, Art. I: «[Deus est] intrinsecus nobis magis quam nos nobis».

to sensibile (come in Telesio), trova la sua forma adeguata nel suo contatto intimo con il fondamento divino dell'essere[60].

La 'notitia presentialitatis' come presenza a sé dell'essere e delle primalità dell'essere «è certissimo principio primo; poi, secondariamente, è certissimo che noi siamo qualcosa e non tutto; e possiamo, sappiamo, vogliamo qualcosa e non tutto o totalmente»[61]. In quanto dotato limitatamente di potenza, sapienza e amore, l'essere umano (e tutta la realtà "terrena" in diversi gradi) *è nella partecipazione* all'attualità divina dell'essere, la quale *è in sé pura toticipazione*. È proprio confondendo partecipazione e toticipazione che Hegel ha pensato il tempo come momento necessario dell'Assoluto, relativizzando quest'ultimo e rendendolo intrinsecamente esposto all'immane forza disgregatrice del nulla. Ma se all'uomo non rimane altro orizzonte di contatto con l'essere che non sia il tempo[62], ciò equivale ad affermare (come ha fatto l'esistenzialismo) che egli è imprigionato in un circolo vizioso, fondamentalmente condannato al fallimento e alla disperazione.

> «L'uomo, se non vuole disumanizzarsi, deve riconoscere che quel *Primo* è Dio … Di qui, la campanelliana costruzione non di un'astratta metafisica dell'essere, ma di una *metafisica teologale*, che fonda validamente la concezione spiritualistica [meglio: spirituale] dell'uomo, "divinum miraculum", … garantendo i diritti della ragione e rivendicando il significato ultimo del suo esplicarsi»[63].

Campanella accoglie le istanze irrinunciabili della modernità (quella telesiana dell'apertura *immediata* alla realtà e quella cartesiana della criticità e problematicità *assoluta* del sapere) e le concilia, superandone così l'astratta unilateralità, attraverso la ricezione dell'atto agostiniano della certezza di sé. In questo superamento si delinea la "terza via", non ancora percorsa, di un'"altra" modernità. Essa consiste in un'autodeterminazione dell'uomo non come conservazione materiale di sé o come affermazione solipsistica e dominio, ma come disposizione a vivere la propria finitezza alla luce dell'infinita comunicazione divina. Questo non può che realizzarsi come un dialogo permanente da ricercare ed esprimere in forme sempre nuove

60) Come ha osservato S. Femiano, «l'incontro con la filosofia di Telesio fu per il Campanella l'appagamento di una esigenza profondamente e chiaramente avvertita, non la soluzione integrale di essa e tanto meno una chiusura alla metafisica» (Id., *I limiti del telesianismo*, in Id., *Studi sul pensiero di Tommaso Campanella*, Editoriale universitaria, Bari 1973, pp. 5-17, qui p. 7). Più nello specifico, «la sua [di Campanella] "sapientia", se è quella parzialmente telesiana sul piano dell'esperienza [sensibile], è affatto diversa sul piano metafisico, ove s'identifica con la stessa autocoscienza e quindi legittimamente rinvia al suo fondamento primo, che è l'Autocoscienza assoluta, il Dio trascendente» (*ibid*., p. 14).
61) *Metaphysica*, Pars I, Lib. I, Cap. III, Art. III: «[Notitia presentialitatis] est certissimum principium primum: deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia: et posse, scire, velle aliquid et non omnia vel omnino».
62) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1976[13], p. 17: «[Die Zeit ist der] Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung».
63) S. Femiano, *La metafisica di Tommaso Campanella*, Marzorati, Milano 1968, p. 496.

nel vivo incontro con l'"altro" (con gli altri uomini, con l'intera natura e con Dio stesso). In riferimento alla diagnosi iniziale di Rehfus, si può dire che solo questo dialogo permanente può costituire il fondamento generale e spontaneamente accettato di una comunità umana, poiché solo esso non è *imposto* dall'"esterno" né dall'"alto", ma è radicato nell'interiorità stessa dell'uomo e nel principio stesso di tutte le cose, Dio.

MATTEO RAFFAELLI
Collaboratore presso la "Forschungsstelle für Interkulturelle Philosophie" dell'Università di Bamberg, Germania
matteo.raffaelli@mail.com

LINEAMENTI DI ONTOLOGIA TRINITARIA IN AGOSTINO



The objective of this essay is to find the unity of St. Augustine's thought. All his philosophy, from anthropology to the definition of the person, from the doctrine of memory to the different forms of knowledge, from the philosophy of language to hermeneutics, from the doctrine of interiority to that of relations, from ethics to history, it finds in the trinitary idea the unifying element. This treatise is divided into two parts: in the former the sources of St. Augustine's thought are found in the latter his trinitary theology is expressed. What emerges is a trinitary ontology, a synthesis of faith and reason, theology and philosophy: the trinitary revelation in the creation and incarnation of the Verb gives reason of a reflected rationality in the model, a trinitary ontology of the person with a theology of the trinitary Being.

di
GIORGIO SANTI

1. Introduzione

Il fondamento teologico della fede cristiana è quello di credere in Dio Trinità. Una fede che si distingue dalle altre forme di credo religioso, deista, politeista o panteista. Inoltre la fede nel Dio Trinità si distingue anche dagli altri monoteismi, ebraico e islamico. La definizione della Trinità, quindi, ha una grande importanza per la fede cristiana, anche se nel corso dei secoli è stata spesso ignorata dai cristiani stessi. Già Agostino non può fare a meno di rilevare che la sua opera *De Trinitate* sarà letta da poche persone e che ancora meno saranno in grado di comprenderla. Ancora nel novecento si riconosce, per esempio da parte di K. Rahner o di J. Moltmann, come la dottrina trinitaria sia una speculazione riservata a specialisti e come poco importi «sia nella dottrina della fede come nell'etica, che Dio sia Uno e Trino»[1]. Tuttavia nel novecento si è assistito a un notevole ritorno di interesse intorno al tema trinitario soprattutto nel pensiero teologico, mentre poco riscontro ha avuto nella ricerca filosofica, forse perché memori del monito di Kant secondo il quale il dogma della Trinità non ha nessun valore per l'intelligenza dell'uomo e nessuna incidenza per la sua prassi[2], oppure perchè nella sua onto-teo-logia Hegel ne aveva ormai disvelato l'essenza ed esaurito il mistero nella comprensione della ragione dialettica.

Con questo studio vorremmo cercare di ripensare il tema trinitario in Agostino soprattutto da un punto di vista filosofico, teoretico ed etico; da una parte per verificare come Agostino usi la terminologia filosofica del suo tempo per definire la Trinità e, dall'altra, per dimostrare come questa sua ricerca non sia solo un esercizio intellettuale, ma abbia una valenza esistenziale, sia cioè un metodo di interpretazione di se stessi e della realtà in cui l'uomo vive. Nel periodo patristico Agostino è quel pensatore che meglio ha approfondito l'*intellectus fidei*; spingendo la ragione verso la comprensione del mistero ha connotato la fede per il suo valore filosofico dimostrando che, a differenza di Kant, è possibile teorizzare un pensare trinitario e descriverlo nei suoi innumerevoli aspetti spirituali, umani e sociali. Inoltre per lui tale pensare non potrà mai esaurire il senso del mistero, come bene descrive nella preghiera finale del *De Trinitate* e che dimostra come, a differenza di Hegel, la nostra comprensione può essere sempre aperta al mistero e può svelare delle nuove soluzioni alla ragione filosofica. Lo studio è stato suddiviso in due parti: nella prima cercheremo di sintetizzare i concetti filosofici essenziali della riflessione trinitaria agostiniana e di individuare anche le fonti di riferimento;

1) J. Moltmann, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, trad. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1983, p. 11.

2) I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, trad. it. di A. Poggi, Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magistero, Genova 1953, p. 47: «Dal dogma della Trinità, preso alla lettera, non si potrebbe assolutamente cavare nulla per la prassi, anche nel caso in cui si credesse di capire; e ancor meno ove ci si renda conto che esso supera ogni nostro concetto. Che dobbiamo onorare tre o dieci persone nella divinità, il novizio lo accetterà sulla parola con eguale facilità, perché egli non ha nessuna idea di un Dio in tre persone (ipostasi), o meglio ancora perché egli non può trarre da questa differenza delle regole diverse per la condotta della sua vita».

nella seconda parte cercheremo di esporne il pensiero teologico soprattutto nel metodo di interpretazione trinitaria.

2. L'ontologia trinitaria. Questioni filosofiche

Con il titolo del nostro saggio vogliamo collocare al centro del pensiero di Agostino la sua peculiare e fondamentale caratteristica, di essere un pensare trinitario. L'Essere di Dio è Trinità, il pensiero nel suo essere e nel suo operare riflette questo modello trinitario e per questo motivo è relazionale, dialogico, comunicativo, ermeneutico[3]. La corrente di pensiero che riguarda l'ontologia trinitaria è piuttosto recente ed è soprattutto grazie agli studi di Piero Coda che diventa un motivo di rinnovamento del pensiero teologico, ma anche di quello filosofico. A Piero Coda va riconosciuto il merito di aver riportato la Trinità al centro della riflessione teologica, non solo della vita cristiana, ma anche al centro del pensare. Nelle sue ormai numerose opere l'ontologia trinitaria ha un ruolo centrale e la figura di Agostino ne costituisce una parte essenziale[4]. Il paradosso della fede non può escludere la sfida del pensiero che, per Coda, consiste nella ragione trinitaria: pensare teologicamente Dio nella sua essenza originale trinitaria a partire dalla creazione per giungere all'incarnazione e proseguire nella comunità di coloro che credono. È ancora possibile oggi affidarsi ad un pensiero fondato nell'idea trinitaria? È ancora possibile in un'epoca ormai definita post-cristiana, dominata dalla scienza e dal secolarismo, affidarsi ad una rivelazione cristiana e al suo aspetto unico e caratteristico che è la sua interpretazione trinitaria? Per Coda evidentemente sì, tenendo conto dei dati acquisiti dalla tradizione teologica e dogmatica ripensata e interpretata secondo una rinnovata intelligenza della rivelazione. Nella prospettiva di un'ontologia trinitaria occorre quindi affermare che Dio è uno nell'essere e nel sussistere relazionale delle tre persone, è atto o evento delle tre persone, in modo che ciascuna delle tre sia l'unico vero Dio. Dio pertanto è Uno nelle relazioni d'amore e di dono delle tre divine persone, il centro «dell'Evento in cui il Dio Uno si dischiude nei Tre, e i Tre si consumano nell'Uno, è l'*Agápe* di cui il Cristo Crocifisso e Risorto è la manifestazione escatologica»[5].

In una prospettiva cristiana, dove fede e ragione convergono nella stessa verità, il discorso filosofico sull'essere (ontologia) e quello teologico su Dio con-

3) Cfr. G. Santi, *Agostino d'Ippona filosofo*, Lateran University Press, Roma 2003.
4) Cfr. P. Coda, M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013; P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011; P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il* De Trinitate *di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; P. Coda, M. Donà, *Dio Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007; P. Coda, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007; P.D. Bubbio, P. Coda, *L'esistenza e il logos. Filosofia, esperienza religiosa, rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007; P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003; P. Coda, L. Žák (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998; P. Coda, A. Tapken, *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997; P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.
5) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 552.

vergono nella stessa Trinità. Il mistero della Trinità può essere pensato a partire dall'evento della rivelazione cristologica della morte e risurrezione di Cristo; occorre cioè un'ermeneutica, una comprensione della *kenosi* di Dio. La filosofia ha ovviamente la propria autonomia della ricerca razionale, ma tale ricerca, secondo noi, ha anche una possibilità, per usare un concetto heideggeriano, ciò quella di pensare la fede cristiana, di unire la fede alla ragione, di comprendere la fede della rivelazione (creazione e incarnazione) con gli strumenti della ragione filosofica che, comunque, in quanto tali, sono sempre in costante evoluzione. Non si rischia nemmeno di fare una confusione tra filosofia e teologia, perché entrambe mantengono la propria autonomia; bisogna soltanto riconoscere la possibilità di esistenza di una filosofia cristiana, cioè che la ragione si possa ed anzi si debba applicare alla fede, proprio per non cadere in facili fideismi, assolutismi e fondamentalismi religiosi. Quali sono le caratteristiche dell'ontologia fondata trinitariamente? Quali sono i suoi concetti e i suoi valori derivanti dalla rivelazione cristiana? L'*Essere di Dio uni-trinitario*, l'*essere trinitario e personale come agápe*, la *morte e risurrezione di Cristo*, l'*essere sé persona*, il *trascendimento nell'altro* e la *relazione interpersonale vissuta sul modello pasquale*. Sono tutti valori fondanti l'ontologia trinitaria della persona che per Coda si possono vivere nella propria esistenza e comprendere intellettualmente solo "entrando" nel «luogo originario dell'esperienza e del pensiero del Dio Trinità che Gesù annuncia e di cui rende partecipi nel suo spirito»[6]. Solo nell'orizzonte di un'esperienza cristiana la persona può essere compresa nell'ottica di una ontologia trinitaria. Ciò che può garantire autenticità al pensare cristiano è proprio il pensare trinitario, perché ha in sé i germi e i concetti dei valori assoluti della persona: il valore dell'essere, della relazione interpersonale, dell'amore, della volontà e dell'intenzionalità unificante.

Il concetto di ontologia trinitaria vuole quindi unire la fede cristiana e l'ontologia filosofica nella comprensione, per quanto possibile, della Trinità. Esso trova il suo fondamento nella riflessione dei Padri della Chiesa (Agostino in particolare), nella sensibilità dei maggiori pensatori medievali (Tommaso in particolare), nei pensatori cristiani moderni (Rosmini in particolare) e nei maggiori teologi del novecento (E. Przywara, H.U. von Balthasar, S. Bulgakov, J. Moltmann, E. Jüngel, K. Hemmerle, per citarne alcuni). Il concetto di ontologia ha una lunga storia nell'Occidente, da Parmenide ad Heidegger; per Coda indica «la conoscenza del *logos* dell'*essente*, del *senso*, della *verità* di *ciò che è*. Non si tratta della conoscenza di qualcosa di particolare, di un genere di realtà piuttosto che di un altro: ma dell'orizzonte stesso entro il quale si attua ogni conoscenza»[7]. Le cose esistono, noi stessi siamo, con il nostro esistere e la nostra storia, ma alla ricerca del significato e del senso dell'esistere e dell'essere intende rispondere l'ontologia.

La ricerca quindi di un pensare fondato trinitariamente non può non prescindere da Agostino al quale Coda dedica una parte degli studi; egli prende in considerazione soprattutto le *Confessiones* e il *De Trinitate* dove vengono indicate «le due strade che Agostino intuisce per illustrare la verità della Trinità a partire dal suo prendere dimora nell'uomo redento da Cristo: quella dell'*esperienza interiore*

6) *Ibid*., pp. 562-563.
7) *Ibid*., p. 557.

dello spirito e quella dell'*esperienza dell'amore scambievole sino all'unità*»[8]. In Agostino «il tema della *relatio in divinis*, non si può in definitiva collocare nella giusta luce senza tener conto della chiave interpretativa della *caritas*, intuita persino come il senso risolutivo dell'*esse* divino»[9]. La ripresa di Agostino è di fondamentale importanza, perché è il primo grande pensatore che ha teorizzato una concezione dinamica e relazionale della Trinità attraverso l'esempio del linguaggio, una *ontologia trinitaria della Parola divina* (l'Essere *si dice* nel Verbo, il Padre *dice* Se stesso in unità nello Spirito nella Parola della creazione e dell'incarnazione) e per analogia una *ontologia triadica della parola umana*, nella parola interiore (il *verbum mentis*), nella parola esteriore (il *verbum vocis*) e nella comunicazione ermeneutica delle persone che possono così comprendersi unite nell'intenzionalità dell'amore. Ad Agostino bisogna riconoscere non solo di avere teorizzato l'analogia trinitaria nell'uomo, nell'interiorità della *mens* e delle sue facoltà, nella trinitarietà della sensazione e del pensiero, ma anche di aver espresso tale interiorità e trinitarietà ai rapporti interpersonali tramite la funzione della parola, del *verbum mentis* e del *verbum vocis*, che permettono di istituire nella comunità delle persone un universo significante ed ermeneutico e che trova la propria autenticità nell'intenzionalità unificante dell'amore. L'amore ha una valenza etica e teoretica, perché come deve regolare i rapporti interpersonali, così deve dare un significato unitario all'interiorità umana e alla sua conoscenza, come *Agápe* deve dare un significato unitario all'Essere trino.

L'idea della Trinità ha un carattere prettamente teologico, ma Agostino la definisce grazie alle categorie filosofiche, in particolare aristoteliche, della sostanza e della relazione; Dio è unità nella sostanza e distinzione nella relazione delle persone. Considerando l'uomo, attraverso l'idea di creazione, egli scopre dei *signa*, che sono simboli e immagini del creatore trinitario: si tratta di *imago* (per l'uomo interiore) e di *vestigia* (per la conoscenza esteriore e per il mondo), cioè una serie di triadi o trinità razionali che rimandano al modello eterno. Le triadi, che sono l'immagine trinitaria e analogica della creazione, si possono riscontrare a vari livelli che sono relativi alla conoscenza (sensibile, razionale e intellettiva), all'etica e all'ermeneutica. Infatti investono l'essenza stessa della persona e delle sue relazioni, del linguaggio e della comunicazione. Esse costituiscono il fondamento di un pensare trinitario. A livello della conoscenza sensibile la trinità della percezione (*res, visio, intentio*) e quella conseguente della memoria sensibile (*memoria sensibilis, interna visio o imago mentis, intentio*). A livello della conoscenza interiore la trinità della coscienza di sé (*mens o animus, notitia sui, amor*) e quella conseguente della memoria di sé (*memoria sui, intellectus o ratio superior, voluntas*). A livello della conoscenza superiore la trinità dell'esperienza e della conoscenza di Dio (*mens, notitia Dei, amor*) e quella conseguente della memoria di Dio (*memoria Dei, intellectus Dei, voluntas Dei*). Le analogie trinitarie sono la forma del pensare, costituiscono l'essenza della persona e delle sue facoltà (*memoria, intellectus, voluntas*) con tutti i contenuti di conoscenze.

8) *Ibid*., p. 375.
9) *Ibid*., p. 536.

La ragione agostiniana ci conduce così nella regione dell'essere, in una dimensione ontologica che è la caratteristica dell'interiorità della *mens* intesa come *memoria*, come centro della comprensione e come autentico essere della persona. La filosofia della mente è analizzata nei suoi molteplici aspetti di memoria, di conoscenza e di volontà, poiché la *mens* si esprime nella dimensione trinitaria delle sue facoltà ed in quella dialogica dell'intenzionalità aperta all'incontro con l'altro e con l'Altro. Possiamo così parlare di una ontologia trinitaria della *mens* che è fondata, quale *imago*, nella teologia trinitaria. La riflessione trinitaria di Agostino è decisiva, quindi, per la sua dottrina dell'essere. Ad ispirarlo sono sempre la fede e la ragione: per la fede la rivelazione biblica (la creazione e l'incarnazione del Figlio), per la ragione Plotino e soprattutto Porfirio; è proprio grazie a Porfirio e al suo tentativo di sintesi tra Platone ed Aristotele, che Agostino può conoscere e ripensare la metafisica aristotelica, la dottrina della conoscenza e quella delle categorie, in particolare della sostanza e della relazione, che diventeranno decisive nella riflessione trinitaria. La rivelazione biblica del Nuovo Testamento e l'influenza di Aristotele attraverso Porfirio segnano il suo allontanamento da Platone, il passaggio cioè da una filosofia dell'Uno-Essere immutabile ad una concezione più dinamica dell'Essere inteso come Parola, creatrice, rivelatrice e redentrice.

2.1. *La relazione*

La categoria aristotelica della relazione è importante per Agostino, sia per formulare la dottrina trinitaria, sia per descrivere le molteplici analogie riscontrate nell'uomo. Per Agostino essere e relazione in Dio sono la stessa cosa; a differenza di Platone e dei platonici, la distinzione nella relazione in Dio non avviene tra due sostanze distinte, tra l'Uno e la Diade di Platone o tra l'Uno e l'Intelletto di Plotino, ma nell'unica sostanza. Non si può non rilevare come le categorie di Aristotele siano alla base del pensiero trinitario di Agostino e del loro uso a livello ontologico. Agostino è giunto all'idea di una relazione sostanziale in Dio per contrastare l'astuto e malizioso, *callidissimum machinamentum*[10], ragionamento degli ariani. Questi fondandosi sempre nelle categorie di Aristotele affermavano che se esistono distinzioni all'interno della divinità devono far parte o della categoria della sostanza o di quella degli accidenti. In Dio però non ci possono essere accidenti, quindi tali distinzioni devono appartenere alla sostanza, perciò i tre devono essere tre sostanze, cioè tre dèi. Agostino, invece, ripensando le stesse categorie sostiene che in Dio oltre alla categoria della sostanza si deve parlare anche di relazione; la relazione in Dio non può essere accidentale, ma deve appartenere alla sua stessa sostanza: Padre, Figlio e Spirito sono un'unica sostanza in relazione tra di loro.

La rivelazione biblica del Nuovo Testamento consente all'uomo di comprendere, per mezzo della fede, che in Dio esiste un Padre, un Figlio e uno Spirito, che questi sono un'unica essenza o sostanza, che sono in relazione tra di loro e che la loro relazione si estende all'uomo. L'intelligenza umana ha la capacità, *capax Dei*[11],

10) *De Trinitate*, 5, 4. Le citazioni latine dalle opere di Agostino e le traduzioni italiane, in parte riviste, sono tratte dall'*Opera omnia* pubblicata da Città Nuova Editrice.
11) Cfr. *De diversis quaestionibus octoginta tribus,* 64, 7.

pensare questo mistero e questa rivelazione utilizzando le categorie proprie del pensiero, che Agostino bene individua in quelle aristoteliche. La categoria della relazione, secondo l'interpretazione di Agostino, non caratterizza solo l'essenza divina, ma per una sorta di analogia caratterizza tutto il creato, l'uomo nella sua realtà interiore ed esteriore, con tutta la sua complessa realtà di esistente, di corporeità, di sensibilità e di conoscibilità della sua esperienza; l'essenza uno-trinitaria si rende quindi manifesta anche alla ragion pura che può leggerne e coglierne i segni. Si tratta per la ragione di cercare un orizzonte di senso dell'esistenza; si tratta di una possibilità, data tra le tante possibilità della ragione, di trovare e di pensare una nuova idea di Dio, attraverso le parole e il linguaggio di un uomo risuonate nel tempo e nella storia, di una Parola che è Trinità.

L'archetipo di ogni forma dialogica, relazionale e non dualistica è la Trinità. L'Identità pura che si differenzia nelle relazioni personali è il modello dell'identità interiore che si differenzia nelle relazioni delle facoltà, nel dialogo intersoggettivo temporale e storico e nell'anelito al superiore, in una costante dialettica orientata dall'intenzionalità della volontà e dell'amore. Con la riflessione trinitaria, la dottrina delle relazioni unita a quella della creazione fa svanire in Agostino ogni forma di dualismo di stampo platonico.

2.2. *L'antropologia*

La categoria della relazione intesa in senso sostanziale è utilizzata da Agostino per definire la Trinità, ma è applicata anche all'uomo per descrivere le sue relazioni interiori e sociali. Il centro della riflessione agostiniana sull'uomo è il suo essere persona nella dinamica delle sue relazioni. Il concetto di persona, seppure usato da Agostino in un contesto teologico, viene ad assumere un valore del tutto nuovo nell'antropologia perché indica l'essere dell'uomo nella sua singolarità e individualità, nella sua interiorità e nella sua coscienza; inoltre tale individualità e interiorità della persona si costituisce nella dinamica relazionale, in sé, nell'*esse, nosse, velle*[12], e fuori da sé, nel rapporto conoscitivo e nella relazione dinamica con la comunità delle persone. L'antropologia agostiniana comprende quindi i termini di persona, di sostanza, di singolarità e di individualità, *persona est substantia individua*:

> «Il termine sostanza o persona non designa la specie, ma un qualcosa di singolare ed individuale, cosicché il termine sostanza o persona non abbia un senso equivalente a quello del termine uomo preso come termine comune a tutti gli uomini, ma nel senso di questa parola applicata a "questo uomo"»[13].

Ciò che caratterizza in particolare il pensiero di Agostino è quello di associare il valore della persona e della sua esistenza al suo centro significante dell'essere, che è la *mens*. Nella mente, nelle sue facoltà e nei suoi contenuti, è nascosto il

12) *Confessiones*, 13, 11, 12.
13) *De Trinitate*, 7, 6, 11.

valore autentico della persona o la sua nullità; la mente è il motore dell'essere, del conoscere e del volere; l'esistenza della mente si manifesta in una forma di interiorità trinitaria che si relaziona nell'unità e nella distinzione delle tre facoltà della memoria, dell'intelligenza e della volontà, per mezzo delle quali può esprimere i propri contenuti di pensiero. L'esistenza della persona si realizza in questa interiorità trinitaria dell'io, nella triade della mente; quando la memoria e la conoscenza che ne deriva sono uniti nella volontà e nell'amore, la persona esprime la sua parte migliore, perché ciascuno considerato singolarmente ha questi tre elementi nella mente, «una sola persona, cioè ciascun singolo uomo, ha quei tre nella mente… ogni singolo uomo, che viene detto immagine di Dio non secondo tutto ciò che appartiene alla sua natura ma solo secondo la mente, è una sola persona ed è immagine della Trinità nella mente»[14]. La caratteristica della *mens* è il suo dinamismo nell'*ex-sistere* della relazione tra memoria, pensiero-parola e intenzionalità; infatti ciò che manifesta non è tanto *l'essere in quanto essere*, ma *l'essere in quanto parola*, sia essa interiore o esteriore, la parola interiore ed esteriore che rivela l'essere persona. Una persona trinitaria che dice relazione in se stessa in un riferimento costante, quale immagine, a quel modello originario che è l'Essere trinitario.

La novità dell'interiorità agostiniana rispetto a quella neoplatonica consiste nel superamento di una visione statico-sostanzialista a favore di una concezione storico-dinamica: l'uomo interiore è colui che vive nell'orizzonte della temporalità ed è aperto alla dimensione dell'eterno, in una perenne dialettica storico-esistenziale e metafisica. L'interiorità si dischiude nel nuovo tempo della fede e della speranza e nella possibilità dialogica della relazione con Dio mediata dagli orizzonti interpretativi dei segni. La concezione agostiniana dell'uomo quindi è costituita dalla *mens* e dalle sue facoltà (memoria, intelligenza e volontà); il suo essere, la sua interiorità, si compie nell'esistenza, nel dinamismo relazionale, nel dialogo interpersonale per mezzo del linguaggio e della comprensione ermeneutica e si apre infine al rapporto con l'Eterno. La concezione della *mens*, l'interiorità relazionata in se stessa e orientata ad una dimensione interpersonale e superiore consente di superare ogni forma di dualismo, sia di stampo platonico, sia di stampo manicheo. Chi vuole vedere in Agostino il permanere, anche inconscio, del dualismo cosmologico e metafisico manicheo e di quello antropologico neoplatonico, non coglie in modo adeguato il significato profondo dell'interiorità e dell'intenzionalità (*intentio*) che, fondata sulla *voluntas*, ne esprime la radicalità della scelta esistenziale e della sua valenza sociale e storica. Nell'apertura al superiore, inoltre, la *mens* si spinge, per quanto possibile, alla comprensione dell'Eterno, al dinamismo dell'Essere che manifesta nella Parola la sua *summa veritas*, il dinamismo trinitario della rivelazione che si differenzia sostanzialmente dall'ontologia neoplatonica del *summum bonum*. In questa *summa veritas* l'interiorità può riconoscersi come *intima veritas*, come itinerario di apertura all'Essere del quale ne ricalca *in interiore* il dinamismo.

L'interiorità agostiniana, quindi, con la sua dinamica esistenziale, con il suo relazionarsi con una realtà al di fuori di sé, non si può ridurre a livello antropologico a semplice interiorismo. La persona nella sua esistenza interiore e dialogica si

14) *Ibid*., 15, 7, 11.

esprime in una dimensione individuale, intersoggettiva sociale e soprannaturale. Nella *dimensione individuale* riconosce la sua storia personale, la sua storia *in interiore homine*, il suo modo di essere, di conoscere e di volere; nelle *Confessiones* Agostino ha narrato questa storiografia esistenziale personale. Nella *dimensione sociale* la persona esprime il suo rapporto interpersonale nella comunità delle persone in cui vive, ma anche nella relazione con la storia, con il passato con il quale è in grado di dialogare attraverso la parola scritta che ci è stata tramandata; nel *De civitate Dei* Agostino ha esteso la storia personale ad una storiografia dei popoli e delle nazioni, unendo così il destino individuale con il destino sociale. Nella *dimensione soprannaturale* la persona manifesta il suo essere nella relazione io-tu verso un Altro che lo trascende e del quale si riconosce come *imago*. La parola interiore della mente, il *verbum mentis*, scopre il suo modello originario nella Parola della Mente divina, il *Verbum Dei,* nella Persona che è la Parola dell'Essere. Nel *De Trinitate* Agostino ha potuto riconoscere, definire e sviluppare la sua teologia trinitaria, ma ha potuto anche scoprirsi sua immagine; anche l'uomo, quindi, può pensarsi come un'essenza trinitaria che si esprime nella sua essenza e nelle sue relazioni; per questo motivo si può definire la filosofia agostiniana come una vera e propria filosofia trinitaria.

Un'attenta lettura del pensiero trinitario agostiniano ci induce a riflettere su un recupero della sua filosofia dell'interiorità, dell'intenzionalità e dell'intersoggettività accompagnate da un approfondimento teoretico della persona e del suo relazionarsi trinitariamente. Non si tratta di un ingenuo recupero di Agostino, ma si tratta di realizzare una feconda circolarità ermeneutica tra Agostino e il nostro tempo.

2.3. *Il linguaggio e l'ermeneutica*

Sul piano linguistico ed ermeneutico l'ontologia trinitaria della *mens* costituisce il fondamento di una ontologia della parola. La parola esteriore della lingua, il *verbum vocis*, è il segno della parola interiore, del pensiero, del *verbum mentis*, dal quale acquisisce senso e significato. La parola interiore, a sua volta, è segno della parola dell'Essere, il *verbum Dei*.

La relazione interpersonale è linguistica ed ermeneutica in quanto è rivolta alla comunicazione e alla comprensione tra le menti; la persona manifesta la propria relazione interiore nel *verbum mentis*, parola interiore della propria memoria, conoscenza e intenzionalità e si esprime nella relazione esteriore mediante il *verbum vocis*, per mezzo del quale comunica i propri contenuti di memoria: pensieri, conoscenze, esperienze, sentimenti. La persona nella relazione esteriore comunica attraverso i segni linguistici i propri contenuti di conoscenze. Anche in questo caso si può riscontrare un simbolo trinitario tra colui che parla, colui che ascolta e l'intenzionalità comunicante che unisce la relazione interpersonale tra colui che dice e colui che comprende, oltre all'amore che la rende sempre più autentica.

L'ermeneutica trinitaria di Agostino è quindi fondata su una ontologia trinitaria: una parola (*verbum vocis*) non è tale se non ha alle spalle un pensiero (*verbum mentis*) che la sorregge e la significa. Una parola senza pensiero è vano suono senza alcun fondamento ontologico. Per questo motivo un discorso sulla parola non può prescindere da un altro discorso, quello sull'essere, che è il pen-

siero della parola, la consapevolezza che la ricerca del suo senso appartiene unicamente ad una "ontologia della parola". Da questa comunicazione della parola non è esente nemmeno l'Essere eterno; anzi, per Agostino è proprio tale Essere che si caratterizza come comunicazione della Parola (*Verbum mentis*), segno del suo eterno Pensiero, che non può essere che trinitario. Nella logica della comunicazione, secondo la rivelazione cristiana, è la Verità stessa che si esprime come Parola dell'Essere trinitario, anche nella creazione, mostrando così la sua natura dialogica e relazionale e ponendosi a fondamento teologico della parola dell'uomo. Nell'economia della rivelazione creazione e incarnazione sono poste da Agostino su uno stesso piano, hanno pari valore, la fede che crede nel libro e nella parola della rivelazione e la ragione che comprende dal libro e dalla parola del creato, per dirla con Bonaventura, nell'ascolto e nella comprensione nell'esistente dei segni della Parola, del *Logos* eterno. Dio parla mediante la stessa verità ed occorre essere capaci di udire con la mente, *loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore*[15].

2.4. *L'etica*

L'ontologia, l'antropologia e la filosofia del linguaggio per Agostino costituiscono un tutt'uno nell'etica della volontà. La *voluntas animi* o *intentio voluntatis* rappresenta l'elemento unificante della persona, in quanto ogni relazione, sia essa interiore od esteriore, è sempre più autentica se vissuta nell'intenzionalità dell'amore. Le relazioni sostanziali o sussistenti in Dio sono un dono reciproco delle Persone e un mutuo amore unificante. Anche nell'essere creato, nella persona in se stessa e nei suoi rapporti interpersonali, quindi nell'interiorità delle sue facoltà e nei rapporti sociali, la relazione, per essere autentica, non può che caratterizzarsi come dono unificante d'amore. Il concetto di persona come relazione, derivante dal modello trinitario, assume quindi un valore antropologico e sociale; antropologico perché qualifica l'essere della persona nel dialogo interiore delle sue facoltà, nell'essere, nel conoscere e nel volere; sociale perché l'intenzione della volontà non si esaurisce in un personalismo solipsistico, ma si apre come dono all'altro. L'amore realizza la persona nel suo essere sociale, nei suoi rapporti interpersonali, che si realizza nella *civitas Dei*.

Il libro VIII del *De Trinitate* rappresenta nella storia del pensiero una delle massime espressioni dell'etica. Dopo aver esposto la *doctrina fidei* e aver ripensato la categoria ontologica della *relatio*, Agostino si volge all'esperienza delle creature, in questo caso all'esperienza etica, nel *donum* e nella *dilectio mutua* dei discepoli. La riflessione sulla *via caritatis* è come una forma che dà autenticità alla persona, al suo pensare e al suo relazionarsi con gli altri. L'intuizione di Agostino è che la persona non è tale solo nella relazione con Dio o con se stessa, ma anche nei rapporti sociali, nell'amore interpersonale. Anche questo assume una *species* trinitaria: colui che ama, ciò che è amato e l'amore stesso, o amante, amato e amore, *tria sunt: amans, et quod amatur, et amor*[16]; è la massima

15) *De civitate Dei*, 11, 2.
16) *De Trinitate*, 8, 10, 14.

espressione della saggezza etica: occorre amare nell'altro l'animo giusto, cioè l'ideale di bontà, di verità e di giustizia che vive in lui; infatti, si vede la Trinità se si vede la carità, *Immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides*[17]. Il vertice della contemplazione agostiniana è nella Trinità intesa come amore, che a sua volta assume un valore etico e sociale. L'Essere inteso come amore viene riflesso nella comunità umana quando può esprimersi nella sua autenticità originaria: identità personale nella relazione con l'altro da sé, nell'ascolto, nella comunicazione e nella comprensione. Un vertice quasi irraggiungibile per Agostino; ne riconosce infatti l'intensità della luce spirituale così da non potersi più di tanto soffermare su di essa; un vertice al quale però l'animo umano deve aspirare per vivere autenticamente il significato della *caritas*. L'amore costituisce l'essenza autentica del pensare agostiniano ed è il centro dell'ontologia trinitaria di Coda: «Un Amore tale da lasciar intravedere in sé il segreto del suo stesso Essere Uno e Trino. Agostino ha intuito d'aver trovato il *locus* ove cercare, la direzione verso la quale indirizzare lo sguardo della contemplazione»[18]: *Deus igitur Spiritus Sanctus qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est*[19].

Anche nella ricerca della verità per Agostino bisogna procedere per gradi e comunque sempre nel rispetto della persona. Il dubbio e l'errore sono stati una costante della sua ricerca; per questo motivo ha ben presente che una verità, pur se affermata con certezza, non può essere mai imposta con la forza, semmai con la convinzione del ragionamento e della parola. La conoscenza della verità che si ritiene di aver raggiunto è uno svelamento per la coscienza che mai si può imporre, ma proporre attraverso il dialogo razionale, la comunicazione, l'ascolto e la comprensione, cioè attraverso un vero e proprio circolo ermeneutico. Sempre nella preghiera finale del *De Trinitate*, Agostino precisa che la sua formula trinitaria vuole contribuire al pensiero, ma è perfettibile; egli non può tacere su un argomento così importante; il suo fine non è dogmatico, ma razionale: cercare di comprendere la rivelazione e cercare di renderla più evidente alla ragione e al pensiero. Il secondo Concilio di Costantinopoli del 553 sancisce in modo definitivo il dogma della Trinità: «Chi non confessa che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno una sola natura o sostanza, una sola virtù e potenza, poiché essi sono una Trinità consustanziale, una sola divinità da adorarsi in tre ipostasi o persone, questo tale sia anatema»[20]. L'anatema non è una categoria che appartiene alla mentalità di Agostino. Il suo è un cammino del pensiero alla ricerca di un linguaggio sempre più preciso per esprimere quello che nella fede ritiene di aver compreso, una sempre più chiara conoscenza della verità che, proprio perché espressa con i limiti del linguaggio, richiede una sempre rinnovata comprensione e comunicazione.

17) *Ibid*., 8, 8, 12.
18) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 383.
19) *De Trinitate*, 15, 17, 31.
20) Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, 421.

3. Plotino e Porfirio

Le fonti del pensiero di Agostino sono sempre il testo biblico e quelli della tradizione filosofica. Per quanto riguarda la riflessione sulla trinità i principali riferimenti biblici sono quelli della creazione, della rivelazione dell'*Ego sum qui sum* di *Esodo*, 3, 14 e dell'incarnazione di Cristo. Per quanto riguarda la filosofia un ruolo importante nella formazione del pensiero trinitario lo rivestono, oltre a Platone ed Aristotele, Plotino, Porfirio e Mario Vittorino. Da Platone e Plotino Agostino acquisisce la definizione dell'Uno e del Sommo bene, ma è soprattutto da Porfirio e dal suo tentativo di sintesi tra la metafisica platonica e quella aristotelica, che avrà modo di ripensare la teoria dell'Uno non più inteso nella sua assolutezza, ma nel suo Essere come Intelligenza, come essere pensante, avvicinandolo alla posizione di Aristotele; Agostino può così riprendere la definizione aristotelica dell'Essere come "Pensiero di pensiero". Inoltre un'altra figura importante è Mario Vittorino che teorizza l'Essere come unità che pensa se stesso in modo trinitario.

Per Plotino l'Uno è la prima ipostasi, il primo principio che è al di là dell'Essere, mentre l'Essere, che è Spirito-Intelligenza (*Nous*), è la seconda ipostasi; l'Uno è il non-essere e per questo motivo è distinto dagli enti, mentre Essere e Intelligenza sono una sola natura[21]. L'Essere, dunque, non è l'Uno, ma esiste a causa dell'Uno, è il procedere dell'Uno. L'Essere è essenzialmente Intelligenza-Spirito come autoriflessione, pensiero che pensa se stesso. L'Uno è tutte le cose, pur non essendo nessuna di esse; è perfetto perché nulla possiede e di nulla ha bisogno, ma trabocca la sua sovrabbondanza generando l'Essere. L'Essere si volge a Lui, ma guarda anche se stesso, generando l'Intelligenza che per contemplarsi deve divenire nello stesso tempo Intelligenza ed Essere. Ma anche l'Essere genera una forza che gli è affine ed è l'Anima che diviene ed è in movimento. Essa, finché contempla la sua origine si riempie di Intelligenza, ma quando procede nell'altra direzione genera la sensibilità e la potenza vegetativa, originando, in questo processo, con il suo desiderio dell'inferiore, un altro essere. L'Essere, generato dall'Uno, «si volge a Lui e tosto ne è riempito e, una volta nato, guarda se stesso, e questa è l'Intelligenza. Il suo orientarsi verso l'Uno genera l'Essere; lo sguardo rivolto a se stesso genera l'Intelligenza. Ma poiché l'Intelligenza per contemplarsi deve persistere in se stessa, diviene insieme Intelligenza ed Essere»[22]. L'Uno è l'unità senza differenza, non pensa e non è; dell'Uno non si può predicare nemmeno nel modo più universale: che l'Uno "è". L'Uno non può dire "io sono", oppure "io sono il Bene", perché il predicato esprime una differenza; Egli è l'ineffabile perché qualunque cosa si dica di Lui, si dice sempre qualcosa: «L'Uno è prima dell'Intelligenza; e se alla complessità delle cose spetta d'avere il loro posto dopo l'Intelligenza, anche per questo l'Uno è anteriore al Tutto. L'Uno non può assolutamente essere una di quelle cose alle quali Egli è anteriore: perciò non potrai chiamarlo Intelligenza. E nemmeno lo chiamerai bene, se la parola "bene" voglia significare una di tutte le cose»[23]. Se l'Uno "non è" (*dialettica negativa*), il non-Uno è l'Essere, lo Spirito-Intelletto, che

21) Cfr. *Enneadi*, V 9, 5 e V 9, 8.
22) *Ibid*., V 2, 1.
23) *Ibid*., V 3, 11.

è Essere e che esplica la sua unità mediante l'atto di pensiero fondando così la *dialettica dell'unità-molteplicità*, dell'Intelletto che è "dappertutto Uno". L'Uno è la potenza di tutte le cose e ciò che da Lui procede non gli è identico, ma differente, è il non-uno, cioè il molteplice che aspira al ritorno all'Uno; infatti il molteplice che non diventa unità, non si può dire che "è". Ciò che deriva dal Principio partecipa dell'Uno ed in ogni sua parte è "tutto" ed è "uno".

Con il procedere dell'Uno nell'Essere si pone la prima alterità e quindi la molteplicità che rende possibile il pensiero: «Il pensiero implica sempre un'alterità e, necessariamente, anche un'identità; e gli oggetti pensati, in senso stretto, sono, rispetto all'Intelligenza, identici e insieme diversi»[24]. L'Essere plotiniano è Intelligenza-Spirito che pensa se stesso, a differenza del pensiero che si dispiega nel movimento dell'orizzonte temporale; la sua vita è sapienza immutabile: «L'Essere è la Sapienza di lassù»[25]; non una sapienza acquisita per mezzo del ragionamento, ma la sapienza prima. Questa sapienza ha dato origine a tutti gli esseri ed essa stessa è tutti gli esseri. Tutti gli esseri che non sono dotati di sapienza, per Plotino, possono diventare esseri per mezzo della sapienza; ma, siccome in sé non sono la sapienza, non sono nemmeno veri esseri. Per Plotino la vera sapienza è propria solo dell'Intelligenza; tutte le cose divenienti, infatti, hanno origine dalla sapienza per cui essa è la forma razionale esistente nella natura generata dall'Intelligenza: «La vera sapienza è dunque essere e il vero essere è sapienza; e il valore dell'essere gli deriva dalla sapienza, e appunto perché proviene dalla sapienza, è essere vero»[26].

Porfirio fu discepolo di Plotino, raccolse nelle *Enneadi* i suoi insegnamenti, ma non fu un semplice compilatore del pensiero plotiniano. Porfirio fu uno dei pensatori e degli scrittori più fecondi della tarda antichità; i suoi interessi spaziavano dalla filosofia alla religione, all'etica, alla scienza. I suoi scritti furono innumerevoli, ma in gran parte andarono perduti o sono pervenuti in pochi frammenti. La sua opera ha avuto una grande influenza sui pensatori latino-cristiani della tarda antichità, primo tra tutti Agostino, che ha conosciuto gli scritti neoplatonici e porfiriani soprattutto nelle versioni latine di Mario Vittorino. Porfirio si dedica al commento ad Aristotele intorno all'anno 270, periodo della sua permanenza in Sicilia, e qui scrive alcune opere tra le quali l'*Isagoge, Sulla differenza tra Platone e Aristotele*, l'*Introduzione ai sillogismi categorici* e alcuni commentari alla *Fisica*, all'*Etica*, al *De anima*, al *De interpretatione*, alle *Categorie* e al dodicesimo libro della *Metafisica* di Aristotele. Nel successivo periodo romano il suo interesse per la logica aristotelica si fonde con quello per la metafisica platonica. Molti sono i commentari ai dialoghi di Platone, tra questi il *Parmenide*, il *Timeo*, il *Simposio*, il *Fedone*, la *Repubblica*. Durante le sue lezioni Porfirio così leggeva e commentava i testi di Platone, ma anche quelli di Aristotele. Il passo compiuto da Porfirio, rispetto a Plotino, è di fondamentale importanza; il suo intento è quello di unire l'Uno platonico-plotiniano con l'Essere aristotelico e di riproporre così l'essere pensante di Aristotele come Principio assoluto: «Plotino, scrive W. Beierwaltes, teorizza alcuni elementi concettuali che sono diventati decisivi per il concetto filosofico di Dio del-

24) *Ibid*., V 3, 10. Cfr. anche V 3, 13; V 3, 15; V 9, 6.
25) *Ibid*., V 8, 4.
26) *Ibid*., V 8, 5.

la teologia cristiana, vale a dire l'identità di Dio-essere-pensiero e l'eternità, anche se essi nella sua filosofia non contraddistinguono il primo ed autentico principio, l'Uno. Fu Porfirio ad identificare Dio ed essere, pensiero e *Uno* in contrasto con Plotino e con il tardo neoplatonismo»[27]. Per Porfirio Dio è l'Uno e insieme l'Essere; il Dio-Uno è Essere che pensa se stesso. Egli non è un ente, ma è l'Essere in sé che esiste prima di ogni ente e, in quanto Essere assoluto, è la causa di tutti gli enti. Porfirio teorizza due dimensioni del pensiero di Dio (dell'Intelligenza assoluta): 1) La visione pura priva di differenza; è identica all'Uno in sé ed è la condizione della possibilità della seconda forma. La divina auto-conoscenza rimane pura identità con se medesima. 2) Il pensante si è scisso dal pensiero originario per vedere se stesso e ritorna a sé, è autoriflessione. È l'Uno differenziato che mediante il ritorno a sé (riflessione) garantisce l'unità nella diversità. Con l'unificazione dell'Uno-Essere che pensa se stesso Porfirio ha così riportato il Dio pensante di Aristotele nell'orizzonte della filosofia neoplatonica con conseguenze importanti anche per la formulazione dell'idea di Dio della teologia cristiana, in particolare di quella di Agostino[28]. La logica e la teologia di Porfirio, scrive Girgenti, «sono state determinanti per la Patristica e per la Scolastica: il "Platone" che Agostino recepisce è infatti un *Platone aristotelizzato*, mentre l'"Aristotele" che Tommaso recepisce è un *Aristotele platonizzato*»[29].

La novità metafisica più rilevante di Porfirio nel confronto tra platonici (metafisica dell'Uno, *henologia*) e aristotelici (metafisica dell'Essere, *ontologia*) è quella di cercare di fondere i due principi, l'Uno e l'Essere, *henologia* e *ontologia*. I due paradigmi metafisici caratterizzavano la filosofia antica: quello *henologico* (Platone, Plotino), che poneva l'Uno come Principio al di sopra di tutto, senza relazione e senza nessuna determinazione, e che considerava l'essere come conseguente all'Uno, e quello *ontologico* (Aristotele), che poneva come Principio l'Essere stesso inteso come "Pensiero di pensiero". L'essere, per Porfirio, non deriva più dall'Uno ma, semplicemente, Uno ed Essere sono la stessa cosa. «Porfirio è certamente un neoplatonico - scrive G. Reale - e quindi si inquadra nel paradigma enologico, ma dato che ha tentato una mediazione tra l'henologia e l'ontologia, nell'intento di conciliare Platone e Aristotele, la sua metafisica può essere definita *onto-henologia*»[30]. Mentre per Plotino l'Uno non pensa, per Porfirio l'Uno è l'Essere supremo, è Sostanza ma, soprattutto, è *Pensiero di pensiero*, Pensare puro, Intelligenza che pensa se stessa e questo dimostra la sua notevole vicinanza con Aristotele. Nell'*Isagoge*, l'introduzione alle *Categorie* di Aristotele, Porfirio interpreta le categorie di Aristotele non solo secondo la logica, cioè come articolazioni del linguaggio (come erano considerate nel medioplatonismo), ma anche secondo l'ontologia, cioè come espressioni del pensiero ed anche in una prospettiva

27) *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 103.
28) Cfr. Porfirio, *Commentario al «Parmenide» di Platone,* a cura di P. Hadot, Vita e Pensiero, Milano 1993.
29) G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, Laterza, Bari 1997, p. 145.
30) G. Reale, *Introduzione*, in G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 16.

metafisico-henologica, in quanto derivanti dall'Essere puro indeterminato che è l'Uno stesso.

Platone, per Porfirio, avrebbe identificato il Principio primo con l'Uno e con il Bene, la prima di tre ipostasi. La seconda sarebbe il Demiurgo, il Dio personale. Dalla prima ipostasi, l'Uno-Bene, nasce la seconda, il Demiurgo e la terza ipostasi, l'Anima del mondo. Porfirio spiega la generazione del Demiurgo dall'Uno, problema non chiarito in Platone, come generazione del Figlio dal Padre, che può essere letta in chiave cristiana. L'Uno-Padre che è il Bene, genera l'Intelligenza demiurgica-Figlio, inteso anche come Bellezza. Dio che è Padre e Figlio nel suo dinamismo deve uscire da sé per manifestarsi come Intelligenza dell'Uno. L'Intelligenza divina corrisponde al "Pensiero di pensiero", l'Essere che pensa se stesso di Aristotele; è questo il punto decisivo dove, per Porfirio, a livello metafisico e teologico, avviene la conciliazione tra Platone e Aristotele. L'Essere, perfetto nella sua essenza, diventa dinamismo, Intelligenza di sé all'interno della Triade. «Lo schema interpretativo - sintetizza Girgenti - secondo il quale Porfirio articola la sua concezione triadica della divinità, sarebbe quindi il seguente: 1) Uno = Preesistenza (essere puro), Padre, Bene; 2) Demiurgo = Ente (forma), Intelligenza, Figlio, Bello; 3) Anima del mondo»[31].

Porfirio ha scritto un commento al libro XII della *Metafisica* di Aristotele (ora perduto); un *Commentario al Parmenide* di Platone, i cui frammenti oggi posseduti sono stati attribuiti da P. Hadot a Porfirio, dove sono contenuti anche riferimenti alle *Categorie* di Aristotele; in questo scritto si può presupporre che riprenda la dottrina aristotelica dell'Essere interpretandola come Intelligenza dell'Uno-Essere e che distingua i due stati dell'Intelligenza: la prima è l'Intelligenza in quiete che coincide con l'Uno e con il "Pensiero di pensiero", l'Atto puro; la seconda è l'Intelligenza in movimento dove l'Uno esprime dialetticamente l'uscire fuori da sé e il ritorno in sé secondo i tre momenti di Esistenza-Vita-Intelligenza[32]. Secondo Gir-

31) G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, cit., p. 60. Cfr. *Porfirio, Storia della filosofia*, a cura di A.R. Sodano, Rusconi Libri, Milano 1997. Cirillo nello scritto contro Giuliano riporta alcuni passi del libro quarto della *Storia della filosofia* di Porfirio; in uno di questi Porfirio descrive il procedere dell'Intelletto dall'Uno, come il Figlio dal Padre: dal Bene «in una maniera inintelligibile agli uomini nacque l'Intelletto totale e che sussiste in se stesso, nel quale si trovano gli esseri realmente esistenti e tutte le sostanze degli esseri... Dio è Figlio e Padre di se stesso... questo procedette, generandosi da se stesso, da Dio, e procedette non da un inizio temporale - che il tempo non esisteva ancora, ma neppure quando il tempo esistette, il tempo è qualcosa per lui, perché l'Intelletto è sempre al di fuori del tempo, ed esso solo eterno. E come il primo Dio è sempre unico e solo, anche se tutte le cose nascono da lui, perché non può essere enumerato insieme con queste né essere ordinato con esse quanto al loro valore, così anche l'intelletto che è venuto nell'essere eterno, solo al di fuori del tempo è anche lui stesso il tempo degli esseri che sono nel tempo, perché dimora nell'identità della sua stessa ipostasi» (*Contra Iulianum*, I, 45).

32) Cfr. Porfirio, *Commentario al «Parmenide»*, cit., XIV, 16-26: «Secondo l'Esistenza, quindi, Pensiero e pensato coincidono; ma quando il Pensiero è fuori dall'Esistenza per diventare solo Pensiero e per volgersi dapprima verso il pensato e poi verso se stesso, diventa allora Vita: e perciò, secondo la Vita, l'Intelligenza è infinita. E così, Esistenza, Vita e Pensiero sono atti; e si potrebbe dire che, considerato secondo l'Esistenza, l'atto è immobile; considerato secondo il Pensiero, l'atto è rivolto verso se stesso; e infine, considerato secondo la Vita, l'atto è fuori dall'Esistenza».

genti, «l'articolazione delle prime due ipostasi (Uno-Essere e Intelligenza-Ente)… si può illustrare con il seguente schema: Primo Uno = Triade intellegibile (*Essere, Vivere, Pensare*); Secondo Uno = Triade intellegibile-e-intellettuale (*Ente, Vita, Intelligenza*)»[33]. La prima determinazione dell'Essere, quindi, è l'Intelligenza divina e si distingue in due momenti; nel primo l'Intelligenza è identica all'Uno nel suo stato di quiete senza movimento; nel secondo l'Intelligenza esce fuori da sé nello stato di movimento per poi rientrare in se stessa; si compie così l'atto di pensiero come determinazione dell'Essere.

> «Questo passaggio dall'Intelligenza in quiete all'Intelligenza in movimento - secondo Reale - è contemporaneamente monadico, diadico e triadico. Monadico, perché l'Intelligenza permane assolutamente nell'Uno. Diadico, perché si instaura una dualità tra Intelligenza pensante e Intelligibile pensato, che coincidono comunque nell'Uno. Triadico, perché il passaggio si articola secondo i momenti di manenza, processione e conversione, ovvero essere, vita e pensiero… questa Triade consiste nell'attività di *essere* (identità con l'Uno), *vivere* (processione o movimento al di fuori) e *pensare* (conversione o ritorno in sé)»[34].

Reale rileva ancora come le tre ipostasi plotiniane, Uno, Intelligenza e Anima, acquisiscano in Porfirio un carattere triadico determinato da una circolarità dialettica nel movimento dall'Unità alla molteplicità, dall'Identità alla differenza. Per Girgenti, in sintesi, il discorso triadico porfiriano si articolerebbe in questo modo: Primo Uno: Uno-Essere-Padre (*essere*), vivere (*vivere*), Intelligenza-Figlio (*pensare*); Diade (Secondo Uno): Intelligenza-Figlio (*essere*), Vita infinita (*vivere*), Intelligenza demiurgica (*pensare*); Triade (Terzo Uno): Intelligenza demiurgica (*essere*), Universo vivente (*vivere*), Anima del mondo o universale (*pensare*)[35].

Non possiamo oggi ricostruire con precisione le fonti porfiriane di Agostino, ma quello che possiamo ipotizzare è che Agostino abbia letto alcune opere di Porfirio, ne abbia conosciuto il pensiero, compresa l'interpretazione di Aristotele e

33) G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio*, cit., p. 87. Scrive ancora Girgenti che «i tre termini che compongono questa stessa triade si trovano in modo diverso al contempo in tutti e tre; ciò vuol dire che l'Essere (che è l'Uno) è già Vivere e Pensare assoluto; che il Vivere continua ad "essere", costituendo però il primo passo verso il Pensiero compiuto, e che il Pensiero è il ritorno della Vita infinita nell'Essere originario» (*Il pensiero forte di Porfirio*, cit., p. 248).

34) G. Reale, *Introduzione*, in G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, cit., pp. 30-31.

35) Cfr. G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, cit., pp. 247-270. Anche l'anima individuale deriverebbe dall'Anima universale della quale mantiene un'immagine. L'anima è la Triade intellegibile considerata ad un livello più basso, dove il movimento e la molteplicità sono maggiori e dove comunque si riflette la stessa struttura triadica del primo e del secondo Uno di essere, vivere e pensare. Dall'Anima universale dipendono quindi per progressivo allontanamento gerarchico gli altri tipi di anima, secondo una ripartizione aristotelica in razionale, sensibile e vegetativa. Avremo così uno schema di questo tipo: le anime razionali degli esseri viventi e pensanti (l'uomo), le anime sensibili degli esseri viventi e senzienti (gli animali) e le anime vegetative degli esseri viventi (piante).

della sua metafisica; infatti egli prova un profondo rispetto per l'opera di Porfirio, *nobilissimo philosopho paganorum*[36]. Porfirio era anche considerato da Agostino come il nemico maggiore del cristianesimo, *Doctissimus philosophorum, quamvis christianorum acerrimus inimicus*[37], anche se parlava bene di Cristo, *Dicit etiam bona philosophus iste de Christo*[38], facendone un'immagine ragionevole e filosofica. Tuttavia la sua metafisica gli impediva di ammettere l'idea dell'incarnazione del Verbo e della divinità di Cristo,

> «non volle comprendere che Cristo Signore è il Principio dalla cui incarnazione siamo purificati. Lo disprezzò appunto a causa della carne che egli assunse in ordine al sacrificio della nostra purificazione. Non ha capito questo grande mistero a causa di quella superbia che il vero e benevolo Mediatore ha distrutto con la propria umiltà»[39].

Tuttavia Porfirio rimane, come scrive Madec, «l'interlocutore privilegiato di Agostino, nel confronto tra il platonismo e il cristianesimo»[40]. Agostino aveva quindi letto alcune opere di Porfirio nelle traduzioni di Mario Vittorino; dal libro decimo del *De civitate Dei* si confronta con la sua dottrina, ne riporta delle citazioni, soprattutto dal *De regressu animae* sul ritorno dell'anima all'Uno. Egli scrive di trovare la dottrina di Porfirio oscura e incomprensibile, tuttavia riconosce il suo tentativo di comprendere il grande mistero dell'Uno-trinità di Dio, senza peraltro accettare l'incarnazione del Logos, senza chiarire la funzione dello Spirito e negando il valore ontologico della materia e delle cose esistenti, come scrive in un importante passo del *De civitate Dei*:

> «Noi sappiamo che cosa egli, da buon platonico, intenda per principi: egli parla di Dio Padre e di Dio Figlio, che in greco definisce intelletto paterno o mente paterna; non parla invece, o almeno non parla esplicitamente, dello Spirito Santo, e io non comprendo chi sia l'altro che pone in mezzo a loro. Se anche lui, come Plotino quando tratta *Delle tre principali sostanze*, volesse lasciar intendere che si tratta della natura dell'anima, non ne parlerebbe come ciò che sta in mezzo tra Padre e Figlio. Plotino pospone la natura dell'anima all'intelletto paterno; Porfirio invece, parlando di ciò che è in mezzo, non pospone, bensì frappone. Evidentemente egli ha definito in questo modo, come ha potuto o come ha voluto, ciò che noi chiamiamo Spirito Santo, e non Spirito soltanto del Padre o del Figlio, ma di entrambi»[41].

36) *De civitate Dei*, 22, 4.
37) *Ibid*., 19, 22.
38) *Ibid*., 19, 23, 2; cfr. anche 19, 23, 4.
39) *Ibid*., 10, 24.
40) G. Madec, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, trad. it. di G. Lettieri e S. Leoni, Borla, Roma 1993, p. 245.
41) *De civitate Dei*, 10, 23. «Agostino - scrive ancora P. Hadot - ha rifiutato lo schema trinitario che Vittorino e Sinesio avevano improntato a Porfirio. E ha ignorato la teologia trinitaria di Vittorino, o ha rinunciato a utilizzarla. Ciò nondimeno, si possono riconosce-

Per G. Reale, Porfirio

> «fornisce le categorie teologiche per una prima formulazione del dogma della Trinità. La sua concezione di Dio come Uno-Essere e come Intelligenza assoluta, e l'articolazione della Triade intelligibile in *Essere*, *Vita* e *Pensiero*, secondo le scansioni metafisico-dialettiche di *manenza*, *processione* e *conversione*, saranno infatti rielaborate da Mario Vittorino e giungeranno sino ad Agostino; che il più insidioso nemico del Cristianesimo del periodo tardo antico sia stato al contempo la fonte del pensiero teologico cristiano è un paradosso, molto suggestivo, che ancora non è stato ben chiarito in tutta la sua portata storico-filosofica»[42].

Nel confronto tra il platonismo e il cristianesimo Porfirio rappresenta l'interlocutore privilegiato di Agostino; di Porfirio accoglie la dottrina dell'Essere, la sua dinamica triadica che ripensa in una nuova ontologia trinitaria; come rileva Madec, «è un'*ontologia*, piuttosto che una *henologia*, una dottrina di Dio-Essere piuttosto che di Dio-Uno, quella che Agostino ha scoperto grazie alla lettura dei "Libri dei platonici"; ed è probabile che sia Porfirio ad ispirarlo»[43], ma non bisogna mai sottovalutare che per Agostino l'apporto della rivelazione cristiana è determinante, anche a livello del pensiero.

4. La teologia trinitaria

Due cose, scrive Agostino nei *Soliloquia*, sostiene di voler conoscere, Dio e l'uomo. Per quanto riguarda l'uomo, da quanto abbiamo analizzato finora nel de-

re nella teologia trinitaria agostiniana alcuni schemi che provengono da Porfirio, l'unità dell'essere, della vita e del pensiero, per esempio, o ancora verosimilmente la triade sostanza-forma-ordine. Ma questi schemi sono sempre utilizzati a livello dell'essere creato o dell'anima, e non vengono mai applicati direttamente e immediatamente alla realtà divina» (*Porfirio e Vittorino*, trad. it. di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 421-422).

42) G. Reale, *Introduzione*, in G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio*, cit., pp. 16-17. Bisogna comunque considerare che nel *De civitate Dei* Agostino è un grande critico del pensiero porfiriano, soprattutto in nome della rivelazione cristiana che gli offre le nuove categorie di pensiero, il Padre, il Figlio e soprattutto lo Spirito nella sua funzione unificante le triadi, la dottrina della creazione per il passaggio dallo Spirito alla materia, il valore positivo del corpo e dell'esistente. Inoltre le categorie aristoteliche della sostanza e della relazione permettono ad Agostino di formulare i reciproci rapporti nella Trinità e fra tutte le triadi rilevabili nell'ambito del creato. Scrive ancora P. Hadot che «i rapporti tra il pensiero porfiriano e la teologia trinitaria agostiniana pongono un problema estremamente complesso… Vorremmo soltanto segnalare qui un certo numero di dati che ci sembrano acquisiti. In primo luogo, Agostino ha conosciuto, almeno nei tratti essenziali, lo schema trinitario proposto dall'esegesi porfiriana degli *Oracoli*, ha conosciuto quindi il "Porfirio" di Vittorino e di Sinesio, e l'ha conosciuto nel *De regressu animae*. In secondo luogo, Agostino ha rifiutato questo schema trinitario e ha elaborato una teologia profondamente diversa da quella di Vittorino e di Sinesio» (*Porfirio e Vittorino*, cit., p. 419).

43) G. Madec, *La patria e la via*, cit. p. 256.

lineare le linee generali del suo pensiero possiamo affermare che la filosofia agostiniana si caratterizza nella sua essenza come un pensiero dialogico e trinitario: nella *mens* nell'interiorità delle sue facoltà (*memoria, intellectus, voluntas*), nella conoscenza per gradi dal sensibile all'intelligibile ordinata per vestigia e immagini secondo il modello trinitario, nel linguaggio inteso come parola (*verbum mentis* e *verbum vocis*) della mente che esprime i propri contenuti di pensiero nell'intenzionalità della volontà, nell'ermeneutica intesa come ascolto e comprensione della parola pronunciata nel tempo e nella storia come un dinamismo sociale e comunicativo fondato sul modello trinitario, nell'etica che dà significato al tutto perché la conoscenza di sé non ha valore se non è unita all'amore e il rapporto interpersonale non è autentico se non trova significato nella trinità dell'amante, dell'amato e dell'amore. Per tutti questi motivi possiamo definire la filosofia agostiniana come *ontologia trinitaria della persona*.

Passiamo ora ad analizzare l'aspetto propriamente teologico della riflessione trinitaria di Agostino; la conversione e la nuova comprensione del testo biblico lo portano a rinnovare il suo pensiero su Dio partendo dal centro della rivelazione cristiana. La teologia trinitaria di Agostino si può articolare in tre momenti fondamentali: 1) La dottrina dell'Essere trinitario; 2) La dottrina della creazione; 3) La dottrina dell'incarnazione; la possiamo definire come *teologia dell'Essere trinitario*.

4.1. *L'Essere trinitario*

Nel Nuovo Testamento si parla di un Padre, di un Figlio e di uno Spirito; nella teologia trinitaria agostiniana i Tre costituiscono una sola sostanza in tre Persone, un solo Essere che si distingue nelle relazioni personali. La categoria della relazione viene in soccorso ad Agostino per esprimere la dinamica trinitaria, per descrivere la sua essenza come una verità dialogica. «Con terminologia aristotelica - scrive H. Chadwich - Agostino interpretò le parole Padre e Figlio come termini di relazione»[44], e continua ancora scrivendo a proposito di Plotino e Porfirio:

> «Il concetto di una Triade suprema al vertice della gerarchia dell'essere non poteva essere derisa a lungo dai pensatori neoplatonici senza che cadessero in un'irrimediabile incoerenza. Plotino e Porfirio avevano lavorato proprio su uno schema simile nella loro metafisica dell'Uno, dell'Intelletto e dell'Anima del mondo. Questa osservazione aiuta a capire perché nel *De vera religione* Agostino sostiene che la dottrina

44) H. Chadwich, *Agostino*, trad. it. di G. Bona, Einaudi, Torino 1989, p. 93. «Secondo Aristotele, scrive V. Vitiello, Agostino distingue i predicati *sostanziali* dai *relativi*. Giustizia, bontà, onniscienza, grandezza… appartengono alla divinità come tale; non così l'esser Padre, l'esser Figlio e l'essere Spirito, che definiscono le singole Persone della Trinità nelle loro *relazioni*. La distinzione dei predicati, tuttavia, riferita a Dio, comporta una notevole variante, perché anche i predicati "relativi" dicono l'*essenza* (la *sostanza*) della divinità, quantunque non di tutta la divinità. Non sono cioè *accidentali* (*De Trinitate*, V)» (*De tenebris. Trinità teologica e trinità antropologica in sant'Agostino*, in AA.VV., *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, a cura di P. Coda e L. Zak, Città Nuova, Roma 1998, p. 160).

per cui Dio è una Trinità, è una verità facilmente accessibile alla mente filosofica, mentre quella dell'incarnazione può essere appresa solo nell'umiltà della fede»[45].

Agostino con la sua filosofia dell'Essere, scrive Madec,

«ha spiegato ai suoi fedeli i due nomi che Dio ha rivelato a Mosé sul monte Horeb: il "nome della sua eternità": "Io sono colui che è", e il "nome della sua misericordia": "Io sono il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe". Ovvero, in termini tecnici, egli ha spesso coniugato l'ontologia (o peggio, agli occhi di certi teologi di oggi ubriacati dalla critica heideggeriana, l'onto-teo-logia) con la soteriologia»[46].

I due nomi di Dio sono quindi l'Essere-Pensiero, nell'eternità del *Logos-Verbo* e l'Essere-Parola, *Logos* della rivelazione: creazione e incarnazione. Essere significa eterno, immutabile, identico a se stesso, ma anche Parola, cioè Colui che esprime se stesso nella creazione e nell'incarnazione. L'eternità è per Agostino identica all'essenza stessa di Dio. Dio "è" (Essere) ed è l'eterno, a differenza degli enti che da Lui hanno origine e che assumono la caratteristica della temporalità, della mutabilità e del divenire:

«Gli anni di Dio sono l'eternità di Dio e questa eternità è la stessa sostanza di Dio, che non ha nulla di mutevole. Lì niente è passato, come se più non sia, niente è futuro come se ancora non sia. Lì non c'è che l'È... Grande, davvero grande questo È! Rispetto ad esso che cos'è l'uomo? Di fronte a quel grande È che cosa è l'uomo, per quanto sia?»[47].

All'eternità di Dio si contrappone la temporalità dell'uomo, all'essere perennemente se stesso il movimento del divenire, all'immutabilità divina, intesa come permanere sempre allo stesso modo, la *mutabilitas* dell'esistenza umana, all'Essere divino il non-essere dell'uomo (o il suo essere per partecipazione). In questa dialettica l'eternità di Dio rappresenta la presenza a se stesso, *semper praesentis aeternitatis*[48], è un perenne permanere, un oggi perpetuo: *Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: ego hodie genui te*[49]. La sostanza stessa di Dio, quindi, è l'eternità, l'immutabile permanere al di fuori del tempo e del divenire. Agostino identifica il termine *substantia* ed *essentia*[50], per cui l'*essentia*, il nome vero di Dio, è *ipsum esse: Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere?*[51]. Il suo primo nome È significa l'essere immutabile, mantenere il suo essere sempre allo stesso modo, permanere

45) *Ibid*., p. 94.
46) G. Madec, *La patria e la via*, cit., p. 36.
47) *Enarrationes in Psalmos*, 101, n.2, 10.
48) *Confessiones*, 11, 13, 16.
49) *Ibid*.
50) Cfr. *De Trinitate*, 5, 2, 3.
51) *Enarrationes in Psalmos*, 101, n.2, 10.

in eterno: *O Deus, o Domine noster, quid vocaris? "Est vocor", dixit. Quid est, "Est vocor"? Quia maneo in aeternum, quia mutari non possum*[52]. L'*essentia* è ciò che in sé permane fuori del tempo, è la pura identità di Dio, ciò che è eterno ed esiste sempre allo stesso modo; *Idipsum*[53] è l'essere sostanziale, l'È, che esclude ogni differenza intesa come diminuzione dell'essere; l'Essere in sé, l'*ipsum esse*, è, quindi, il *summe esse* e *verum esse*, essere vero, immutabile, eterno, pura identità ed *Idipsum* è il nome più adeguato per esprimere l'essenza di Dio.

L'interpretazione di *Esodo* 3,14 introduce una grande novità nella riflessione di Agostino sull'Essere, quella di considerare l'Essere non solo come Pensiero di sé (Aristotele-Porfirio), ma anche come Parola che dice l'Essere; è il linguaggio di Dio, della Sapienza divina, il *Logos* della rivelazione che riconduce l'esistente all'unità trina originaria, riporta il finito nell'infinito, il mutabile nell'immutabile, l'ente nell'essere, il tempo nell'eterno. La Sapienza immutabile, infatti, ha partecipato il suo Essere all'uomo nella Parola, nel Verbo che esprime la propria Sapienza; dall'eternità erompe il Verbo, *erupit ex aeternitate Verbum*: *Haec igitur aeternitas vocavit nos, et erupit ex aeternitate Verbum... O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos!*[54]. La Parola dell'Essere, il secondo nome di Dio, è il nome della sua misericordia, *nomen misericordiae*, proprio della rivelazione biblica, che ha fatto ogni cosa per misericordia ed è venuto in un corpo mutevole per salvare l'uomo. Dio comunica il proprio Essere: Io *sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe*[55], il Dio immutabile che fece ogni cosa per misericordia e che per mezzo del Figlio inteso come Verbo dell'Essere eterno si è degnato di assumere un corpo mutevole, di venire nel mondo per aiutare l'uomo: *Quomodo est Deus incommutabilis, fecit omnia per misericordiam, et dignatus est ipse Filius Dei mutabilem carnem suscipiendo, manens id quod Verbum Dei est, venire et subvenire homini. Induit ergo se carne mortali ille qui est, ut dici posset: Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Iacob*[56]. Scrive a tal proposito W. Beierwaltes che:

> «Il primo aspetto del nome essere (*nomen aeternum* o *essentia vera*) corrisponde secondo Agostino ai caratteri fondamentali del concetto neoplatonico di essere. Il secondo aspetto (*nomen temporale* o *nomen misericordiae*) è, invece, biblico: si avvicina al significato veterotestamentario di *ego sum qui sum* ("io sarò come colui che sarà") ed è quindi una espressione che si riferisce alla storia. Dio si impegna liberamente ad una alleanza, la cui stabilità si basa proprio sull'essere immutabile di Dio, perché questo essere è insieme "essere per" Abramo, Isacco e Giacobbe»[57].

52) *Sermomes*, 6, 4.
53) Cfr. *Enarrationes in Psalmos*, 121, 5; *Confessiones*, 9, 4, 11; *De Trinitate*, 3, 2, 8.
54) *Enarrationes in Psalmos,* 101, n.2, 10.
55) *Ibid*., n.2, 14.
56) *Sermones*, 6, 5; cfr. anche *Enarrationes in Psalmos,* 121, 5.
57) W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano,* Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 119.

Nell'interpretazione biblica dell'*Esodo* Agostino sottolinea due aspetti del nome proprio di Dio: Dio che pensa se stesso come *Essere*, *Mente-Padre* che si pensa nel *Verbo eterno-Pensiero*, *nomen aeternum* e Dio che rivela se stesso come *Parola-Figlio* (*Logos*) nell'unità dello *Spirito*; nello *Spirito* si ricongiunge la *Mente* con la *Parola*, il *Padre* con il *Figlio*, fondando così l'unità di pensiero e parola nell'amore e l'unità trinitaria di Dio. Si entra così nella dinamica dell'Essere trinitario, sintetizzata in una famosa espressione nel *De civitate Dei*: «Dio è tutto ciò che ha, eccetto le relazioni per cui ciascuna persona si riferisce all'altra»[58]. *Dio è tutto ciò che ha*: l'Essere stesso, *ipsum esse*; le perfezioni si identificano con l'Essere, mentre le Persone, della stessa essenza, sono uguali e ciascuna è nell'altra (*pericoresi*). *Eccetto le relazioni*: il Padre ha il Figlio ma non è il Figlio, il Figlio ha il Padre, ma non è il Padre. Le perfezioni assolute si riferiscono a se stesse (*dicuntur ad se*), sono comuni alle Persone (*substantialiter*); le relazioni, invece, si riferiscono ad altro (*dicuntur ad alium*) e caratterizzano la distinzione delle Persone (*relative*); «tutto ciò che a quella eccelsa e divina sublimità si attribuisce in senso assoluto ha significato sostanziale; ciò che si attribuisce nel senso della relazione non concerne la sostanza, ma la relazione»[59]. Nella *relatio* si distingue un *esse in* e un *esse ad*; l'*esse in* indica la relazione in se stessa, un essere sostanziale nel caso della triade divina, l'*esse ad*, invece, indica il rapporto specifico a qualcosa, la *ratio relationis*. La dottrina delle relazioni permette di comprendere l'*esse* agostiniano come un *venire*, ci attesta il fatto che Dio "si esprime", "diviene" nel Verbo e condivide la natura umana; Dio è, nello Spirito e nell'amore, "condivisione relazionale trinitaria"[60].

4.2. *La Parola della creazione*

L'Essere è detto nella creazione, l'Essere è la Parola della creazione. Con la riflessione sulla creazione, contenuta soprattutto nel *De Genesi contra manichaeos*, nel *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, nelle *Confessiones* (libri XI-XIII) e nel *De Genesi ad litteram*, motivata dal tentativo di ricercare un principio e un fondamento ontologico all'esistenza umana e a spiegare il passaggio dallo spirito alla materia, Agostino elabora una metafisica della creazione e delle Idee che così possiamo sintetizzare: Dio È (Essere-Uno), è Intelletto-Pensiero (Sapienza-Idee) e Parola, nell'unità dell'Amore trinitario. La creazione avviene nella Parola che comunica le Idee della Sapienza divina. La perfetta identità dell'È si distingue nel porre la differenza da Sé creando *ex nihilo*; crea da Sé, dal nulla origina il tempo, che è il segno del mutamento e del finito e struttura della creatura stessa.

58) *De civitate Dei*, 11, 10, 11.
59) *De Trinitate*, 5, 8, 9.
60) «Solo questo amore che avviene costituisce l'essenza della divinità, scrive E. Jüngel, cosicché solo nelle tre relazioni divine, il Padre che ama di per sé, il Figlio che è amato e ama da sempre, e l'evento sempre nuovo dell'amore fra Padre e Figlio, che è lo Spirito, diventa ora possibile pensare la piena identità fra essenza divina ed esistenza divina» (*Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, trad. it. di F. Camera, Queriniana, Brescia 1982, p. 486).

> «Mediante la creazione l'unità (o identità) trinitaria fa partecipare alla pienezza del suo essere e pone in questo modo la differenza rispetto a questo stesso essere, anche se la differenza rimane rapportata al suo principio. L'Incarnazione è, per così dire, la seconda estrinsecazione di Dio nella creazione: Dio *agisce* nel creato, ossia in ciò che è altro da Dio ed è però analogo all'essere divino, perché possiede le strutture che Dio stesso ha posto; nella storia il creato va ricondotto al suo stato originario»[61].

Dio come Sommo Bene è l'Essere supremo, il *Summe esse* e il suo contrario è il *non-esse*, «all'essere è infatti contrario il non essere»[62]. L'*essentia* agostiniana (*id quod est*) significa l'essere esistente, «l'essenza è solo perché esiste» scrive Agostino nel *De immortalitate animae*[63]; quando Dio creò gli esseri dal nulla comunicò loro l'*esse*, non il proprio, ma l'*esse* inteso come esistente, diede alle cose create dal nulla l'essere, ma non l'essere nel grado sommo, bensì diede ad alcune di essere di più, ad altre di meno e così ordinò le essenze in vari gradi[64]. Secondo A. Trapè il significato di *essentia*, che Agostino semanticamente deriva da *esse*, è di esistenza: «Il termine *essentia* non ha un significato "essenzialista" quasi opposto ad altre essenze, ma un significato "esistenzialista" il cui contrario è solo il non essere, il nulla»[65]. Il neologismo latino *essentia* assume, quindi, un significato esistenziale, «occorre dunque concludere che *essentia* è sinonimo di essere, ed è usato per indicare ciò che esiste, ciò che è: in Dio essere ed essenza s'identificano»[66].

La metafisica creazionista consente di rapportare la dottrina dell'Essere e delle Idee con l'essere del mondo, conferisce dignità e valore alla realtà d'essere delle cose, non sminuisce il vero che rappresentano e consente di ricondurre la temporalità nell'eternità, il divenire nell'essere della verità. Il concetto biblico e teologico di creazione si pone come una possibile soluzione alla questione della ricerca filosofica del Principio; identifica il Principio nello *Spirito* e *Pensiero* che con un atto libero dà origine ad una alterità rispetto a sé. Dio dal proprio Essere ha generato il Verbo e ha creato tutte le cose nella stessa Sapienza che è il suo Verbo, *omnia in sapientia fecit, quod est Verbum eius*[67]; egli, infatti, ha creato ciò che sapeva: «Noi vediamo la tua creazione perché esiste; ma essa esiste perché tu la vedi»[68]. La concezione dello Spirito che pensa se stesso come cosmo noetico costituisce il presupposto filosofico della dottrina agostiniana della Trinità e della creazione; le Idee sono intese come forme originarie del pensare divino e come fondamenti immutabili di tutte le realtà esistenti o possibili; a differenza di Platone

61) W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, cit., p. 121.
62) *De civitate Dei*, 12, 2; cfr. anche *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, 2, 1, 2.
63) *De immortalitate animae*, 12, 19.
64) Cfr. *De civitate Dei*, 12, 2 e 12, 26.
65) A. Trapè, *Introduzione*, in *Agostino, La città di Dio*, trad. it. di D. Gentili, Nuova Biblioteca Agostiniana V/2, Città Nuova, Roma 1988, pp. 16-17.
66) *Ibid*., p. 18.
67) *De civitate Dei*, 11, 32; cfr. anche 14, 11; 15, 3; 21, 24.
68) *Confessiones*, 13, 38, 53.

esse non sono forme sussistenti, ma sono contenute nell'Intelligenza divina. Nella *quaestio 46*, la *quaestio de ideis*, del *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, le Idee sono, per Agostino, comprese nel pensiero divino, costituiscono l'essenza della *Mens* e della *Sapientia* divina:

> «Le idee sono infatti forme primarie o ragioni stabili e immutabili delle cose: non essendo state formate, sono perciò eterne e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina. Non hanno né origine né fine: anzi si dice che tutto ciò che può nascere e morire e tutto ciò che nasce e muore viene formato sul loro modello. Nessun'anima, eccetto la razionale, può contemplarle, mediante la sua parte più eccellente, cioè con la mente stessa e la ragione, come se le vedesse con la faccia o con il suo sguardo interiore e intelligibile»[69].

Il Principio ontologico, quindi, è identità di essere e pensiero ed è creatore dell'ente razionale; il pensiero di Dio si esprime nella Parola della *creatio*, *in verbo tuo fecisti ea*[70]; l'ente razionale e creato, essendo analogo al Principio stesso, nonostante la *dissimilitudo* o differenza della natura originata, è aperto alla possibilità di partecipare dell'unità del Principio. Questa *regio dissimilitudinis* di cui parla Agostino, infatti, «non si riferisce più, come in Plotino, allo sprofondare dell'anima in una sorte di oscura palude; diventa espressione di una differenza ontologica che separa la creatura dal creatore»[71].

Alla domanda sulla modalità della creazione, *quomodo fecisti caelum et terram?*[72], Agostino risponde che essa è un'espressione delle Idee e del linguaggio divino, cioè *in sapientia*, *in verbo* e *dicens*; il Padre con il Verbo dice immutabilmente se stesso, Egli che nello stesso modo in cui è Verbo è anche sapiente e dicente: *Verbo aequali sibi, quo semper atque incommutabiliter dicit se ipsum... Dicens autem... Itane et sapiens sicut dicens*[73]. Il linguaggio di Dio è il Verbo, la comunicazione di sé; il Padre dicendo se stesso genera il Verbo, esprime la propria totalità *dicendo* se stesso: «Vediamo il Dio Trinità, perché vediamo con l'intelligenza uno che "dice" e il suo Verbo, cioè il Padre e il Figlio»[74]. Dio ha detto il suo essere trinitario nella creazione e la sua sapienza nel Verbo, che gli è coeterno, come *dicente* esprime il suo *Logos*: «Dio Padre e Dio Figlio, il Dio generante che, in qualche modo, ha "detto" nel suo Verbo, che gli è coeterno, tutto ciò che possiede sostanzialmente»[75]. Osserva B. Lonergan che «nella teoria trinitaria *intelligere* è atto essenziale comune a Padre, Figlio e Spirito, mentre *dicere* è atto nozionale

69) *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46, 2. Cfr. anche *De Trinitate*, 15, 13, 22. *In aeterna ratione cognoscitur* scrive ancora Agostino in *Confessiones*, 11, 8.
70) *Confessiones*, 11, 5, 7; cfr. *In Iohannis evangelium tractatus*, 8, 25; *Confessiones*, 11, 8, 10.
71) L. Alici, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, p. 245.
72) *Confessiones*, 11, 5, 7.
73) *De Trinitate*, 7, 1, 1.
74) *Ibid*., 15, 6, 10.
75) *Ibid*., 15, 21, 40.

proprio del Padre»[76]. Il *verbum mentis* dell'uomo interiore, creato *imago Trinitatis* è analogo all'*intelligere* divino che si esprime nel *Verbum trinitarium*; l'analogia permette di comprendere, per quanto possibile alla limitata intelligenza umana, che in Dio-Trinità vi è una generazione del Figlio (*verbum* e *imago*) e una processione dello Spirito (*amor* e *donum*).

Le Idee o Forme della Mente divina sono le ragioni stabili e immutabili di tutte le cose esistenti; ogni cosa è stata creata secondo queste ragioni. Le Idee sono le ragioni causali e seminali, i pensieri della mente stessa di Dio che nella sua Parola è creatore; in un bel passo del *De diversis quaestionibus*, sulla questione delle idee, che qui vogliamo riportare per la sua chiarezza, Agostino sintetizza il suo pensiero:

> «Se dunque queste ragioni di tutte le cose da creare o create esistono nella mente divina, e se nella mente divina non può esistere nulla che non sia eterno ed immutabile – Platone chiama idee proprio queste ragioni fondamentali delle cose -, le idee non solo esistono, ma sono anche vere, perché sono eterne e rimangono per sempre eterne e immutabili. Partecipando di esse esiste tutto ciò che esiste, qualunque sia il modo di essere. Ma l'anima razionale supera tutte le cose create da Dio. Quando è pura, è vicina a Dio e nella misura in cui aderisce a lui per mezzo della carità, pervasa e illuminata da lui di quella luce intelligibile, contempla, non con gli occhi del corpo, ma con l'elemento specifico del suo essere per cui eccelle, cioè con la sua intelligenza, queste ragioni ideali, la cui visione la rende pienamente felice. Queste ragioni si possono chiamare, come si è detto, "idee, forme, specie, ragioni"; a molti è concesso di chiamarle a piacimento, a pochissimi però di comprenderne la vera realtà»[77].

Sono nel Verbo come una potenza dinamica. Dio, infatti, non crea la totalità delle cose possibili, ma immette nel creato le ragioni di tutte le cose che si sviluppano nel corso del tempo. Dio ha creato la materia e tutte le possibilità di attuazione della medesima attraverso le ragioni seminali di ogni cosa. Nella *creatio ex nihilo* Dio non crea gli enti partendo dalla materia informe e non dà ordine a qualcosa di già esistente come il Demiurgo platonico, ma rende attuale e visibile nella realtà l'Idea o Parola (*forma*, *species*), «nel principio originato da te, nella tua sapienza, nata dalla tua sostanza, hai creato qualcosa dal nulla»[78] ed è questa somma verità e sapienza «forma delle cose, per cui tutte le cose sono state fatte, che la nostra santa religione dichiara Figlio unigenito di Dio»[79]. Egli è il Principio assoluto, l'essere e il "nulla" dal quale crea, *Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram*[80]. «L'assoluto far-iniziare dal nulla – scrive W. Beierwaltes – si oppone alla concezione dell'eternità del mondo che caratterizza la filosofia greca

76) B. Lonergan, *Conoscenza e interiorità*, a cura di N. Spaccapelo, EDB, Bologna 1984, p. 208.
77) *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 83, 46, 2.
78) *Confessiones*, 12, 7.
79) *Epistolae*, 14, 4. Cfr. *De vera religione*, 66 e 113.
80) *Ibid*.

(ad esempio Aristotele). Per questo motivo la *creatio ex nihilo* è l'elemento che separa la teologia cristiana dalla metafisica greca»[81]; per Platone la mediazione tra il sensibile e l'intelligibile è opera del Demiurgo il quale plasma la materia informe in funzione del modello delle Idee, perché suppone preesistente ciò di cui si avvale per costruire il mondo, mentre la creazione dal nulla significa che le cose esistenti non derivano dalla sostanza di Dio e nemmeno da qualcosa di preesistente. Dio *crea* dal nulla ciò che esiste, gli dà l'essere, e *genera* dalla propria sostanza il Figlio. In questo modo le Idee platoniche da paradigmi assoluti, al di fuori della mente del Demiurgo, diventano, per Agostino, i "Pensieri di Dio" e la "Parola di Dio". Occorre a questo punto rilevare la differenza tra la filosofia platonica delle Idee, poste nell'Iperuranio, e quella agostiniana secondo la quale le Idee divine, pur permanendo nella loro eternità e verità, vengono immesse nella creazione come ragioni seminali, che la ragione è in grado di conoscere attraverso l'esperienza[82]. La conoscenza non è più una reminiscenza di ciò che si era vissuto e appreso nel mondo delle Idee ma, in sintonia con Aristotele, avviene attraverso l'esperienza, la conoscenza sensibile, razionale e intellettiva che danno forma ad altrettanti generi di memoria e che costituiscono l'essenza della *mens* umana in analogia con la *Mens* divina. Nel linguaggio divino le Idee sono il pensiero della Mente divina e si esprimono nella Parola della creazione e nell'incarnazione di Cristo, Immagine del Padre e della Mente divina, maestro interiore e mediatore della verità che governa, illuminandola, la mente nell'interiorità:

> «Su tutte le realtà che comprendiamo interpelliamo la verità non in quanto risuona al di fuori di noi, ma in quanto presiede interiormente alla mente stessa, stimolati forse dalle parole. Ora, colui che noi interpelliamo è colui che insegna, il Cristo di cui si è detto che abita nell'uomo interiore, ossia la Potenza immutabile e la Sapienza eterna di Dio. E' essa che tutte le anime razionali interpellano»[83].

Per Agostino Dio creando comunica le sue ragioni seminali, il suo Verbo che sono le Idee della Sapienza; sono le ragioni universali delle cose, che la ragion pura può cogliere attraverso la sua esperienza nel mondo. Dio come Essere, Bene assoluto, crea tutte le cose secondo *misura* (*mensura*, *modus*), *forma* (*numerus*,

81) W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, cit., p. 141.
82) La dottrina platonica delle Idee è ovviamente complessa. L'Idea è assoluta ed immutabile, è l'Essere, è l'essenza ontologica e non il concetto logico; è il principio di tutte le cose e quindi rimanda al piano dell'essere e non a quello del pensare. Bene la descrive G. Reale: «Noi moderni con "idea" intendiamo un *concetto*, un *pensiero*, una *rappresentazione mentale*, qualcosa insomma che ci riporta sul piano psicologico e nosologico; Platone, per contro, con "Idea" intendeva, in un certo senso, qualcosa che si oppone al pensiero, vale a dire *ciò a cui* il pensiero si rivolge quando pensa, ciò senza cui il pensiero non sarebbe: insomma, l'Idea platonica non è un pensiero ma un *essere*, anzi quell'essere *che è assolutamente*, il *vero essere*» (*Storia della filosofia antica*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 39-40). Tuttavia, precisa sempre Reale, «le Idee platoniche hanno tanto di "immanenza" quanto hanno di "trascendenza"» (*ibid*., p. 48), in quanto rappresentano ciò che rimane identico nelle cose, l'essenza delle cose.
83) *De magistro*, 11, 38.

species) e *ordine* (*ordo*, *pondus*), che sono le connotazioni essenziali del bene, del bello e della sapienza. *Mensura*, *numerus*, *pondus* sono elementi costitutivi, universali e intelligibili del creato; sono gli elementi stabiliti dal Creatore per l'ordine universale e razionale del mondo, l'ordine del bene, che comprende anche il disordine del male. L'Essere divino nelle Idee si pensa come progetto del mondo, lo crea con le ragioni della propria esistenza (*misura, forma, ordine*), lo crea perché lo vuole. L'*Inizio* del creato dal *Nulla* viene presentato da Agostino con la *Sapienza delle Idee divine* che nella *Parola* ne esprimono il linguaggio; il mondo viene così creato *In principio* nello stesso *Verbo*, è fondato sulla *Sapienza divina* che si esplica nella creazione attraverso *misura, forma* e *ordine*. La divina Sapienza creatrice ha tutto disposto secondo misura, forma e ordine, al fine che possa risaltare la bontà e la bellezza di tutte le cose: «La sapienza divina pervade il creato da un confine all'altro, quindi, per tramite suo, il sommo Artefice ha disposto tutte le sue opere in modo ordinato, verso l'unico fine della bellezza»[84], e «non v'è natura, anche fra gli ultimi infimi animaletti, che egli non abbia disposto, perché da lui è ogni misura (*modus*), ogni forma (*species*), ogni ordine (*ordo*), senza dei quali non può esistere o esser pensato alcun essere»[85]. Basterebbero queste poche affermazioni di Agostino sulla bontà, la bellezza e l'ordine del creato per dimostrare come in lui non ci sia alcuna svalutazione ontologica delle cose esistenti, della sensibilità e della ragione filosofica: «Da lui è ogni essere secondo la propria natura... all'anima ragionevole ha dato la mente, l'intelligenza e la volontà»[86]. Dio è il datore dell'essere e dell'esistenza, «è la forma che all'interno contiene le cause efficienti per un segreto e occulto ordinamento di un essere vivente e intelligente, il quale non solo crea, perché non è creato, la forma fisica dei corpi, ma anche l'anima dei viventi»[87]. Dio è creatore infinitamente sapiente e ordinatore infinitamente giusto, *Deus naturarum omnium sapientissimus Conditor et iustissimus Ordinator*[88].

4.3. *La Parola dell'incarnazione*

Nel libro undicesimo del *De civitate Dei* Agostino dà testimonianza della sua professione di fede trinitaria:

> «Crediamo, accettiamo e fedelmente insegniamo che il Padre ha generato il Verbo, cioè la Sapienza per mezzo della quale sono state create tutte le cose, Figlio unigenito, uno da uno, eterno da eterno, sommamente buono da egualmente buono e che lo Spirito Santo è insieme

84) *De vera religione*, 39, 72.
85) *De civitate Dei*, 11, 15. Per l'interpretazione di Agostino del passo del libro della *Sapienza*, 11, 21: *Omnia in mensura et in numero et in pondere disposuisti*, cfr. *De libero arbitrio*, 2, 20; 3, 35; *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 16, 26; 1, 31, 32; *Enarrationes in Psalmos*, 118 s. 20, 2; 146, 11, 24; *Contra Faustum*, 20, 7; 21, 6; *De natura boni*, 3, 3; 8, 8; 21; 23; *De Trinitate*, 3, 9, 18; 11, 11, 18; *De Genesi ad litteram*, 4, 3ss.; 5, 22, 43; *De civitate Dei*, 5, 11; 11, 28, 30ss.; 12, 19, 20; *In Iohannis Evangelium tractatus*, 1, 13.
86) *De civitate Dei*, 5, 11.
87) *Ibid*., 12, 25; cfr. anche 12, 1; 12, 9; 19, 10; 21, 8.
88) *Ibid*., 19, 13; cfr. anche 7, 30; 17, 11.

lo Spirito del Padre e del Figlio, anche egli consustanziale e coeterno ad entrambi»[89].

In Dio inoltre la scienza è identica alla sapienza e la sapienza è identica alla sua essenza, *quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia*[90]; il Figlio è la Sapienza di Dio mediante la quale il Padre stesso si conosce, *Sapientiam Dei, per quam pater ipse cognoscitur*[91]. Nella storia dell'ontologia irrompe il cristianesimo: una persona, un insegnamento, dei testi che lo tramandano, una storia vissuta e culminata nell'evento della morte e risurrezione. Una fede vissuta, che può diventare pensiero, che si deve confrontare con l'ontologia, soprattutto riguardo alle due principali novità del pensiero biblico e cristiano: la creazione e l'incarnazione del Verbo con la conseguente formulazione dell'idea trinitaria. Con queste novità diventa indispensabile una nuova interpretazione dell'essere per farvi entrare la dinamica della relazione, soprattutto di quella trinitaria, come ha fatto Agostino nel suo *De Trinitate*. «L'ontologia trinitaria - scrive Coda - non intende dunque offrire un sistema e neppure una tavola codificata e definitiva di categorie, quanto piuttosto dischiudere un plausibile orizzonte d'interpretazione per sé aperto e dialogico»[92], «l'ontologia trinitaria dischiude la possibilità di leggere la grammatica analogicamente trinitaria in cui è scritta e di cui vive la realtà, ai suoi vari livelli»[93].

L'Essere è detto nell'incarnazione. Cristo è la Sapienza di Dio, il Figlio è l'Immagine sapiente di Dio, cioè il Verbo coeterno al Padre: *Christum sapientiam Dei esse... hoc est Verbum Patri coaeternum*[94]; *Christum "lignum vitae" profhetice dictum, quia ipse est Sapientia Dei*[95]. Cristo è definito, nel libro decimo del *De civitate Dei*, nella disputa che Agostino sostiene con Porfirio, come Mente o Intelletto del Padre, che ne conosce la volontà, *Patrem et eius Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem*[96]. Agostino riconosce a Porfirio di aver formulato l'idea di una Intelligenza espressione dell'Essere, ma gli contesta il fatto di non voler riconoscere in Cristo, nella sua umanità e nell'umiliazione della croce, la Parola di questo Essere: «Ti ritieni cioè capace di cogliere dalle sfere superiori una più alta sapienza per avere rifiutato sprezzantemente le cose più basse»[97], ma «non volete ammettere l'incarnazione dell'immutabile Figlio di Dio»[98], vedete «la patria in cui si deve abitare ma non prendete la via per cui giungervi»[99].

Il *Figlio* rivela la Sapienza divina e da *magister exterior* della Parola nella storia può diventare, per Agostino, se ascoltato nelle sue parole e compreso nel suo significato, *magister interior*, che insegna nell'interiorità dell'essere, può diventare

89) *Ibid*., 11, 24.
90) *De Trinitate*, 15, 13, 22.
91) *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*, 1, 17, 31.
92) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit. p. 559.
93) *Ibid*., p. 560.
94) *De civitate Dei*, 17, 20; cfr. anche 11, 9.
95) *Ibid*., 20, 26.
96) *Ibid*., 10, 29.
97) *Ibid*., 10, 28.
98) *Ibid*., 10, 29.
99) *Ibid*.

il mediatore tra l'Essere eterno e il divenire dell'uomo nel tempo. Mediante l'incarnazione di Cristo l'uomo può così superare nella propria storia personale, nell'interpretazione dei segni della Parola, nel loro ascolto e nella loro comprensione, la differenza tra il non-essere (in quanto essere creato) e l'essere. Il cammino dell'uomo nel ritorno all'essere può prendere così la via della fede o della ragione: nel primo caso è la Parola che rivela il suo Essere; nel secondo caso è l'itinerario della ragione che si muove dall'esistenza dell'essere temporale e si trascende nell'essere eterno; significa procedere dall'esteriorità all'interiorità dell'autocoscienza per superare anche se stessi al fine di raggiungere l'Essere che è il fondamento di ogni ente e di ogni esistente. In entrambi i casi la ragione deve porsi in ascolto della voce dell'Essere, deve saperne leggere i segni che, in questo caso, non possono che essere trinitari.

GIORGIO SANTI
Professore incaricato di Introduzione alla filosofia di Agostino (Filosofia medievale) presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense
giorgiosanti.54@gmail.com

IMPORTANZA DELL'APPROCCIO ESEGETICO ALLA SACRA SCRITTURA



The author proposes a rapid overview of the approach to Sacred Scripture, beginning with patristic exegesis according to which the text was essentially Word of God, and for which the spiritual interpretation and allegorical method dominated, with the inevitable limit of arbitrariness, despite the great value for the faith of the commentaries it produced.

The epochal shift occurs with the Renaissance and with the emergence of the historical-critical method, the emergence of a rational approach to the bible which brought about new problems in the context of an emerging chasm between faith and reason.

Rossé then concentrates on the important 1993 document of the Pontifical Biblical Commission entitled The Interpretation of the Bible in the Church*, and concludes by commenting on some current problems that spring from the divide between the results of biblical study and popular faith and liturgical traditions that fail to nourish themselves with the results of such study.*

di
GÉRARD ROSSÉ

Vorrei fare qualche riflessione sulla metodologia esegetica nell'approccio alla S. Scrittura, sulla sua importanza ma anche sulla problematica che suscita all'interno della Chiesa cattolica. Mi riferisco quindi all'importanza della conoscenza "scientifica" del testo biblico anche per il credente non specialista, che non può ridurre tale approccio ad una lettura soltanto spirituale. Può un tale approccio "scientifico" essere utile anche in altri settori della conoscenza? A voi di giudicare.

Per non cadere in un arbitrario soggettivismo, il testo ha bisogno di essere interpretato correttamente. È una verità che si sapeva da sempre. Lo sapevano anche i Padri della Chiesa. Per questi ultimi la Bibbia era essenzialmente Parola di Dio, un insieme, un corpo quindi fondamentalmente unitario avendo per autore principale l'unico e medesimo Dio; non ci possono essere errori e contraddizioni, perché Dio non può errare né contraddirsi. Fino ai tempi moderni, la Rivelazione era vista come fonte di conoscenze non soltanto sull'identità di Dio e il suo agire nella storia, che quindi era vista come storia della salvezza, ma anche come fonte di conoscenza della storia stessa e dell'universo nella sua oggettività: la Bibbia faceva conoscere come Dio creò il mondo, il nome del primo uomo e la data della sua nascita, la diffusione dei popoli sulla terra, ecc.

Certamente anche i Padri notavano tensioni e incoerenze tra un libro o un testo biblico e l'altro; ciò si risolveva facilmente con il motivo della condiscendenza e dell'educazione divina.

I metodi d'approccio al testo erano in linea con tale visione. Lo stesso Paolo, per esempio, sembra conoscere la tecnica rabbinica detta *gezerah shawah* che consiste nell'interpretare un passo biblico servendosi di un altro passo, anche distante, ma avendo una o più parole in comune. Così, per mostrare che già la Scrittura dice che Dio giustifica il pagano mediante la fede e non la Legge, l'apostolo, in *Gal* 3, combina *Gn* 12,3 con *Dt* 27,26 e *Ab* 2,4, senza minimamente tener conto del contesto e del senso letterale di ognuna di queste citazioni. La convinzione di fondo è che la Bibbia tutta, essendo Parola di Dio, non può essere in contraddizione con se stessa; di conseguenza, essendo la Bibbia un tutt'uno, un testo del *Dt* può illuminare un passo del Genesi: basta che tra di loro ci sia qualche vocabolo in comune.

Da parte sua l'esegesi patristica e poi quella del Medio-Evo è principalmente allegorica, un metodo in uso nella cultura ellenistica. La convinzione fondamentale rimane la stessa: la Scrittura, essendo Parola di Dio, non contiene nulla di contradditorio, di banale o di inutile. Di conseguenza, testi irrazionali, moralmente indegni o banali, contengono necessariamente un significato nascosto, degno di Dio e utile per la vita cristiana, che l'intelligenza illuminata dalla fede può scoprire. Perché nella Bibbia, Parola di Dio, nulla è superfluo, e tutto è orientato a Cristo; anche il testo più scabroso o irrazionale contiene un senso allegorico o spirituale utile per nutrire la vita del credente; basta, nella riflessione di fede e nell'ascolto, lasciare parlare lo Spirito santo nella Sua parola ispirata.

Secondo questo modo di interpretare il testo si può giungere al paradosso. Vi do un esempio tratto dal grande maestro dell'allegoria, Origene, che così ragiona su *Gn* 2,9 che parla dei due alberi piantati al centro del paradiso:

> «Com'è possibile che al centro del paradiso ci fossero due alberi, quello della salvezza e quello della perdizione? Infatti il punto veramente

> centrale (di una figura) come nel cerchio, è assolutamente uno solo. Se poi si aggiunge al centro un altro centro, è assolutamente necessario aggiungere a quest'altro centro un altro cerchio, sì che il primo centro non sia più il punto centrale. Ma essendo là un solo paradiso, come fa la Scrittura a dire che ciascuno degli alberi deve essere considerato separatamente e che tuttavia l'uno e l'altro si trovano al centro? (!)»[1].

Nella logica del ragionamento di Origene, il testo è irrazionale. Ma a forza di cercare un senso spirituale dietro ogni senso letterale, Origene, nella sua razionalità, non percepisce la dimensione allegorica e quindi spirituale proprio del testo stesso nel suo senso letterale!

Insomma si vedono i limiti del metodo che pure ha dato nutrimento e dottrina teologica di grande valore per la fede. E questo limite è l'arbitrarietà dei risultati. Il commentatore considerava il senso letterale come trampolino per trovare dei significati spirituali, ed estrarre dal testo un nutrimento per la vita cristiana, e non si accontentava spesso di trovare la parola di Dio nel senso letterale. Ci troviamo quindi dinanzi a commenti spirituali spesso totalmente staccati dal significato del testo biblico. Ne consegue anche una scarsa attenzione al carattere storico del testo dovuto al condizionamento culturale dell'autore sacro. Inoltre i Padri della Chiesa tendono a cogliere il mistero di Cristo e della Chiesa in ogni testo dell'Antico Testamento; dunque prevale la tendenza a cristianizzare quest'ultimo, nella convinzione che Cristo è già presente, in modo velato, nella lettera dell'Antico Testamento.

Ovviamente reazioni ad una allegorizzazione eccessiva della Bibbia esistevano già all'epoca patristica. Basti pensare alla Scuola antiochena, o ai principi esegetici esposti da Agostino nel 3° libro del suo *De Doctrina Christiana*. Per questo grande Dottore intelligenza, fede e vita formano un tutt'uno, e quindi studio e vita sono inseparabili. Coerentemente criterio fondamentale per chi si avvicina al testo sacro è l'amore (*agape*), perché solo l'agape è in sintonia con l'essere e l'agire di Dio, e dunque con ciò che la Scrittura vuole insegnare. È con questa disposizione che occorre studiare il testo, sfruttando la capacità intellettuale e gli strumenti a disposizione. E Agostino pensa concretamente al deciframento dei manoscritti, alla critica testuale, a distinguere tra senso letterale e figurato, al tener conto del contesto storico (i costumi evolvono: per esempio la poligamia), e così via. Il tutto sempre all'interno della *regula fidei* (= il Credo), cioè la Tradizione della Chiesa. Agostino ha fornito regole nell'interpretazione della Bibbia tutt'ora valide anche per l'esegesi cattolica di oggi.

Riassumendo la caratteristica comune dell'esegesi patristica, così come di quella del Medio-Evo, si può dire: essa sta nello sforzo di scoprire la parola divina dietro il senso letterale. Il punto di partenza dello studio è la fede: essa illumina e guida l'intelligenza per cogliere ciò che Dio vuole dire all'uomo. Il Medio Evo svilupperà i 4 sensi della Scrittura: senso letterale, allegorico, tropologico e anagogico.

1) *Prologo delle Omelie al Ct*, a proposito di Gn 2,9.

Devo accennare ad un altro metodo di approccio in particolare ai vangeli, presente fin dall'età patristica. Si tratta di una lettura in chiave "dogmatica". Si parte dalla verità dell'Incarnazione del Verbo per interpretare l'insegnamento e l'agire di Gesù come attività della persona divina in due nature, vero uomo e vero Dio. E dunque Gesù, per via della visione beatifica (e della scienza infusa) conosceva come uomo le realtà divine e umane, senza il contributo degli uomini. Ma una interpretazione che ha come punto di partenza le verità dogmatiche dedotte dall'Incarnazione, e non invece l'evento pasquale che getta luce sul Gesù prepasquale (linea che rispetta la logica di fede dell'evangelista), porta inevitabilmente ad una *impasse*, quindi ad una interpretazione non corretta del testo. Vi do qualche esempio. Gesù dice: «Quanto a quel giorno o a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli nel cielo, né il Figlio, eccetto il Padre» (*Mc* 13,32). Come capire l'ignoranza di Gesù riguardo al momento del giudizio? Tommaso risponde: «Gesù dice dunque di non sapere il giorno e l'ora del giudizio, nel senso che non voleva farlo sapere» (*STh* III, q.10, a.2, r.1). Come detto, Gesù non aveva bisogno di imparare dagli esseri umani. Come allora spiegare le domande che il ragazzo di 12 anni poneva ai dottori della Legge (*Lc* 2,46)? Tommaso risponde come già Origene: «Il Signore non interrogava per apprendere, ma per istruire suscitando interrogazioni» (*STh* III, q.12, a.3, *respondeo*). Sappiamo che un'ipotesi di lavoro è valida finché risolve correttamente i problemi. Ora l'approccio "dogmatico" al vangelo suscitava più problemi che non risolverne, e in fondo non riusciva a cogliere il cosiddetto Gesù storico.

La svolta epocale, anche se già preparata nel Medio-Evo, avviene con il Rinascimento (a partire dal XIV secolo) e poi con l'Illuminismo (XVII-XVIII secolo): si tratta di un profondo cambiamento culturale che comporta anche un importante cambio di paradigma nell'approccio alla Scrittura.

Assume una posizione preminente la "ragione" come via di accesso alla verità, una ragione che pretende la propria autonomia e rivendica l'indipendenza nei confronti della fede (dei dogmi). Si percepisce la reazione ad una mentalità dogmatica che vuole imporre le sue verità all'uomo. Purtroppo, come succede spesso, si cade nell'eccesso opposto, in un razionalismo dove la fede viene emarginata e vista come un accessorio superfluo, se non addirittura come una superstizione. Ancora oggi la ricerca scientifica è segnata dal dualismo tra fede e ragione. Nella nuova mentalità si inizia a vedere la Bibbia non più soltanto come Sacra Scrittura perché ispirata, quindi parola di Dio, ma come opera letteraria al pari delle opere dell'Antichità. Certamente lo studioso credente continua a ritenere che la Sacra Scrittura sia appunto sacra, ma l'approccio alla Bibbia non parte più direttamente dalla fede, l'approccio diventa "profano", cioè si fa a partire da metodi e conoscenze acquisite al di fuori della luce della fede: un po' come un medico che si avvicina all'ammalato non trattandolo da figlio di Dio da amare, ma considerandolo come un caso clinico da risolvere.

Scrive Dunn:

> «Mentre in passato la ragione era restata in silenzio davanti alle affermazioni più importanti della rivelazione e alle dimostrazioni del miraco-

lo, ora i ruoli s'invertono: i principi della rivelazione e le affermazioni di miracoli si trovano sottoposti al tribunale della ragione»[2].

Il rischio è grande. Si cade facilmente nel razionalismo che nega ogni realtà soprannaturale, ogni intervento divino nella storia. Per lo studioso credente invece rimane vero che Dio, nella Sua parola, non può sbagliare e non vuole ingannare; ma allora non si possono considerare come rivelate tutte le informazioni e i dati riferiti dalla Bibbia che è parola di Dio. Infatti la conoscenza scientifica e l'analisi razionale dei testi hanno portato a risultati che hanno fatto nascere dubbi e perplessità su molti punti della Bibbia finora pacificamente ammessi dalla fede. Si scopre che Mosè non può essere l'autore dell'intero Pentateuco, visto che il Dt narra la sua morte; il ritrovamento di scheletri umani preistorici porta alla conclusione che esistevano uomini prima di Adamo (la cui esistenza era calcolata finora a partire dalla cronologia biblica). E così via. La figura di Galileo è rimasta emblematica. Comunque proprio la conoscenza scientifica messa a confronto con i dati della Bibbia ha messo in luce, anche se nel dolore, una distinzione fondamentale che ha permesso di delimitare correttamente il dato rivelato da ciò che non lo è; distinzione che un cardinale dell'epoca ha sintetizzato con parole rimaste famose: la Bibbia insegna non come va il cielo, ma come si va in cielo; distinzione ripresa anche dal Concilio Vaticano II che afferma: «i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Lettere» (*DV* 11; cfr. anche *DV* 6).

Dunque con l'avvento del Rinascimento e dell'Illuminismo l'approccio al testo biblico cambia. Se prima il testo veniva avvicinato essenzialmente alla luce della fede, che scopriva sotto ogni parola Dio che rivela e insegna, adesso la priorità viene data alla ragione e prende forma un metodo essenzialmente "profano", che guarda alla storicità del testo, un testo cioè scritto da un autore culturalmente e storicamente condizionato.

Nasce e si sviluppa il metodo storico-critico, metodo che utilizza gli strumenti della storiografia profana per analizzare e interpretare un testo letterario dell'Antichità (critica testuale, analisi linguistica, critica letteraria, ecc.). Scrive Ratzinger nella prefazione al documento della Commissione biblica sull'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (del 1993): «Nella storia dell'interpretazione, l'uso del metodo storico-critico ha segnato l'inizio di una nuova èra. Grazie a questo metodo sono apparse nuove possibilità di capire il testo biblico nel suo senso originario»[3]. Appare quindi più che mai l'importanza del senso letterale inteso come senso voluto dall'autore.

Precisiamo: il senso letterale non significa prendere il testo alla lettera, cioè non è da identificare con una interpretazione letteralistica caratteristica di una lettura fondamentalista. Mi permetto di citare di nuovo il documento di prima: «Non è solo legittimo ma indispensabile cercare di definire il significato preciso dei testi

2) *Gli Albori del Cristianesimo – 1*, «Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 29», Paideia, Brescia 2006, p. 46.
3) Pontificia Commissione biblica, *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1993, p.21.

come sono stati composti dai loro autori, significato che è chiamato *letterale*»[4]. E per evitare l'insidia del razionalismo il documento precisa:

> «Il senso letterale della Scrittura è quello espresso direttamente dagli autori umani ispirati. Essendo frutto dell'ispirazione, questo senso è voluto anche da Dio, autore principale. Lo si discerne grazie a un'analisi precisa del testo, situato nel suo contesto letterario e storico. Il compito principale dell'esegesi è proprio quello di condurre a questa analisi, utilizzando tutte le possibilità delle ricerche letterarie e storiche, al fine di definire il senso letterale dei testi biblici con la maggior esattezza possibile. Per tal scopo, lo studio dei generi letterari antichi è particolarmente necessario»[5].

Il documento riconosce, in linea con l'esegesi cristiana di sempre, che nel senso letterale di un testo può emergere un senso spirituale, definendo quest'ultimo come «senso espresso dai testi biblici quando vengono letti sotto l'influenza dello Spirito santo nel contesto del mistero pasquale di Cristo e della vita nuova che ne risulta»[6]. Quindi non bisogna confondere il senso spirituale con le interpretazioni soggettive «dettate dall'immaginazione o dalla speculazione intellettuale». In altri termini, «il senso spirituale non può mai essere privato dei rapporti con il senso letterale che ne rimane la base indispensabile».

Certamente l'ermeneutica insegna che il risultato della ricerca esegetica, anche se detta scientifica, dipende non poco dalla filosofia che guida lo studioso: un ateo guarderà sempre con sospetto i miracoli di Gesù e contesterà la testimonianza di Paolo sulla risurrezione di Gesù. Da cui l'esigenza che l'esegeta sia animato, anche nella sua indagine scientifica, dallo stesso Spirito che ha ispirato il testo sacro[7].

In questo caso il risultato del metodo storico-critico sarà positivo sotto diversi aspetti: non soltanto perché può giungere al significato voluto dall'autore sacro (riconoscendo la dimensione spesso metaforica, tipologica o simbolica del testo), ma anche perché questo metodo assieme ad altri aiuterà a delimitare meglio il dato rivelato dall'opinione dell'autore umano condizionato dal suo tempo, e aiuterà anche il credente di oggi a purificare la fede da tante credenze. Inoltre l'approccio esegetico, fatto con serietà, non può non colmare la distanza che da Spinosa in poi separa la ragione dalla fede. L'approccio attuale può togliere le tensioni e i conflitti che esistono tra fede e ragione, rendendo ragionevole la fede (in concreto il testo biblico) senza toglierle le sue caratteristiche di apertura al divino e la sua dimensione rivelativa. Il rispetto della ragione anche nell'approccio alla verità rivelata ha questo grande vantaggio: superare in ognuno di noi il divorzio che si è creato tra fede e ragione; di modo che la stessa persona può essere, senza tensione interiore, un perfetto scienziato e un credente convinto.

4) *Ibid*., p. 71.
5) *Ibid*., pp. 71ss.
6) *Ibid*., p. 74.
7) Cfr. *ibid*., p. 92.

Detto con altre parole, nella mente dello studioso e di ogni credente può e deve realizzarsi l'unità tra la luce interiore che proviene dallo Spirito santo e la luce che proviene dalla ragione.

Ma ecco il problema: l'esegeta cha ha realizzato in sé tale unità tra fede e ragione non può sottrarsi a quell'altra autorità rappresentata dall'unità tra Scrittura-Tradizione e Magistero che, come si legge in *DV* 10, è garanzia di verità. Ora sorge la domanda: l'unità tra fede e ragione è sempre in accordo con quell'ultima istanza, cioè con quella garanzia di verità che proviene dalla Scrittura-Tradizione-Magistero? La storia mostra che la situazione è spesso conflittuale tra di loro; quanti teologi sono stati emarginati, esclusi dall'insegnamento da parte dell'autorità ecclesiastica, allorché la verità stava dalla loro parte. Lo studioso cristiano si trova frequentemente come tra due fuochi. Come rimanere fedele alla luce dello Spirito santo e della ragione alla quale non può e non deve rinunciare, senza tuttavia entrare in conflitto con la Tradizione e il Magistero? Pongo soltanto la domanda.

Sta di fatto che tra queste due istanze autoritative e le loro verità si è aperta una frattura «tra la lettura biblica tradizionale e quella richiesta dalla scienza esegetica contemporanea». Ed è una frattura di non poca rilevanza, perché può toccare direttamente la nostra concezione di verità di fede[8].

Non solo nella fede popolare (che spesso coincide con la tradizione), ma anche nella liturgia e nei documenti ufficiali della Chiesa si continua ad esporre la comprensione tradizionale della Bibbia, senza minimamente tener conto dei risultati dello studio esegetico, senza tener conto che il metodo storico-cristico stesso esige un «rinnovamento dei parametri ermeneutici».

Vi do qualche esempio: la storia d'Israele vista come storia della salvezza. Ancora l'ultimo concilio (*DV* 3) presenta questa storia come interventi divini in eventi che si succedono così come descritti nella Bibbia: la vocazione di Abramo, poi di Isacco e di Giacobbe, le vicende di Mosè che libera il popolo dall'Egitto, il miracolo del Mar Rosso, l'alleanza al Sinai; il periodo dei Giudici, la monarchia del regno unito sotto Davide, la costruzione del tempio di Gerusalemme da parte di Davide e così via.

Ma una storia d'Israele che inizia con un antenato chiamato Abramo e si svolge come descritta dalla Bibbia con la realizzazione di promesse divine, come quelle di un popolo numeroso e una terra benedetta, non è mai esistita. Tranne forse qualche tradizione o leggende trasmesse da qualche tribù, l'Israele del tempo della composizione del Pentateuco non possedeva alcuna memoria storica dei suo antenati prima del IX secolo. I racconti dei patriarchi, della monarchia del regno unito, sono racconti tardivi e quindi spesso inventati per giustificare certe visioni ideologiche (giustificare l'esistenza di Israele come popolo unito, il centralismo del culto a Gerusalemme, legittimare la vocazione di Israele nel passaggio dalla monolatria al monoteismo, ecc.).

Non pochi esegeti rinunciano oggi a parlare di "storia della salvezza". Certo, non si vuole mettere in dubbio che Dio si è manifestato in modo particolare in

8) Mi ispiro alle *Conclusioni* di Gianantonio Borgonovo, in *Processo esegetico ed ermeneutica credente: una polarità in-trinseca alla Bibbia*, in «Ricerche Storico-Bibliche» 1-2 (2010), pp. 339ss.

Israele, non tuttavia in una storia così come viene descritta nella Bibbia. Occorre rivedere i parametri.

E questo vale anche per il N.T. Non mi riferisco a dettagli tutto sommato secondari come, nella liturgia, il fatto di continuare ad attribuire a Paolo lettere sicuramente non di lui. Parlo della conoscenza dei generi letterari dei racconti che facilmente vengono storicizzati, senza tener conto delle dovute distinzioni, cioè senza tener conto che "il senso letterale dei racconti evangelici non comporta necessariamente l'affermazione che i fatti raccontati siano effettivamente accaduti", come viene espresso dal documento della Commissione Biblica già citato.

Ora, per insegnare, l'evangelista si serve e del genere "narrazione teologica" e del genere "teologia narrativa". È necessario non confonderli.

Nel primo caso abbiamo dei racconti di fatti (dell'attività storica di Gesù) interpretati alla luce della fede e cioè dell'evento pasquale. Sono quindi racconti basati su ricordi storici, ma che non hanno per finalità una descrizione esatta del fatto (la cronaca), ma un insegnamento che serve alla vita di fede del cristiano. La teologia narrativa invece è una verità di fede (soprannaturale) espressa non con concetti astratti metafisici, ma mediante un racconto o una descrizione, in forma quindi narrativa. In questi racconti manca una base storica che dunque si potrebbe descrivere; tuttavia essi si riferiscono a dati reali, ma si tratta normalmente di eventi soprannaturali (quindi non descrivibili) o di quadri simbolici. In quest'ultimo genere, penso per esempio al racconto dell'ascensione, alla scena della Desolata o ai cosiddetti vangeli dell'infanzia. Anche se non si tratta di eventi storici, quest'ultimo tipo di racconti ha uno spessore teologico, e quindi di verità, notevole. Ma fin dall'inizio, nell'esegesi patristica, si sono generalmente confusi i due generi e si è dato valore storico ad una realtà o verità rivelata vera soltanto alla fede. Causa principale di questa confusione, probabilmente, il passaggio da una cultura ebraica-semitica alla cultura ellenistica. E quindi per millenni si è trasmessa una interpretazione storicizzante di realtà che appartengono alla teologia narrativa. Come cambiare una tale lettura senza mettere in crisi metà cristianità?! Ora oggi i metodi d'approccio al testo possono evitare tale confusione, che però ha come risultato di rafforzare la frattura tra conoscenza "scientifica" del testo e interpretazioni da secoli considerate come verità di fede, e quindi come tradizione autentica. Mi riferisco, per esempio, alla nascita verginale di Gesù o alla verginità perenne di Maria. Ed ecco la situazione dolorosa nella quale si trova l'esegeta (e anche molti cristiani colti di oggi): si trova dilaniato tra due autorità: da una parte c'è la verità che ha il peso della Tradizione viva della Chiesa e dalla quale, come credente, non vuole allontanarsi; d'altra parte la verità che proviene dall'approccio scientifico al testo biblico unito a quella luce, che proviene dalla fede.

Sarebbe opportuno che l'autorità ecclesiastica non si limitasse a salvaguardare un patrimonio secolare, ma avesse anche la facoltà (e il coraggio?) di percepire la problematicità di certe convinzioni, anche se solidificate dal peso dei secoli, e tenesse presente i risultati attuali degli studi biblici. La fede non ha nulla da perdere, ma acquisterebbe più solidità, un fondamento più credibile a livello umano-divino.

GÉRARD ROSSÉ
Professore ordinario di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
gerard.rosse@iu-sophia.org

IL SENSO DEL DOLORE. SENTIERI TEOLOGICI



This article is a reworking of a paper that the author presented on the occasion of the Conference "Human Suffering: Hope for a Cure and the Search for Meaning: History and Perspectives for the Care of Suffering in Memory of a Pioneer, Enrico Cavallini", which took place on 27 September 2015 at Polo Lionello (Figline and Incisa Valdarno, Firenze). The author's intention is to offer a proposal regarding the meaning of suffering, in an anthropological and theological key. On the basis of the interpretative importance of experience both in the search for meaning and in the perception of suffering, a proposal is sketched of its possible ontological status.

di
ALESSANDRO CLEMENZIA

Introduzione

Prima ancora di entrare nel significato del dolore, è necessaria una previa chiarificazione del titolo e dei lemmi che lo compongono, che funga non solo da introduzione all'argomento trattato, ma anche da esplicitazione dell'intento che ha mosso questa breve ricerca. La prima parte del titolo, "il senso del dolore", allude all'oggetto materiale della presente ricerca, ed è di facile comprensione, in quanto fa riferimento ad una realtà antropologica, il dolore, e alla ricerca di un significato che tenga il più possibile conto di tutti i fattori in gioco dell'umano in quella esperienza di precarietà. La seconda parte del titolo, invece, "sentieri teologici", è l'oggetto formale, e vuole esprimere l'intenzione di non voler offrire risposte teologiche alla domanda che scaturisce dal senso del dolore, ma di voler tracciare alcuni sentieri percorribili con uno sguardo tipicamente teologico: tale dunque vuole essere lo sguardo con cui cercare di leggere la realtà, oggetto della riflessione.

Per offrire una proposta di senso al dolore, in chiave prettamente antropologica e teologica, è necessario avere una previa conoscenza, anche approssimativa, di cosa si intenda per "dolore". Il termine "senso", invece, allude soprattutto a quella relazione che si intesse tra l'oggetto conosciuto (il dolore) e il soggetto che cerca, non di capire cosa esso sia in generale, ma cosa esso sia per la propria esistenza[1].

Per questo, nel primo paragrafo verrà messo in luce il valore dell'esperienza come punto di partenza per comprendere cosa sia il dolore; il metodo per arrivare ad una possibile comprensione del dolore, e che ha come luogo d'essere la dimensione esperienziale, non nega il fatto che esso possa avere una valenza ontologica; e proprio di questo ci si occuperà nel secondo paragrafo dell'articolo, con l'aiuto di alcuni saggi del teologo Piero Coda.

Lo statuto ontologico del dolore si dà nell'esperienza attraverso un suo proprio dinamismo, che è qui sintetizzato attraverso tre parole: in-centrazione, decentrazione e con-centrazione. A partire da questo orizzonte di comprensione del dolore, nel suo riferimento esperienziale, nel suo valore ontologico, e nel suo intrinseco dinamismo, vengono infine elaborate alcune proposte di senso, che fungeranno da conclusioni prospettiche.

1. Punto di partenza dell'indagine: l'esperienza

Proprio in virtù di questa relazione tra oggetto conosciuto e soggetto che cerca di trovare un senso, è di primaria importanza avere chiaro il significato, il più

1) «Il dolore, come il piacere, è inestricabilmente legato alla vita e soprattutto alla vita personale» (M. Chiodi, *L'enigma della sofferenza e la testimonianza della cura. Teologia e filosofia dinanzi alla sfida del dolore*, Glossa, Milano 2003, p. 226). Il dolore è così personale da essere, tante volte, non pienamente condivisibile (cfr. L. Sandrin, *Aiutare gli altri. La psicologia del buon samaritano*, Paoline, Milano 2013, p. 114). Cfr. F. Alvarez, «Salute», in G. Cinà, E. Locci, C. Rocchetta, L. Sandrin (edd.), *Dizionario Teologico di Teologia Pastorale Sanitaria*, Camilliani Ed., Torino 1997, pp. 1081-1082.

possibile "oggettivo", di "dolore". Pur essendo una ricerca tipicamente teologica, per l'interdisciplinarietà intrinseca alla natura della realtà su cui si sta indagando, non si può fare a meno di interloquire con le continue provocazioni che arrivano dal mondo della medicina e, in particolare, dalle nuove acquisizioni delle terapie del dolore. Ed è proprio da questo dialogo che vuole prendere le mosse la presente ricerca.

Per la IASP (International Association for the Study of Pain), il dolore è descritto come «un'esperienza sensoriale ed emozionale spiacevole associata ad un danno tessutale effettivo o potenziale»[2].

Il significato "oggettivo" qui contenuto è chiaro ed evidente, tanto che, a partire da esso, si può cominciare a ricercare qualcosa anche sul senso del dolore, il che chiama in causa un soggetto. Nella definizione della IASP, infatti, si trova una parola-chiave: "esperienza"[3]. Per non cadere in contraddizione è importante assumere come postulato generale il fatto che, se nella definizione di un oggetto c'è il termine esperienza, allora un qualsiasi soggetto, per avere una comprensione autentica di quell'oggetto, deve farne o, meglio, deve averne fatta esperienza, proprio perché quest'ultima fa parte dell'essenza di ciò che si cerca[4].

Prendendo un'altra definizione, che si trova in Harrison, *Principi di Medicina Interna*[5], nella parte sul dolore, scritta da Howard L. Fields e Joseph B. Martin, si legge:

> «Il dolore è una sensazione spiacevole, localizzata in un dato distretto corporeo. Esso è spesso descritto in termini di "processo" che penetra nei tessuti e li danneggia […] e/o di reazione fisica o emotiva. […] Queste caratteristiche ben descrivono la duplice natura del dolore: si tratta allo stesso tempo di una sensazione e di un'emozione»[6].

Qui non appare il termine "esperienza"; si parla di "sensazione" e di "emozione", che comunque caratterizzano l'esperienza.

Quanto affermato serve a stabilire almeno un punto di partenza del discorso: il senso del dolore lo può trovare chi del dolore ha fatto in qualche modo esperienza. In altre parole: parlare di "senso del dolore" è possibile soltanto se si allude a "qualcosa", il cui significato ha a che fare con "qualcuno"; e il primo qualcuno è "se stessi".

2) F. Mongini, R. Keller, «Lobo frontale, cefalee ed algie facciali», in M.A. Tiengo (ed.), *La percezione del dolore: ruolo della corteccia frontale*, Springer, Milano 2001, pp. 51-64, qui p. 51).
3) «Ex-per-iri, "provenire-da" e "andare-attraverso", secondo quanto suggerisce una possibile scansione etimologica: questo è il cammino che da sempre abbiamo intrapreso, di cui la parola menziona l'origine (*ex*) e lo sviluppo (*per*), senza però che nulla venga detto riguardo alla sua conclusione, se non un rimando ad un andare infinito (*iri*)» (S. Vitale, *Atlas. Cartografie dell'esperienza*, Editrice Clinamen, Firenze 2013, p. 8).
4) «Il dolore si conosce per esperienza. Questo fatto è talmente evidente da sembrare perfino ovvio» (S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli Ed., Milano 2002, p. 7).
5) Harrison, *Principi di Medicina Interna*, vol. 1, McGraw-Hill, Milano 2005[16].
6) *Ibid*., p. 85.

Paradossalmente non esiste il dolore di per se stesso, ma esiste l'uomo, che può anche lasciarsi travolgere dal dolore e può liberamente porsi delle domande su di esso[7].

Il significato prettamente esperienziale del dolore, e dunque la consapevolezza della complessità di questo fenomeno, aiuta a evitare di incorrere in dogmatismi che facilmente si nascondono dietro a risposte facili e generali, e che con la speranza di dare risposte al "qualcosa" finiscono per annichilire il "qualcuno". Paradigmatico, a tale proposito, è l'esperienza del dolore che aveva colpito Giobbe e la risposta "religiosa" dei suoi amici, i quali, senza minimamente tenere conto della persona, si sono rifugiati dietro alla propria immagine di Dio, attribuendo alla conduzione peccaminosa della vita di Giobbe la causa del castigo divino[8]: «Giobbe prese a dire: "ne ho udite già molte di cose simili! Siete tutti consolatori molesti. Non avranno termine le parole campate in aria?"» (*Gb* 16, 1-3).

Quello che è accaduto a Giobbe è un esempio di come si può arrivare a colpire l'uomo attraverso un "uso" improprio di Dio. Evitare posizioni integraliste non significa negare che quel dolore possa avere un significato ulteriore rispetto alla semplice sensazione ed emozione di cui parlavano le definizioni già citate (quella della IASP e quella trovata in *Principi di Medicina Interna*)[9].

Il dolore ha a che fare con la natura dell'uomo[10]; ignorarlo, affermava Seneca, vuol dire ignorare «*rerum naturae alteram partem*» («l'altra faccia della natura»[11]). Si tratta di un'ignoranza esperienziale, e dunque conoscitiva. Il dolore è qualcosa di strutturalmente umano[12], che offre all'uomo una dignità ontologica[13].

Dopo questo primo elemento, ce n'è un altro da sottolineare. Il dolore, infatti, nel Manuale Harrison, è descritto come un "processo", proprio per indicare una sua dinamicità. È un processo prima di tutto per la sua durata nel tempo; è un processo poi per la sua intensità (può aumentare e può diminuire); è un

7) Cfr. V. Frankl, *In principio era il senso. Dalla psicoanalisi alla logoterapia*, Queriniana, Brescia 1995.

8) Per una chiave di lettura della relazione tra Giobbe e gli amici, cfr. L. Manicardi, «Accanto al malato», in E. Bianchi e L. Manicardi, *Accanto al malato*, Edizioni Qiqajon, Magnano (Bi) 2006[2], pp. 55- 87, in particolare pp. 60-63.

9) A proposito del senso che può scaturire dalla sofferenza, qui intesa come sinonimo di "dolore", interessante è il pensiero di Scheler: «Accettata come una purificazione inviata dall'amore misericordioso di Dio, essa non ha nulla a che vedere con la punizione o la correzione e nemmeno con l'idea patologica di una sofferenza che di per sé accresca la moralità o la religiosità o avvicini l'uomo a Dio, elevandolo spiritualmente (idea più platonica che cristiana)» (M. Chiodi, *L'enigma della sofferenza e la testimonianza della cura*, p. 244).

10) Cfr. J.Lozano Barragán, «Il dolore: enigma o mistero? Il dolore nella Lettera Apostolica "Salvifici Doloris" di Giovanni Paolo II», in *Algologia* 1/2 (2007), pp. 11-30.

11) Seneca, *De providentia*, Introduzione.

12) «Il dolore umano è un dato universale, coessenziale all'uomo: dove c'è il dolore c'è l'uomo, dove c'è l'uomo c'è il dolore» (P. Zucchi [ed.], *Compendio di Semantica del Dolore. Dizionario Algologico per materia: Bioetica*, Istituto per lo studio e la terapia del dolore, Firenze 1992, p. 17).

13) Eugenio Borgna, facendo riferimento a Romano Guardini, parla di "onore ontologico": «È necessario accogliere l'angoscia e il dolore, la malattia e la morte, come l'onore ontologico dell'uomo» (E. Borgna, *La dignità ferita*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 16).

processo per la vitalità del soggetto che lo subisce (tanto che esso, talvolta, viene anche personificato). Queste caratteristiche offrono una tale fluidità concettuale al termine "dolore" da rendere difficile la possibilità di "definirlo": mentre la definizione, infatti, richiede una certa oggettività e fissità, il dolore ha a che fare con la soggettività e la variabilità.

2. Il significato ontologico del dolore

Basterebbero queste caratteristiche appena messe in luce a problematizzare l'oggetto in questione. Eppure, nonostante la non piena e perfetta dicibilità del dolore (come quella dell'amore), di fronte ad esso ci si pone, quasi automaticamente, in opposizione[14]. E qui entra in gioco l'importanza non soltanto della terapia[15], ma soprattutto della presenza del medico, il quale trova, paradossalmente, proprio nel dolore dell'altro l'origine della propria missione; sempre nel manuale già citato di Harrison troviamo scritto: «[…] è obbligo del medico perseguire in modo rapido ed efficace il sollievo al dolore»[16].

L'indagine filosofica, più che alla questione del dolore, ha rivolto l'attenzione soprattutto al tema del male; si tratta di due argomenti che, pur avendo alcuni tratti in comune, sono comunque distinti tra loro: mentre il male, infatti, ha un evidente statuto teorico e concettuale, il dolore ha soprattutto a che fare con l'esperienza.

Per procedere con la riflessione, si può prendere come punto di partenza quanto ha affermato il filosofo Luigi Pareyson proprio a proposito della questione del male: «Che cos'è dunque il male? Il male non è assenza di essere, privazione di bene, mancanza di realtà, ma è realtà, più precisamente realtà positiva nella sua negatività»[17]. Lo stesso criterio di giudizio può essere affermato circa il dolore: abbiamo a che fare con una realtà, con una positività nella forma di negatività. Alla luce di queste componenti, è possibile tracciare alcune linee di un'ontologia del dolore, tenendo sempre conto dello sguardo teologico che deve costantemente ritmare il nostro discorso. Sempre Pareyson afferma:

> «Per il cristianesimo […] il problema non è di sopprimere la sofferenza, che sarebbe come sopprimere la realtà, ma di trovarne il senso e ribadirlo: si tratta di saper soffrire per fare del dolore stesso non una

14) «Ovviamente farsi prossimi con amore a chi è nella sofferenza non vuol dire scivolare in una pericolosa teorizzazione del dolorismo. Il medesimo amore che spinge a farsi vicini, impone, per quanto possibile, di combattere il dolore e la malattia. […] Aver cura, per usare una terminologia ormai entrata nell'uso, impone innanzitutto di curare. Lo stesso aver cura richiede, d'altra parte, di rinunciare alla terapia, quando si vede che questa diventa accanimento» (G. Cioli, *"E si prese cura di lui" (Lc 10, 34). Dolore e presenza: una meditazione*, in «Rivista di Ascetica e Mistica» 2003, n. 4, pp. 789-792, qui p. 791).
15) In diversi manuali il tema del dolore è strettamente legato a quello della terapia, come, ad esempio, nel già citato libro di Harrison, dove il tema del dolore è in se stesso articolato in due parti: la fisiopatologia e la terapia. «I caratteri della dolorabilità offrono importanti indizi per la diagnosi e vengono usati per valutare gli effetti del trattamento».
16) Harrison, *Principi di Medicina Interna*, p. 85.
17) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, p. 167.

diminuzione ma un incremento della personalità. […] La liberazione dal dolore consiste nell'apprendimento del dolore stesso»[18].

Sarebbe interessante inserirsi all'interno di un filone che già da alcuni decenni sta approfondendo teologicamente questo tema[19]. Per approfondire lo statuto ontologico del dolore, si possono prendere le mosse da alcune intuizioni del teologo italiano Piero Coda, il quale, pur non avendo elaborato uno studio sistematico su questo argomento, offre comunque alcuni importanti criteri di comprensione. Ripercorriamo quattro suoi contributi, articolando il discorso tra loro attraverso un ordine concettuale e non cronologico: il primo sul significato del dolore in rapporto al dramma trinitario[20], il secondo sul carattere tipicamente umano del dolore[21], il terzo sul suo valore ontologico[22] e il quarto, infine, per quanto concerne il negativo come forma ed esercizio di relazione in Dio[23].

Nel primo contributo preso in esame, Coda vuole arrivare ad una proposta di senso del dolore che possa in qualche modo ridestare una «solidale compassione come lotta contro i meccanismi di produzione dell'umano soffrire e come invenzione di strutture – relazionali e operative – di gestione delle sue diverse forme»[24]. Questo egli lo fa trasponendo la sofferenza umana all'interno del dramma trinitario, quello stesso reso manifesto nel grido d'abbandono del Crocefisso. Tale legame avviene non soltanto da un punto di vista soteriologico, come partecipazione umana alla passione e morte di Cristo[25], ma anche dal punto di vista rivelativo, dove l'uno offre il senso della verità all'altro[26].

18) *Ibid*., p. 207.
19) Basti ricordare qui soltanto due nomi: il teologo giapponese Kazoh Kitamori, secondo il quale la sofferenza fa parte, anzi, è la stessa natura di Dio, attraverso la quale Egli si manifesta come amore (cfr. K. Kitamori, *Teologia del dolore di Dio*, trad. it. di G. Moretto, Queriniana, Brescia 1975); il teologo tedesco Jürgen Moltmann, per il quale nel grido d'abbandono di Cristo sulla croce si rende pienamente manifesto un Dio che abbandona Dio, come rivelazione della vita divina (cfr. J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 2013[8]); il filosofo Luigi Pareyson, secondo il quale «La punta infima dell'impotenza di Dio, cioè il Cristo sofferente, è anche il culmine della sua più splendida onnipotenza: mai onnipotenza più grande si può pensare di quella d'un Dio che non cessa d'essere tale anche nella sua più completa impotenza» (L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, p. 203). Per un approfondimento di quest'ultimo autore, cfr. R. Maier, *Il male in Dio. Incontro critico con l'ontologia della libertà di Luigi Pareyson*, in S. Petrosino – S. Ubbiali, *Il Male. Un dialogo tra teologia e filosofia*, Glossa, Milano 2014, pp. 143-166.
20) P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, in particolare pp. 260-288. Lo stesso autore ha approfondito sistematicamente questo tema nel suo *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984.
21) Id., *Croce e ontologia. A proposito di uno scritto di J. Maritain*, in «Nuova Umanità», III (1981), n. 15, pp. 53-72.
22) Id., *Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere,* in *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, P. Coda – A. Tapken (edd.), Città Nuova, Roma 1997, pp. 123-159.
23) Id., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, in particolare pp. 563-583.
24) Id., *Il logos e il nulla*, cit., p. 278.
25) «La partecipazione alla croce di Cristo avviene attraverso l'esperienza del Risorto, dunque mediante una speciale partecipazione alla resurrezione» (*Salvifici doloris*, n. 21).
26) «La verità del carattere creativo della sofferenza» (*Ibid*., n. 24).

Essendo la sofferenza di Cristo in croce espressione ed esegesi della stessa vita divina, diventa necessario scoprire la fondatezza ontologica del dolore a partire dal dinamismo relazionale tra Padre, Figlio e Spirito Santo: «L'ontologia della dedizione reciproca che sovrabbraccia, nell'intimo stesso dell'Amore trinitario, il senso ultimo della "passione d'amore"»[27]. Senza entrare ancora in questo discorso, è importante per ora mettere in luce come il "dolore", oltre ad essere una sensazione che ha che fare con l'esperienza, ha anche una valenza ontologica.

Coda ha sviscerato questo argomento in un altro suo contributo, a proposito di un articolo di J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*[28], in cui è evidente come il dolore «svela un dinamismo profondo – ontologico – dell'esistente creaturale»[29], che non si chiude in sé, ma si auto-trascende esistenzialmente come dono. Il dolore rimane qualcosa di inammissibile per l'uomo, in quanto ha a che fare con una mancanza di pienezza, di perfezione; esso tuttavia è considerato da Maritain «l'ausiliario della creazione», in quanto è quella realtà che più di ogni altra fa sì che la creatura possa essere se stessa, impegnandola «in un moto dialogico di accoglimento dell'alterità, che vince il primitivo e spontaneo movimento di ripulsa»[30].

Questa capacità di auto-trascendimento del rifiuto del dolore è espressione della natura stessa dell'uomo: ha un significato ontologico relazionale, poiché, oltre a "toccare" l'essere che caratterizza l'umano, richiede un movimento di accoglienza verso l'altro. In altre parole: il dinamismo che vive l'uomo nell'accogliere il dolore invera l'essere della creatura, la fa essere più se stessa, la rigenera a sé; proprio per questo il dolore ha un significato ontologico: ha a che fare con l'accoglienza dell'altro-inammissibile.

Per andare ancora più a fondo su questa relazione tra "essere" e "dono" si può passare al terzo contributo di Coda: «Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere». Il punto di partenza del discorso heideggeriano sull'essere è la così chiamata "differenza ontologica" tra essere ed ente. Si tratta di due verità distinte (verità ontica e verità ontologica) che si compenetrano vicendevolmente (l'ente nel suo essere e l'essere dell'ente), mantenendo sempre la differenza ontologica tra loro. Questa interrelazione avviene attraverso un particolare movimento: l'essere si nasconde, si ritrae per far emergere gli enti. È questo sottrarsi che afferma la "distinzione": «L'essere si sottrae per "far posto" all'essente: in tal modo "invita" all'oblio di sé: solo "differenziandosi", con il nascondimento, dall'essente fa essere la "differenza" di sé dall'essente»[31].

In *Sein und Zeit*, Heidegger cerca di cogliere l'essere a partire dal suo dirsi, il che richiede

> «di pensare "un dare (Geben), che dà (gibt) solo la sua donazione (Gabe), ma che in questo suo darsi allo stesso tempo si trattiene in sé e si ritrae" (Sein und Zeit, p. 106). Se si pensa il "dare" non a partire

27) P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., p. 281.
28) Cfr. Id., *Croce e ontologia*, cit., pp. 53-72.
29) *Ibid*., p. 63.
30) *Ibid*.
31) Id., *Dono e abbandono*, cit., p. 129.

> dal "donato" (= l'essente) ma a partire dall'atto del dare (= l'essere), e così facendo si rispetta la "differenza ontologica" e si pensa all'interno di essa, allora viene in luce la caratteristica propria dell'essere come donare, cioè il suo "ritrarsi" mentre dona e si dona»[32].

Si tratta, in altre parole, di comprendere l'essere nella sua dinamica di donare e di abbandonare il donato, ritraendosi nell'assenza di sé. Questo è il modo in cui l'essere si dice, si manifesta: in quell'assenza.

Mentre l'essere dice se stesso nella sua assenza, l'uomo può accogliere il dirsi dell'essere nel momento in cui si abbandona a lui. «Per questa ragione – spiega Coda – Ab-wesenheit (= assenza) e Gelassenheit (abbandonar-si) si ritrovano e si distinguono come Essere ed essente, collocandosi all'interno della differenza ontologica»[33].

E qui entra in gioco il dolore: esso «nell'esistenza è l'epifania della differenza ontologica […] attraverso cui "risplende la luce dell'Essere"»[34]. Il dolore infatti, pur essendo uno stato di precarietà a cui l'uomo non può aderire, è tuttavia anche il luogo del darsi dell'essere, nel movimento in cui, donando l'ente, si ritrae. Quella mancanza di essere, dunque, è l'affermazione dell'essere nella sua distinzione ontologica dall'ente. In altre parole: il dolore è il luogo del darsi e del dirsi dell'essere.

Un ultimo contributo di Piero Coda lo si può recuperare lì dove egli afferma il significato del "non-essere" a partire dalla manifestazione della vita trinitaria avvenuta in Cristo. Egli mette in luce una distinzione terminologica e contenutistica fondamentale e necessaria in teologia tra il "non-essere assoluto", il "non-essere relativo" e il "non-essere relazionale"[35]. Mentre il "non essere assoluto" è inteso in modo sostanziale e fa riferimento alla negazione di ciò che è, il "non-essere relativo" ha un significato radicalmente diverso: fa riferimento a ciò che una realtà è, non essendo un'altra. In ambito teologico questa modalità d'essere è stata recuperata da numerosi autori per esprimere la distinzione fra le tre Persone divine nell'unica natura: Ognuna ha delle caratteristiche proprie così evidenti da farla distinguere nettamente dalle Altre. Il «non essere» indica qui la realtà che Ciascuna possiede come propria: il Padre, infatti, "non è" il Figlio in quanto "è" Padre; il Figlio "non è" Padre in quanto "è" Figlio[36].

32) *Ibid*., pp. 137-138.
33) *Ibid*., p. 142.
34) *Ibid*., pp. 142-143.
35) Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 567-573. Per le implicazioni di questo discorso di Coda sulla forma dell'intelligere, cfr. il mio *Il "negativo" nella logica crucis. H. Mühlen in dialogo con G.W.F. Hegel*, in *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, a cura di P. Coda, J. Tremblay, A. Clemenzia, Città Nuova, Roma 2013, pp. 159-199, soprattutto pp. 189-199. Per un approfondimento teologico-sistematico del "negativo" e del "non-essere", nel suo riferimento trinitario e antropologico, cfr. S. Mazzer, *"Li amò sino alla fine". Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.
36) Scrive Agostino: «In realtà, infatti, per il fatto che il Padre non è il Figlio, il Figlio non è il Padre, e lo Spirito Santo, colui che è chiamato anche "dono di Dio", non è né Padre né Figlio, sono senz'altro tre» («Revera enim quod Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater, et Spiritus Sanctus ille qui etiam donum Dei vocatur, nec Pater sit nec Filius, tres utique sunt»

A partire da questa logica, si domanda Coda:

> «Questo non-essere relativo esprime solo, in modo assoluto, la sussistenza distinta di ciascuno dei Tre, o dice anche qualcosa del loro rapporto? In altri termini: il *non-essere relativo* non apre conseguentemente all'intuizione, fondata sull'evento della rivelazione, di un *non-essere relazionale*?»[37].

Se il non-essere relativo è in riferimento alla peculiarità di ciascuna Persona divina nei confronti delle Altre, il "non-essere relazionale" esprime l'essere di ciascuna Persona divina nel momento stesso in cui entra in relazione con le Altre-da-sé. Tale dinamismo divino, come si è già affermato, è quello che Cristo stesso ha rivelato nell'evento pasquale, epifania dell'agire trinitario[38]: si tratta di un amore "formato" nell'appropriazione di sé nell'essere tutto espropriato con, per e nell'Altro. Il non-essere, il negativo, in questo orizzonte di comprensione, non è un'alternativa all'essere o addirittura una sua negazione, ma ne è il motore interno, il suo stesso *modus essendi*: ciascuna Persona *è* all'interno dello spazio relazionale del non-essere, come totale dono di se stessa alle Altre-da-sé. Afferma Chiara Lubich a tale proposito:

> «Il Padre genera il Figlio per amore: uscendo del tutto, per così dire, da sé, si fa, in certo modo, "non essere" per amore; ma è proprio così che è Padre. Il Figlio, a sua volta, quale eco del Padre, torna per amore al Padre, si fa anch'egli, in certo modo, "non essere" per amore, e proprio così è, Figlio; lo Spirito Santo, che è il reciproco amore tra Padre e Figlio, il loro vincolo d'unità, si fa, anch'egli, in certo modo, "non essere" per amore, quel non essere, quel "vuoto d'amore", in cui Padre e Figlio si incontrano e sono uno: ma proprio così è, Spirito Santo. Se consideriamo il Figlio nel Padre, il Figlio lo dobbiamo pensare dunque nulla (nulla d'Amore) per poter pensare Dio-Uno. E se consideriamo il Padre nel Figlio, dobbiamo pensare il Padre nulla (nulla d'Amore) per poter pensare Dio-Uno»[39].

A partire da questo scritto è possibile arguire che la comunione trinitaria nasce tanto dal movimento di uscita della singola Persona verso le Altre, quanto all'interno di quello spazio relazionale tra le tre Persone divine, che è il non-essere, il nulla di Ciascuna per l'Altra: in questo modo la comunione è "trinitaria" non solo perché avviene fra tre soggetti protagonisti delle loro azioni, ma perché tri-

(*De Trin*. V, 9). Cfr. P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, soprattutto pp. 52-61; il mio *In unum con-venire. L'unità ecclesiale in Agostino d'Ippona*, Città Nuova, Roma 2015, in particolare pp. 136-141.

37) *Ibid*., cit., p. 568.

38) Per una lettura dell'evento pasquale come atto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., 262-286.

39) C. Lubich, *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria. Lezione per la laurea "honoris causa" in teologia*, in «Nuova Umanità», XXVI (2004), 151, pp. 11-20, qui p. 15.

nitaria è la stessa *forma* della comunione, per cui ciascuna è simultaneamente prot-agonista avendo le Altre sempre come co-agoniste della stessa azione[40]. Per questo la comunione trinitaria non può essere intesa come la somma dell'atto comunionale di Ciascuna verso l'Altra, ma è ciò che si invera da quello spazio comune (di non-essere reciproco) fra le Tre Persone divine, germinato dall'azione stessa di Ognuna. Scrive ancora Coda:

> «Di Dio, a partire dalla rivelazione, si può e si deve dunque dire che Egli è ed è Agape; del padre del Figlio e dello Spirito Santo, in quanto sussistono come relazione, e cioè nel darsi sino in fondo reciprocamente, si può e deve dire che essi sono (Sé) solo in quanto non sono (in Sé, indipendentemente dagli altri), ma si donano dando tutto Sé, e così si ricevono in ritorno (cfr. *Gv* 10, 17-19)»[41].

Esplicitato il modo in cui interpretare il "negativo", il "non-essere" alla luce del mistero cristologico-trinitario, è ora possibile esplicitare quali implicazioni possano scaturire a proposito del discorso sul dolore. Quest'ultimo, infatti, può essere inteso come totale mancanza d'essere: una sofferenza che colpisce l'uomo nel suo stesso esistere, come forza alienante e disumana. In questo senso, il dolore è inteso come "non-essere assoluto". Un altro modo di comprendere il dolore è come mancanza di qualcosa: di bene, di salute, di autonomia. Esso appare qui come "non-essere relativo", in quanto è colto nel suo essere non-l'altro. Un ultimo modo per cogliere il dolore è come "non-essere relazionale", vale a dire come forma e luogo di relazione verso gli altri: un'occasione per fare esperienza d'amore. In questa accezione, il negativo, la mancanza, è lo spazio abitato dall'Essere, nel movimento di ritrarsi dal dono donato.

3. Il dolore come atto di in-centrazione, de-centrazione e con-centrazione

Dopo aver tentato di offrire uno statuto ontologico al dolore attraverso il contributo del teologo Piero Coda, è possibile inquadrare l'esperienza del dolore come un atto di in-centrazione, de-centrazione e con-centrazione. Interessante è quanto scrive a tale proposito Teilhard de Chardin: «Per essere pienamente se stesso e vivente, l'Uomo deve: 1) incentrarsi su di sé; 2) decentrarsi sull'altro; supercentrarsi su uno più grande di lui»[42].

40) Il termine "co-agonisti" sta proprio ad indicare la trinitarietà delle azioni divine nell'evento pasquale (cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 265-267).
41) *Ibid*., p. 571.
42) T. de Chardin, *Riflessioni sulla felicità* (1942), in *Sulla felicità*, Queriniana, Brescia 1991, p. 30, cit. in F. Bisio, Cristogenesi, *Croce e Trinità in Teilhard de Chardin*, in *La Trinità e il pensare*, cit., pp. 229-257, qui p. 246. Per un approfondimento della categoria di "centrazione", cfr. T. de Chardin, *La Centrologie. Essai d'une dialectique de l'Union* (1944), in *L'Activation de l'Énergie*, Seuil, Paris 1963, pp. 103-134.

Questa dinamica di in-centrazione e de-centrazione tiene conto di un'importante e nuova articolazione del rapporto tra interiorità ed esteriorità nell'esperienza cristiana[43]. Scrive Papa Francesco nella sua *Evangelii Gaudium*:

> «Pertanto, quando viviamo la mistica di avvicinarci agli altri con l'intento di cercare il loro bene, allarghiamo la nostra interiorità per ricevere i più bei regali del Signore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell'amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qualcosa di nuovo riguardo a Dio. Ogni volta che apriamo gli occhi per riconoscere l'altro, viene maggiormente illuminata la fede per riconoscere Dio»[44].

Il movimento di in-centrazione e de-centrazione vuole in qualche modo esprimere il dinamismo di questa interiorità dilatata di cui parla Papa Francesco. Questa infatti aggiunge una componente di intimo movimento a quel duplice livello di cui parlava de Chardin: non si tratta infatti di un momento in cui l'uno entra in sé e di un altro momento in cui l'uno esce da sé, ma di un unico movimento in cui, simultaneamente, nell'uno c'è l'altro, e nell'altro c'è l'uno. È quella che Francesco chiamava la «mistica di avvicinarci agli altri», dove interiorità ed esteriorità si danno nella loro reciproca inabitazione. Recuperando le parole di Coda, calando questo discorso sul piano dell'esperienza cristiana, si potrebbe affermare che si tratta di una

> «*esperienza dell'interiorità che si dà a partire dall'esteriorità, ed esperienza dell'esteriorità che abita e fruttifica nell'interiorità*. Tale è la dinamica dell'esperienza cristiana. Perché, se Dio viene ad abitare nella mia interiorità, svelandone l'abisso e la vocazione, ciò accade perché Egli m'interpella da fuori di me: nella carne del Cristo crocifisso e risorto impregnata e grondante Spirito Santo che si prolunga nella carne dei fratelli e delle sorelle»[45].

Il movimento di in-centrazione non è dunque sinonimo di entrata nell'interiorità, e de-centrazione, di esteriorità: si tratta di un unico movimento dove nell'uno si dà l'altro; e questo vale sia per chi subisce il dolore (il "paziente"), sia per i medici e gli operatori sanitari che sono in relazione con il dolore altrui, i quali sono chiamati a conoscere, cito ancora Harrison, «i caratteri della dolorabilità»[46]. Per avere una comprensione reale e globale della realtà, non è sufficiente una vaga informazione dei sintomi, ma è necessario quasi "abitare quel dolore" (abitare dall'interno il dolore dell'altro, che dunque è esterno). "Abitare il dolore" significa

43) È questo dinamismo tra interiorità ed esteriorità, con due immagini tratte dalla mistica di Teresa d'Avila e di Chiara Lubich, che vuole approfondire il recente volume: *Castello interiore e castello esteriore. Per una grammatica dell'esperienza cristiana*, A. Clemenzia, V. Di Pilato, J. Tremblay (edd.), Città Ideale, Prato 2015.
44) *Evangelii Gaudium* n. 272.
45) P. Coda, *Significato e obiettivo del Seminario*, in *Castello interiore e castello esteriore*, cit., pp. 13-22, qui p. 15.
46) Id., *Dalla Trinità*, cit., p. 571.

vivere realmente e concretamente l'esperienza dell'altro, non per manifestare una semplice vicinanza umana (di cui, chi è nel dolore, ha comunque bisogno, pur senza riconoscerlo esplicitamente), ma per "farsi l'altro"[47] attraverso un'autentica immedesimazione[48]. E in questo movimento orientato c'è sia la de-centrazione, espressa dal movimento di uscita per andare verso l'altro, sia l'in-centrazione, come risulta dall'abitare l'interiorità dell'altro.

Cosa si intende per immedesimazione? È un approccio conoscitivo di straordinaria portata. "Immedesimarsi", in questa forma grammaticale riflessiva, ha una particolare accezione; per il Vocabolario della Lingua Italiana Treccani questo lemma significa: «Farsi una medesima cosa con un'altra, trasferirsi idealmente nelle vicende, nella situazione psicologica ed emotiva di un'altra persona, facendone propri il carattere, i sentimenti, gli atteggiamenti […]»[49].

L'immedesimazione, dunque, non è semplicemente una tecnica conoscitiva, ma una vera e propria dinamica esistenziale: vuol dire essere così proiettato verso l'altro da riuscire ad entrare nella sua realtà, abitandolo, per cogliere il dolore dal di dentro: soltanto a quel punto si stabilisce una "sym-patia", si "sym-patisce" con l'altro.

Questa tensione del medico verso l'altro, questa "esperienza di entrare nell'esperienza dell'altro" non è un atto eroico o semplicemente spirituale, ma è prima di tutto ciò che realizza la missione propria del medico; in secondo luogo poi è ciò che lo umanizza, lo fa essere ciò che è: vale a dire più uomo.

Per quanto riguarda la vocazione del medico, bisogna ricordare che il dolore, essendo soggettivo, può essere trattato in modo efficace soltanto nel momento in cui vi è una terapia personalizzata. E perché la terapia sia personalizzata è necessario individuare le cause del dolore e i diversi meccanismi patogenetici coinvolti, il che avviene attraverso una diagnosi precisa e accurata.

Per quanto concerne, invece, la vocazione umana del medico, egli vive il suo "essere se stesso" nel momento in cui esce da sé per andare verso l'altro[50]. Forse, per esprimere la relazione che il medico vive con chi è nel dolore, più che un "essere-con", sarebbe meglio parlare di un "essere-verso"[51]. In questo senso

47) Espressione di Piero Coda utilizzata in ambito cristologico: «L'autocomunicazione di Dio, il suo darsi libero e gratuito, implica infatti un andare verso l'altro, addirittura un "farsi l'altro" (il Figlio che si fa uomo) che è senz'altro un "*divenire*", ma un divenire che non è in contrasto col suo originario essere, bensì lo dispiega e lo attua in riferimento a noi» (Id., *Dalla Trinità*, cit., p. 322).

48) «Il dolore è veicolo di conoscenza non per astrazione, ma per immedesimazione» (S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, cit., p. 8).

49) A. Duro, «Immedesimare», in *Vocabolario della Lingua Italiana Treccani*, vol. II, Roma 1987, p. 766.

50) Antonio Rosmini esprime questa dinamica antropologica attraverso la parola "inaltrarsi". Per un ulteriore approfondimento, cfr. P. Coda, «Se l'uno è anche il suo altro», in P. Coda, M. Donà, *Pensare la Trinità. Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 11-96, in particolare pp. 70-85.

51) «In tal senso è del tutto corretto affermare che l'essere di ogni esistente, e non solo di quello vivente, è sempre con-essere. Certo, ma l'in-sé del vivente si afferma per ciò che è non tanto e non solo perché è "con" l'altro, quanto piuttosto perché si apre all'altro andando "verso" l'altro; esso persevera, si afferma come singolarità, proprio nella misura in cui non si ferma su di sé, ma si apre e si mette in moto "verso" l'altro; più precisamente

si può dire: "abitare il dolore dell'altro" significa "so-stare nella relazione"[52]. E questo è vero non soltanto per il medico, ma anche per colui che vive l'esperienza del dolore. Riprendendo le parole del filosofo italiano Silvano Petrosino si può affermare: «L'uomo è soggetto, e non semplice individuo, perché la sua stessa identità/interiorità è abitata dall'altro, o meglio: perché la sua più intima e personale esperienza è sempre un'esperienza d'alterità»[53]. Il dolore è una forma alterata, e a volte interrotta, di relazione con qualcosa o qualcuno (si può trattare di una gamba, di un dito, della testa, della psiche, della solitudine, etc.). Proprio per questo il medico, attraverso questo processo di immedesimazione, raggiunge il paziente attraverso la stessa causa del dolore, vale a dire la relazione. Si potrebbe quasi affermare che il medico, nell'immedesimazione, arriva all'interiorità dell'altro passando attraverso lo spazio della sua ferita; e questo dice anche la delicatezza del suo compito (e afferma simultaneamente l'importanza della ferita nella vita di ognuno).

Quando l'immedesimazione è reale, e non solo un virtuale tentativo di vicinanza, la realtà vissuta e subita dall'altro è vista in modo radicalmente differente[54]: il dolore altrui diventa il proprio, ma non per questioni psicologiche o religiose, ma perché si guarda la realtà con gli occhi dell'altro, ci si inserisce nel suo sguardo. Senza minimamente entrare in questo argomento, è opportuno ricordare che questa dinamica di "abitare l'altro", in teologia, trova nell'incarnazione del Verbo di Dio, e prima ancora nella vita trinitaria la sua logica e ontologica condizione di possibilità[55].

L'altro, abitato nel suo dolore, scopre in se stesso una presenza amica, soprattutto nel momento in cui il dolore riduce il soggetto ad una certa forma di autoreferenzialità, in quanto modifica quella naturale disposizione alla relazionalità e alla prossimità che è insito nel DNA di ogni uomo[56].

Questa dinamica (simultanea e reciproca) di "de-centrazione" e "in-centrazione" porta alla "con-centrazione", dove l'unità tra l'*io* e il *tu* è consumata in un'unità plurale, in un *noi*, che conserva in sé la relazione tra due realtà distinte[57].

si deve dire: l'essere del vivente è l'ambito in cui il "con" si complica e perfeziona nel "verso"» (S. Petrosino, «L'eccesso di male», in S. Petrosino e S. Ubbiali (edd.), *Il male. Un dialogo tra teologia e filosofia*, Glossa, Milano 2014, pp. 3-23, qui p. 7).

52) Cfr. L. Sandrin, *Aiutare gli altri*, cit., pp. 113-120.

53) S. Petrosino, «L'eccesso di male», cit., p. 16.

54) «In questo modello relazionale i due soggetti si giocano nella loro pienezza esperienziale e diventano compagni di viaggio in cui i ruoli di chi guida e di chi è guidato non sono fissati una volta per sempre» (L. Sandrin, *Aiutare gli altri*, p. 117). Cfr. anche Id., *Compagni di viaggio. Il malato e chi lo cura,* Paoline, Milano 2000.

55) Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, pp. 553-573.

56) «Il malato è costretto dal male della malattia a ripiegarsi e concentrarsi su di sé, e dunque a isolarsi e a modificare quella "disposizione alla prossimità" che tuttavia continua a costituirlo» (M. Chiodi, *L'enigma della sofferenza e la testimonianza della cura*, pp. 165-166).

57) Per un approfondimento speculativo sul tema del noi in relazione al rapporto *io-tu*, da un punto di vista teologico, cfr. il mio *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012, soprattutto pp. 263-312; da un punto di vista ecclesiologico, cfr. il mio *The Ecclesial "We" and the Eucharist: in dialogue with the "theo-logic" of Heribert Mühlen*, in 50th International Eucharistic Congress, Proceedings

4. Conclusioni: sulle tracce del senso

Se è possibile abitare il dolore, allora quest'ultimo deve avere una valenza che non può essere recepita esclusivamente in senso negativo, come "mancanza" di una pienezza o di una particolare forma d'essere. *Il dolore è il luogo della costituzione dell'identità*, proprio in quanto è lo spazio in cui medico e paziente si incontrano tra loro e, l'uno nell'altro e l'altro con l'uno in sé, diventano ciascuno più se stesso, cioè più uomini, in riferimento a quel personale movimento di uscita verso l'altro.

Questo è il punto decisivo: *il dolore come luogo d'incontro e spazio relazionale*.

Ci si potrebbe domandare in modo provocatorio: può bastare quanto affermato finora per comprendere il dolore e, ancora di più, il senso del dolore? La risposta è certamente negativa.

Per procedere con la riflessione, è possibile partire da un altro punto di vista, che segue un percorso diverso da quanto affermato sinora. Si può formulare quest'altro "sentiero teologico" nel modo seguente: *il dolore talvolta è così radicale e profondo da provocare, in chi ne fa esperienza, una vera e propria mancanza di senso*. Tale questione è diametralmente opposta a quella di prima, in quanto non si muove dalla situazione di dolore da cui scaturisce il desiderio di trovarne un senso: si ha qui a che fare con un dolore che in se stesso porta al non senso di ogni tentativo di trovarne uno.

Tale reazione così estremamente negativa di fronte al dolore sembra essere la risposta di coloro che hanno una struttura psichica "fragile". Non solo: ad un primo impatto sembra essere l'esperienza tipica di chi non riesce più a trovare nelle relazioni personali, nella propria famiglia, nella propria religione, un punto d'appoggio (si tratta del così chiamato "Total Pain": "dolore totale")[58]. Per una certa credenza, una tale situazione viene spesso considerata il segno evidente della "meritata" sorte di chi vive senza Dio, senza speranza.

In un testo di Emanuele Pili, "*Il* taedium *tra relazione e non-senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*"[59], vengono riportate le tre sensazioni che, secondo

of the International Symposium of Theology: *The Ecclesiology of Communion Fifty Years after the Opening of Vatican II* (6th – 9th June 2012), Veritas Publications, Dublin 2013, pp. 910-919.

58) «Il dolore e gli altri sintomi spesso producono sofferenza psicologica. All'inizio possono indurre apprensione o depressione, che tuttavia scompaiono rapidamente se il dolore viene opportunamente sedato. Se invece i sintomi persistono – o quando continuano a esserci paure o questioni insolute riguardanti la malattia, le relazioni personali, le credenze religiose o spirituali, i soldi o la casa – questo stress psicologico continua a essere presente e finisce per ritardare e ostacolare i tentativi messi in atto per trattare i sintomi stessi. In realtà è difficile che un sintomo possa essere la sola causa di questa sofferenza: Cicely Saunders usò il termine "Total pain" (Dolore totale) proprio per sottolineare la natura complessa e multiforme della sofferenza nel malato terminale» (C.F. Regnard, S. Tempest, F. Toscani, *Manuale di medicina palliativa. La terapia dei sintomi nelle malattie in fase avanzata*, Centro per l'informazione sanitaria Ed., Milano 1999², p. 3).

59) E. Pili, *Il* taedium *tra relazione e non-senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2014.

il pensiero di San Tommaso, sono state sperimentate da Cristo di fronte all'inevitabilità della morte: la *tristitia*, un moto interiore che ha per oggetto un male presente; il *timor*, che ha come causa un male futuro, in cui comunque rimane una prospettiva di speranza, altrimenti sarebbe solo *tristitia*; e – attenzione all'ultimo – il *taedium*, inteso come perdita di senso e sete di relazione[60].

Cristo, dunque, colui che per il cristiano è l'espressione della pienezza dell'umano, proprio lui, nel culmine del dolore, sperimenta la mancanza di senso e di relazione. E ciò si manifesta pienamente nel fatto che la sua vita termina non con una docile risposta a un interrogativo umano, ma con un grido di domanda, rivolto verso il Padre: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (*Mc* 15, 34). È l'esperienza dell'assenza di senso[61].

Come re-agire di fronte all'esperienza di non-senso? Il ricorso agli analgesici è certamente una terapia che migliora la qualità della vita; basti pensare al provvedimento approvato nel 2010 dal Parlamento: «Disposizioni per garantire l'accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore» (Legge n. 38 del 15.03.2010).

Il dolore tuttavia, oltre ad essere un sintomo, può anche essere una malattia. Un conto è il dolore acuto (che indica la presenza di una patologia), altro è il dolore cronico. Può bastare al paziente la somministrazione di un analgesico, se il medico non riesce ad abitare la sua domanda e il suo "non-senso"? Il grande rischio per il medico potrebbe essere quello di ottenere, nel trattamento, un efficace sollievo al sintomo del dolore, ma di non riuscire minimamente a intaccare il dolore-malattia.

Dopo quanto affermato sinora sull'immedesimazione, si potrebbe giustamente obiettare: questo processo relazionale, pur riconoscendo la sua efficacia dal punto di vista umano, non rischia di condurre il medico, in alcune circostanze, ad una "identificazione" così totale e radicale, come avviene nella *sindrome di Burnout*, da portarlo a non riuscire a oggettivare più la situazione del paziente, ed a sentirne addirittura il suo stesso dolore?

L'obiezione è seria[62], non soltanto sul piano operativo-sanitario, ma anche su quello teoretico, in quanto richiede di porsi la domanda su quale sia la misura dell'immedesimazione, e cioè fino a che punto l'uno può "farsi l'altro", secondo un'espressione già citata della Lubich, senza perdersi nell'altro. Tale questione ha una fondamentale rilevanza antropologica, che può trovare tuttavia nella riflessione teologica non tanto una sua risposta, quanto un suo punto di partenza. L'unità, infatti, altro modo con cui si può denominare l'immedesimazione, non è una statica condizione che si oppone alla dinamicità della distinzione; ma è indice di una

60) Cfr. *ibid*., pp. 286- 291.

61) Per una lettura teologica di questo grido alla luce del tema del senso del dolore, vedi la relazione tenuta dal teologo Piero Coda alla Conferenza intitolata " Il senso del dolore nella realizzazione della persona", organizzata da "Giovani per un Mondo Unito", "Comitato Umanità Nuova", "Associazione Culturale Cristiana Arena Petri", in collaborazione con l'Istituto Universitario Sophia (Genova, 24 giugno 2009). Cfr. anche P. Coda, *Dalla Trinità*, pp. 262-286.

62) Mi riferisco all'intervento, al termine della mia relazione, del prof. G. Carli, professore di Fisiologia Umana (Università di Siena), in occasione del Convegno "La sofferenza umana. Speranza di cura e ricerca di senso. Storia e prospettive della terapia del dolore in ricordo di un pioniere, Enrico Cavallini", svoltosi lo scorso 27 settembre 2015 presso il Polo Lionello (loc. Burchio, Figline e Incisa Valdarno, Firenze).

realtà "complessa", costituita al suo interno da un processo di molteplici elementi[63]. In questo senso affermare "unità", o "immedesimazione", non vuole negare l'identità di chi compie questa dinamica relazionale, ma, anzi, significa affermare la distinzione. E questa *logica* trova, nella Trinità, la sua origine e condizione di possibilità, e nell'incarnazione, la sua espressione più piena e definitiva. In altre parole: perché l'immedesimazione sia realmente tale, l'uno non deve perdersi nell'altro ma, al contrario, si deve ritrovare nell'altro come nel totalmente distinto da sé.

Quanto affermato non vuole essere una risposta teologica all'obiezione mossa in ambito antropologico, anche perché questo discorso, pur soddisfacendo tanto su un piano filosofico-teoretico (il concetto di *unitas*), quanto su quello teologico-trinitario (unità di Dio e distinzione delle tre Persone divine), non è detto che abbia un'efficacia immediata nell'ambito dei rapporti interpersonali. Pur non fungendo da risposta, tale teo-*logica* può comunque essere un punto di partenza della riflessione, almeno per muoversi nell'orizzonte di una comprensione di unità tra persone in cui ciascuno, nell'incontro con l'altro, non è chiamato a perdere la propria identità, ma ad affermarla.

Ma allora l'uno, nell'immedesimazione, corre il rischio di perdersi nell'altro? La risposta è affermativa, altrimenti non esisterebbe alcuna sindrome. L'aporia di un rapporto (anche diffusa), tuttavia, non può eliminare la bontà intrinseca di quella stessa modalità relazionale. Rimane aperta la domanda sulla misura dell'immedesimazione: fino a che punto l'uno può spingersi e riversarsi nell'altro senza per questo arrivare a perdere se stesso? È necessario, a questo punto, far entrare in gioco il fondamentale apporto della psicologia.

E proprio questo permette di entrare nell'ultimo sentiero teologico che si apre davanti a noi, e con questo concludo. Si è parlato dell'importanza della relazione tra medico (o operatore sanitario professionale e pastorale) e paziente. Nel momento in cui, attraverso l'immedesimazione, il medico abita il dolore dell'altro, trova in lui una pluralità di luoghi colpiti dal dolore: quello fisico, quello psicologico, quello spirituale. Egli si immerge concretamente in quell'unità (la persona) nella molteplicità di dolori, e trova nella persona stessa l'unità a quella interdisciplinarietà che ruota attorno alla questione antropologica.

Il dolore, dunque, per essere affrontato, prima ancora che curato, va abitato, sia se si esprime come ricerca di senso, sia se si manifesta come assenza di senso. Mi piace concludere con una citazione di Simon Weil, che ho trovato leggendo un libro del teologo italiano Piero Coda: «La grandezza suprema del cristianesimo viene dal fatto che esso non cerca un rimedio soprannaturale alla sofferenza, bensì un impiego soprannaturale della sofferenza»[64].

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Ecclesiologia presso l'Istituto Universitario Sophia
alessandro.clemenzia@gmail.com

63) Cfr. il mio *In unum con-venire*, cit., pp. 29-38.
64) S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1948, tr.it., *L'ombra e la grazia*, Rusconi, Milano 1985, 90-91, citato in P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica,* Città Nuova, Roma 2004², p. 262.

RICERCHE

PER UN'ONTOLOGIA TRINITARIA DELLA SINODALITÀ.

Coscienza, spiritualità e prassi nel Popolo di Dio.

Synodality is a theme that has shaped history, tradition and ecclesial praxis. It is present, even if not directly, in the Second Vatican Council, and has become even more pressing for the life and mission of today's church thanks to Pope Francis. Following the trinitarian ecclesiology of Vatican II, "Ecclesia de Trinitate" (LG 2–3), and the key of a trinitarian ontology, the current article attempts to articulate a trinitarian ontology of synodality. In this perspective, in order to promote a greater synodality in the People of God in today's church, it will be necessary to identify three interdependent levels of commitment: on the theological level, a synodal awareness; on the spiritual level, a synodal spirituality; on the pastoral level, a synodal praxis.

di
ORTHASIE MARCELLIN HERIVONJILALAINA

> «L'attualità pastorale e la pertinenza teologica della sinodalità, e cioè del "camminare tutti insieme" come membri a pieno titolo e come tali protagonisti della vita e della missione del/nel Popolo di Dio, sono oggi senz'altro all'ordine del giorno nella Chiesa cattolica. (…) Soprattutto grazie alla ripresa vigorosa da parte di Papa Francesco dello slancio riformatore impresso alla Chiesa cattolica dal Vaticano II, la sinodalità è balzata all'attenzione non solo dei teologi e degli operatori pastorali ma anche di chi, dalla finestra, guarda alla Chiesa e all'annuncio del Vangelo con nuovo interesse»[1].

Queste parole di P. Coda sottolineano la decisiva importanza del tema della sinodalità nell'oggi della Chiesa. Le domande a cui intendiamo rispondere sono le seguenti: si può parlare di un'ontologia trinitaria della sinodalità? A quali forme di coscienza sinodali occorre attingere per incentivare di più la coscienza sinodale nel Popolo di Dio. Quali elementi da valorizzare per una spiritualità sinodale e quale prassi sinodale nei *tria munera* della Chiesa? Prima di affrontarle ci sembra utile fare un breve *status quaestionis* facendo riferimento anche a Papa Francesco.

1. *Status quaestionis* e concetto di "sinodalità" in Papa Francesco

Il tema della sinodalità ha segnato la vita e la prassi ecclesiale con i suoi momenti alti e bassi. Come sue espressioni basti pensare all'assemblea di Gerusalemme (*At* 15), ai vari sinodi e concili, in particolare al concilio Vaticano II, il quale è stato davvero un evento sinodale e ecumenico. Anche se il concetto non vi è stato usato, esso non ha fatto altro che riscoprire, rivitalizzare e rinvigorire la dimensione e la pratica sinodale. Il tema della sinodalità si è profilato come tale nella riflessione teologica e canonistica e si è sviluppato nel periodo post conciliare e da allora è argomento studiato da tanti[2]. Teologi e canonisti sono concordi nel considerare la sinodalità come una dimensione costitutiva ecclesiale della Chiesa nonostante la differente accentuazione nell'individuare il suo luogo teologico. In genere i primi partono dalla collegialità episcopale e privilegiano la *communio Ecclesiarum* (E. Corecco, W. Aymans); i secondi invece partono dalla teologia del Popolo di Dio privilegiando la Chiesa locale (G. Routhier, S. Dianich). Questi due punti di partenza, ambedue validi, devono comunque completarsi e congiungersi.

1) P. Coda, *Préface* in O. M. Herivonjilalaina, *La synodalité du et dans le Peuple de Dieu aujourd'hui. Conscience, spiritualité et praxis dans l'Église-Famille et Fihavanana in Madagascar*, Nouvelle Cité, Bruyère-le-Châtel 2015, pp. 11-14, qui p.11.

2) Ricordiamo l'Acte du VII congrès international de droit canonique, *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Eglise*, Unesco, Paris 21-28 settembre 1990, in «Année Canonique», Hors serie, 2 voll.; il fascicolo monografico sulla sinodalità, in «Credere Oggi» XIII (1993/4); il colloquio internazionale di Bruges, *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact International Colloquium* Bruges 2003, Lit Verlag, Münster 2005; il congresso dell'ATI, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, a cura di R. Battocchio – S. Noceti, Glossa, Milano 2007.

Il tema della sinodalità è diventato ancora di grande attualità nello stile e nel ministero pastorale di Papa Francesco, il quale lo intende nel suo senso etimologico e teologico, cioè del "camminare insieme". Egli può essere considerato un grande promotore della sinodalità. Papa Francesco la definisce «tipica delle Chiese ortodosse»[3], affermando con forza: «Dobbiamo andare per questa strada della sinodalità, crescere in armonia con il servizio del primato»[4]. La costituzione della consulta degli otto Cardinali (diventati ormai nove) per lo studio della riforma della curia va, secondo lui, nella linea della relazione tra sinodalità e primato nel senso che essi favoriscono la sinodalità, aiutando i diversi episcopati del mondo ad esprimersi nello stesso governo della Chiesa[5]. Alle domande fattegli da P. Spadaro: come conciliare in armonia primato petrino e sinodalità? quali strade sono praticabili, anche in prospettiva ecumenica? Papa Francesco risponde: «Si deve camminare insieme: la gente, i Vescovi e il Papa. La sinodalità va vissuta a vari livelli», aggiungendo che dai nostri fratelli ortodossi si può imparare di più sul senso della collegialità episcopale e sulla tradizione della sinodalità[6].

Una forte sottolineatura del concetto della sinodalità si trova nel suo discorso ai Padri sinodali della III assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi. Da un lato, Papa Bergoglio parla dello "spirito sinodale" arricchito dalla presenza e dalla partecipazione di Cardinali, Patriarchi, Vescovi, presbiteri, religiosi e religiose, laici e laiche. Dall'altro, insiste sulla dinamica e più precisamente su due atteggiamenti dell'esercizio della sinodalità: «dire tutto quello che nel Signore si sente di dover dire: senza rispetto umano, senza pavidità», cioè «parlare con parresia», e al tempo stesso: «ascoltare con umiltà e accogliere con cuore aperto quello che dicono i fratelli»[7]. Alla conclusione dell'assemblea sinodale, il Papa è soddisfatto e afferma: «potrei dire serenamente che – con uno spirito di collegialità e di sinodalità – abbiamo vissuto davvero un'esperienza di "Sinodo", un percorso solidale, un "cammino insieme"»[8]; e ancora: «è stata una grande esperienza nella quale abbiamo vissuto la sinodalità e la collegialità, e abbiamo sentito la forza dello Spirito Santo che guida e rinnova sempre la Chiesa»[9].

3) Francesco, *Discorso alla delegazione del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli*, 28 giugno 2013. I discorsi, gli interventi e gli insegnamenti di Papa Francesco che citerò in quest'articolo, non essendo ancora inseriti negli *Acta Apostolicae Sedis* o nell'*Enchiridion Vaticanum*, si trovano nel sito www.vatican.va.

4) Id., *Omelia nella Santa messa e imposizione del pallio ai nuovi metropoliti,* 29 giugno 2013.

5) Cfr. Id., *Conferenza stampa durante il volo di ritorno da Rio De Janiero*, 28 luglio 2013.

6) Cfr. Id., *Intervista di A. Spadaro*, in «La Civiltà Cattolica», CLXIV (2013), pp. 449-477. Cfr. *Evangelii Gaudium* (*EG*) 246.

7) Id., *Saluto ai Padri sinodali durante la I Congregazione generale della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 6 ottobre 2014.

8) Id., *Discorso per la conclusione della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 18 ottobre 2014.

9) Id., *Santa messa in occasione della chiusura dell'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi con il rito della beatificazione di Papa Paolo VI*, 19 ottobre 2014.

2. Per un'ontologia trinitaria della sinodalità

Il primo a parlare dell'*ontologia della sinodalità* è stato E. Corecco[10], pioniere nella riflessione canonistica. Egli non fa riferimento però alla dinamica trinitaria. L'impostazione trinitaria dell'ecclesiologia del Vaticano II, *Ecclesia de Trinitate* (cfr. *LG* 2-4) e la chiave dell'ontologia trinitaria ci suggeriscono, tuttavia, di trattare di un'ontologia trinitaria della sinodalità. L'impronta trinitaria per K. Hemmerle riguarda ogni realtà[11]. In questa prospettiva P. Coda colloca i suoi studi e le sue ricerche, sviluppandola[12]. Sostenuti da ciò, siamo autorizzati ad affermare che un'ontologia trinitaria della sinodalità è possibile e doverosa. A supporto di ciò sono anche i punti di vista di alcuni partecipanti al congresso dell'Associazione Teologica Italiana (ATI) del 2005: hanno suggerito di ricorrere alla Trinità per dare un volto alla sinodalità[13]. H. Legrand ne ha fatto cenno quando ha affermato che «la partecipazione o ciò che si chiama anche corresponsabilità, ha un fondamento trinitario»[14]; lo stesso Documento di Ravenna ha detto che «la conciliarità riflette il mistero trinitario e ha il suo fondamento in tale mistero»[15].

Un *essai* di definizione per la sinodalità nell'oggi della Chiesa, non può non rinviare alla Trinità. Si può perciò parlare di "sinodalità trinitaria", intesa come stile e dinamica propria della vita trinitaria *ad intra*, cioè fra le tre Persone divine e *ad extra*, nel suo "camminare insieme" costante con le sue creature: la Chiesa e l'umanità intera con la sua storia. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono "i sinodali" per eccellenza, sorgente e modello di ogni vita sinodale.

Da questa prospettiva trinitaria deriva una visione ricca e profonda della "sinodalità ecclesiale": *nella* e *della* Chiesa. In primo luogo, sinodalità *nella* Chiesa, cioè all'interno di essa, in quanto essa è resa partecipe per mezzo del Figlio nello Spirito Santo della "sinodalità trinitaria". Va in questo senso la definizione proposta da P. Coda: quel camminare insieme dell'intero Popolo di Dio che in sé comprende e attiva l'esercizio articolato dei vari carismi e ministeri, tutti quanti esercitati secondo lo spirito e il metodo della comunione. Essa indica originariamente uno spirito, uno stile, una dinamica, un metodo di vita e di testimonianza del Vangelo[16]. La sinodalità ecclesiale va vissuta, di conseguenza, nelle forme

10) *Ontologia della sinodalità*, in A. Autiero – O. Carena (ed.), *Pastor Bonus in populo. Figura, ruolo e funzioni del Vescovo*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 303-329.
11) Cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria, Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996², p. 48.
12) Cfr. P. Coda, *Per un'ontologia trinitaria della carità*, in «Nuova Umanità», VII (1985/4-5), pp. 7-27. Id., *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in «Sophia», I (2009/2), pp. 144-158. Id., *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia», IV (2012/2), pp. 159-170. Id., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 553-583.
13) Cfr. G. Canobbio, *Sintesi e prospettive I*, in ATI, *Chiesa e sinodalità*, cit., p. 319.
14) H. Legrand, *Democrazia o sinodalità per la Chiesa? Convergenze reali e divergenze profonde*, in «Ricerca», VII (1996/6), pp. 4-9, qui p. 8.
15) *Documento di Ravenna* n. 5.
16) Cfr. P. Coda, *Genesi e articolazione del congresso*, in ATI, *Chiesa e sinodalità*, cit., XVII. Cfr. Id., *Coscienza sinodale del Popolo di Dio. Rinnovamento a cinquant'anni dal Vaticano II*, in «Il Regno-Attualità», LIX (2014), pp. 429-434, qui p. 429.

istituzionali (vari sinodi e consigli): si tratta dell'articolazione della partecipazione diversificata e organica di tutti nel *munus regendi* della Chiesa[17]. Questo cammino comune dev'essere animato e guidato in presenza di Cristo Risorto e in ascolto costante del suo Spirito. In secondo luogo, si tratta di un "camminare insieme" *della* Chiesa – essendo essa segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano (cfr. *LG* 1) – con tutta l'umanità nella sua storia concreta.

Infine, occorre parlare della dimensione escatologica della sinodalità. Si tratta di un "camminare insieme" *con*, *nella* Trinità e *verso* di essa, destino ultimo della creazione e della storia. Se dalla Trinità veniamo e ad essa ritorniamo, il nostro cammino comune deve essere segnato e caratterizzato dalla dinamica trinitaria.

3. Coscienza, spiritualità e prassi sinodali nel Popolo di Dio

Individuiamo tre livelli d'impegno interdipendenti per una maggiore e una migliore sinodalità nel Popolo di Dio oggi. A livello teologico occorre promuovere una coscienza sinodale, a livello spirituale una spiritualità sinodale e a livello pastorale una prassi sinodale.

3.1 *Livello teologico: promuovere la coscienza sinodale*

Proponiamo tre forme: cristologico-pasquale, trinitaria e pneumatico-mariana.

La prima forma è quella cristologico-pasquale, la quale può essere espressa nella forma eucaristica e nella dinamica pasquale di Gesù. Un primo punto da prendere in considerazione, nella forma eucaristica, per incentivare la coscienza sinodale, è la stessa celebrazione eucaristica. Il riferimento per eccellenza dell'ecclesiologia eucaristica conciliare si trova in *Sacrosanctum concilium* al n. 41, dove si asserisce che il luogo della principale manifestazione e realizzazione della Chiesa è nella partecipazione attiva del Popolo di Dio all'assemblea eucaristica presieduta dal Vescovo, circondato dal suo presbiterio e dai ministri. Giovanni Paolo II nella sua Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* sottolinea la connessione strettissima tra Eucaristia e Chiesa: "l'Eucaristia edifica la Chiesa" e "la Chiesa fa l'Eucaristia"[18]. Possiamo dire che l'Eucaristia è l'"evento sinodale per eccellenza"[19], il momento massimamente rivelativo e realizzativo di una Chiesa sinodale[20]. La *sinassi* eucaristica rende sinodale la Chiesa.

Un secondo punto da prendere è il ricevere e vivere l'Eucaristia. La coscienza sinodale si rinnova, infatti, quando, ricevendo e vivendo l'Eucaristia, i credenti vivono in Cristo mettendosi alla sua sequela, crescono nella comunione sia nella

17) Cfr. G. Routhier, *Evangile et modèle de sociabilité*, in «Laval théologique et philosophique», LI (1995/1), pp. 59-75, soprattutto pp. 68-69.
18) *Ecclesia de Eucharistia* 26. Cfr. *Sacramentum Caritatis* 14.
19) G. Angelini, *Sinodalità e forme della coscienza credente*, in ATI, *Chiesa e sinodalità*, cit., p. 8.
20) Cfr. S. Noceti, *Sintesi e prospettive II,* in ATI, *Chiesa e sinodalità*, cit., pp. 330-331.

dimensione verticale e invisibile sia in quella orizzontale e visibile[21]. Conformarsi a Gesù-Eucaristia significa, inoltre, immedesimarsi a Lui nella dinamica della donazione di sé. Nella sua Lettera apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* al n. 11, Benedetto XVI riafferma: «L'Eucaristia ci attira nell'atto oblativo di Gesù. Noi non riceviamo soltanto in modo statico il *Logos* incarnato, ma veniamo coinvolti nella dinamica della sua donazione»[22]. Egli «ci attira dentro di sé»[23]. Infatti, vivere la dinamica, o meglio ancora la logica eucaristica, significa per i credenti, in conformità e nel prolungamento del dono di sé fatto da Gesù, vivere il comandamento di donarsi gli uni agli altri. In ciò due aspetti vanno sottolineati, come A. Clemenzia[24] mette in rilievo: la gratuità e l'apertura; e così scrive:

> «L'accoglienza del dono (che non è una "cosa", ma energia essenziale) chiama ad una fecondità, che non si esprime nella restituzione del donatore, ma nella *ridondanza* del dono stesso. In altre parole, il recettore del dono è chiamato a rispondere al donatore donando a sua volta a terzi»[25].

La coscienza del "camminare insieme" nel popolo cristiano si rinnova, inoltre, assumendo nella quotidianità la dinamica pasquale di Gesù, colui che "cammina insieme" con l'umanità, condividendo tutto, eccetto il peccato (*Eb* 2,17), che Lui, "Agnello di Dio", ha preso su di sé e ha tolto nel sacrificio della croce (*Gv* 1,29.35). È in questa prospettiva che va compresa e vissuta la dinamica del donarsi, del vivere in Cristo da parte dei credenti. Il culmine della forma cristologico-pasquale sta proprio nel vivere e assumere fino in fondo la dinamica kenotica di Gesù, il quale, morendo sulla croce gridando l'abbandono (*Mc* 15,34), da un lato, è in comunione con il Padre facendo la sua volontà, e, dall'altro, con tutta l'umanità, per amore suo, condividendo e assumendo su di sé ogni situazione umana negativa, compresa la morte. In questo senso, Egli è l'unico mediatore e intercessore tra Dio e gli uomini (cfr. 1 *Tm* 2,5; *Rom* 8,34; *Eb* 7, 22-25; *At* 4,12).

La seconda forma è quella trinitaria: occorre contemplare innanzitutto il "camminare insieme" nella e della Trinità. A farci intuire che le tre Persone divine sono i "sinodali" per eccellenza è la stessa autorivelazione divina lungo la storia della salvezza, testimoniata dalla Sacra Scrittura. Già il Primo Testamento (PT) ci fa intravedere il *Noi divino* all'opera della creazione[26]. Un Dio dell'Alleanza e della promessa, che "cammina insieme" con il suo popolo, da Abramo a Mosè e ai Profeti, rivelando il suo Nome: «Io sono colui che è e sarà con te»[27], e attuando

21) Cfr. *Sacramentum Caritatis* 35.
22) Benedetto XVI, Lett. enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 13, in *AAS*, 98 (2006), p. 228.
23) Cfr. Id., *Omelia sulla Spianata di Marienfeld*, 21 agosto 2005, in AAS, 97 (2005), pp. 891-892.
24) Cfr. A. Clemenzia, *Il "Noi" ecclesiale e l'Eucaristia. In dialogo con la Teo-logica di Heribert Mühlen*, in «Sophia», IV (2012/2), pp. 229-246, in particolare pp. 240-246.
25) *Ibid*., p. 243.
26) Cfr. *Gn* 1,26.
27) Cfr. *Es* 3,14.

il suo disegno di salvezza, non solo per il popolo d'Israele ma per tutta l'umanità promettendo il Messia.

Nel Nuovo Testamento (NT), l'autocomunicazione divina giunge alla sua pienezza in Gesù di Nazareth. In Luca, riferendosi al racconto dell'Annunciazione[28], si può affermare che il mistero dell'incarnazione è un'opera della Trinità. L'"Io sono" del PT, secondo Giovanni, si dischiude nel "Noi siamo" del Padre, del Figlio[29] e dello Spirito Santo. Nelle missioni e processioni divine possiamo vedere un Dio che "cammina insieme" in Sé e fuori di Sé; le Tre Persone divine, infatti, sono una nell'altra, una con l'altra, una per l'altra. Il Padre manda il Figlio e con il Figlio manda lo Spirito Santo[30].

D'altra parte, è sufficiente mettere in evidenza l'acquisizione teologica che il mistero trinitario ha raggiunto il culmine nel mistero pasquale. P. Coda approfondisce bene ciò mettendo in rilievo la sua centralità nella rivelazione del Dio Trinità[31], affermando che «l'unica via d'accesso al mistero della Trinità non può non essere che l'evento pasquale»[32]. In particolare modo nella morte in croce, di cui l'abbandono è la profondità ultima e rivelatrice – sottolinea Coda –, tutte e tre le divine Persone sono *coagoniste*: il Padre nel silenzio è presente come amore che dona; il Figlio, sperimentando il silenzio del Padre, vive l'abbandono come fedeltà all'amore del Padre e all'amore per gli uomini; lo Spirito, presente in figura nella "sete"[33] provata dal Figlio nel gemito inesprimibile che egli rivolge al Padre, si comunica come dono di Dio. L'evento pasquale è dunque la rivelazione del mistero della vita e dell'amore trinitario nel ritmo del "dare" del Padre, del "donarsi" del Figlio e del "farsi dono" dello Spirito Santo. Esso è, infatti, atto delle tre Persone divine mostrando sia la loro distinzione che la loro unità[34]. Pensiamo che non sia esagerato dire che proprio nell'evento pasquale si esprime al massimo la sinodalità divina.

In continuità a ciò che abbiamo detto, occorrerebbe che il Popolo di Dio si appropriasse della dinamica della "trinitarietà" (reciprocità, circolarità, pericoresi) e della "trinitizzazione", che evoca nel contempo sia imitazione sia partecipazione alla vita delle tre Persone divine. «"Trinitarietà" – afferma Coda – significa: relazione, reciprocità, trascendimento di sé verso l'altro (1+1 non fa 2); trascendimento di sé e dell'altro verso il *novum* che la reciprocità dischiude, abitare l'uno nell'altro senza cancellare né il sé, né l'altro»[35]. Trinitariamente la reciprocità presuppone sempre un *tertium*: non solo come "in mezzo" o "tra" della relazione o come frutto di essa, ma come termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa[36]. «La reciprocità – afferma ancora il teologo – è vera quand'è aperta ed effusiva. Essa è

28) *Lc* 1,26-38.
29) «Io e il Padre siamo Uno» (*Gv* 10,30).
30) Cfr. ad es. *Gv* 14,26; 20,12.
31) Cfr. 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; Id., Dalla Trinità, cit., pp. 262-286.
32) Id., *Per un'ontologia trinitaria della carità*, cit., p. 25.
33) *Gv* 19, 28.
34) Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 262-285.
35) Cfr. *ibid*., p. 560.
36) Cfr. *ibid*., p. 566.

tale quand'è effusivamente *reciprocante*: e cioè indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità»[37].

Mentre "trinitizzazione", propriamente, indica la partecipazione ontologica della forma di vita trinitaria all'umanità e alla creazione[38]. Così che «la forma trinitaria dell'Agápe divina diventa, per partecipazione, la forma trinitaria delle reciproche relazioni d'amore in cui la persona si realizza, in Cristo per lo Spirito»[39]. A parlare di "trinitizzazione" è stata C. Lubich, in riferimento al Patto del '49, fatto da lei e I. Giordani in Gesù Eucaristia e poi, successivamente, con le altre focolarine[40]. La Lubich definisce la "trinitizzazione" come frutto della grazia del patto di unità[41]. Su questa prospettiva, «vivere la dinamica della "trinitizzazione", cioè essere uno in Gesù ed essere così ciascuno Gesù – conclude P. Coda – è porre la *conditio sine qua non* per partecipare alla conoscenza che Gesù ha del Padre e, nel Padre, come sua Parola, di tutto ciò che è»[42].

La dinamica della "trinitizzazione" parte dal dono gratuito di vita, di amore e di comunione trinitari, e viene partecipata ai credenti e va condivisa e vissuta con tutti. Recentemente, S. Mazzer ha illustrato il tema della "trinitizzazione" interpretando la concezione di C. Lubich[43]. La "trinitizzazione" rimanda all'esperienza del *Dio fra Dio* – il Dio Trinità – partecipata ai credenti come esperienza di legami trinitari tra i fratelli in Dio. I legami intersoggettivi, investiti dalla dinamica della "trinitizzazione", diventano così «autentico *luogo* di esperienza del dar-Si e dir-Si di Dio Trinità, reale partecipazione alla *pericoresi* delle tre divine Persone»[44].

Come terza forma, c'è quella pneumatico-mariana, la quale può essere considerata come attuazione e realizzazione delle due prime forme, cristologico-pasquale e trinitaria: Maria colma di Spirito Santo, infatti, diventa donna eucaristica[45], facendo suo il mistero pasquale; ed è colei che vive la dinamica trinitaria nelle sue reti di relazioni. Se lo Spirito Santo, insieme al Padre e al Figlio, era sempre presente ed operante fin dalla creazione del mondo, lungo la storia della salvezza, nella pienezza del tempo (*Gal* 4,4) Egli fa un salto di qualità discendendo nel grembo di Maria. Ella concepisce così per opera dello Spirito la Parola di Dio fatta carne, che si comunica in lei come dono per l'umanità. Infatti, c'è un legame forte tra lo Spirito Santo e Maria[46].

37) *Ibid*., p. 567.
38) Cfr. Id., *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 369, nota n. 404.
39) Id., *Per un'ontologia trinitaria della carità*, cit., p. 26.
40) Cfr. C. Lubich, *Paradiso '49*, in «Nuova Umanità», XXX (2008/3), pp. 285-296. Cfr. B. Leahy, *Il Patto e la Chiesa. Considerazione ecclesiologica in chiave storica*, in AA.VV., *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 59-80, in particolare pp. 76-80.
41) Cfr. P. Coda, *Sulla teologia che scaturisce dal Carisma dell'Unità*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996/2), pp. 155-166, in particolare p. 157.
42) *Ibid*.
43) S. Mazzer, *Li amò fino alla fine, il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, p. 799.
44) Cfr. Id., *La "trinitizzazione": per un'ermeneutica teologica*, in «Sophia», VII (2015-1), pp. 28-43, in particolare p. 30.
45) Cfr. *Ecclesia de Eucharistia* 53, *Sacramentum Caritatis* 96.
46) Cfr. *Lc* 1,26-38.

La vita di Maria è, dunque, impregnata dello Spirito Santo. Si tratta dell'unione, della collaborazione, del "camminare insieme" o meglio ancora dell'immanenza reciproca tra il divino (Spirito Santo) e l'umano (Maria). Nel progetto della salvezza per tutta l'umanità, se lo Spirito Santo è la condizione di possibilità da parte divina dell'autocomunicazione escatologica di Dio nella storia in Gesù Cristo, Maria con il suo *fiat*, rappresenta la condizione di possibilità di questa comunicazione da parte umana[47]. In realtà, Maria "cammina insieme" con e nella Trinità. Ella è il grembo dell'umanità che si apre ad accogliere l'amore del Padre, così diventando madre del Figlio e dimora dello Spirito Santo. Maria – afferma Giovanni Paolo II – è «parte integrante dell'economia della comunicazione della Trinità al genere umano»[48].

La coscienza sinodale del Popolo di Dio, a nostro avviso, cresce sempre di più facendo sì che avvenga una "sinergia" tra il divino e l'umano, messa in atto nella dimensione pneumatico-mariana. Il privilegio di essere collaboratore e di essere dimora e tempio dello Spirito Santo non riguarda soltanto Maria, ma tutta la Chiesa, quindi tutti i battezzati. Egli abita nel cuore dei credenti con i suoi doni e continua ad operare nella Chiesa e nel mondo, in particolare modo nei Sacramenti dei quali rimane il protagonista. Infatti, lo Spirito Santo attua la comunione e la rende sinodale.

Troviamo in Maria, inoltre, una "icona" della vita sinodale in riferimento alle sue molteplici reti di relazioni. Ella è sinodale come e con la Trinità[49] e anche con noi. Basta rivisitare la sua vita nei suoi rapporti con le persone del suo tempo (*Lc* 1,39-56; 2; *Mt* 2,13-23; *Gv* 2,1-12; *At* 1,14).

3.2 *Livello spirituale: promuovere una spiritualità sinodale*

A livello spirituale occorre promuovere una spiritualità sinodale. Per questo, bisogna mettersi nella scia della spiritualità di comunione, indicata da Papa Wojtyla come la grande sfida del terzo millennio e rilanciata da Papa Bergoglio[50]. Prima di programmare iniziative concrete occorre promuovere una spiritualità della comunione che significa: sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli; capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico; capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio; e saper fare spazio al fratello, portando i pesi gli uni degli altri[51].

Se la spiritualità di comunione è ancora più generale e va vissuta in tutti gli ambiti ecclesiali a prescindere da uno specifico cammino sinodale, la spiritualità si-

47) Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 320.
48) Giovanni Paolo II, *Maria in prospettiva trinitaria*, 10 gennaio 1996, in *Insegnamenti*, XIX, 1 (1996), pp. 46-49, qui p. 47.
49) Cfr. P. Coda, *Il mistero della Trinità e Maria nella Chiesa Cattolica alle soglie del terzo millennio*, in «Nuova Umanità», XXIII (2001/3-4), pp. 385-418; cfr. B. Leahy, Il Dio di Maria, in «Nuova Umanità», XXVI (2004/1), pp. 59-70.
50) Cfr. Francesco, Lett. apost., *A tutti i consacrati in occasione dell'Anno della Vita consacrata*, 28 novembre 2014.
51) Cfr. *Novo millennio ineunte* 43.

nodale la specifica e chiede qualcosa di più concreto, cioè la storicizzazione in prospettiva sinodale del cammino storico della comunità ecclesiale. Questo passaggio implica valorizzare oggi in particolare tre elementi: il "consigliare nella Chiesa", il discernimento comunitario, gli apporti dei Carismi e Movimenti ecclesiali con l'impulso dato in questa direzione da Papa Francesco.

Innanzitutto sul "consigliare nella Chiesa". Già nei documenti conciliari – nota A. Mastantuono – il dovere di esprimersi e la necessità di ascoltare e chiedere consiglio sono un costante richiamo. Il dovere di ascoltare è presentato nella *Lumen gentium* al n. 27, ove si fa riferimento alla funzione di governo dei Vescovi. Nel presentare il loro *munus regendi*, la *Christus Dominus*, al n. 16, ricorda la necessità di ascoltare i presbiteri per giungere a una pastorale d'insieme nella diocesi. La medesima necessità viene ribadita con riferimento ai laici nel *Presbyterorum ordinis* al n. 9[52]. La domanda da farsi qui ora è: quali sono i motivi per cui i fedeli sono chiamati a consigliare i Pastori o i presbiteri nei confronti dei Vescovi?

Il Card. F. Coccopalmiero, interpretando il n. 37 della *Lumen gentium*[53], ripreso quasi alla lettera dal can. 212, § 3 e dal can. 228, § 2, ne individua due: uno *umano-sociologico* e l'altro *specificamente teologico*. Il primo, che si riscontra tra gli uomini nelle società umane, si ritrova nelle doti che i fedeli hanno: «scienza, competenza, prestigio, prudenza, onestà di vita», in forza dei quali i fedeli sono abilitati a consigliare i loro Pastori. Questi ultimi hanno bisogno di essere informati, consigliati, acquisendo gli apporti dei fedeli per poter decidere in modo pertinente ed efficace. D'altra parte, nella Chiesa, c'è anche un motivo *specificamente teologico*, fondato sul fatto che in virtù del battesimo e della cresima, tutti i fedeli hanno il diritto e il dovere di consigliare i Pastori. Per lui, il motivo *umano-sociologico* di consigliare i Pastori è reale, ma non sufficiente[54].

Il Card. C.M. Martini approfondisce il significato teologico-spirituale del "consigliare nella Chiesa" per inquadrare correttamente e dare un'anima agli organismi di comunione e di partecipazione presenti nella sua diocesi di allora. L'attività specifica del consigliare «non va riferita anzitutto, come immagine del consiglio alla materia giuridica, ma piuttosto a una tradizione spirituale che ultimamente va fatta risalire allo Spirito divino che è Spirito di consiglio»[55]. Secondo la cost. 147, § 1 del sinodo diocesano 47° di Milano riguardante il consiglio pastorale, «il consigliare nella Chiesa non è facoltativo, ma è necessario per il cammino da compiere e per le scelte pastorali da fare». Il "consigliare nella Chiesa" – come scrive M. Vergottini, segretario ultradecennale del Cpd di Milano – consiste nel "farsi carico della fede altrui", nel "sognare" insieme nella Chiesa, nel "racco-

52) Cfr. A. Mastantuono, *Chiesa locale e sinodalità. Spunti di riflessione a partire dall'esperienza dei Sinodi diocesani*, in «Rassegna di Teologia», XXXVIII (1997), pp. 363-388, in particolare pp. 373-374.

53) «In proporzione alla scienza, alla competenza e al prestigio di cui godono, (i laici) hanno la facoltà, anzi talvolta il dovere di esprimere il loro parere su quanto concerne il bene della Chiesa».

54) Cfr. F. Coccopalmiero, *Alcune note sui Consigli pastorale diocesano e presbiterale*, in C.M. Martini, *Consigliare nella Chiesa. Norme per gli organismi di partecipazione della diocesi di Milano*, Milano 1991, pp. 215-218.

55) C.M. Martini, *Il consigliare nella Chiesa*, Conversazione al Consiglio pastorale diocesano, Triuggio, 15 aprile 1989, in Id., *Consigliare nella Chiesa*, cit., p. 15.

mandare" ciò che ci sta più a cuore. Tutto questo interpella la benevolenza di chi si lascia consigliare[56]. Per il Card. Martini, per arrivare ad una decisione saggia, prudente, occorre un processo di consiglio, che implica due cose: «la capacità di ben consigliare coloro che sono chiamati a dare consiglio e la docilità di coloro che devono rendersi disponibili a quanto viene consigliato»[57]. In questa prospettiva, egli propone quattro condizioni per il "consigliare nella Chiesa": 1) avere la comprensione amorevole delle complessità della vita in genere e della vita ecclesiastica in specie; il consigliare non è un atto puramente intellettuale ma un atto di misericordia; 2) percepire il processo consultivo come un dono di Dio; 3) vederlo come un momento di creatività e ricerca; 4) realizzare tutto tenendo presente la dimensione "fraterna" che rappresenta l'essere Chiesa e essere cristiani in essa[58].

Promuovere la spiritualità sinodale chiede, inoltre, di valorizzare e di attivare il "discernimento comunitario"[59]. Nel Convegno ecclesiale della Chiesa italiana di Palermo, esso è stato fortemente raccomandato, inteso come espressione dinamica della comunione ecclesiale e metodo di formazione spirituale, di lettura della storia e di progettazione pastorale:

> «Il discernimento comunitario diventa una scuola di vita cristiana, una via per sviluppare l'amore reciproco, la corresponsabilità, l'inserimento nel mondo a cominciare dal proprio territorio. Edifica la Chiesa come comunità di fratelli e di sorelle, di pari dignità, ma con doni e compiti diversi, plasmandone una figura, che senza deviare in impropri democraticismi e sociologismi, risulta credibile nell'odierna società democratica»[60].

Il discernimento comunitario e sinodale, prima di essere istituzionalizzato nei vari organismi di partecipazione, è e deve diventare uno stile e una scuola di vita cristiana, un modo di vivere, di relazionarsi, di crescita comune, di amore reciproco, di scambio e di dialogo. Si tratta di uno stile di vita evangelica e fraterna di una comunità che vive, in un continuo dinamismo di ricerca della volontà di Dio, la sua vita e la sua missione *hic et nunc*[61].

Due cose vanno qui precisate. La prima riguarda il "metodo": «ascoltare ciò che dice lo Spirito alle Chiese» (*Ap* 2,7), il che implica l'ascolto di ciò che lo Spirito suggerisce in ciascun credente. R. Repole, riportando la puntuale osservazione di

56) Cit. in G. De Simone (ed.), *La sinodalità come pratica ecclesiale: situazione e prospettive teologico-pastorali. Seminario pre-congressuale della zona Sud,* in «Rassegna di Teologia», 45 (2004), pp. 287-290.
57) C.M. Martini, *Il consigliare nella Chiesa*, cit., p. 21.
58) Cfr. *ibid*., pp. 23-25.
59) Cfr. A. Lafranchi, *Prassi spirituale del discernimento comunitario*, in ATI, *Chiesa e sinodalità*, cit., p. 181.
60) CEI, *Con il dono della carità dentro la storia.* La Chiesa in Italia dopo il Convegno di Palermo (26 maggio 1996), 1996, n. 21, in *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, vol. 6, p. 146.
61) Cfr. A. Cencini, *… come olio profumato … Strumenti di integrazione comunitaria del bene e del male*, Paoline, Milano 1999, pp. 171-174.

S. Dianich[62], secondo cui non c'è nessuno che appartiene al corpo di Cristo senza aver il dono dello Spirito, afferma che tutta la Chiesa, cioè tutti i soggetti ecclesiali e tutti i cristiani, in quanto appartengono alla Chiesa, sono divenuti dimora del Dio unitrino e dunque luogo della sua presenza. In questa prospettiva, possiamo dire che il discernimento, prima ancora di essere una questione spirituale, ecclesiologica e pastorale, è una questione teologica e ha una valenza teologica[63]. La seconda cosa è che occorre sottolineare che si tratta di un ascolto e di un discernimento fatto comunitariamente. Non basta infatti ascoltare ciò che lo Spirito suggerisce al singolo. Il rischio è l'assolutizzazione e la presunzione di dire: la voce dello Spirito sono io. Lo Spirito, pur dimorando nei credenti, rimane trascendente. In fondo, soltanto un soggetto collettivo è capace, nella pluralità dei suoi carismi e doni, di riverberare lo Spirito in quanto trascendente. Occorre, dunque, sotto la guida dei pastori o di altre persone a cui sono affidate certe responsabilità nel guidare, un ascolto attento e reciproco, un confronto autentico, discernendo e decidendo "comunitariamente" ciò che dice e vuole lo Spirito a una comunità determinata.

Papa Bergoglio ribadisce l'importanza e la necessità del discernimento[64] inteso in vari ambiti come quello pastorale e quello evangelico. Nella *Evangelii gaudium* al n. 30, esorta ogni Chiesa particolare ad entrare in un risoluto processo di discernimento, di purificazione e di riforma, affinché l'impulso missionario sia sempre più intenso, generoso e fecondo. Nell'esortare tutti ad applicare con generosità e coraggio gli orientamenti dell'Esortazione asserisce che: «l'importante è non camminare da soli, contare sempre sui fratelli e specialmente sulla guida dei Vescovi, in un saggio e realistico discernimento pastorale»[65].

Infine, promuovere una spiritualità sinodale nel Popolo di Dio implica tener presente ed accogliere i contributi dei vari Carismi e dei Movimenti ecclesiali, oltre ai carismi propri delle Congregazioni e degli Ordini religiosi che sono ormai ben accolti e inseriti nella Chiesa.

La *Lumen gentium*, al n. 12, ci offre almeno due indicazioni importanti nei confronti di queste realtà: accoglienza e discernimento[66]. Molto importante è l'affermazione di Papa Wojtyla in occasione del Convegno celebrato a Roma in preparazione della Pentecoste '98, dove ha sottolineato che la dimensione istituzionale e quella carismatica «sono coessenziali alla costituzione divina della Chiesa fondata da Gesù»[67]. P. Coda afferma che là dove due dimensioni coessenziali della

62) Cfr. S. Dianich, Sinodalità tra ecclesiologia e diritto, in ATI, Chiesa e sinodalità, cit., p. 56.
63) Cfr. R. Repole, *Come stelle in terra. La Chiesa nell'epoca della secolarizzazione*, Cittadella, Assisi 2012, pp. 81-83.
64) Nella *Evangelii Gaudium* la parola discernimento ricorre 10 volte: nn. 16; 30; 33; 43; 45; 50; 154; 166; 180, 181.
65) *EG* 33.
66) Benedetto XVI ha incoraggiato i Vescovi di nomina recente a questo: Benedetto XV, *Ai partecipanti al corso per i nuovi Vescovi promosso dalle Congregazioni per i Vescovi e per le Chiese Orientali*, Castel Gandolfo, 15 settembre 2011, in «Gen's», XLII (2012/2), pp. 43-44, in particolare p. 44.
67) Giovanni Paolo II, *Messaggio ai partecipanti al Congresso mondiale dei Movimenti ecclesiali*, 27 Maggio 1998, in *Insegnamenti* XXI, 1 (1998), LEV, Città del Vaticano 2000, 1061-1065, qui p. 1065.

Chiesa vivono tra loro un autentico rapporto trinitario, la fecondità e la bellezza della Chiesa si manifestano in tutta la loro efficacia e nel pieno dello splendore[68].

Papa Francesco, che ultimamente ha incontrato i vari Movimenti ecclesiali, è attento a ciascuno di loro (per esempio, il Rinnovamento Carismatico[69], il Movimento dei Focolari[70], il Cammino Neocatecumenale[71], Comunione e Liberazione[72]), li apprezza e li conferma, senza tuttavia far mancare loro qualche precisa puntualizzazione. «Un chiaro segno dell'autenticità di un carisma – puntualizza – è la sua ecclesialità, la sua capacità di integrarsi armonicamente nella vita del Popolo santo di Dio per il bene di tutti»[73]. D'altra parte, Papa Bergoglio, nel suo discorso a Comunione e Liberazione, spende due parole impegnative, che valgono anche per gli altri Movimenti ecclesiali. La prima è il richiamo alla centralità di Gesù: «Il centro non è il carisma, il centro è uno solo, è Gesù, Gesù Cristo!»; così continua: «quando metto al centro il mio metodo spirituale, il mio cammino spirituale, il mio modo di attuarlo, io esco di strada. Tutta la spiritualità, tutti i carismi nella Chiesa devono essere "decentrati": al centro c'è solo il Signore!». La seconda parola, come conseguenza, è il richiamo ad uscire: «la strada della Chiesa – afferma il Papa – è uscire per andare a cercare i lontani nelle periferie, a servire Gesù in ogni persona emarginata, abbandonata, senza fede, delusa dalla Chiesa, prigioniera del proprio egoismo». "Uscire" significa anche respingere l'autoreferenzialità, in tutte le sue forme, significa saper ascoltare chi non è come noi, imparando da tutti, con umiltà sincera[74].

Ma la spiritualità sinodale deve diventare una cultura sinodale. P. Žůrek ne ha già parlato, proponendola tra i concetti chiave per l'attuazione della sinodalità[75]. Il nostro auspicio è che la spiritualità del "camminare insieme" vissuta nella Chiesa si apra e si espanda nella società e in tutti gli ambienti della vita e diventi una "cultura". La sinodalità, infatti, non esprime soltanto una realtà teologica, ecclesiologica e spirituale, ma anche culturale[76]. Si tratta di una prospettiva imprescindibile che permette di avere una visione più completa di Chiesa da cui non si può prescindere per l'evento culturale della sinodalità nelle sue diverse articolazioni[77]. Camminare, vivere "insieme" deve diventare, dunque, una cultura, uno stile di vita, un atteggiamento fondamentale per tutto il popolo cristiano.

68) P. Coda, *Il posto dei carismi nella Chiesa*, in «Nuova Umanità», XXI (1999/5), pp. 467-474, in particolare p. 472.
69) Francesco, *Ai partecipanti alla 37.ma convocazione nazionale del Rinnovamento nello Spirito Santo*, 1 giugno 2014.
70) Id., *Ai partecipanti all'assemblea generale del Movimento dei Focolari*, 26 settembre 2014.
71) Cfr. Id., *Incontro con le Comunità del Cammino Neocatecumenale*, 6 marzo 2015.
72) Id., *Incontro con le Comunità di Comunione e Liberazione*, 7 marzo 2015.
73) *EG* 130.
74) Cfr. Francesco, *Incontro con le Comunità di Comunione e Liberazione*, cit.
75) Cfr. P. Žůrek, Indagine sulla sinodalità. La riflessione cattolica dopo il Vaticano II con alcuni risvolti ecumenici, Theses ad Doctoratum in S. Theologia, PUL, Roma 2002, pp. 312-319.
76) Cfr. P. Scabini, *Sinodalità e criteri per l'azione*, in «Ricerca», X (1994/9), pp. 11-14, in particolare p. 11.
77) Cfr. P. Žůrek, *Indagine sulla sinodalità*, cit., p. 262.

3.3 *Livello pastorale: proposte per una prassi sinodale*

Formuliamo ora alcune proposte per l'attuazione della prassi sinodale nel Popolo di Dio negli ambiti del triplice *munus* della Chiesa, come implicazioni teologico-pastorali della sinodalità.

Nell'ambito del *munus regendi* di una Chiesa locale, la prassi sinodale esige necessariamente di promuovere una "pastorale d'insieme", pensata, studiata e condivisa da tutti i Vescovi e dalle loro rispettive diocesi, tenendo conto degli eventi e delle indicazioni pastorali proposte dal Magistero universale e allo stesso tempo delle loro proprie esigenze e urgenze pastorali. «La pastorale d'insieme non dice soltanto rapporto con la pastorale – afferma C. Floristán –, ma è specificata propriamente col genitivo "d'insieme"»[78]. Quest'ultimo è proprio ciò che deve essere accentuato nella vita pastorale, poiché è l'autentica connotazione della sinodalità. La "pastorale d'insieme" è la via regale per attuare la prassi sinodale. Essa postula e va accompagnata dal con-venire per analizzare, esaminare e valutare insieme le realtà ecclesiali e sociali di un paese in vista di una progettualità comune, delineando degli orientamenti per le attività e le iniziative pastorali.

Come strategia, a livello universale, occorre promuovere i Sinodi dei Vescovi, le Conferenze episcopali, ecc.; a livello nazionale, i sinodi o convegni nazionali; a livello diocesano, i sinodi diocesani e i vari organismi di partecipazione e di corresponsabilità (consiglio episcopale e presbiterale, consiglio dei consultori, consiglio pastorale, consiglio per gli affari economici, ecc). Mentre a livello formativo – rimarca L. Gerosa – è assolutamente necessario «promuovere una spiritualità di comunione», a livello strutturale è altrettanto necessario «valorizzare e sviluppare quegli ambiti e strumenti, che secondo le grandi direttivi del Vaticano II, servono ad assicurare e garantire la comunione»[79]. Prima che luoghi di decisione, essi sono luoghi di riflessione, di discernimento comunitario, di progettazione pastorale, di convergenza di tutti i battezzati[80].

Nell'ambito del *munus docendi*, occorre valorizzare la corresponsabilità e la collaborazione tra i Vescovi, la comunità cristiana e i teologi. Abbiamo l'impressione che esse non siano ancora del tutto sviluppate nella coscienza dei fedeli e dei Pastori. Si attribuisce spesso tutta la responsabilità a questi ultimi o si denuncia che questi non danno spazio a quelli. Una prassi sinodale esige invece una maggiore corresponsabilità di tutti i membri del Popolo di Dio, ognuno con la sua specificità, con i ministeri e i carismi propri; e quindi un rapporto di "circolarità", di reciprocità e di complementarietà tra Magistero, *sensus fidei* e teologia[81].

78) C. Floristán, *Pastorale d'insieme*, in C. Floristán – J.J. Tamayo, *Dizionario sintetico di Pastorale*, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 571-573, qui p. 573.
79) Cfr. L. Gerosa, *Coltivare e dilatare gli spazi di comunione: ambiti e strumenti dell'ecclesiologia di comunione*, in «PATH», IV (2005), pp. 105-120, in particolare p. 105.
80) Cfr. A. Borras, *La parrocchia. Diritto canonico e prospettive pastorali*, EDB, Bologna 1997, pp. 216-217.
81) Cfr. P. Coda, *Sul luogo ecclesiale della conoscenza di Dio Trinità*, in S. Noceti – G. Cioli – G. Canobbio (a cura di), *Ecclesiam intelligere. Studi in onore di Severino Dianich*, EDB, Bologna 2012, pp. 381-394, in particolare p. 389.

Nell'ambito del *munus sanctificandi*, l'attuazione di una prassi sinodale richiede di affrontare la questione della ministerialità. Accanto ai ministeri ordinati vanno promossi e valorizzati dunque i ministeri affidati ai laici. Come ministero della sintesi, il ministero ordinato – afferma B. Forte – non deve diventare sintesi dei ministeri, ma servizio di discernimento e di coordinamento dei carismi e dei ministeri in vista della comunione e della crescita[82]. È chiaro che l'istituzione dei ministeri affidati ai laici o la creazione di nuovi ministeri[83] sono legati e affidati ai bisogni e alle esigenze delle Chiese locali. Se si vuole essere una Chiesa sinodale non bisogna che i ministri ordinati monopolizzino e facciano tutto. «Accanto al ministero ordinato – afferma Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte* al n. 46 – altri ministeri, istituiti o semplicemente riconosciuti, possono fiorire a vantaggio di tutta la comunità, sostenendola nei suoi molteplici bisogni: dalla catechesi all'animazione liturgica, dall'educazione dei giovani alle più varie espressioni della carità».

Infine, se la Chiesa vuole essere più sinodale, essa deve promuovere e favorire sempre di più la collaborazione delle donne con la valorizzazione del genio e del carisma femminile, tema più volte ripreso da Giovanni Paolo II[84]. Nella *Mulieris dignitatem* e nella *Christifideles laici*, riserva un'attenzione tutta particolare alla donna e alla sua partecipazione attiva e responsabile alla vita e alla missione della Chiesa. Dinanzi all'urgenza di una "nuova evangelizzazione", asserisce che «dobbiamo riconoscere e promuovere il ruolo delle donne nella missione evangelizzatrice e nella vita della comunità cristiana»[85]. Se oggi la Chiesa è chiamata a fare un grande passo in avanti nella sua opera di evangelizzazione entrando in una nuova tappa storica del suo dinamismo missionario, si deve riconoscere che questo compito «è affidato in particolare alle donne, che si devono sentire impegnate come protagoniste in prima linea»[86].

Nel ministero di Papa Francesco, i temi della dignità, del carisma e del ruolo delle donne vengono ancor più accentuati. Nell'incontro con l'episcopato brasiliano egli afferma che «le donne hanno un ruolo fondamentale nel trasmettere la fede e costituiscono una forza quotidiana in una società che la porti avanti e la rinnovi» ed esorta: «Non riduciamo l'impegno delle donne nella Chiesa, bensì promuoviamo il loro ruolo attivo nella comunità ecclesiale. Se la Chiesa perde le donne, nella sua dimensione totale e reale, la Chiesa rischia la sterilità»[87]. Ma c'è ancora bisogno – sottolinea nell'*Evangelii gaudium* – di allargare gli spazi per una presenza femminile più incisiva nella Chiesa. Occorre garantire la presenza delle

82) Cfr. B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, Queriniana, Brescia 1984, pp. 31- 32.
83) A. Borras – G. Routhier, *Les nouveaux ministères. Diversité et articulation*, Médiaspaul, Montréal 2009, pp. 42- 43.
84) Cfr. Esort. ap. postsinodale *Familiaris consortio*, circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo di oggi, 22 novembre 1981, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 7, 1522-1810; Id., Lett. ap. *Mulieris dignitatem* sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'anno mariano, 15 agosto 1988, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, 1206-1345; Id., *Lettera alle famiglie*, 2 febbraio 1994, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, 158-344; Id., *Lettera alle donne*, 29 giugno 1995, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, 2900-2929.
85) *Christifidelis Laici* (*ChL*) 51.
86) *ChL* 49; cfr. *Mulieris dignitatem* 15.
87) Francesco, *Incontro con l'episcopato brasiliano*, 27 luglio 2013.

donne nei diversi luoghi dove vengono prese le decisioni importanti, tanto nella Chiesa come nelle strutture sociali[88]. Si tratta di una grande sfida[89]. Un campo specifico nel quale occorre valorizzare l'apporto delle donne è quello della teologia: a proposito di ciò recentemente, nel suo discorso alla Commissione Teologica Internazionale, Papa Bergoglio ha fatto un caloroso invito[90].

4. Conclusione

È possibile dunque parlare di un'ontologia trinitaria della sinodalità. A livello teologico, per incentivare di più la coscienza sinodale nel Popolo di Dio oggi, abbiamo proposto tre forme: cristologico-pasquale, trinitaria e pneumatico-mariana. A livello spirituale, occorre promuovere una spiritualità sinodale fino a farla diventare una cultura sinodale. A livello pastorale infine, occorre attivare prassi sinodali nei vari ambiti del triplice *munus* della Chiesa.

ORTHASIE MARCELLIN HERIVONJILALAINA
Dottorato in "Fondamenti e prospettive di una cultura dell'unità", indirizzo teologico (2015) presso l'Istituto Universitario Sophia
lalainaorthasie@gmail.com

88) Cfr. *EG* 103. Cfr. Francesco, *Ai partecipanti al congresso nazionale promosso dal Centro italiano femminile*, 25 gennaio 2014.
89) Cfr. *EG* 104.
90) Cfr. Francesco, *Discorso ai membri della CTI*, 5 dicembre 2014.

RECENSIONE

STEFANO MAZZER «"LI AMÒ FINO ALLA FINE": IL NULLA-TUTTO DELL'AMORE TRA FILOSOFIA, MISTICA E TEOLOGIA», Città Nuova 2014

Two reviews of Stefano Mazzer's recent volume, "Li amò fino alla fine": Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia *(Città Nuova, Rome 2014) are published here. Because of the interdisciplinary character of the book's argument, the first review, by Massimo Donà, touches on certain key points of the book, in philosophical dialogue with the book's author. The second review, by Marco Barnardoni is more specifically theological. Following the two reviews there is an article by Stefano Mazzer, the author of the reviewed work, where he responds to some of the issues raised by Massimo Donà.*

PER UNA POSSIBILE RIFONDAZIONE DELLA TEOLOGIA
Stefano Mazzer: il *non dell'amore* come preludio ad una esistenza *sub specie Trinitatis*
di *Massimo Donà**

È sempre stupefacente incontrare sulla via della propria ricerca un 'altro' (che ritengo di poter definire tale anche solo in quanto 'credente') da te (che, per l'appunto, non sei credente) in grado di farti sperimentare – nella gioia di un incontro miracolosamente vivificante e stimolante – una consonanza ed una 'unità' disposte a lasciarsi *inverare* da quella che rimane comunque un'insormontabile 'distanza' di prospettive (quale può essere, appunto, quella che distingue un credente da un non-credente).

Sì, stupefacente; perché la nostra umana, troppo umana, *forma mentis* tenderebbe ogni volta a farci credere che un 'accordo' sia possibile solo là dove ci si impegni a ridurre, o quanto meno mettere tra parentesi, il *quantum* di differenziazione destinato come tale a "dividerci".

La tentazione a farsi catturare da quest'ultima convinzione è forte, e non è affatto casuale: e dipende proprio dal nostro non poter fare a meno di concepire *quel che la distinzione* (ogni distinzione) *distingue* come vocato a tradurre lo spazio del *proprio* in termini di astratta "proprietà". E dunque di 'esclusione' dalla medesima di tutto ciò che, nel de-finirci, incombe quale potenziale messa in questione anche della semplice possibilità di definirci e restituire alla vita un 'senso'.

La tentazione è forte, dicevo, perché, anche là dove lo stupore riuscisse a farsi testimone di un'altra modalità relazionale (come quella che mi sembra "unire" *nel dialogo* la mia ricerca a quella di Mazzer) anche là dove, cioè, la distanza riuscisse a farsi testimonianza di 'inaudita prossimità', a lasciarsi miracolosamente "negare" e quindi in qualche modo *santificare*, è sempre e comunque una forma relazionale caratterizzata dal movimento 'escludente'. Che dovrà dunque vedersi riconoscere una realtà indipendentemente dalla quale neppure la sua 'gratuita negazione' potrebbe farsi in alcun modo "reale".

Ad ogni modo, il miracolo di un incontro come quello di cui Stefano Mazzer, con il suo ponderoso lavoro, mi ha fatto "dono" è tanto *ingiustificato* e *vivificante* quanto capace di costringermi a desiderare ardentemente di continuare il dialogo con lui e con la sua vertiginosa ricerca, e di porgli ulteriori questioni che mi piacerebbe potessero contribuire ad una progressiva maturazione della nostra "bella", perché assolutamente *gratuita*, relazione intellettuale. Che ci consenta, ad esempio, di rendere ragione, all'interno dell'imprescindibile logica trinitaria da lui magistralmente analizzata ed interrogata, della natura e della condizione di possibilità di *quel che* non è mai quel che è, senza essere *altro* dal medesimo. Ma che, proprio in quanto 'soggetto' (differente) del *non esser mai quel che* è, allude appunto alla realissima incombenza del *male* e del *peccato*, e dunque ad

* Professore ordinario di Teoretica presso la facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute del San Raffaele di Milano
dona.massimo@unisr.it

una disposizione esistenziale che potrà sempre finire per ipostatizzare il peccaminoso o astratto *differire dei differenti* (e dunque sempre anche il differire di quei differenti comunque costituiti, per il nostro intelletto giudicante e per ciò stesso de-terminante, sempre anche dall'*identità* e dalla *differenza*) – questioni che, forse non a caso (e l'autore lo precisa a più riprese), in questo eccezionale lavoro teoretico vengono prudentemente lasciate ai margini. Appunto in quanto non poco problematiche e quanto mai complesse.

Dico questo, perché vorrei che la presente riflessione "sul" e "dal" volume di Stefano non si risolvesse in una semplice sintesi della sua importante elaborazione; d'altro canto, ci ha già pensato Piero Coda, nella sua lucida e illuminante prefazione, ad esplicitare e rendere ragione dell'*importanza* che questo tomo meritoriamente edito da Città Nuova (Stefano Mazzer, *"Li amò fino alla fine". Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova 2014) ha e continuerà sicuramente ad avere per la teologia – ma io direi: anche per la filosofia – del prossimo futuro. Rinvio dunque alle illuminanti pagine scritte da Piero Coda (la cui prospettiva trinitaria costituisce il riferimento *decisivo* di tutte le pagine di questo volume), per chiunque volesse inquadrare e rendersi conto di quello che si profila come un coraggioso tentativo (posto in essere da Mazzer con rara competenza storica e ancor più raro acume speculativo) di disegnare, fondandola sul tema del *"non" dell'amore*, una nuova prospettiva di ricerca teologica che dovrebbe consentirci di ripensare alle radici innanzitutto la questione dell'"essere" (da sempre pensato e interrogato "in quanto essere"), e risolverla tutta nella gratuità di un puro atto d'*amore*.

Mi preme dunque utilizzare questo spazio per cor-rispondere – proprio in accordo con i propositi che hanno mosso il nostro studioso a questa impresa titanica – alle preziosissime indicazioni e alle suggestioni "teor-etiche" (per dirla con Fabris) di cui le 900 pagine del volume sono davvero ricchissime.

D'altro canto, se i miei lavori filosofici sembrano aver offerto qualche spunto alla riflessione di Mazzer (come l'autore stesso *fin troppo generosamente* riconosce), vorrei rendere qui testimonianza, nell'ottica di una riconoscente reciprocità, delle intense suggestioni che anche il suo lavoro mi ha gratuitamente e provvidenzialmente donato.

Concependo queste righe anche come segno di una gratitudine che nessuno può esigere, ma ognuno deve poter liberamente testimoniare. Per una *gioia* che non moltissimi libri, lasciatemelo dire, hanno sinora saputo infondermi.

Perciò rilancio… e mi rivolgo direttamente, in prima persona, all'autore di questo autentico gioiello teologico.

Come potremmo leggere, caro Stefano (a questo punto mi rivolgo direttamente a te), il rapporto tra la potenza sconfinata di un *"non" che dice amore* – evocando un amore che, in quanto divino, non può che essere *assoluto* e, proprio in quanto tale, *disinteressato* (ossia, *gratuito*) – e la possibilità che ci viene comunque concessa di affievolirne la potenza in accordo con il prepotente e sempre più diffuso *delirio* costituito dalla convinzione di poter vivere indipendentemente dal medesimo?

Certo, la potenza del "non" dell'amore può dirsi degna dell'Assoluta-libertà di cui si palesa come originaria espressione *solo in quanto capace di rendere 'liberi' da qualsiasi asservimento o impropria costrizione* – come sono quelli prepotente-

mente imposti dal *principium firmissimum* ad un "negatore" che, prima ancora di essere costretto a negarsi (nel senso di togliersi di mezzo… anzi, di riconoscere la propria costitutiva *afasia*), viene costretto a conformarsi a quella legge dell'astratta distinzione (ossia, del distinguersi nella forma dell'esser-altro) di cui egli (e cioè la vera "negazione") avrebbe in verità voluto proclamarsi semplice "negatore"… in ogni caso *non escludente*. Vedendosi trasformato, da *negatore*, in "nemico".

Perciò, forse, possiamo continuare a peccare, nonostante l'avvento della Rivelazione e la donazione di sé operata dal Cristo sulla croce.

E in ogni caso il presente della salvezza donata dal sacrificio di Gesù – e qui, caro Stefano, fai bene, alla fine del tuo volume, a richiamare il tema della *riserva escatologica* che starebbe "davanti a qualsiasi attuazione nell'oggi dell'esperienza gratuita e liberante dell'incontro con Dio-Trinità" (*Ibid*., p. 883) – non avrebbe potuto 'costringere' alla salvezza e neppure avrebbe potuto mettere a tacere, per dir così, il "peccato"; non avrebbe potuto farlo, se non a condizione di vedere affossata la stessa "libertà" (di cui 'parla' appunto l'Assolutezza testimoniata dal *Logos* incarnato) del *Rivelatum*.

Questo, però, è quanto dobbiamo, perché possiamo, riconoscere solo in virtù di una 'logica argomentativa' che rimarrà comunque *umana, troppo umana*; e alle cui possibilità di comprensione non può certo venire costretto il gesto donativo e assoluto di un Dio capace di de-cidere per 'amore' la vicenda di un'umanità sì capace di 'giudicare'… ma sempre errante, e in quanto tale profondamente sofferente. Con il rischio di veder ricondotta finanche la *libertà* dell'Assoluto ad un qualche *vincolo necessitante*; come quello che traspare innanzitutto dalle mie parole, là dove mi ritrovo costretto a dire, ad esempio, che Dio "non avrebbe potuto… se non a condizione".

Una logica – l'unica di cui dispongo, e che non verrebbe meno neppure là dove il mio credo volesse corrispondere al monito del *credo ut intelligam* – che può comunque riconoscere il naufragio cui la "rivelazione" sembra provvidenzialmente destinarla. Anche là dove ci si mostri capaci di condurre sino in fondo le aporie inscritte nella "simbolica" delle Scritture.

Per questo, forse – caro Stefano –, hai sentito il bisogno di "ricordare", anche se solo a fine libro, la *riserva escatologica* senza di cui il peccato potrebbe continuare disinvoltamente ad imperare – e la verità annunciata dallo sconfinato dolore dell'abbandono, ovvero dalla sua (per certi versi) incicatrizzabile ferita, potrebbe continuare a venire indefinitamente disattesa, se non addirittura definitivamente dimenticata (e non è proprio questo, d'altro canto, lo spettro che la contemporaneità sembra prospettarci quale futuro sempre più plausibile e soprattutto realisticamente prevedibile?).

Tanto l'amore sconfinato del Padre quanto quello del Figlio, infatti, nella loro perfetta reciprocità, e in virtù di un dinamismo donativo capace di rendere "visibile" quel che ogni cosa e ognuno di noi in verità "non-è" (ossia, tanto il nostro *non esser* Dio quanto il *non esser* Padre da parte del Figlio) – facendosi annuncio di un vero e proprio "non" *non-sostituivo* – si guardano bene dal risolversi in un'astratta e necessitante/necessitata ri-articolazione dell'orizzonte della *determinatezza* (che è quanto accadrebbe là dove il Regno annunciato dal Figlio indicasse una dimensione semplicemente "altra" da quella che tutti di fatto abitiamo), e dal *sostituire* il Regno così rideterminatosi a quello dominato dal peccato.

Il risultato rischierebbe di costituirsi come semplice riproposizione di una "concretezza" *già da sempre risolta* come quella evocata dal 'presente eterno' disegnato dal potente dialettismo hegeliano.

Insomma, il "non" dell'amore, in quanto simbolo di una *negazione* "non escludente", non può certo risolversi nella semplice e definitiva, nonché *assicurata*, *esclusione* del peccato e del male dal mondo.

Ché ci liberebbe dall'esclusione solo in virtù di un'*esclusione* ancor più radicale (cioè, in virtù dell'esclusione dell'esclusione).

E d'altro canto, come possiamo, caro Stefano, costringere Dio a non infrangere un divieto solo in virtù del profilarsi di un esito in qualche misura paradossale (quasi che Dio potesse avere nel 'paradosso' o nell'aporia un limite realmente condizionante le proprie possibilità)?

No, questo è solo quello che dobbiamo dire "noi", in virtù di una 'logica' (di un *logos*) che solo a noi impedisce di 'negare' l'esclusione in virtù di un'azione *escludente* (perché ciò implicherebbe il nostro non aver affatto negato l'esclusione, ma l'averla semplicemente confermata, avendo per ciò stesso confermata la sua inamovibile intrascendibilità – da cui la vanità di qualsivoglia preteso rapporto con una dimensione in qualche modo divina).

Cosa dice dunque questa 'nostra' impossibilità?

Dice appunto che il vero "non" (quello che tu giustamente chiami *il "non" dell'amore*), in quanto impossibilitato a vanificare un mistero come quello della trascendenza, dovrà piuttosto alludere a qualcosa che, non sostituendo alcunché *al positivo di fatto semplicemente "negato"*, si profili come autentico *problema ermeneutico* – nel cui orizzonte, solamente, il *logos* potrà riconoscere la condizione di possibilità di un dono come quello della "fede". Riconoscendosi nello stesso tempo obbligato a sperimentare 'sino alla fine' le proprie possibilità; ben oltre, cioè, il quadro disegnato da una vicenda storica nel cui orizzonte filosofia e teologia, come tu rilevi giustamente, hanno *troppo poco* o *troppo poco radicalmente* "dialogato". E a cercare, come fai tu sempre in queste luminose pagine – con il coraggio che è esclusivo appannaggio dei pensatori *degni di tale appellativo* –, di "prospettare le linee di fondo di un possibile quadro teologico-sistematico di riferimento" a partire dal riconoscimento, centrale, di un "non" che nulla avrà comunque a che fare con l'odierna *vague* culturale, filosofica e teologica, in ogni caso semplicemente congiunturale.

E che ci obbligherà piuttosto a ragionare non solo della libertà di Dio, ma innanzitutto di quella "in" Dio; introducendoci, per ciò stesso, in virtù dello Spirito, nei *profunda Dei*. Prospettandoci quel "pensiero nuovo" – espressione che prendo in prestito dalle tue pagine – che potrà venire articolato solo a partire da una profonda umiltà, e dunque dal riconoscimento di una ferita vissuta come segno dell'amore sconfinato di cui solo Dio è capace.

Quello stesso che "passa" e si annuncia in virtù di una dinamica trinitaria rinviante a quella "negazione non escludente" a partire dalla quale sviluppi appunto la tua meravigliosa riflessione.

E di cui dobbiamo cominciare a ragionare, caro Stefano, mossi da quella *philia* e da quell'*agape* su cui ti interroghi alla fine del tuo lavoro; e alla luce dei quali, solamente, il dinamismo trinitario potrà informare di sé l'"esperienza" di

una *pericoresi* vivente, e soprattutto provvidenzialmente lontana dalla sterilità che mina qualsivoglia astratto esercizio speculativo.

Di cui dobbiamo cioè cominciare a chiederci quale possa essere il senso; chiedendoci innanzitutto a cosa alluda veramente, nel suo farsi amore reciproco e gratuitamente donativo, e nel suo non lasciarsi mai risolvere nell'astratta indicazione di qualcosa di semplicemente *altro* dai relazionantisi (ciò che renderebbe i relazionantisi qualcosa di sostanzialmente inessenziale rispetto al *rapporto* medesimo).

In che senso, cioè, saremmo 'salvati' (e resi per ciò stesso più veri), caro Stefano, da un *negarci* in virtù del quale ci si possa sentire veramente realizzati solo nel realizzarsi dell'altro? Ossia, alla luce di una *relazione intersoggettiva* in cui il dono del Figlio sulla croce riesca a "vivere" trasfigurandoci, sino a farci realmente nuovi… e ogni volta ri-generati in virtù di un amore in cui, a manifestarsi, sia davvero lo sconfinato e smisurato amore di Dio nei nostri confronti.

In virtù del quale, peraltro, la stessa *passione* che potrebbe sempre consumarci sino alla morte, può riuscire a trasfigurarci, facendosi condizione di autentica rinascita per il tramite di un'*azione* finalmente illuminata dalla luce del Risorto.

Ma… insisto, cosa significa tutto ciò, a livello *ontologico*? E soprattutto… quale sarà l'*ontologia* in grado di riconoscersi autenticamente e carismaticamente trinitaria?

Queste, le domande, caro Stefano, che continueranno ad impegnarci anche nel prossimo futuro, e alle quali vorrei provare ad abbozzare qui una possibile risposta, sempre a partire dalle pregnanti indicazioni offertemi dal tuo lavoro.

Solo un inizio di risposta, comunque, che sono certo troverà nelle tue future riflessioni un ulteriore rilancio, reso possibile anche dalla potenza di una fede che rende già luminose, nell'umiltà, le raffinate e colte argomentazioni di cui è disseminato il tuo volume.

Dato che, nel *non dell'amore* da te così lucidamente messo a fuoco, a manifestarsi non può essere qualcosa d'*altro* dai distinti che esso mette comunque in relazione – ossia, qualcosa che finirebbe per farci credere di poter definitivamente guarire dalle ferite connesse alla struttura polemica ed inevitabilmente prevaricante delle umane relazioni (fatte di gelosie, di volontà di possesso e dominio… che mettono continuamente a repentaglio il fragile equilibrio cui è consegnata la "relazione" in quanto astrattamente fondata sulla *negazione escludente*), e di "escluderle" dall'orizzonte delle nostre concrete possibilità esperienziali –, e neppure può trattarsi solo di una tra le molte disposizioni che il distinto riuscirebbe tranquillamente a riconoscere come proprie (nel suo semplice affermarsi in quanto tale), ecco, se non può essere nulla di tutto questo, dovrà necessariamente trattarsi di ciò che, solo, non consente improprie traduzioni, già per il fatto che qualsivoglia alterità si ritroverà destinata a dire la sua stessa alterità nei confronti di se medesimo: ossia, l'*essere*. L'essere, cioè, *in quanto perfettamente distinto da nulla*. Ciò che, proprio in quanto altro rispetto a nulla, e dunque assolutamente distinto da quello che, in quanto non costituentesi come "un altro", non disegna una relazione analoga a quelle da noi esperibili e comunemente riconoscibili (in relazione alle quali, appunto, ci sembra di poter sempre anche *distinguere* quel che "identifica" da quel che "distingue" i diversi di volta in volta relazionantisi), *si nega* senza che ci sia consentito tradurre tale negarsi in un'astratta "esclusione"

(ciò che è sempre possibile, invece, in questo mondo) – come avrebbe voluto fare l'Adam commettendo il "primo" di tutti i peccati.

Perciò, quello stesso *negarsi* che, nelle cose di questo mondo, può sempre venire trasfigurato dalla violenza di una distinzione comunque capace di realizzarsi come semplice "esclusione", può altresì venire trasfigurato da una dinamica che, in quanto trinitaria – sempre nell'orizzonte disegnato da quel medesimo *negarsi* –, potrebbe anche consentirci di riconoscere il vero *essere*. Quello che, pur non potendo mai venire concepito nella forma determinata cui il *logos* è di fatto condannato, purtuttavia "deve esserci"… per quanto *impossibile* ("impossibile", in quanto mai realizzantesi secondo una sua propria "determinatezza"). E quindi deve poter venire escatologicamente "sperato" *sola fide*; nonostante l'incicatrizzabilità di una ferita che, così come può farci rimanere senza soluzione peccatori, potrebbe anche consegnarci ad un futuro che, in ogni caso, mai il presente determinato potrà giudicare con il proprio *metron* (come accade per ogni forma di prepotente e prometeica *pro-airesis*) e che, solo per questo, ha proprio nell'abbandono radicale e irredimibile del Figlio la propria più perfetta condizione di possibilità, e nello stesso tempo la prova che proprio l'*impossibile* dice forse il *massimamente reale* – ossia, quel Bene che, proprio in quanto "essere", è capace di non escludere alcunché – cioè proprio in quanto avente davvero "nulla" di contro a sé. E dunque in quando *incondizionatamente sovrano* e per ciò stesso capace di salvarci dalla sempre possibile tentazione di riconoscere, anche al 'male', la natura di vero e proprio (*altro*) "principio".

IL NEGATIVO E L'*AGAPE*. PROSPETTIVE TEOLOGICHE PER UNA RIDEFINIZIONE TRINITARIA DELL'ONTOLOGIA

Presentazione pubblicata su «Il Regno-Attualità» 60 (2015/7), p. 475

di *Marco Bernardoni**

Ogni vera teologia «matura ai piedi della croce e sta o cade nella misura in cui si fa umile ascolto e inesausta ricerca di quel *Logos* che, apparendo come stoltezza e debolezza, si manifesta più sapiente e forte di ciò che il mondo insegue e desidera». Così don Stefano Mazzer, salesiano, docente di Teologia presso la sezione di Torino della Pontificia università salesiana, introduce il suo ponderoso saggio (di oltre 900 pagine), frutto del primo lavoro di dottorato congiunto tra l'Università lateranense e l'Istituto universitario Sophia.

«Ogni vera teologia matura ai piedi della croce». Un inciso che coglie sinteticamente lo spazio genetico della ricerca genuinamente teologica di Mazzer: Gesù, nel momento drammatico in cui grida il suo abbandono sulla croce, quale vertice della *kenosi* divina e *ferita* dalla quale ci è concesso di entrare nel mistero della vita di Dio. «Ci sembra che *dentro* tale grido tanto sconvolgente, dentro questo per tanti versi *scacco* della riflessione umana (...) si annunci altrettanto chiaramente (...) il legame tra la dimensione del *non essere* e dell'*amore*».

Il saggio si colloca nell'alveo della riflessione ontologica in teologia. Più precisamente nell'orizzonte dell'ontologia trinitaria, proponendosi come sforzo di «ulteriore chiarimento di uno dei presupposti teoretici che la innervano: la centralità dell'evento pasquale di Gesù compreso come atto trinitario co-agonistico» e, insieme, come rivelazione di quell'unico *Logos*, eccedente e donato, capace di tenere insieme ogni logos umano.

Il cammino di ricerca prende avvio da una constatazione: «Non esiste ancora una proposta teologica robusta che non solo assimili l'istanza del *non* all'interno della sua costruzione, ma che (...) conduca alla ri-fondazione delle categorie attraverso le quali l'Occidente – e anche la sua teologia – hanno pensato *l'essere Dio di Dio*».

L'autore si concentra in particolare sulla questione del *negativo*. Negativo inteso però quale «dimensione intrinseca» dell'amore-*agape* che Dio è, così come rivelato nell'evento pasquale del Figlio fatto carne. Qui si trova lo snodo teoretico più arduo. «Il *non* – o se si vuole il *negativo* – di cui parliamo non ha valenza a sé stante, una consistenza *a latere* rispetto all'evento dell'*agape* del quale invece, esprime la dimensione della totalità di un dono che davvero raggiunge le vette dell'evangelico *fino alla fine*». Solo collocandosi in questo «luogo», sostiene Mazzer, sembra possibile applicarsi con frutto all'impresa di «*ri*-definire tutta l'ontologia».

Il volume è strutturato in due parti. Nella prima, la più ampia della ricerca, l'autore si pone in ascolto del cammino plurisecolare della cultura occidentale in tre direzioni: filosofia, mistica e teologia. La domanda che guida la sua ricognizio-

* Sacerdote dehoniano, Caporedattore della rivista «Il Regno» per la sezione di Documenti
marco.bernardoni@dehoniani.it

ne è se sia possibile riconoscere in questi ambiti una vena profonda che avvicina trasversalmente alcuni «tra i più elevati percorsi di ricerca del vero che l'Occidente ha conosciuto», nella considerazione dello spazio che in essi è stato dato o meno al tema del *non essere*. Si tratta di un percorso storico che ha dovuto fare i conti con le scelte più «drastiche» in ordine alla sua percorribilità.

Lungo le tre direzioni sono stati individuati e indagati due «momenti paradigmatici»: nella storia della filosofia, il momento fondativo dell'ontologia greca (Parmenide, Platone e Aristotele) e il tentativo di radicale rifondazione ontologica compiuto dall'idealismo tedesco (Fichte, Hegel e Schelling); nella storia della mistica, «l'irrompere del Crocifisso nella forma del *nada*» (Francesco, Angela da Foligno e Giovanni della Croce) e l'apparire di «una nuova comprensione del *non dell'amore* in chiave intersoggettiva» (Teresa di Lisieux, Edith Stein, Chiara Lubich); nella storia della teologia, le «capitali costruzioni» di Agostino, Tommaso e Lutero, con una ricognizione nell'opera del benedettino Ghislain Lafont, primo teologo a segnalare la «frontiera della *negatività*» come «risorsa per un rinnovamento dell'ontologia».

È in questa sezione che il saggio offre una delle sue note più originali inerente la metodologia di ricerca. Avendo cura di rispettare le peculiarità di ciascuno degli ambiti (filosofia, mistica e teologia), Mazzer ha puntato a utilizzare un metodo d'indagine transdisciplinare, che è tipico dell'impostazione degli studi di Sophia. Un approccio nel quale, in controtendenza rispetto all'odierna specializzazione e frammentazione dei saperi, il *proprium* di ogni disciplina emerge nella sua peculiare ricerca del *verum* anche dalla rispettosa «presa in carico di quanto altri *logoi* possono dire dall'interno del proprio statuto epistemologico».

Nella seconda parte, più breve ma più impegnativa, si colloca il cuore dell'affondo speculativo e della proposta teoretica. Forte della robusta ricognizione effettuata prima, l'autore offre alcune prospettive sistematiche che ritiene percorribili con profitto dalla teologia contemporanea: una prima, di natura cristologico-trinitaria (che costituisce il vero e proprio *centrum* della ricerca); una seconda, in ordine alla ridefinizione dell'antropologia teologica in una chiave autenticamente trinitaria.

Volendo tratteggiare con tre brevi pennellate lo sforzo di cui in queste pagine sono il frutto, lo si definirebbe coraggioso, consapevole e appassionato. Coraggioso quanto all'originalità e alla delicatezza dell'oggetto intenzionato, ma anche al disegno complessivo del progetto, che avrebbe potuto scoraggiare per la sua estensione. Consapevole quanto ai limiti dell'impresa, che vengono dichiarati e argomentati. Mazzer chiarisce di non voler proporre un progetto teologico-sistematico esaustivo; il suo intento è piuttosto quello di aprire una strada, mostrando la praticabilità e la fecondità del dare diritto di cittadinanza nella discussione teologica attuale a un tema «spesso guardato con non sufficiente attenzione o capacità d'intuire le formidabili profondità ontologiche che custodisce». I limiti poi legati alla necessaria definizione del campo di ricerca di fronte a un panorama sterminato: la parzialità «non solo degli autori avvicinati (...) ma anche dell'ascolto della loro produzione»; la decisione di «privilegiare la bibliografia di area italiana», la quale, tuttavia, in ambito teologico e filosofico, in questi anni «ha conosciuto e sta vivendo una stagione di particolare pregio e valore»; l'aver soltanto accennato

a un tema direttamente implicato nella riflessione sul *non dell'amore*, come quello della realtà del male e del peccato.

Appassionato, infine, quanto all'esposizione, che senza venire meno alla precisione del linguaggio e all'accuratezza dell'argomentazione attesi da un simile saggio non diventa mai una descrizione ermetica o inutilmente ricercata delle questioni, ma accompagna il lettore in una «cavalcata quasi impossibile» attraverso la storia del pensiero e dell'intelligenza della fede, che coinvolge e comunica a ogni tornante il gusto e la fatica del percorso. È questo un tratto degno di nota del lavoro di Mazzer, che è anche un invito al lettore a cogliere con frutto le intuizioni e i sostanziosi approdi speculativi che il volume offre.

IMPOSSIBILITÀ: LA *DIVINA VORAGINE*
Sulla recensione di Massimo Donà

di *Stefano Mazzer**

Non c'è che dire: Pavel Florenskij aveva perfettamente ragione nel sostenere che la verità ha la forma della contemplazione di sé nell'altro grazie al terzo.

È occasione di stupore e di riconoscenza scoprire che quanto custodisci nel cuore e nella mente viene non solo presagito ma anche dischiuso come tu stesso non saresti stato in grado di fare da parte di un *altro*. È quanto mi è accaduto leggendo le righe che generosamente Massimo Donà ha dedicato al mio libro. Piero Coda mi ha chiesto di onorare nella semplice forma di qualche riga il dialogo cui Donà, nelle sue dense riflessioni, mi ha invitato. E desidero farlo in quello stile amicale con il quale Massimo si è rivolto a me, per onorare anche chi, come Piero Coda, è stato ed è, per molti versi, il *terzo* nel quale questo dialogo di fatto avviene.

Caro Massimo, ultimando la mia ricerca, ciò che avevo intuito sin dall'inizio si presentava con accenti sempre più incalzanti: il *non dell'amore* deve essere, rimanendo amore e non diventando qualcosa d'altro, la verità anche della *cattiva negazione*, di quel *non*, cioè, che non solo segna il territorio dell'esclusione ma lo *vuole*, sceglie di collocarsi *fuori* dallo spazio della relazione. Tenta l'impossibile e, drammaticamente, si condanna nell'atto stesso di *tentarlo*. Insomma, la realtà del *male*, e del male più inaccettabile, il male evitabile, è stata ben presente, nel cuore prima che nella mente, nel generarsi del mio studio. E non era davvero possibile cominciare a confrontarsi con essa nel momento stesso in cui si cercava ancora di disegnare le condizioni di un discorso e di un'ontologia che, soli, potessero rappresentare il *luogo* in cui cercare. Ho subito capito che non c'erano tanti altri percorsi per onorare quanto lì si era affacciato: sì, si sarebbero potuti aprire tanti sentieri accattivanti nei quali verificare la pregnanza dell'ontologia dell'amore che in quelle pagine avevo cercato di cogliere, ma nessuno di essi avrebbe rappresentato quel terreno impervio certo ma anche decisivo nel quale scegliere di proseguire il cammino. Insieme.

Mi limito, in queste poche righe, a condividere alcuni interrogativi che da molto tempo custodisco. Un episodio evangelico può illuminare quanto verrò dicendo: l'incontro tra Gesù e il cosiddetto "giovane ricco". Di fronte a questo giovane di cui ci parla l'Evangelo di Matteo (*Mt* 19, 16-30) – o a quel "tale", secondo la versione marciana (*Mc* 10, 17-31) – che si allontana triste davanti alla proposta di Gesù, e rispondendo allo sconcerto che le successive parole del Maestro sul rapporto ricchezze-regno dei cieli hanno generato nei discepoli, Gesù è drasticamente chiaro: «impossibile agli uomini, ma non a Dio! Perché tutto è possibile a Dio» (*Mc* 10, 27). Impossibilità e possibilità sembra che, in questo dire, vengano a porsi come due determinazioni poste l'una di fronte all'altra: costringendoci

* Docente Aggiunto di Teologia Sistematica presso la facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana - Sezione di Torino
stefanomazzer@hotmail.com

a riconoscere che avremmo a che fare, in fin dei conti, con due *possibilità*. Che non si tratti di questo, però, è facile comprenderlo dal modo stesso nel quale siamo costretti a parlarne: se fossero *due* possibilità, con ciò stesso l'*im*-possibilità scomparirebbe all'istante. No. Il Verbo pronuncia una parola che non dà adito ad alibi: il rapporto tra possibilità e impossibilità non ha nulla a che vedere con una intensificazione, un ragionamento portato alle estreme conseguenze… quasi che l'impossibilità rappresentasse l'*ultima* possibilità alla quale affidarsi dopo aver fallito tutte *le* possibilità. In questo caso l'impossibilità verrebbe a costituirsi come una determinazione, sia pure l'ultima, la più radicale, anche asintotica se si vuole… ma comunque come una possibilità. Per Gesù le cose non stanno così. Trattare il Suo Regno alla stregua di qualsiasi altra determinazione "umana troppo umana" è unicamente fonte di tristezza. Eppure è il Verbo *incarnato* ad attestare questa irriducibilità: un'impossibilità, quella indicata da Gesù, che è quindi pronunciabile e udibile, e pertanto incontrabile e riconoscibile, entro le maglie di *questo* mondo. E, di fatto, vi sono nel cammino di Gesù verso la sua Pasqua dei *piccoli* che accolgono l'annuncio del Regno: in virtù di quella *fede* che genera stupore nel cuore stesso del Figlio di Dio (e già questo sarebbe un luogo da indagare più diffusamente di quanto la teologia abbia fatto: come *può* – e di nuovo siamo nell'alveo della *ferrea* legge della possibilità – stupirsi Dio? Come può sorprendersi il Creatore di fronte a una *determinazione* di una sua creatura? In queste domande riecheggiano le oneste riserve che tu stesso manifesti, nella tua recensione, davanti al linguaggio che sei "costretto" ad usare anche allorché ti riferisci a Dio, al Fondamento). Come hai ben scritto tu, Massimo, l'impossibilità, o, usando l'espressione a te cara, l'aporeticità del Fondamento è raggiungibile *sola fide*. Si tratta di una *fides* che evidentemente *non è di questo mondo* e, tuttavia, si dà proprio *in questo mondo*.

Nella richiesta del giovane ricco si annida, forse, la radice di ogni scelta peccaminosa: di fronte al *tutto* di Dio, l'uomo chiede, cerca – e allunga la mano per prendersela – una *parte*. Davanti all'abisso dell'alterità del Fondamento, invece dell'azzardo della libertà, che si dà sempre e solo nella forma della consegna, della relazione, del farsi nulla, l'uomo sceglie di costringere quella relazione stessa entro l'alveo della possibilità, della determinatezza, nel progetto prometeico di essere come Dio. *Essere come Dio*: scioglimento di una differenza che, paradossalmente, impedisce di aprirsi al *dono* di un'uguaglianza con Dio che Dio stesso desidera e da sempre ha pensato per l'uomo. Quell'albero della vita, il sentiero verso il quale viene sbarrato da Dio dopo il primo peccato della coppia perché l'uomo non allunghi le mani per *prenderselo*, non rimane lì a significare una divinità custodita come *tesoro geloso* da parte di Dio. Basterebbe anche solo l'inno di *Fil* 2, 6-11 a convincerci dell'insensatezza di una simile lettura. Ma nell'Apocalisse si dice esplicitamente che a colui che avrà molto sopportato per amore di Dio, a chi ha rigettato ciò che Dio aborrisce – e non è casuale la soggiacente metafora della lotta, del *polemos* – e si sarà mantenuto fedele, Dio darà da mangiare del frutto dell'albero della vita (cf. *Ap* 3, 2-7). Il Fondamento non si rinchiude in un dominio banalmente e astrattamente *altro*: la sua diversità non segna un limite di esclusione, bensì abolisce la pretesa di innalzare, nel cuore del Fondamento stesso, qualsiasi separazione. Il frutto dell'albero della vita è *dono*: e vive di quell'*impossibilità* che tanto scandalizza chi non sa vedere nell'alterità altro che *contrarietà*. E non occorre citare il "solito" Derrida, con la sua celebre riflessione sull'impossibilità del

dono, giacché sono molti coloro che scelgono di ricondurre il dono a una bella "eccezione" della logica della negazione escludente, all'apparentemente irenica figura dell'*eteron*. Anche in teologia.

Ma con queste riflessioni non stiamo eludendo la potenza destabilizzante della *cattiva negazione*? In questo discorso che ne è del male? Quello di ridurre Dio a una *determinatezza*, la sua impossibilità a una delle possibilità, non è un rischio ipotetico: è terribile realtà, nella quale impattiamo ogni giorno e di fronte alla quale i nostri *logoi* sembrano manifestare tutta la loro non sempre innocente astrattezza. Ma non è che nella stessa domanda – che ne è del male? – si nasconda una logica che, essendo quella ferrea del primo di tutti i principi, non può che condannarsi all'*in*-sensatezza? Non ne stiamo cercando, forse, una determinazione che ce ne dica, una volta per tutte, il perché? Ma potremmo non cercarne "così" il senso, la conoscenza? Conoscere non è forse per noi, comunque, un determinare? E non è che facciamo questo anche con il male? Cercarne il perché non è, in fondo, un volerne custodire la *ragione*, possederne il motivo, il "da dove"? Già nel racconto genesiaco, mentre l'uomo e la donna vengono interrogati da Dio sul perché del loro gesto, non così accade per il serpente. Al serpente Dio non chiede nulla: non si indaga il "perché" della sua menzogna, non vi è dialogo, bensì solo la luce di una parola – quella di Dio – che, mentre splende, manifesta la tenebra come tenebra. Altrimenti si farebbe, per così dire, esistere il male in *una zona*, gli si riconoscerebbe uno *spazio*: errato fin che si vuole, eppure sempre *uno* spazio altro. Una determinatezza separata dall'orizzonte dell'essere. Uno spazio del non-essere che, però, ne destituirebbe totalmente la nullità stessa, come tu Massimo ben ricordi nelle battute finali della recensione, oltre che nel tuo bellissimo "Filosofia dell'errore" (Bompiani 2012). La mancata interrogazione al serpente non è motivata da un senso di esoterico mistero intorno alla dimensione del male, bensì perché il male, non ponendosi come una *reale determinatezza* al di fuori del *logos* del Principio, non può essere un interlocutore *altro* per Dio. La *menzogna* non può essere inquadrata come una *regione* (fosse pure quella della *maior dissimilitudo*) *altra* rispetto a quella della verità: ché, altrimenti, quest'ultima non sarebbe più *la* verità, non essendo verità di ogni cosa che esiste, che è.

Mi sembra che, a tal proposito, vi sia una parola potente, o meglio, un silenzio che *grida* nel racconto che il Quarto Evangelo ci consegna del dialogo tra Gesù e Pilato nella scena del processo (cf. *Gv* 18, 28 – 19, 16). Al centro del noto susseguirsi di domande e risposte, si staglia con icastica forza la domanda del governatore: «Che cos'è la verità?» (*Gv* 18, 38). Come noto, Gesù non risponde. Il Verbo tace. Alla menzogna che chiede di ritagliare all'interno della logica di *questo mondo* uno spazio per la verità – manifestando per ciò stesso tutta la sua radice malefica – la verità non oppone una determinazione: il *dire nulla* è il modo in cui l'impossibilità della verità si consegna. Proprio come il silente oppositore del principio di non contraddizione, così potente proprio perché totalmente muto, sottratto alla logica determinante del *logos* del principio ma senza voler ritagliare per sé una parola *altra*. Il silenzio di Gesù, di Lui che è la Verità, è l'apparizione *in questo mondo* di un *mondo altro*, che però solo *in questo* germoglia. Per tale motivo non ci sono servitori che insorgono a difendere Gesù Re: perché non ci sono *nemici* da sconfiggere, perché l'Unico a essere dato alla morte è il Figlio stesso, per riconciliare e convocare tutti e tutto *in uno*, e non per segnare una nuova *separa-*

zione. Il muro di separazione, quello dell'inimicizia, è abbattuto (cf. *Ef* 2, 14). Ma non si rischia con ciò di cadere in una versione un po' sublimata e teologicamente "educata" dell'*Aufhebung* hegeliana?

Qui, Massimo, ti confesso che da mesi mi sto interrogando sul senso di quella che, a mio avviso, non può esser considerata come una *definizione* bensì come una *descrizione* del male che la grande tradizione teologica cattolica ha sempre custodito: il male, cioè, come *privatio boni*. Dentro questa semplice e ormai classica descrizione c'è tutta la potenza di un'ontologia realmente dirompente: lo spazio del male non c'è, non si presenta come un *altro positivo* rispetto al bene. Non è e non sarà mai un *eteron*. Paradossalmente, il suo luogo è tutto compreso in un *non* che non si colloca fuori dall'orizzonte ontologico del bene, o, se si vuole, dell'essere. Ma allora diventa assolutamente cruciale chiedersi se nella forma del Fondamento, trinitariamente pensato, non vi sia, esattamente nella sua *impossibilità*, la *possibilità* che qualcosa come la scelta del peccato da parte dell'uomo si dia. Senza che questo divinizzi o renda necessario il peccato, e senza neppure che tutto si risolva in un gioco alla fine del quale il peccato stesso venga a manifestarsi come una realtà che il Principio annulla, dichiarandone l'illusorietà e, di conseguenza, svuotandone tutta la tremenda realtà. Mi chiedo: l'abbandono di Gesù all'ora nona non ha qualcosa di inaudito da dirci? La vicenda di Colui che pur non avendo peccato fu fatto peccato per noi (cf. *2 Cor* 5, 21) non ci costringe a misurarci con tutta l'*impossibilità* salvifica dell'agape trinitaria che lì si consegna? Bisogna ascoltare il *logos* che descrive il male come *privatio boni* stando ai piedi della Croce del Figlio di Dio che muore abbandonato. Mi chiedo, però, se sono state indagate fino in fondo le implicanze ontologiche di tale pensiero. Sarebbe certo presuntuoso ritenere che ciò non sia stato fatto, perché così non è. Il mio dubbio concerne quello che più volte nella mia ricerca ho potuto constatare: che molte delle più importanti acquisizioni che il cristianesimo ha via via maturato non sono divenute il fondamento di un pensiero nuovo, realmente rispondente all'inaudita forma del Fondamento. Quale ontologia è aperta ai nostri passi nel concetto di *privatio boni*? Cos'è questa *privazione*? Che non sia assimilabile alla *negazione* così come la logica occidentale ci ha abituati a pensare non è immediatamente evidente, e occorre guardarsi da questo ingenuo, quanto inavvertito rischio. Privazione può voler dire qualcosa di *altro* dalla negazione: sì, ma cosa? È su questo che mi sembra valga la pena soffermarsi con attenzione. Sì, perché anche nel caso del male più emblematico e certo, nell'orizzonte della fede cristiana, ovvero nel caso del demonio e degli angeli decaduti – per i quali l'inferno non è *una possibilità* bensì è lo stato nel quale il suicidio della loro libertà li ha già introdotti – non si può certo individuare per loro, per così dire, uno spazio d'essere diverso da quello dell'essere stesso. La tragedia della loro condizione di odio, di non amore, è e rimane – come per ogni creatura – l'appartenenza alla *regione dell'essere*. Per questo il male non può avere una determinazione positiva: consistendo esattamente nel volersi determinare come altro rispetto all'amore – all'essere – il suo stesso statuto di male. Ma come potrebbe *essere* male (e già questa espressione la dice lunga…) se anche di lui non si potesse dire che è? Ontologicamente parlando, il Maligno non appartiene forse all'essere nella stessa misura di qualsiasi altra creatura? Ma non avevamo detto che il male, propriamente, *non* è? Dio non ha annichilito Lucifero, perché Dio nulla disprezza di ciò che ha creato, Lui che è Amante della vita (cf. *Sap*

11, 24-26). Ma, per converso, ciò ci porta a dire – come giustamente fai tu nelle tue pagine – che davvero *nulla* vi può essere accanto all'essere. Che la pretesa di disegnare il male come qualcosa che nella sua diversità si ponga come un *eteron* rispetto all'essere è destinata al naufragio. E, tuttavia, la *possibilità* del male rimane. Esattamente così: la *possibilità*, che però nel suo stesso così definirsi invoca – nella fede – un fondamento *altro*, quell'*impossibile* di fronte al quale il nulla della creatura si scopre finalmente come luogo del tutto di Dio. *Privatio boni* forse è un sentiero che può portarci molto lontano su questo cammino, obbligandoci all'ascolto di un *logos* nuovo, che non ritaglia confini con la logica dell'esclusione, in quanto ciò che la privazione – non riesco a dirlo altrimenti – "lascia libero" non è uno spazio altro dal bene, bensì lo spazio del *non dell'amore*, nel quale il genitivo soggettivo custodisce la rivoluzionarietà di questo *nuovo pensare*. In coloro che liberamente si lasciano permeare dall'agape avviene quell'abitare in modo *nuovo questo mondo* che Paolo così descrive: «Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che gioiscono, come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo!» (*1 Cor* 7, 29-31). Il *non* che qui si affaccia non ha nulla a che vedere con l'esclusione: nessun annichilimento della moglie, del pianto, della gioia, dei beni: sarebbe umano troppo umano. Ma una moglie, un pianto, una gioia, dei beni che *sono perché non sono*: che realizzano il loro esserci *non essendo* quei differenti che noi pensiamo, che sono restituiti alla loro differenza rispetto al Principio proprio per il loro *non essere* altri, essendo *uno* con il Principio, ché in loro, e solo in loro, si dà.

È quello che risplende, con verginale bellezza (alla quale, diciamocelo francamente, nemmeno in teologia siamo ormai molto abituati), in Maria. La teologia cattolica custodisce nel dogma dell'immacolata concezione una delle *chances* più promettenti all'interno di questo discorso. Di fronte all'annuncio della concezione del Figlio di Dio nel suo grembo, Maria non chiede – come purtroppo molte traduzioni riportano – "come è possibile". Il testo recita infatti così: «Πῶς ἔσται τοῦτο» (*Lc* 1, 34), "come sarà questo", con tutta la pregnanza di quel verbo essere al futuro che non mette in discussione la *possibilità* che ciò che è annunciato si dia ma chiede quale ne sarà la forma (diversamente da Zaccaria, che, non a caso, chiede di "conoscere" – «Κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;» *Lc* 1, 18 – l'impossibilità dell'annuncio. Come noto, ciò viene stigmatizzato dall'angelo come incredulità, della quale il conseguente mutismo diventa icastica attestazione). Ed ecco che, proprio nel *dire la forma dell'irrompere di Dio in questo mondo*, compare l'*impossibilità*: «nulla è impossibile a Dio» (*Lc* 1, 37). Le stesse parole che, da adulto, Gesù pronuncerà ai suoi. Ma come è diversa la reazione di Maria da quella dei dodici. La fanciulla di Nazaret, che la tradizione ortodossa celebra e riconosce come la vera Sophia, prende *in uno* la *forma servi* che il Figlio di Dio assumerà in lei incarnandosi. Corrispondenza perfetta: totale *identità* nella più reale *differenza* (come quella tra Creatore e creatura, tra uomo e donna). Una forma che sotto la croce, come scrivono i Padri, diventerà quella dell'*agnella* unita all'offerta dell'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo. E il silenzio della Madre ai piedi della croce, nel momento in cui il peccato che è nel mondo scatena tutta la sua delirante forza

sull'*unico puro* – Simone Weil ha scritto, su questo, pagine di infuocato amore! –, è la partecipazione più intensa possibile da parte di una creatura al *dire nulla* della verità che, solo, può redimere la menzogna, la falsità, l'errore che è nel mondo senza determinare per sé uno *spazio altro*: senza rendere il non essere qualcosa di *positivamente* posto accanto all'essere.

La Vergine che si consegna all'impossibile di Dio nell'annunciazione, permette all'impossibilità del Fondamento di rivelarsi come la verità di questo mondo *non essendolo*.

Una *divina voragine*.

Così, nel '49, Chiara Lubich definì il *luogo* nel quale, in virtù del patto di unità fatto con Igino Giordani e le prime compagne, sigillato da Cristo sul nulla delle loro esistenze, era stata misticamente introdotta. Una *divina voragine* nella quale sarebbe entrata in modo impressionante – e, a mio avviso, totalmente nuovo rispetto ad altre amicizie datesi nella storia della mistica cristiana – la serva di Dio Renata Borlone, figlia spirituale della Lubich.

Credo che questa espressione possa dire meglio di tante altre parole la verità dell'*impossibilità* che Dio Trinità è. Una *divina voragine*: questo il mistero dell'unità nella distinzione delle Persone divine. Un abisso da sempre presentito e balbettato dai mistici. Un'immane potenza del negativo, che però non viene *tolto*, perché si tratta di quel *non* che dice solo Amore. Una voragine che non inghiotte, non annulla le differenze, ma nemmeno le consegna a una separazione che mai potrà dire, *in uno*, l'essere identici.

Una *divina voragine* che può solo venirci incontro. Come Grazia. Come quella semplice e quindi realmente *bella* grazia che il dialogo con te, Massimo, in queste righe e fuori di queste righe, è.