SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Rivista semestrale
ANNO IX - N°2 - 2017

Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2 e 3, Roma/Aut N. 83/2009 - tassa pagata - taxe percue

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA
IX (2017-2)

EDITORIALE pag. 125

SAGGI

Alessandro Gargiulo
Prospettive di analisi per un «umanismo» heideggeriano pag. 127

Alessandro Clemenzia
La libertà in Dio. Sulle tracce di una nuova ontologia pag. 151

LABORATORIO

Vito Antonio Girardi
Metafisica e relazione in Francisco Suárez e l'orizzonte dell'ontologia trinitaria pag. 181

CATTEDRE DI SOPHIA

Piero Coda
Paolo Sacchi: significato e valore di una singolare testimonianza accademica pag. 204

Gérard Rossé
Alcune note bio-bibliografiche di Paolo Sacchi pag. 206

Paolo Sacchi
Il mio cammino tra Antico Testamento, Apocrifi, Apocalissi e Vangeli pag. 208

INDICI pag. 241

EDITORIALE



Nella scia del precedente fascicolo monografico, il presente fascicolo di «Sophia» raccoglie diversi contributi che vogliono essere espressione e implicazione, nei diversi ambiti disciplinari, di quell'orizzonte formale del pensare denominato "ontologia trinitaria". Gli articoli in esso raccolti muovono, infatti, la loro riflessione a partire da quell'unità teoretica, sempre aperta e inconfusa, tra filosofia e teologia che si incarna, nella vita accademica, in una proposta di senso per una sempre più profonda e desiderabile intelligenza della realtà.

Il fascicolo ospita dapprima due saggi. Il primo, intitolato *Prospettive di analisi per un «umanismo» heideggeriano*, di Alessandro Gargiulo, parte dalla *Lettera sull'Umanismo*, saggio decisivo per l'interpretazione del pensiero filosofico di Martin Heidegger. Insieme a una presentazione della complessità argomentativa del filosofo, vengono esaminate le letture heideggeriane di tre autori, V. Vitiello, P. Sloterdijk e U. Regina che, da diverse prospettive, hanno cercato di rispondere alla domanda su chi è l'uomo, offrendo interessanti chiavi di lettura che dischiudono stimolanti interpretazioni sull'identità dell'umano.

Il secondo saggio, di Alessandro Clemenzia, intitolato *La libertà in Dio. Sulle tracce di una nuova ontologia*, offre una rilettura del tema della libertà in prospettiva trinitaria. A partire da una rivisitazione dell'"ontologia della libertà" del filosofo Luigi Pareyson e attraverso il contributo di alcuni teologi che hanno approfondito e sistematizzato il tema *in divinis*, come Hans Urs von Balthasar e Leonardo Paris, l'Autore ripropone il tema della libertà "in Dio" alla luce di un'ontologia trinitaria, fondando le proprie argomentazioni sul pensiero in proposito di Piero Coda. È infatti precisamente una risemantizzazione teologica del significato della libertà a offrire le coordinate per comprendere in modo pertinente la libertà dell'uomo.

Viene poi introdotta la sezione "laboratorio" con l'articolo di Vito Antonio Girardi, *Metafisica e relazione in Francisco Suárez e l'orizzonte dell'ontologia trinitaria*, frutto di una ricerca condotta presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Bari: «Il progetto metafisico di Francisco Suárez e la categoria della relazione». Nel quarto centenario dalla morte del teologo e metafisico gesuita spagnolo, l'articolo svolge in modo sistematico, nell'orizzonte dell'ontologia trinitaria, il tema del rapporto tra teologia e filosofia nel pensiero di Suárez e in alcuni passaggi teoretici decisivi della riflessione filosofica nel periodo che va dalla tarda Scolastica alla filosofia moderna.

La Rivista presenta infine, per la prima volta, una sezione dedicata alle *Cattedre di Sophia*. Sotto questo titolo si fa riferimento a un'attività extracurriculare dell'Istituto Universitario Sophia, offerto alla comunità accademica e aperto al territorio, per dialogare con esponenti di spicco della cultura contemporanea. Il saggio qui riportato, intitolato *Il mio cammino tra Antico Testamento, Apocrifi, Apocalissi e Vangeli*, è stato presentato, il 1 giugno 2012, dal professor Paolo Sacchi: una delle figure più rappresentative della cultura italiana, noto a livello internazionale per i suoi lavori sulla letteratura giudaica del secondo Tempio. L'Autore vi ripercorre il suo ricco cammino intellettuale, dove le diverse tappe della ricerca scientifica hanno marcatamente inciso e ritmato la sua biografia di studioso e di uomo.

Introducono la *Cattedra* due presentazioni che ne dischiudono il significato culturale ed esistenziale: la prima, di Piero Coda, docente e Preside dell'Istituto Universitario Sophia, intitolata *Paolo Sacchi: significato e valore di una singolare testimonianza accademica*; e la seconda, di Gérard Rossé, docente di Nuovo Testamento presso il medesimo Istituto, intitolata *Alcune note bio-bibliografiche di Paolo Sacchi*.

Alessandro Clemenzia

PROSPETTIVE DI ANALISI PER UN «UMANISMO» HEIDEGGERIANO



By analyzing the works of three authors, this article investigates different perspectives of "man" within the thought of Martin Heidegger. In fact, the author of the "Letter on Humanism" offers suggestions that favor various and perhaps complimentary philosophical paths. This being the case, is it possible to speak of an anthropology that transcends systems?

di
ALESSANDRO GARGIULO

1. La questione "uomo" a partire dal «*Brief über den Humanismus*».

Questo studio esprime l'esigenza di scorgere la profondità antropologica di un pensatore tra i più discussi e studiati del XX secolo.

Il motivo dell'importanza di questo impegno, è da ricercare nell'unicità dell'approccio, dello stile e della parabola speculativa dell'autore di *Essere e tempo*. Com'è stato autorevolmente considerato, infatti, la grandezza di Heidegger è nella sua capacità di custodire i nodi dell'esistenza senza pretendere di scioglierli, abitandone, così, la complessità[1]. Questa considerazione è avvalorata dalla lettura che Hanna Arendt fa del rapporto tra Heidegger e gli heideggeriani. Secondo la pensatrice ebraica, infatti, il filosofo di Meßkirch avrebbe avuto una miriade di estimatori senza riuscire a costituire mai una scuola o un circolo intorno alle sue intuizioni[2].

Nella produzione che parte da *Essere e tempo*, il lettore si trova davanti a sentieri coraggiosamente percorsi fino ad arrivare a impedimenti o chiusure, mai negate o evitate con argomenti artificiosi o di maniera: il fatto che una strada si presenti sbarrata, infatti, non vuol dire, di per sé, che sia una strada sbagliata. L'avventura del pensiero potrebbe imporre al filosofo l'apertura di nuovi sentieri, precedentemente inesplorati.

L'intento di Heidegger è, come egli più volte chiarisce, quello di compiere una riflessione *essenziale*, evitando di far riferimento all'Essere come all'Ente tra gli enti. Nel suo ripartire dalla prospettiva essenziale, però, egli si propone di lasciare all'Essere la possibilità di dispiegarsi nel *Dasein*, in quell'unica possibilità di essere, cioè, che è capace di dare l'Essere nell'autenticità. E' questo il fine essenziale dell'analitica esistenziale: essa non può prescindere dal *ci* dell'Essere (*Esserci*) e, cioè, da quello stesso essere che noi stessi siamo.

C'è da interrogarsi sul rapporto che intercorre tra il *Dasein* e l'uomo, per superare il dubbio se sia possibile o meno trovare il riferimento del dato esistenziale a quello antropologico. E' una critica sempre in agguato quella che nega tale rapporto.

Lo stesso Heidegger, però, scioglie la questione, manifestando, nella chiarezza, la sua reale intenzione:

> «Questa critica rappresenta un grande equivoco! Infatti la questione dell'essere e lo sviluppo di questa questione presuppongono proprio un'interpretazione dell'*esserci*, cioè una determinazione dell'essenza dell'uomo. E l'idea fondamentale del mio pensiero è appunto questa:

1) R. Bespaloff, *Su Heidegger*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 15: «La grandezza sconvolgente di questo filosofo consiste nel fatto di situarsi immediatamente, con un'audacia che non ha eguali, nell'inestricabile; non finge di recidere il nodo dell'Esistenza, ce ne rivela la complessità. La sua concezione del mondo rispetta questo groviglio senza rimedio».
2) H. Arendt, *Heidegger compie ottant'anni*, in G. Anders – H. Arendt – H. Jonas – K. Löwith – L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli editore, Roma 1998, pp. 63-64. Sul tema dell'*eredità heideggeriana* si veda D. Di Cesare, *Heidegger & sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

> l'essere o, meglio, la manifestatività dell'essere, ha bisogno dell'uomo; e viceversa l'uomo solo in quanto sta nella manifestatività dell'essere. Basterebbe questo a liquidare la domanda su fino a che punto io mi sia occupato soltanto dell'essere e abbia dimenticato l'uomo. Non ci si può interrogare sull'essere senza interrogarsi sull'essenza dell'uomo»[3].

Nel percorso del nostro autore è possibile individuare un momento fondamentale che fa confluire, in una sorta d'imbuto, ogni domanda posta circa la questione sull'umano; si tratta di un momento storico e speculativo di assoluta intensità, nel quale la sincerità della domanda antropologica a fondamento degli scritti heideggeriani e la profondità della risposta in essi trovata si verificano, inevitabilmente, alla luce della storia drammatica dell'Europa e del mondo e, addirittura, in riferimento alla complessità delle vicende personali del filosofo. Questo momento è il tempo dell'immediato dopo guerra, l'alba successiva alla fine del secondo conflitto mondiale.

Nel 1946, Martin Heidegger scrive una breve e intensa lettera di risposta a un pensatore francese, Jean Beaufret, che gli aveva chiesto circa la possibilità di dare un senso nuovo alla parola "umanismo". J. Beaufret è la voce del pensiero dell'autore di *Essere e tempo* che risuona nella Francia liberata: un autentico diffusore del verbo heideggeriano. Egli aveva già scritto una prima lettera a Heidegger, nel 1945, chiedendo chiarimenti sul termine *Dasein*. Il nuovo quesito diventa una provocazione straordinaria per il filosofo tedesco che raggiunge, nella risposta, *il culmine del processo autointerpretativo di Essere e tempo*[4]. Dopo la lettura della *Lettera sull'«umanismo»*, Jean Beaufret lascerà lo studio di Marx e Sartre e s'immergerà in quello degli antichi, di quegli autori che, per Heidegger, erano stati i pensatori essenziali[5].

La *Lettera sull'«umanismo»*[6] rappresentò per Heidegger un'occasione assolutamente inattesa di ritornare dalla terra dell'oblio culturale in cui i toni accesi della polemica ebraica lo avevano costretto a eclissarsi[7]. In effetti, l'accento del tema trattato era posto sulle problematiche centrali del pensiero heideggeriano, mai del tutto capace, secondo l'affermazione stessa del filosofo tedesco, di staccarsi defi-

3) R. Wisser, *Martin Heidegger a colloquio con Richard Wisser*, in AA.VV., *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, Guida editori, Napoli 1992, pp. 54-55.
4) C. Campanini, *Beaufret, Heidegger e il problema dell'umanesimo*, in «Humanitas» (1994), p. 94.
5) Cfr. J. Beaufret, *Dialogo con Heidegger*, vol. I, EGEA, Milano 1992.
6) Cfr. F. Biancolella, *Una lettura del «Brief über den Humanismus»*, in «Studi di storia dell'Educazione.», 2-3 (1987), pp. 87-100; M. Gennari, *Martin Heidegger e il «Brief über den Humanismus»*, in «Pedagogia e vita», 2001, n.1, pp. 25-53; A. Rigobello, *Aspetti e limiti dell'ispirazione cristiana nel «Brief über den Humanismus»*, in *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*, a cura di B. Mondin, P. Univ. Urbaniana, Roma 1988, pp. 143-150.
7) Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, C. Sini (prefazione di), Sugarco Edizioni, Milano 1988, pp. 265 e ss.; R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, TEA, Milano 2008, p. 401.

nitivamente dalle questioni fondamentali di *Essere e tempo*[8]. Nelle due pagine della sua missiva, specificamente, Beaufret chiedeva come poter stabilire un legame tra l'*Essere* e la *coscienza*, in maniera che il soggetto possa essere salvaguardato nella sua capacità di determinazione. E', essenzialmente, il rapporto tra ontologia ed etica[9] la cifra distintiva di una riflessione sull'umano che possa parlare all'uomo intento a ricostruire il suo *mondo*, dopo le macerie della distruzione bellica.

Nel testo del *Brief*, l'agire umano non viene ricondotto nell'orizzonte tecnico della convenienza, bensì nella sua dimensione essenziale, nel senso del *portare a compimento* l'Essere rendendolo manifesto. L'agire è manifestativo dell'Essere: è un *pro-ducere*. Esso non ha niente a che vedere con la volontà di *creare il nuovo*, insito nella logica tecnocratica della produzione: «può essere portato a compimento in senso proprio solo ciò che già è»[10].

Legata alla questione dell'agire, si coglie quella del linguaggio. Perché il linguaggio è così importante? Se ogni agire nasce nell'Essere con l'unico scopo di portare l'Essere a compimento, questo compimento si esprime originariamente nel linguaggio. Il pensare nasce dall'Essere; è, in senso proprio, *pro-duzione* dell'Essere, ma il pensare viene all'Essere nel linguaggio. In questo senso «il linguaggio è la casa dell'Essere»[11] e «nella sua dimora abita l'uomo»[12].

A queste già impegnative affermazioni, Heidegger aggiunge una specificazione che ha una forza dirompente. Riferendosi alla dimora dove l'uomo abita, egli afferma:

> «I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono. Il pensiero non si fa azione solo per il fatto che da esso scaturisce un effetto o un'applicazione. Il pensiero agisce in quanto pensa. Questo agire è probabilmente il più semplice e nello stesso tempo il più alto, perché riguarda il riferimento dell'essere all'uomo. Ma ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere»[13].

8) Scrivendo a Sartre alla fine del 1945, in una lettera pubblicata in appendice al *Brief*, Heidegger dice: «Dopo aver scritto venti anni fa Essere e tempo, sono sempre fermo allo stesso problema; ma ora vedo molte cose in modo più chiaro e semplice; alcuni fraintendimenti potranno essere eliminati» (M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 109).
9) Su questo argomento cfr. A. Jacob, *Heidegger e la questione etica*, in *Heidegger in discussione*, a cura e intr. di F. Bianco, F. Angeli, Milano 1992, pp. 108-115; R. Cousireau H., *The ethical stance of Nietzsche and Heidegger*, in «Gregorianum», 1992, pp. 123-132; S. Benso, *Con Heidegger. Contro Heidegger. Suggestioni per un'etica ontologica*, in «Filosofia e Teologia», 1991, pp. 119-146.
10) M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 31. In questo passaggio, Heidegger considera i due atti del *pensare* e del *poetare*.
11) *Ibid*.
12) *Ibid.*
13) *Ibid.*, pp. 31-32.

Qui, indirettamente, il filosofo tedesco cerca di gestire il movimento inarrestabile della deriva *tecnica* imponendo una svolta evocativa. Il tentativo di ritornare ai *poeti essenziali*, infatti, è il frutto di un bisogno: rendere al *Dasein* la coscienza del flusso dell'esistenza, in maniera che possa comprendersi in esso senza sentirsi spinto verso la deriva dell'inautenticità[14].

Appare evidente la questione sottesa della "verità", affrontata da Heidegger, in maniera significativa, nel § 44 di *Essere e tempo*. Non si può però tralasciare la percezione di un'altra questione fondamentale, che sotto il tema dell'inautenticità, si rende palpabile. Si tratta del grande tema della libertà, che Heidegger considera davvero in crisi nell'epoca in cui il pensiero è diventato *strumentale*, rivolto, per così dire, alla *produzione tecnica.*

> «Non si pensa più ma ci si occupa di filosofia. Tali occupazioni, in concorrenza tra loro, si offrono poi pubblicamente come "ismi" e tentano di superarsi. Il dominio di tali etichette non è casuale. Soprattutto nell'epoca moderna, esso riposa sulla peculiare dittatura della dimensione pubblica. La cosiddetta "esistenza privata" non è tuttavia ancora l'"esser uomo" essenziale, cioè libero. Essa si irrigidisce semplicemente nella negazione della dimensione pubblica, rimane una propaggine da essa dipendente e si nutre del mero ritiro dall'ambito pubblico. Tale esistenza testimonia così, contro la propria volontà, l'asservimento alla dimensione pubblica»[15].

Ciò che nella citata intervista a R. Wisser veniva affermato in una verifica complessiva del proprio percorso, nella *Lettera sull'«umanismo»*, era già stato precisato, non in riferimento ad argomenti generali, bensì in riferimento ai chiarimenti specifici sollecitati da J. Beaufret.

Heidegger considera che il tempo in cui scrive sia l'epoca nella quale la dittatura della dimensione pubblica, che equivale all'imporsi del *Si*, ha disarmato il potenziale essenziale della parola. Con esso svaniscono anche quello della verità e della libertà. L'uomo, per questo motivo, può davvero sentire di non avere niente da poter dire su di sé; egli può avvertire il silenzio come il punto più prossimo alla verità della sua essenza, perché, rimanendo in esso, almeno, è negata la chiacchiera o l'equivoco. Preoccuparsi perché l'Essere possa ricominciare a dirsi è una preoccupazione umanistica:

> «Ma in questo richiamo all'uomo, al tentativo di preparare l'uomo a questo richiamo, non c'è dunque una preoccupazione per l'uomo? Dove altro si dirige la «cura» se non nella direzione volta a ricondurre di nuovo l'uomo nella sua essenza? Ma che altro significa questo, se non che l'uomo (homo) diventa umano (humanus)? In tal modo l'*hu-*

14) Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2003, pp. 325 e ss.. In questo passaggio dell'opera heideggeriana, i paragrafi circa l'autenticità si ricollegano a quelli sul tema della coscienza e della decisione.
15) Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 37. Cfr. *Essere e tempo*, cit., § 27.

> *manitas* rimane l'esigenza di un simile pensiero, perché humanismus è questo: è meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano, "inumano", cioè al di fuori della sua essenza. Ma in che cosa consiste l'umanità dell'uomo? Essa riposa nella sua essenza»[16].

L'uomo è e rimane un unicum nel pensiero heideggeriano. Esso è nella radura (*Lichtung*) come il solo che possa sperimentare questa condizione, custodendo la *provenienza della sua determinazione*[17]. Il corpo stesso dell'uomo è essenzialmente altro rispetto a qualunque corpo animale. Heidegger si spinge a dire:

> «Potrebbe invece sembrare che l'essenza del divino ci sia più vicina di quanto non lo sia l'estraneità degli esseri viventi, più vicina in una lontananza essenziale che, come lontananza, è tuttavia più familiare alla nostra essenza e-sistente di quanto non lo sia la parentela fisica con l'animale, la cui insondabilità è appena immaginabile»[18].

L'uomo, quindi, esiste nella riflessione di Heidegger sebbene non in una visione complessiva. Dell'uomo si rappresentano dei frammenti essenziali attraverso l'analisi esistenziale del Dasein. L'ultima parte del *Brief* accenna alla dimensione etica, per esempio e alla sua possibilità. Sebbene, come afferma Leo Strauss, «Heidegger non credette mai alla possibilità di un'etica»[19], il suo discorso presenta un'apertura etica che tende al compimento autentico dell'umano. Le modalità in cui possa realizzarsi questo nuovo ethos, inteso come dimora essenziale dell'umano, non sono espresse né codificate. Il pensiero di Heidegger è aperto alle evoluzioni e al progresso dei futuri pensatori.

2. Antropologia senza sistema: prospettive *da* Heidegger.

Su questa scia, mi propongo di attraversare alcune prospettive di analisi insieme a tre pensatori che hanno voluto, con Heidegger, confrontarsi disegnando altrettanti sentieri dell'umano. Non si tratta di linee di pensiero uniche, come si può immaginare. La letteratura critica è ricca di opportunità di lettura[20].

16) *Ibid.*, p. 40.
17) *Ibid.*, p. 46.
18) *Ibid.*, p. 49.
19) L. Strauss, *Introduzione all'esistenzialismo di Heidegger*, in G. Anders – H. Arendt – H. Jonas – K. Löwith – L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, cit., p. 12.
20) S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, in «Archivio di filosofia», 2000, pp. 9-248; M. Bracco, *Essere nel mondo e koinonia. Heidegger e Binswanger*, in «Segni e comprensione», 1996, 28, pp. 16-36; G. Bruni, *L'altro, gli altri, il «Sè». Il giovane Heidegger tra quotidianità e autenticità*, in «Teoria», 1997, n. 2, pp. 105-118; L. Chitarin, *Martin Heidegger (e U. Eco) contro la definizione di uomo come animale razionale*, in «Aquinas», 1994, pp. 433-450; G. Cicchese, *L'essere mortale dei mortali. Un'analisi del problema della morte nel pensiero del secondo Heidegger*, in «Aquinas», 1991, pp. 85-102; L. Feroldi, *Ontologia della mancanza. Heidegger e la questione*

La filosofia dell'autore di *Essere e tempo*, infatti, non si qualifica come un sistema chiuso. La sua stessa natura è quella di lasciarsi coinvolgere in una circolarità ermeneutica, nella quale, la critica possibile, non è semplicemente impegnata a verificare i fondamenti speculativi con la loro credibilità, bensì si apre ad afferrare i fili spezzati, *rossi* e pur sempre pendenti, che esaltano l'intensità delle intuizioni.

Il centro del pensiero di Heidegger è l'Essere. Di conseguenza, non è possibile definire *antropologia* tout court una visione così fondamentale[21]. Da quanto abbiamo precedentemente affermato, però, risulta ugualmente evidente che per Heidegger una visione ontologica autentica non possa prescindere da una visione antropologica. Ci troviamo davanti, quindi, a un'*antropologia senza sistema*, una visione dell'umano, certamente frammentaria, ma non vaga.

La complessità qui brevemente descritta, ci invita a qualificare la riflessione heideggeriana non ingabbiandola in orizzonti chiusi e ridondanti, bensì accogliendola nel suo manifestarsi in forme di "accadimento della verità"[22], il che equivale a costituire un dialogo con-filosofante.

Le tre letture heideggeriane che interessano questo studio sono tre sprazzi non dell'umanesimo *di* Heidegger, ma di un umanesimo *da* Heidegger.

Nel vasto panorama che ci viene offerto abbiamo scelto di presentare la visione di V. Vitiello, P. Sloterdijk e U. Regina.

La scelta è stata operata per un triplice motivo. In primo luogo, i tre autori hanno cercato di rispondere alla domanda su chi sia l'uomo di Heidegger, a partire dal confronto, più o meno esplicito, con la lettera scritta dal filosofo a J. Beaufret; testo che qui abbiamo considerato come culmine del percorso autointerpretativo dell'autore[23].

In secondo luogo, questi tre autori hanno offerto chiavi interpretative sintetiche per guardare all'uomo di Heidegger in maniera complessiva e *pro-duttiva*. Il tentativo di qualunque sintesi, che non abbia la pretesa di cogliere un sistema, infatti, appare prezioso, in quanto, rispetto alla filosofia di Heidegger, risposte definitive appaiono, per lo più, difficili.

In ultimo, i tre autori considerati, presentano delle letture che hanno una cifra comune, *la condizione temporale dell'umano quale possibilità di essere*; cifra

dell'uomo, in *Soggetto e verità. La questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, E. Fagioli e M. Fortunato (a cura di), Mimesis, Milano 1996; E. Grassi, *L'antiumanesimo e il nazionalsocialismo di Heidegger: a proposito del libro di Farias*, in «Intersezioni», 1988, pp. 343-351; A. Gualandi, *'Uomo', 'linguaggio', 'modernità' in Heidegger e Gehlen. Idee per un confronto teorico-critico*, in «Discipline filosofiche», 1999, 2, pp. 251-284; G. Haeffner, *Heidegger e il carattere trascendentale dell'antropologia filosofica*, in «Rassegna di teologia», 22 (1981), pp. 355-365; M. Marassi, *Concezione dell'uomo ed ermeneutica del segno in Martin Heidegger*, in *Simbolo e conoscenza*, V. Melchiorre (a cura di), Vita e pensiero, Milano 1988, pp. 207-271; G. Penati, *Umanesimo, scienza e tecnica nel pensiero di Heidegger*, in «Studium», 1988, pp. 237-250; F. Polidori, *L'uomo di Heidegger*, in «Aut aut», 247 (1992), pp. 41-53; C. Saviani, *Il tema del corpo nell'opera di Heidegger. Una ricognizione testuale*, in «Studi filosofici», 2000, pp. 333-351.

21) Cfr. V. Costa, *Heidegger*, Editrice La Scuola, Brescia 2013, p. 104.

22) P. De Vitiis, *Prospettive heideggeriane*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 5.

23) Cfr. nota 5.

che diventa ontologica, nel manifestare il *potenziale di trascendenza*. Nelle loro analisi, sarà possibile, infatti, intravedere ermeneutiche prospettiche dell'umano alla luce di un potenziale di trasformazione che verrà interpretato negli orizzonti di riferimento.

V. Vitiello, come si evincerà dalla trattazione, sottolinea il potenziale di *inversione* da imprimere alla linea della deriva tecnocratica. E' chiaro che, nonostante l'approccio apparentemente neutro, l'autore legge Heidegger nella prospettiva assiologica, se non etica. Il movimento della *Neuzeit* chiede all'uomo che conquisti il suo futuro non gestendo semplicemente la deriva, ma esprimendo un'attiva consapevolezza, capace di invertire il corso per un nuovo cambiamento epocale. Il futuro dell'uomo, quindi, sarebbe nel suo potenziale di ribellione al flusso della storia, una possibilità di invertire il senso verso una nuova acquisizione della centralità dell'Essere e a favore dell'autenticità dell'umano.

Per P. Sloterdijk, invece, la dimensione *ontocinetica* della prospettiva heideggeriana, porta a un'esigenza di *abbandono* al cammino inarrestabile della storia, fino a una vera e propria trasformazione antropologica che colloca la centralità dell'uomo nel piano delle relazioni della *Sfera.* Alla logica heideggeriana del *mondo*, si sostituisce la logica tutta nuova della *serra*. L'uomo che ha spinto l'ingegno tecnico fino alla totale impossibilità di frenarlo, si trova, ed è questa l'acquisizione che dà autenticità all'esistenza, a doverlo necessariamente assecondare: la sua consapevolezza sta nel non poter avere più coscienza, costretto com'è, per essere se stesso, a non poter contrastare il ritmo nuovo del suo tempo esistenziale. Il suo futuro è legato all'accettazione di un paradosso: doversi sentire prodotto dalla realtà che, in qualche modo, ha inizialmente prodotto.

Nella visione di U. Regina, invece, la condizione del futuro è legata all'apertura all'Evento: è l'avvento dell'ultimo Dio che qualifica il cammino dell'uomo imponendogli una possibilità di trasformazione quale trasfigurazione. L'autore, che ha studiato approfonditamente l'attenzione teologica del filosofo di Meßchirk, sottolinea la dimensione che qualifica *l'altro inizio* della storia, un futuro che sembra ribaltare le logiche chiuse del *primo inizio*, restituendo all'uomo la possibilità di rileggersi nell'acquisizione di un nuovo potenziale esistenziale che è nella percezione di un bisogno dimenticato.

Questi tre autori presentano uno scenario affascinante che lascia intuire le molteplici possibilità di una seria ermeneutica heideggeriana.

1.1 Heidegger antiumanista positivo nella lettura di V. Vitiello[24]

La questione dell'*umanesimo* o dell'*antiumanesimo* di Heidegger ha due volti, secondo Vitiello, due possibili approcci. Da una parte la questione del *Wesen*,

24) Vincenzo Vitiello è nato a Napoli nel 1935. Si è impegnato a indagare il pensiero degli autori moderni e contemporanei, con particolare attenzione alle opere di Hegel, di Nietzsche e di Heidegger. Tra i suoi studi: *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Argalia, Urbino 1976; *Dialettica ed ermeneutica: Hegel ed Heidegger*, Guida, Napoli 1983; *Studi heideggeriani*, Roma 1983.

dalla quale scaturirebbe il problema della tecnica e della scienza e, di conseguenza, il problema del rapporto dell'uomo moderno con queste ultime; dall'altra, invece, vi è il ribaltamento possibile della prima posizione: sarebbero la tecnica e la scienza il vero oggetto della questione *umanista-antiumanista*[25].

Per Vitiello, è centrale la critica di Heidegger alla *Neuzeit*. La modernità non è in alcun modo ridotta da Heidegger all'insignificanza. Egli opera una vera e propria *fenomenologia del negativo*, capace di rilevare, attraverso le derive, la tragica realtà di un *evo moderno* che vede nel progresso non l'*avanzamento* dell'uomo ma il suo totale superamento. Tutto questo si esprimerebbe nella riduzione del pensiero a calcolo e misura; nella sua degenerazione a puro *raziocinio* e nello svilimento di ogni autentico senso religioso.

Ancor più, la deriva sarebbe evidente nella caduta dell'arte a pura forma estetica, senza pretesa *ontologico-veritativa* e nella dissoluzione del senso della storia in pura archeologia: un recupero del passato senza alcuna finalizzazione *destinale*. Sarebbe questo il vero e proprio dramma di una decadenza che egli si sforza di sottolineare senza cedere alla tentazione di esprimere giudizi di valore.

Da dove nascerebbe, in Heidegger, questo superamento dell'uomo? Per Vitiello esso nascerebbe da una pretesa tipica della modernità che si sviluppa dall'umanesimo e passa nelle concezioni successive, fino ad arrivare alle interpretazioni dei secoli XVII e XVIII: l'uomo è stato reso *subjectum* e il mondo *immagine di questo subjectum*[26]. Per Heidegger, questa pretesa sarebbe virtuale e colpevole di aver snaturato l'autentico rapporto dell'uomo con l'essere[27]. In questo, il pen-

25) V. Vitiello, *L'antiumanesimo positivo di Heidegger*, in «Metaphorein» 4 (1978), pp. 109-110. Nel suo *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari 1995, Vitiello accenna a un antiumanesimo religioso in riferimento alle figure di Schleiermacher e Barth (pp. 36-45). Il primo considera il mondo religioso come il mondo della passività dell'umano (p. 36). Secondo questa prospettiva, il *religioso* è il regno in cui l'uomo non è soggetto *di* ma soggetto *a* (*ivi*). Per Barth, in continuità, si può parlare di una *sacra mestizia* che è indice di una infinita distanza tra Dio e l'uomo. Si può parlare di una condanna senza appello per l'uomo (p. 41).

26) *Ibid.*

27) Cfr. Id., *Cristianesimo senza redenzione*, cit., pp. 95-99. Heidegger, critico della modernità, è per Vitiello, per così dire, un portatore sano, inconsapevole ma determinato, della critica di Dilthey alla questione fondamentale del soggettivismo (cfr. Id., *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 50-51). In effetti, Heidegger supera l'esigenza di trovare un presupposto di fondamento alla realtà posta fuori dall'io, perché la dimensione del *Dasein* non si dà senza mondo. Dilthey aveva indicato la strada del pragmatismo per superare la crisi posta dal soggettivismo in seno alla conoscibilità effettiva del mondo. Questo filosofo aveva affermato che, porta d'accesso sulla verificabilità dell'esistenza della realtà fuori dall'io, è la resistenza che il mondo pone davanti alla volontà con la quale il soggetto si esprime nel tentativo di agire su di esso. In questa resistenza ci sarebbe la sua consistenza. Heidegger, radicalizzando, parla di un rapporto io-mondo che è prima di ogni questione come una struttura fondamentale che rende insignificante addirittura la domanda posta da Cartesio in avanti: l'io, infatti, non si dà senza mondo. Qui Heidegger diventa critico di Kant e di una tradizione che ha trasformato la verità da *alétheia* a *eidos*, a immagine quasi *visiva* del soggetto (p. 99). Su questo tema si veda, anche, M. Heidegger, *La questione della cosa*, V. Vitiello (a cura di), Mimesis Edizioni, Milano 2011.

satore tedesco si mostrerebbe fiero oppositore dell'umanesimo rinascimentale[28] e delle radicalizzazioni del pensiero *umanista* che ha spinto l'uomo al centro di un palcoscenico nel quale non poteva assumere il ruolo di protagonista. La sintesi illuministica, kantiana, di una *ratio humana* quale facoltà dei principi, non è altro che la deriva ultima di questa precomprensione dell'umano quale centro interpretativo dell'essenza della realtà e della storia[29]. Questa pretesa, che si qualifica come eccessiva, ha in sé la matrice del suo totale ribaltamento nell'*avvento* della tecnica che ha sovvertito il principio e il valore di queste affermazioni.

Dice a proposito Vitiello, interpretando Heidegger:

> «Nell'attimo, nell'attimo storico-epocale in cui la relazione soggetto-oggetto afferma il suo dominio su tutto l'ente, sull'ente in totalità, il soggetto medesimo si ritrova oggetto. L'uomo che provoca o dispone le energie naturali, è lui stesso pro-vocato e dis-posto. L'ente, ogni ente, non ha più l'essere; la sua consistenza di ente gli è data dall'essere esso posto in un luogo per …, dall'essere disposto per … Il suo *Bestand* è stato completamente assorbito dal suo *Bestellt-sein*. L'ente è eminentemente un "posto". E nella relazione universale ponente e dis-ponente, l'uomo stesso, ente tra gli enti, non è che un "posto". Il "chi" del porre e del disporre non è certo l'uomo, che pur quando provoca o dis-pone ciò fa e può fare solo in quanto pro-vocato e dis-posto a pro-vocare e dis-porre. Come non è soggetto, ossia fondamento del disporre, così non è fine, *telos* del disporre»[30].

Che cosa muove questo ingranaggio? Semplicemente l'inerzia di una continua irrequietezza: è *l'eterno ritorno* che ricompare nell'orizzonte della tecnica come un labirinto lineare che fa ricadere l'esperienza dell'umano in un continuo inizio. Heidegger non usa parametri assiologici, né cerca determinazioni o definizioni di condanna dal vago sapore etico. Il filosofo del *Dasein* si limita a *constatare*, pur nel tentativo di esprimere la drammaticità di questo dinamismo ineluttabile. L'uomo della modernità, ingabbiato nelle maglie della tecnica, ha perso ogni riferimento originario al *Dasein*. Tuttavia, proprio in un'epoca così alienante per l'essere dell'uomo, si può, per contraddizione, cogliere l'esperienza della *mancanza* e, attraverso di essa, sentire il vuoto e l'assenza che ci fa riconoscere ciò che ci manca. In questa linea si può parlare di *antiumanesimo* di Heidegger.

Heidegger stesso, però, nella *Lettera sull'«umanismo»*, chiarisce l'esigenza di un nuovo umanesimo che recuperi, dell'uomo, i veri significati. In questo senso la

28) Cfr. E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Guida editori, Napoli 1985. Il noto studioso pone in evidenza quanto l'*umanesimo* italiano abbia saputo anticipare alcuni dei temi fondamentali del percorso heideggeriano, tra cui quello della *Lichtung*. Si faccia riferimento anche a R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2010, pp. 34-42. Lo studio si riferisce ampiamente a quello del Grassi.
29) Id., *L'antiumanesimo positivo di Heidegger*, cit., p. 111.
30) *Ibid.*

sua filosofia non è un *antiumanesimo* né un *nuovo umanesimo*, bensì è un *vero umanesimo* perché pensa a un percorso in cui l'uomo diventi pienamente uomo.

L'illusione umanista che ha le sue radici nel rinascimento, il suo fusto nell'illuminismo e i suoi rami nell'idealismo, è stata una deviazione fuorviante che ha falsato la comprensione che l'uomo deve avere di se stesso mettendolo, abusivamente, al centro di un rapporto *inautentico* e rendendolo, così, *fundamentum inconcussum veritatis*[31]. La prova di questo totale ribaltamento è sotto gli occhi di tutti: l'uomo che, nelle teorie è il *subjectum*, nei fatti è l'*objectum*, materia prima utile alla modernizzazione.

La *Lettera sull'«umanismo»* diventa il metro di confronto per questa lettura della interpretazione heideggeriana della *Neuzeit*[32]. Fino a questo punto del discorso, Vitiello ritiene che Heidegger si fermi su di un piano *ontico* del ragionamento. Il piano ontologico, invece, chiaramente espresso nel desiderio del superamento metafisico, così come risulta nel *Brief*, diviene la vera possibilità di comprendere il positivo antiumanesimo heideggeriano. Il desiderio di Heidegger di superare le maglie della logica classica non equivale al desiderio di esporre l'umano all'irrazionale o all'istintuale. L'intenzione è quella di riflettere certamente in maniera più originaria e di condurre il pensiero a contatto di quell'inizio dimenticato nel corso della sua evoluzione. La novità dell'evo moderno è la consapevolezza della mancanza dell'uomo, della sua privazione. Il filosofo deve constatare l'assoluta debolezza della filosofia del soggetto, in quanto, la storia gli ha disvelato la sua totale inadeguatezza. L'uomo non è il *Gestell* (sostegno), né come soggetto, né come altro. Egli piuttosto è *Dasein* e la sua definizione, in quanto *Dasein*, lo identifica con il *Welt*. Heidegger dice nel *Brief*, dell'uno e dell'altro, che essi sono *die Lichtung des Seins*[33]. L'Essere è il sostegno, il *Gestell* e lo è in quanto verità che si rivela, in quanto apertura di un disvelamento, permanendo nel quale, la verità del conoscere si dà possibile all'umano indagare. Fuori da questa posizione, fuori da questa tensione drammatica e dinamica, l'uomo non conosce ma s'inganna e percorre vie contrarie alla verità che cerca.

31) *Ibid.*
32) Su questo tema l'autore si era già soffermato. Cfr. V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Argalia Editore, Urbino 1976, pp. 178 e ss..
33) V. Vitiello, *L'antiumanesimo positivo di Heidegger*, cit., p. 113.

1.2 Heidegger e l'uomo nel movimento secondo la lettura di P. Sloterdijk[34]

Peter Sloterdijk vede in Heidegger il «*pensatore nel movimento*»[35]. La teoria *ontologico-fondamentale* del professore di Friburgo si caratterizzerebbe per questo aspetto, divenendo, *stricto sensu*, una riflessione *ontocinetica*[36]:

> «Egli è stato il pensatore che ha dato voce, come nessuno prima di lui, al fatto che il *Dasein* è già sempre 'messo' nel movimento e agito dal movimento, e che nulla può metterlo al sicuro dalla motilità che lo attraversa»[37].

L'autore scorge in questo dinamismo tre fasi che legano i passaggi del pensiero heideggeriano: la *caduta*, l'*esperienza* e la *svolta*. Per Sloterdijk, in realtà, Heidegger non li ha espressi tutti e tre, ma ne ha sviluppato solo il primo, la fase della caduta, e il terzo, quella della svolta. Il concetto stesso di *gettatezza* richiama la motilità come fondamento e la prospettiva post-metafisica di un pensiero che si sente affrancato dall'esigenza di porre le sue basi sull'immobilità e sulla fissità dell'eterno.

34) P. Sloterdijk è un filosofo tedesco nato nel 1947 a Karlsruhe. E' erede della scuola di Francoforte e si è fatto conoscere, soprattutto, per i due volumi della *Critica alla ragione cinica* (Milano 1983). Ha realizzato uno studio importante condensato in tre volumi dal titolo *Sfere* (1988-2004). L'idea di Sloterdijk è che l'uomo sia stato addomesticato in una dimensione tecnica, nella quale, come in una sfera, egli deve gestire il suo rapporto con l'esistenza attraverso nuove regole. La sua lettura dell'umanismo di Heidegger ha prodotto notevoli discussioni. In base a una critica di ingenuità rivolta al paradigma heideggeriano, egli ha sviluppato una riflessione che tende a una sorta di permanenza dell'umano in questo nuovo *parco* di una vita riletta in chiave tecnocratica. Siamo ben oltre l'attesa di una salvezza operabile attraverso il ritorno del divino. Tra le sue pubblicazioni *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2002; *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006; *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

35) P. Sloterdijk , *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Studi Bompiani, Milano 2004, p. 19.

36) *Ibid.*, lo stesso autore cita il § 38 di *Essere e tempo*, in cui Heidegger parla della *deiezione* come «*concetto ontologico* di moto». Il § 38 è uno dei più importanti per comprendere l'intuizione heideggeriana dello stare nel mondo del Dasein. In effetti, la chiave ermeneutica di Sloterdijk per questo stralcio di *Essere e tempo*, trova autorevoli conferme (cfr. A. Fabris, *Essere e tempo di Martin Heidegger*, Carocci, Roma 2006, pp. 125-127). Nel paragrafo considerato, Heidegger affronta il tema della deiezione in ordine a tre elementi che contraddistinguono l'essere dell'esserci nel mondo: la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco. Si tratta di tre modalità di esistenza inautentica in cui, per così dire, l'esserci si trova a essere gettato nel suo esserci quotidiano. Sarebbe questa, annota Fabris, una modalità di allontanamento, una vera e propria fuga, non già da una situazione originaria e paradisiaca (p. 126), bensì dalla propria originarietà, dal proprio *esser proprio*, decadendo in uno stato di lontananza ed evocando una perduta prossimità. Questo avviene in virtù dell'*essere nel mondo* che attrae come modalità propria dell'*esserci*, il Dasein stesso verso la deiezione. Heidegger dice: «l'essere-nel-mondo è in se stesso tentatore» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 223).

37) *Ibid.*, p. 20.

Per questo motivo il *movimento*, così inteso, non è un oggetto di conoscenza, ma è il luogo del vissuto del filosofo che, quindi, è *nel movimento*, nonostante il fatto che percepisca il movimento stesso e ne avverta i rivolgimenti: la cinetica, dunque, dalla lettura di Heidegger, precederebbe la logica. Il pensiero, di conseguenza, non si verifica nella ricerca degli universali, ma nella dimensione del *sopravvenire*, dell'accadimento unico cui solo l'unicità del *Dasein*, storicamente colto, si fa rapportabile.

Da questa prospettiva diventa comprensibile la scelta che Heidegger fa di «ripristinare, a partire da una posizione protocristiana, l'uso del nome greco per designare gli uomini chiamandoli mortali»[38]. Questo nome, infatti, esprime tutto il senso della caduta e del precipitare nel quale l'uomo è posto in movimento.

L'uomo, posto nella *motilità del Dasein*, non coglie la caduta ma solo la deiezione quotidiana che genera la sua unica possibilità di compiere un'esistenza autentica: appropriarsi della sua mortalità, compiere un'anticipazione *avverante*.

Sono i concetti fondamentali di *Essere e tempo*.

Il *Dasein* assume la motilità, non la può evitare in quanto essenziale e identificante, ma può non lasciarsi travolgere da essa corrispondendovi: accogliendo la *gettatezza* può trasformarla in *pro-getto*.

E' questo, secondo Sloterdijk, il ribaltamento della logica metafisica: s'individua, qui, una motilità discendente e non ascendente che, però, porta l'uomo a una prossimità assoluta, quella più possibile, a se stesso. Il movimento è dal sopra al sotto e non l'inverso, per giungere all'esistenza fatta di sfrenata attività.

L'esperienza è il luogo di relazione in cui il movimento perde la sua dimensione prettamente verticale tipica della *caduta* e acquisisce quella orizzontale della relazione[39]: è tutto espresso nella formula sintetica del *venire al mondo*, in cui coincidono il senso della caduta e quello dell'esodo. Questa dimensione *mediana* della gettatezza appare come sconosciuta a Heidegger. Sloterdijk la inserisce come un suo apporto risolutivo, nel tentativo di completare ciò che considera monco.

Già il *nascere* è per Sloterdijk, infatti, un incrociarsi del piano verticale della *caduta* con quello orizzontale dell'*esperienza*. La crisi del movimento di caduta si sviluppa nel fenomeno dell'*educazione* che Sloterdijk, con linguaggio informatico, legge come *formattazione dell'essere dell'uomo.* Per Sloterdijk la mancanza del

38) *Ibid.*, p. 22.

39) Sul tema dell'esperienza (Erlebnis-Erfharung), si coglie una frattura originaria tra l'ontologia fondamentale di M. Heidegger e ogni antropologia filosofica. In realtà, già nel confronto con Scheler, Heidegger aveva lucidamente parlato del tema, tentando di sviluppare un percorso filosofico che non trattasse dell'uomo e del suo essere nel mondo come nell'ambito di una qualsiasi *ontologia regionale.* Sul rapporto tra Heidegger e Scheler si considerino F. Battistrada, *Per un umanesimo rivisitato*, Jaka Book, Milano 1999 (specialmente cc. 2-3, pp. 41-61); M. Bonola, *Heidegger e Scheler: il mondo, l'uomo e il problema dell'essenza*, in «AutAut», 203-204 (1984), pp. 39-55. Uno dei temi sui quali Bonola si sofferma è la diversità di impostazione del problema antropologico. Il concetto di trascendenza di Scheler, per Heidegger, risulterebbe un espediente che colloca l'uomo al di fuori della storia attraverso l'idea della *persona*. Il tempo si risolverebbe (o si dissolverebbe) nella metastoricità, per cui *l'Esserci* non avrebbe significato ontologico fondamentale, attendendo l'ulteriore determinazione dell'antropologia personalistica.

piano dell'*Erfahrung* è rappresentativo delle mancanze strutturali e della carenza antropologica del pensiero *heideggeriano*[40], un pensiero che non può essere neanche lontanamente civico o politico e meno che mai filo-scientifico. L'*esperienza* è per Heidegger la cifra della deiezione, la spinta a un'esistenza inautentica. Da questa si esce fuori solo attraverso un *contromovimento*, una svolta che imprime un carattere di rivoluzione cinetica alla caduta che si dispiega nella realtà dell'esperienza stessa. Per Sloterdijk questo concetto che coincide con il movimento dell'*abbandono* è il frutto dell'influenza su Heidegger della dottrina agostiniana della *grazia*:

> «Anche per Heidegger, come per il Padre della Chiesa africano, la caparbietà umana e la volontà devono ridurre la loro tensione e disporsi a un lasciare che è aperto dall'essere. E' qui che trova posto la pastorale di Heidegger: per divenire pastore dell'essere, l'uomo deve proteggersi dal suo proprio non essere nell'abbandono»[41].

Questa impostazione rimanda la salvezza dell'uomo a ciò che lo precede e pone il proprio dell'uomo nel dispiegarsi destinale della sua essenza. Essa colloca l'uomo di Heidegger nella prospettiva ancorata fortemente al 'vecchio Adamo'. Per Heidegger, quindi, risulta impossibile intravedere nell'uomo stesso un soggetto di realizzazione di quella svolta che dovrebbe rafforzare la relazione tra l'umanità e l'Essere. L'invocazione tarda di un *dio* quale unico salvatore è la risposta a questo desiderio di convogliarsi nel fluire storico dell'esperienza dell'Essere, riconoscendo un'incapacità strutturale ad assecondarne il movimento.

Heidegger constata il fallimento di ogni idea che abbia voluto destinare la storia nell'orbita dell'umano e da ciò nasce l'ipotesi che la storia sia non-umana, mentre risulta ancor più evidente la storicità del *Dasein* e, quindi, la struttura storica fondamentale (ma non esauriente) dell'uomo: il movimento è un flusso e l'uomo gli appartiene, ne fa parte nell'impossibilità di controllarlo o gestirlo. La sua esigenza è contraddetta dall'essenza stessa del movimento che chiede il dispiegarsi naturale e spontaneo dell'Essere nell'Esserci. L'uomo sente l'esigenza e desidera *addomesticare* il movimento ma si accorge che questi tentativi si rivolgono contro se stesso. Nell'esperienza del *domare* la forza che realizza il suo percorso storico, l'uomo risponde a un bisogno angoscioso di controllo sulla realtà e sul tempo ma si accorge di un fallimento, dell'inefficacia essenziale di quel bisogno. L'unico

40) Cfr. P. Sloterdijk, *L'ultima sfera*, Carocci, Roma 2005, pp. 26-27. A partire da una citazione di M. Heidegger, tratta da *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), l'autore produce un'interessante riflessione. Una volta conosciuto il mondo nella sua realtà di globo, esso ha manifestato ambiti di conoscenza cosmologica ed etnologica che avrebbero dovuto diventare lo specchio per guardare l'esistenza umana nel suo essere *Dasein*. Il pensiero moderno, invece, ha vissuto la "catastrofe" dell'aver immunizzato il nuovo orizzonte della conoscenza: ha preferito permanere nella ricerca del *centro* e ha dimenticato quella della *periferia*, di questi abissi che offrono una rinnovata spazialità (il senso del "fuori") all'autocomprensione dell'uomo. Il pensiero di Heidegger può essere assimilato alla tendenza immunologica che soffre il pensare moderno ed essere definito privo di ampiezza.
41) *Ibid.*, pp. 53-54.

superamento possibile è in quella *svolta* che permette al navigatore di mettere la vela nella direzione del vento e di seguirne l'impulso senza pretendere di indicare cammini all'Essere e al suo dispiegarsi.

Sloterdijk, a differenza di Heidegger, non crede nella necessità di una salvezza nell'esperienza dell'abbandono. L'abbandono è il frutto della decisione saggia della *svolta*, l'assecondare il vento dell'essere nella speranza, per la nave dell'umano, di toccare le sponde ardite di nuovi continenti. Solo in questo è possibile recuperare il significato effettivo di quel quarto movimento cui Heidegger faceva cenno alla fine del suo cammino e che è quello del *superamento*[42].

Nel continuo della sua riflessione su Heidegger e al di là di Heidegger, Sloterdijk produce la sua *fantasia filosofica*[43], approfittando di una lettura del dato antropologico che vede nell'uomo un *prodotto* non interpretabile da un punto di vista esclusivamente naturale. Sloterdijk cita più volte il *Brief* per supportare questa linea e afferma, con Heidegger, la completa fuoriuscita dell'uomo dall'*animalità*: nel percorso storico l'evoluzione si è portata dietro il fermento culturale ed educativo. L'uomo, dunque, si è sviluppato non solo nella linea naturale dello svolgersi della sua essenza esistenziale, ma grazie al contesto e alla sua capacità di *abitare*: il percorso del suo *Esserci* si è evoluto in forma autonoma.

Il riferimento qui si allarga e dal *Brief* si estende al testo delle lezioni invernali del 1929-1930[44]. In esse, Heidegger ha espresso la superiorità dell'uomo rispetto all'animale per la sua *ricchezza di mondo.* L'uomo viene al mondo, l'animale è povero di mondo. Questo richiama quella dialettica di lontananza e prossimità che, nel *Brief*, conduce Heidegger ad affermare che l'uomo è più vicino agli dei che agli animali[45]. In questa percezione dell'uomo, viene fuori, nonostante il superamento concettuale della struttura classica della metafisica, la *trascendenza* dell'umano in quanto constatazione oggettiva della sua *eccedenza*. Questa eccedenza si mostra in un percorso che potremmo definire rivelativo. La *Lichtung* non ha mai smesso di realizzarsi, a partire dal primo momento intuitivo nel quale l'uomo ha aperto lo sguardo sul mondo. Eventi storici epocali hanno *rivelato* l'uomo e lo hanno condotto alle soglie di una sempre ulteriore e più piena rivelazione di sé. L'apocalittica dell'umano ha reso la trascendenza (concetto asettico e lontano) con la

42) R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, cit., pp. 43-45. L'autore rileva come la lettura di Sloterdijk miri a rompere il dominio del linguaggio dell'ottica ontologico-fondamentale di Heidegger. In esso, infatti, si evidenzierebbe la resistenza heideggeriana verso la possibilità filosofica di una antropologia e di una antropotecnica. Queste, invece, sarebbero proprio, nella prospettiva di Sloterdijk, il frutto maturo di un superamento necessario del soggettivismo moderno e traghetterebbero la filosofia in una fase post-umanistica senza, per questo, necessariamente, divenire in-umana. Il linguaggio – per Sloterdijk – non è né il primo, né l'unico strumento che l'uomo si è dato per approssimarsi alla sua essenza. La critica, ripresa da Esposito, cerca di salvare l'urgenza di un superamento del soggettivismo, questa volta di tipo esistenzialistico e il valore della ragione del neoumanesimo, nel cui "cono d'ombra" bisogna continuare a pensare.
43) P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., p. 122 e ss.
44) Le lezioni sono racchiuse in M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, C. Angelino (a cura di), il melangolo, Genova 1999.
45) P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 128-129.

densissima percezione del mostruoso. L'uomo si rivela nel *mostruoso*. Di lui tratta l'onto-antropo-monstrologia, dice Sloterdijk[46].

1.3 Heidegger e l'uomo da trasfigurare nella lettura di U. Regina[47]

La prospettiva di indagine di U. Regina parte dalla tanto accesa questione della *equivocazione antropologica* e il testo di riferimento è il *Beiträge zur Philosophie*. Il primo Heidegger, quello di *Essere e tempo*, aveva ricevuto critiche antitetiche circa il modo di rapportarsi all'uomo. Se Buber lo aveva accusato di una sorta di povertà antropologica[48], il maestro Husserl lo aveva rimproverato, nel 1931, di *antropologismo*[49]. Nella prospettiva dei *Beiträge* si fa chiara la superiorità dell'Essere sull'Esserci. Il fatto che l'uomo sia *Dasein*, non può essere considerato un mero privilegio dell'uomo. Esso rappresenta più specificamente un compito che gli viene assegnato dall'Essere che si produce in esso come nella radura di cui ha bisogno per *e-venire* nella sua verità.

Non solo per questo i *Beiträge* segnerebbero una svolta. Specificamente, in essi, Heidegger si allontanerebbe da quella prospettiva di neutralità assiologica che è caratteristica di *Sein und Zeit* in relazione al tema della coscienza e al rapporto tra autenticità e inautenticità.

E' proprio nei *Beiträge* che Heidegger, recuperando la dimensione valoriale, in relazione alla prospettiva dell'ultimo Dio[50], si rivolge a una finale acquisizione di dinamicità da parte del *Dasein*: l'ontologia, che recupera il piano della differenza e ricomprende il senso del valore, perde la strutturale staticità del neutro e diviene viva nel desiderio di prospettare una trasfigurazione dell'umano, in vista di un compimento del suo pieno essere se stesso.

Naturalmente, anche nell'analisi di Regina, tutto nasce da quell'oblio dell'Essere che sta alla base del *primo inizio* del pensiero. Il filosofo è nella condizione

46) *Ibid.*, pp. 131-132.
47) Umberto Regina è nato nel 1937. La sua formazione all'Università Cattolica di Milano, guidato da studiosi come Bontadini, Fabro e Vanni Rovighi, lo ha spinto a maturare una riflessione incentrata sulla possibilità di elaborare un sapere per l'uomo. L'interesse per Heidegger è motivato da un confronto concreto con la finitudine dell'umana esistenza. Nell'ampia bibliografia heideggeriana, Regina si imbatte su alcuni scritti che divengono centrali per la sua riflessione. Prima di tutto gli scritti che parlano dell'epistolario paolino e ne danno un'interpretazione fenomenologica, scritti realizzati tra il 1920-1921 in occasione di una profonda crisi religiosa. In secondo luogo Sein und Zeit (1927) e, in ultimo, i *Beiträge zur Philosophie* scritti tra il 1936 e il 1938 e pubblicati nel 1989. Dell'interesse di U. Regina per il pensiero heideggeriano sono traccia una serie di monografie e articoli sull'argomento. Tra gli altri*: Heidegger. Dal nichilismo alla dignità dell'uomo*, Vita e pensiero, Milano 1970; *Heidegger. Esistenza e sacro*, Morcelliana, Brescia 1974; *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995; *La differenza viva. Con Nietzsche e Heidegger per una nuova concettualità*, CUSL "Il Sentiero", Verona 1997 .
48) Cfr. M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Marietti 1820, Genova 2004, pp. 65-88.
49) U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., p. 350, n. 3.
50) Sul tema dell'*ultimo Dio* heideggeriano, un'importante ricognizione storiografica è stata compiuta da I. Mancini, *Frammenti su Dio*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 191-216.

di essere posto in questo percorso ma di dover ricordare che esiste *un altro inizio possibile*, una nuova strada da battere; il passato è aperto e anche il futuro: il destino dell'umano non è chiuso ma è promessa di futuro e di storia. In questo senso "l'altro inizio è il sempre disponibile fondamento di una restaurata umanità, perché l'*ultimo Dio* ha la stessa indefettibilità con cui la logica aprente dell'altro inizio non cessa di porre in crisi quella dell'inesistente chiusura in sé propria del primo inizio"[51].

Ciò apre a un'interpretazione *soteriologica* della vicenda dell'Essere che non può non presentarsi densa di contenuti antropologici. Per Regina, Heidegger ha posto le basi per una soteriologia filosofica. Nell'esperienza di ricomprensione dell'umano attraverso la scoperta di un *altro inizio*, ancor più iniziale del primo, la Storia dell'Essere si sovrapporrebbe a una vera e propria Storia della salvezza. In altri termini, l'*abbandono* che l'uomo ha vissuto nei confronti dell'Essere ha realmente tutelato l'Essere: mettendolo fuori dalla prospettiva filosofica occidentale, infatti, lo avrebbe difeso dalle manipolazioni della *volontà di potenza*. D'altra parte, però, è chiaro che l'oblio dell'altro inizio ha costituito una deriva dell'umano. Scegliendo di ritornare a esso, il pensiero si propone come possibile vittoria dell'umano sul non umano, perché nella piena e finalmente autentica esplicazione dell'Essere si ritrova l'uomo salvato dalla deriva concettuale della logica determinazione di *animalità razionale*.

Volendo specificare ulteriormente possiamo asserire, attraverso l'impostazione di Regina, che Heidegger coglie nel fenomeno dell'*Ereignis*, che è il primo passaggio di questa complessa vicenda, la specificazione di un'eccedenza, di un oltre di motivazioni, forze e risorse che la storia conosce; quest'ulteriorità pone l'esistenziale umano alla ricerca di una "storia come vicenda di trasfigurazione"[52].

A questa visione, Heidegger arriva progressivamente. Attraverso l'incontro con il pensiero di Nietzsche e la poesia di Hölderlin, riesce a maturare un'idea di apertura che viola il solipsismo di *Essere e tempo*, creando un varco inatteso. Regina insiste su questa caratteristica del pensiero di Heidegger, su questa apertura che rende l'umano non più identificabile solamente con il *Dasein* e tendenzialmente aperto a una ulteriorità, a una trascendenza. L'Esserci sarebbe un *esserci per* e questo apporta una sensibile novità all'interno della percezione dell'umano che ha conseguenze anche sulla organizzazione del sapere e delle scienze. L'indagine antropologica rimane esteriore al problema uomo; essa ne coglie la datità, le forme e ne analizza i comportamenti non ponendosi nella direzione della domanda sul *fondamento*. Questo, infatti, rimane pur sempre esteriore all'antropologia, proprio perché precede l'umano. Se ciò è vero, allora nessuna antropologia sarà veramente tale perché ogni antropologia porrà già, in partenza e apertura di indagine, l'uomo quale uomo[53]. La riflessione autentica sull'umano deve per forza di cose rapportarsi alla realtà dell'Essere, non potendo passare su questo punto con super-

51) U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., p. 354.
52) *Ibid*, pp. 356-357.
53) Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 55: «Con questa determinazione essenziale dell'uomo non vengono dichiarate false le interpretazioni umanistiche

ficiale indifferenza: l'uomo è un *dato* ed è anche un *per*. Questa tensione, aurorale e destinale, lo mette specificamente in contatto con il suo *archè e il suo telos*[54].

La condizione in cui si trova l'uomo moderno è definibile come *emergenza*. Giunto alla fine del *primo inizio*, l'elaborazione di una logica tecnicistica ha portato l'umanità a convincersi dell'infinita possibilità del suo agire.

L'uomo è strutturalmente aperto a ogni tipo di risposta ai quesiti dell'ordinario come dello straordinario della vita, ma, se questo è vero, quale è l'emergenza?

L'emergenza che ne scaturirebbe è quella di una *mancanza di bisogno*[55]. Già Nietzsche ne aveva parlato, ma nell'orizzonte del suo pensiero questa mancanza risultava incolmabile e definitiva: l'uomo era ormai inserito in una progressiva affermazione della *volontà di potenza*.

Heidegger, invece, vede in questo processo una *problematicità irrisolta*: l'uomo che vuole credersi capace di eliminare ogni problema, è problema a se stesso. Qual è la risposta, allora? Risposta a questa problematicità è *l'ultimo Dio*, raggiunto proprio a partire dalla svolta che porta il pensiero dal primo all'altro inizio. Se la storia dell'Essere non si esaurisce nell'umano, ma l'umano ne è la necessaria radura perché essa si renda presente; se l'uomo non è l'ultimo all'interno del percorso, c'è una dimensione di bisogno più originaria alla quale questa storia dell'Essere deve sottostare perdendo di vista l'illusorio e astratto circolo chiuso del potere della tecnica di rispondere al bisogno dell'uomo (*macchinazione*).

Questa dimensione appartiene all'*ultimo Dio* che non è rappresentabile nelle categorie metafisiche classiche che tendono a identificare il divino con l'Essere. L'*ultimo Dio* è *originario bisogno dell'Essere, come l'Essere è originario bisogno di Dio*[56]. Da questa considerazione scaturisce che, così inteso, l'*ultimo Dio* rappresenta in maniera consistente la possibilità di apertura dell'umano, l'assicurazione della frattura del *solipsismo* di *Sein und Zeit*, in quanto l'uomo si rivolge a esso come alla radicale mancanza dell'Essere, unica e infinita domanda cui tende la risposta impossibile di soddisfazione:

> «Se l'uomo ha bisogno dell'ultimo Dio per essere liberato dalla tendenza a chiudersi in sé, Dio ha bisogno dell'uomo come 'radura' entro cui

dell'uomo come *animal rationale*, come "persona", come essere composto di spirito, anima e corpo. Piuttosto, l'unico pensiero è che le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo».

54) *Ibid.*, pp. 44-46.

55) U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., p. 369.

56) Cfr. M. Heidegger, *Perché i poeti,* in Id. *Sentieri interrotti*, cit., pp. 247-248. Il tema del ritorno di Dio è legato al tema della svolta attraverso l'analisi di una citazione di Hölderlin. La perdita di un fondamento nel pensiero nicciano aveva determinato la fine della metafisica facendo coincidere il capolinea del suo percorso con la morte di Dio e con l'assenza del bisogno di un suo ritorno. Heidegger richiama, invece, la possibilità che un ritorno sia possibile al di là del prossimo raggiungimento della "estrema povertà di questo tempo", pienezza della notte filosofica, e, quindi, solo lì nel luogo giusto e al tempo giusto si compirà la svolta.

> sviluppare la sua strategia salvifica; la storia dell'Essere abbisogna dello spazio umano»[57].

L'*ultimo Dio* non è l'Essere ma il bisogno originario di Essere[58]. In questo senso, la sua originaria e costante problematicità è proprio nella sua impossibilità di *entificarsi*. Da qui nasce la purificazione del concetto *nicciano* di morte di Dio. Se in esso s'intende esprimere l'assoluta impossibilità, per Dio, di essere ridotto alle logiche comprensive dell'umano, a un ente tra gli altri, allora questo concetto può essere assunto non solo con soddisfazione, ma come un annuncio di gioia e di vittoria frutto della novità dell'*altro inizio*.

Nel desiderio di non cedere alla tendenza antropologica che faceva dell'uomo un ente tra i tanti, Heidegger lo aveva posto su un altro livello di analisi identificandolo in tutto e per tutto con il *Dasein*. Da questo, come detto, era scaturito un modello chiuso, infranto proprio dall'esigenza di cui la *Kehre* dà ragione. L'uomo non può essere identificato con un sistema chiuso, proprio per il suo dinamico bisogno di trasformazione. La tensione verso l'*ultimo Dio* è manifestazione concreta di questa esigenza che si attua, per l'uomo, non più sulla base della *cura*, ma sul *ritegno*, sul sentimento, cioè, che trattiene l'uomo nel suo tentativo di vincolarsi all'inautentico e dispone all'ascolto della chiamata dell'*ultimo Dio*.

Un altro tema di riferimento per la comprensione dell'umano di Heidegger è quello della storia:

> «L'uomo non consiste né in una somma né in una sintesi di qualità, e nemmeno in un rapporto di superiorità gerarchica rispetto agli altri viventi, bensì in un compito nei confronti della verità che lo "getta" fuori da tutti questi parametri, costringendolo quasi a "retrocedere" rispetto a tutto ciò che da sempre formava la sua differenziante dignità»[59].

Il recupero della categoria di storico, dalla prospettiva dell'*altro inizio*, aiuta in maniera sostanziale a determinare l'umano secondo la logica di questa espressione. Heidegger, non volendo prestare il fianco all'accusa di antropologismo, rifiuta di usare il termine *persona* o di riferire il *Dasein* in qualche modo a questo concetto. Intanto, però, il *Dasein*, dalla prospettiva dell'*altro inizio*, risulta essere ormai legato a categorie tipiche della visione personalistica come quelle della responsabilità e della libertà. L'uomo, attraverso questi concetti che lo esprimono nel suo essere costantemente *ad-propriato* alla vicenda dell'Essere, viene immesso nella storia (*Geschichte*).

In altri termini, proprio perché consapevole di un inizio *più iniziale* e di una fine *più finale* dell'inizio e della fine della storia (*Historie*) di Occidente, egli si colloca nella posizione di chi può esprimere pienamente se stesso con la capacità di accogliere il compito affidatogli dall'Essere. La storia occidentale è una vera e

57) U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., pp. 372-373.
58) Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 57.
59) U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, cit., p. 385.

propria storiografia. In essa, gli eventi vengono concatenati secondo un processo di elaborazione consequenziale (causa ed effetto). Nessuna novità e soprattutto nessuna libertà vi è in questa lettura che appiattisce il senso della novità dell'umano, all'interno di un circolo di concatenazioni estremamente stringente. E' questa anche la storicità imposta al *Dasein* di *Sein und Zeit*, da quella temporalità che gli era essenziale e che costituiva, nel suo isolamento, la condizione esistenziale nella quale cercare la propria forma di autentico o inautentico in una situazione di generica passività. L'*altra storia* (*Geschichte*) donata dalla logica dell'*altro inizio*, invece, predispone a una percezione di alterità e *conduce* l'uomo al di fuori della prospettiva storiografica, fino a toccare con mano la radicale novità della sua essenza. La storia che ha un inizio *più iniziale* e una fine *più finale* di quella imposta dal parametro storiografico, è possibilità di un'apertura individuale unica e di una realizzazione libera e responsabile per un *Dasein* non più in gabbia[60] ma aperto alla prospettiva del futuro, all'*ultimo Dio*[61].

E il linguaggio? Così importante nel *Brief* da divenire identificativo dell'*Esserci*, che fine ha fatto nei *Beiträge*? Heidegger ne parla conservando il senso della caratterizzazione, ma sottoponendolo a una lettura sovversiva. Il *linguaggio è la disumanizzazione dell'uomo* (inteso quale *animal rationale*) e per questo lo pone al di fuori della storiografia occidentale costruendo per lui il paradigma di una storicità nuova fatta dell'e-venienza dell'*Essere*.

E' l'ultimo paragrafo del *Beiträge*, nel suo riferimento a Hölderlin, a dare un supporto essenziale alla lettura che ne fa Regina. Heidegger afferma, infatti, all'inizio del paragrafo citato, che *la lingua fonda la storia* proprio perché corrisponde a una dinamica di chiamata e risposta che si realizza nel gioco di rapporto Dio-terra-uomo:

> «L'eccedenza infatti impegna l'uomo affinché questo si costituisca come apertura autentica, come servizio all'Essere e alla sua verità. Da questo punto di vista la lingua non è più un presupposto; essa non sorge, infatti, come fenomeno comunicativo fra due enti preesistenti, ma, in quanto provocazione dell'eccedenza replica a questa, istituisce lo stesso senso della storia in cui Dio è Dio, ossia indefettibile iniziativa salvifica e l'uomo è uomo, ossia "esserci" impegnato ad essere all'altezza della radicalità cui chiama l'eccedenza, e ad essere quindi "guardiano" della stessa verità dell'essere. L'origine del linguaggio è la storia dell'essere come storia di salvezza»[62].

60) Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 99: «Solo perché il linguaggio è la dimora dell'essenza dell'uomo, le umanità storiche e gli uomini possono non essere di casa nel loro linguaggio, cosicché questo diviene per loro l'abitacolo delle loro macchinazioni».
61) Cfr. U. Regina, *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione. Heidegger interprete delle lettere di San Paolo,* in *Heidegger e San Paolo*, Aniceto Molinaro (a cura di), Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, p. 86.
62) Id., *Servire l'essere con Heidegger*, cit., p. 397.

L'uomo è un essere parlante, ma la sua parola risuona come espressione di questa storia, all'interno di un *tacere* che viene dal *ritegno*: solo questo assicura l'esperienza del linguaggio nel cammino dell'*altro inizio*, nella logica di un'*eccedenza* che *pro-voca* alla vera storicità. Questa prospettiva rassicura anche l'uomo all'interno dell'esperienza di popolo. Anche qui, coloro che hanno colto questa dimensione di *compito* del loro *Esser-ci* (i Venturi) sono chiamati a condurre la comunità nella linea di questo percorso, lontano però dalla prospettiva della razza e del sangue, da una visione biologistica o naturalistica. Questa visione tipica dei *Beiträge* insieme al concetto di *corpo come via*, espresso nei *Seminari di Zollikon,* sono estremamente interessanti per la lettura di Heidegger nel passaggio delle epoche e nel mare in tempesta della stagione delle ideologie.

2. Conclusioni: come un percorso.

Le tre letture che abbiamo indagato ci dispongono alle conclusioni di questo lavoro guardando, essenzialmente, al tema del *futuro* dell'umano. Heidegger lo definisce come l'atteggiamento del *precorrere:*

> «Questo precorrere non è altro che il futuro unico e autentico del proprio esserci. Nel precorrere l'esserci è il suo futuro, e precisamente in modo da ritornare, in questo essere futuro, sul suo passato e sul suo presente. L'esserci, compreso nella sua estrema possibilità d'essere, è il tempo stesso, e non è nel tempo. L'essere futuro così caratterizzato è, in quanto "come" autentico dell'essere temporale, il modo d'essere dell'esserci nel quale e in base al quale esso si dà il suo tempo»[63].

Aprendo l'indagine sui tre differenti contributi, abbiamo voluto affermare che la condizione temporale del *futuro* richiama a una condizione ontologica: la *trascendenza.* Nel *precorrere* si sostanzia la capacità di trascendersi del *Dasein* verso la sua autenticità.

Possiamo dire che, in Vitiello, il tema del futuro è inteso come un ritorno al passato. L'antiumanesimo di Heidegger si è presentato come il tentativo di destabilizzare la storia del pensiero rompendo le maglie del soggettivismo. L'uomo non può realmente essere identificato nel soggetto della tradizione filosofica contemporanea, senza perdere lo spessore della sua essenza che è nel suo *essere posto*. La visione dell'uomo quale *colui che è eminentemente posto*, offre un'opportunità di dialogo tra la prospettiva del *Dasein* e buona parte della tradizione filosofica che non si è preoccupata di cogliere solo il senso della *gettatezza*, ma anche l'origine che l'ha generata e la finalità per cui questo meccanismo è stato innescato. Dire che l'uomo non esaurisca il suo valore nella soggettività e che mantenga la sua dignità nel considerarsi come posto da altro e per altro è un passo significativo su cui riflettere.

63) M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., p. 40.

In Sloterdijk, al contrario, attraverso la logica dell'abbandono, il futuro si qualificherebbe come un eternarsi del presente, privo di condizionamento individuale e di responsabilità. Egli ha interpretato in termini *ontocinetici* la natura dinamica del *Dasein*. Il primo elemento che caratterizza l'uomo, quindi, è rappresentato dal movimento. All'idea del movimento, come dimostrato dalla lettura proposta, Sloterdijk, spinto dalla sua *fantasia filosofica*, associa, al suo pensare heideggerianamente posto, una possibilità di recuperare in termini storici l'esperienza umana e interpretarla, assecondando la *caduta*.

Nella visione di U. Regina, il futuro dell'uomo è futuro nella condizione di apertura a un Evento e, quindi, ha come matrice essenziale, la logica poco presente nell'analitica-esistenziale, ma evocata nel pensiero della svolta, dell'attendere, forma di trascendenza come apertura. Il primo assunto della sua proposta è l'idea che il passaggio dal primo al secondo periodo, successivo per intenderci alla *Kehre*, sia stata l'occasione per Heidegger di cominciare a leggere l'esperienza dell'umano nella sua reale consistenza. In *Sein und Zeit* non si ravviserebbero, infatti, i termini per una vera e propria indagine di questo tipo. Il secondo assunto è che il passaggio della *Kehre*, abbia tolto l'uomo dall'asettica dimensione dell'analitica esistenziale e lo abbia posto nella prospettiva aperta del *compito*: l'uomo non è puro *Dasein*. Nel suo essere l'*Esserci*, egli conserva la sua capacità di compiersi nella prospettiva della storia dell'*Essere*. Terzo elemento di rilievo è il passaggio dalla dimensione dell'*angoscia* a quella del *ritegno*: nell'abbandono del solipsismo dell'analitica esistenziale, il pensiero heideggeriano lascia la preponderante forza dell'angoscia. L'uomo ora è, nella sua struttura, capace di rispondere con apertura alla *pro-vocazione* dell'Essere. Il ritegno fa sì che possa esprimersi con responsabilità e che la natura del suo esistere non sia passiva né scontata ma positiva, attiva, libera. Il suo compito è ora quello di trasfigurarsi nel sempre più radicale *servizio alla verità.*

Queste due costanti evidenziate dai nostri autori (il futuro e la trascendenza) a cosa fanno riferimento? E' evidente che ciò che rappresenta il centro di questa riflessione sia il mistero dell'*autenticità*[64]. Il tema è come possa darsi un'autenticità esistentiva per il *Dasein* e se questa si collochi, oggettivamente, come una ricerca di ciò che è perduto nel primo inizio (Vitiello), nella possibilità data dalla caduta nel flusso dell'esistenza relativa della Sfera (Sloterdijk) o se, in ultimo, essa si dia nell'attesa, nell'apertura a un Evento che rappresenta l'opportunità di una trasfigurazione dell'umano (Regina).

Sul tema del potenziale di autenticità dell'esistenziale umano, Heidegger si sofferma ampiamente in *Essere e tempo*. Egli evidenzia che il Dasein ha la possibilità di passare dal *Si-stesso* al *se-Stesso* e che questo passaggio è un fenomeno di autenticazione: «L'essere se-Stesso autentico si determina come una modifica-

64) M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 2004, p. 35: «L'*autenticità dell'esserci* è ciò che costituisce la sua *possibilità d'essere estrema*. L'esserci è determinato in modo primario da questa estrema possibilità dell'esserci. L'autenticità in quanto estrema possibilità dell'essere dell'esserci è la determinazione dell'essere in cui tutti i caratteri summenzionati sono ciò che sono».

zione esistentiva del *Si*, da definirsi esistenzialmente»[65]. Con questo linguaggio da iniziati, Heidegger vuol dire che quando la parola viene esternalizzata e l'uomo l'ascolta, pronunciata su di sé, quale chiacchiera, essa diventa un *Si*-stema, cioè un inautentico orizzonte di comprensione del Sé. Il soggetto del *si dice*, infatti, non esiste e il linguaggio rischia di diventare l'abitacolo delle macchinazioni umane, perdendo il senso della sua originaria appartenenza all'Essere come sua dimora[66].

In questo senso, nella linea di rapporto tra ontologia ed etica la questione dell'autenticità diviene questione dell'ἦθος, questione, cioè, di abitare la prossimità dell'Essere non esprimendo l'agire come "norma", ma lasciando essere l'Essere nel *ci* esistenziale. Questo dimorare cancella il vuoto della spaesatezza, di questo naufragio dell'umano nel mare del linguaggio come Si-stema:

> «In questa vicinanza si compie, se mai si compie, la decisione intorno a se e come Dio e gli dei si neghino e resti la notte, se e come il giorno del sacro albeggi, se e come nell'albeggiare del sacro possano tornare ad apparire Dio e gli dei. Ma il sacro, che solo è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dei e per Dio, viene alla luce solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso si è aperto nella radura ed è esperito nella sua verità. Solo così comincia, a partire dall'essere, il superamento di quella spaesatezza in cui, non solo gli uomini, ma l'essenza dell'uomo stanno vagando»[67].

Alla fine di questo percorso, s'intravede, nella percezione heideggeriana, una visione debole dell'*uomo*[68]. Nella sua frammentarietà di antropologia *senza sistema*, essa si propone come una via da percorrere tra i nodi esistenziali dell'umano, per cui la debolezza non ostacola ma rende possibile un cammino che è ancora da compiere. I nostri tre autori hanno interpretato l'uomo di Heidegger nel suo essere *pro-veniente* rispetto al primo inizio, *con-veniente* rispetto alla caduta nel darsi dell'abbandono e *ad-veniente* rispetto all'Evento dell'ultimo dio. Tutte e tre le letture aprono alla comprensione della fragilità che abbiamo annunciato, ma essa ha un potenziale ambivalente. L'*uomo debole* può invitare positivamente a ri-

65) Id., *Essere e tempo*, cit., p. 325.
66) Id., *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 99.
67) *Ibid.*, p. 68.
68) P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, cit., pp. 251-252: «Ciò che è decisivo è soltanto che, attraverso la critica all'umanismo di Heidegger, si diffonde un cambiamento del comportamento che spinge l'uomo a un'ascesi meditativa, un'ascesi che va ben al di là di tutte le mete educative umanistiche. Solo grazie a questa ascesi potrebbe essere formata, al di là della società umanistico-letteraria, una società di uomini riflessivi. Sarebbe una società di uomini che spingono l'uomo dal centro, poiché avrebbero capito che esistono solo come 'vicini dell'essere', e non come proprietari unici, o titolari di un ammobiliato con contratto a vita. A questa ascesi l'umanismo non può contribuire, fino a quando rimane orientato all'immagine guida dell'uomo forte. Gli umanisti amici degli autori umani non colgono la pietosa debolezza in cui l'essere si mostra a coloro che vengono toccati e chiamati. Per Heidegger l'umanismo non porta mai a questo duro esercizio ontologico di umiltà, ma contribuisce piuttosto all'armamento della storia della soggettività».

pensare il ruolo dell'umano in funzione di una maggiore forza della sua capacità di relazione, che non può, in alcun modo, fermarsi al mero *Mitsein*[69] del tutto insufficiente al processo di autenticazione; potrebbe, però, d'altro canto, ispirare una regressione che riporti all'interno dell'alveo della filosofia che ha dimenticato il suo primo inizio, aprendo, così, la strada al soggettivismo e, quindi, al relativismo[70].

Lì dove la debolezza si qualifichi non come il riflesso di una necessità di soggiornare nella prossimità dell'*Essere*, ma, al contrario, come l'abitare la *terra di nessuno*, si crea una zona priva della dimensione della responsabilità etica nel gioco dei rapporti infra-umani.

In parte, la centralità dell'Essere in Heidegger sembra negare questa deriva. Da sola, però, rimane ambigua, così come abbiamo rilevato. Dal punto di vista etico, infatti, l'Essere si presenta come irradiante e non solo come *pro-gettante*, *derivante*, *destinale*. Come si è visto nella parte finale del *Brief,* c'è un'etica ontologica o un'ontologia etica, nel pensare heideggeriano, che precede ogni determinazione di buono o cattivo nella struttura dell'*Esserci*. Siamo, dunque, davanti a un percorso, tutto da intraprendere. Le tre dimensioni di *futuro* raccordate nell'unica esperienza del *precorrere* sfidano la nostra capacità di comprendere l'intuizione heideggeriana chiedendoci la forza di un coraggioso impegno nella scia produttiva di un ripensamento. C'è bisogno di guardare al potenziale di trascendenza del *Dasein* in riferimento alla questione centrale della relazione e non solo di quella infraumana.

ALESSANDRO GARGIULO
Professore Assistente di Teologia Fondamentale PFTIM sez. San Tommaso – Dottore in filosofia
padrealgar@gmail.com

69) Cfr. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 152-162.
70) Cfr. Id., *Il concetto di tempo*, cit., p. 48: «L'interpretazione comune dell'esistenza evoca come minaccia il pericolo del relativismo. Ma la paura del relativismo è la paura dell'esistere. Il passato in quanto storia autentica è ripetibile nel "come". *La possibilità di accedere alla storia si fonda sulla possibilità che un presente sa essere di volta in volta un futuro. Questo è il principio primo di ogni ermeneutica*. Esso dice qualcosa dell'essere dell'esserci che è la storia stessa. La filosofia non arriverà mai a capire cos'è la storia fino a quando l'analizzerà come oggetto da considerare secondo il metodo. L'enigma della storia risiede in ciò che significa *essere* storico».

LA LIBERTÀ IN DIO. SULLE TRACCE DI UNA NUOVA ONTOLOGIA



The present article tackles from within the big question of freedom "in God", a theme which has already been touched upon in philosophical circles associated with Luigi Pareyson and his publication "ontologia della libertà." Taking its initiative from Hans Urs von Balthasar's Trinitarian perspective on the question of freedom "in God", and from recent work on the topic by Leonardo Paris, this article attempts to systematize the discussion in the light of Trinitarian ontology, by highlighting and deepening some theological intuitions of Piero Coda on the subject.

di
ALESSANDRO CLEMENZIA

Introduzione

"La libertà non è uno spazio libero, libertà è partecipazione". Tale asserzione, ripresa da un testo di Giorgio Gaber (1972), oltre al fascino che esercita in riferimento all'esistenza di ogni uomo, contiene una profonda verità anche nel campo teologico, e in particolar modo in quello trinitario. In essa viene affermato che la libertà non si può ridurre a un semplice spazio di movimento, ma ha a che fare con la "partecipazione". Quale dinamica introduce il lemma "partecipazione" a proposito della libertà? Il presente saggio vuole argomentare questa riflessione, non sul piano antropologico, ma su quello teologico: la libertà di Dio, o meglio, la libertà "in" Dio.

A tal fine, vengono apportati alcuni spunti che effettivamente possono offrire delle coordinate interpretative sulla libertà in ambito trinitario e che permettono anche di verificare a quale stadio sia giunta l'odierna riflessione su questo argomento, individuando quelle acquisizioni che possono rappresentare dei punti di non ritorno. Il tema della libertà in Dio, inoltre, tratteggia un decisivo punto d'incontro tra la riflessione filosofica e quella teologica.

L'articolo è scandito in tre parti. Nella prima viene riportata un'*explicatio terminorum*, per delineare più approfonditamente cosa si intenda per "libertà", precisando anche l'orizzonte all'interno del quale ci si vuol muovere. Dopo aver esplicato il valore esperienziale e ontologico della libertà, viene riportato il contributo che ha offerto l'ontologia della libertà di Luigi Pareyson, tanto in ambito filosofico quanto in quello teologico.

In un secondo momento viene presentata l'attualità del tema della libertà "in" Dio, cercando di cogliere quale significato possa assumere tale espressione a prescindere da un discorso di libertà in Dio rispetto a ciò che è *extra Deum*. Ciò richiede di aprire il discorso sulla dinamica trinitaria che ritma l'essere stesso di Dio, per cogliere in essa il significato della libertà intradivina. A tale proposito emerge l'importante contributo teologico di Hans Urs von Balthasar, che ha offerto delle suggestive indicazioni su cosa si intenda per "libertà infinita", e, infine, viene presentata anche una riflessione di Leonardo Paris, il quale, attraverso uno studio sul rapporto tra teologia e neuroscienza, ha recentemente ricollegato il discorso sulla libertà in ambito antropologico con il tema della libertà "in" Dio, a partire dalla rivelazione cristologica.

Nella terza ed ultima parte si illustra il percorso del teologo Piero Coda, il quale formula un'ontologia della libertà "in" Dio alla luce di un'ontologia trinitaria. Coda, inserendosi all'interno della riflessione già avviata da Pareyson, in ambito filosofico, e da Balthasar, in ambito teologico, offre un particolare approccio sistematico e speculativo al tema, ripreso parzialmente anche da Leonardo Paris.

In conclusione si delineano alcune implicazioni del discorso trinitario sulla libertà umana, come possibilità offerta alla creatura di vivere le relazioni interpersonali come "partecipazione" alla vita intradivina, da cui scaturisce una vera e propria "trinitizzazione" della realtà.

1. *Explicatio terminorum*: la libertà di Dio

1.1. Libertà come esperienza

Quando si affrontano temi ad ampio raggio di significato, quale quello di libertà, soprattutto se riguardano sia la sfera antropologica sia quella teologica, il primo passo da compiere è quello di precisare quale significato si intende attribuire ai lemmi presi in considerazione. Non si vuole con questo offrire una carrellata che presenti tutte le interpretazioni del termine nel solco della tradizione filosofica e teologica: è importante tuttavia delineare almeno quale senso si voglia attribuirgli nella presente ricerca.

Diversi sono i significati che assume la parola "libertà"[1]; in ogni caso si può parlare della libertà soltanto a partire da una previa esperienza di essa[2], e tale esperienza suggerisce, recuperando le parole di Francesco Botturi,

> «che *la libertà si dà solo* '*al plurale*', cioè come *organismo dialettico di molteplici significati*: 'organismo', in quanto ogni significato richiama ed esige altro significato e 'dialettico', in quanto il passaggio da un significato all'altro è mediato dal negativo, cioè dall'insufficienza di ogni significato a dire l'esistenza intera della libertà»[3].

Proprio per questa ragione, qualsiasi significato (al singolare) di libertà venga assunto come punto di partenza di una riflessione, pur determinando un auspicabile restringimento di senso del termine, ha già di per se stesso una sua strutturale riduzione interpretativa, che viene confermata soprattutto dalla plurale esperienza di libertà che ciascun uomo si è fatto.

1) «La libertà può essere differentemente intesa, secondo un esteso spettro di alternative, da illusione necessaria fino a essenza dell'uomo» (A. Giordani, *Sulla definizione di libertà*, in *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, a cura di F. Botturi, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 103-124, qui p. 103). Mauro Mantovani, ad esempio, individua tre modi di intendere la libertà: come autodeterminazione, come necessità e come possibilità o scelta (cfr. M. Mantovani, *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, Las, Roma 2002, p. 43).
2) Scrive Francesco Botturi a tale proposito: «Occorre un pensiero del *concreto della libertà*, ovvero un'idea della libertà sorpresa anzitutto nel dinamismo del suo effettivo esercizio. L'ontologizzazione della libertà – l'esistenza o l'essere come libertà – del resto è pensabile solo a partire dall'esperienza antropologica della libertà, così come non è possibile il pensiero dell'essere al di fuori o prima dell'esperienza degli enti. In questo senso una semantica della libertà è indispensabile e di fatto sempre eseguita, anche quando si pensa (con e oltre Heidegger) in direzione di una desoggettivazione della libertà» (F. Botturi, *L'ontologia dialettica della libertà*, in *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, cit., pp. 125- 147, qui p. 125).
3) *Ibid*., p. 126.

Anche se l'oggetto d'indagine è la libertà nella sua accezione teologica, l'esperienza è comunque il luogo privilegiato di partenza di ogni possibile argomentazione[4].

1.2. Il valore ontologico della libertà

Al di là della sua applicazione in ambito antropologico[5], la libertà ha un significato che non si limita alla modalità con cui un soggetto entra in relazione con la realtà (che essa sia fatta di persone o di oggetti), e non può neanche essere intesa soltanto come sinonimo di "autonomia" o "autorealizzazione", in quanto la libertà, più che riguardare ciò che si possiede, fa riferimento a ciò che si è. Scrive a tale proposito il filosofo Armando Rigobello:

> «L'essere è ciò che ci costituisce in forma radicale, è ciò che non è classificabile secondo le categorie del possesso, dell'appartenenza, della gestione, è una presenza ineliminabile; è, in una parola, la libertà dalla necessità di cui parla Bernardo di Chiaravalle [si fa qui riferimento al suo *De gratia et libero arbitrio*], o più semplicemente la libertà in se stessa senza aggettivi e determinazioni. Dove c'è la libertà le categorie dell'avere e quindi dell'autonomia diventano "inapplicabili"»[6].

4) Scrive Gisbert Greshake: «Una delle leggi fondamentali della teologia è che noi possiamo parlare di Dio ed esprimerci in modo sensato soltanto se ciò che di Lui diciamo si presenta in una qualche forma nel raggio della nostra esperienza, cioè della nostra realtà umana. […] Il discorso che su Dio facciamo deve avere una corrispondenza, una correlazione, un punto d'aggancio nell'esperienza umana» (G. Greshake, *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia 2002, p. 107).
5) Interessante è tuttavia quanto afferma Rigobello, il quale recupera alcune distinzioni, che si possono sintetizzare nelle seguenti formulazioni: "libertà da", "libertà per" e "libertà di". Egli scrive: «La "libertà da" è quella che si definisce nell'antitesi a qualcosa o a qualcuno che ci limita e che si oppone a noi; il suo nome più appropriato è "liberazione" e il suo modo di esprimersi è "lotta per la liberazione"» (A. Rigobello, *Il futuro della libertà*, Edizioni Studium, Roma 1978, p. 11). L'altro significato, decisamente più complesso e meno comune nella sua comprensione, è "libertà per", «ossia la libertà non tanto in senso polemico, quanto piuttosto sotto il profilo positivo, come realizzazione, espressione, costruzione di contenuti. Quel "per" è rivolto intenzionalmente a tutta la sfera dell'autorealizzazione: siamo liberi per realizzare noi stessi ed è questa realizzazione che è il costitutivo dell'essere liberi, accompagnato naturalmente dall'altro elemento considerato prima, ossia l'assenza di coazione» (*ibid*., pp. 11-12). Il terzo modo, infine, è "libertà di", «che si riferisce ad una particolare attività per la quale si richiede appunto la libera espressione. […] Apparentemente ci troviamo di fronte ad una specificazione, sul terreno grammaticale […]. Ma da un punto di vista semantico ciò che viene messo in discussione è la possibilità stessa di specificazioni nel contesto specifico della libertà» (*ibid*., p. 26).
6) *Ibid*., p. 16.

La libertà, dunque, pur potendone parlare unicamente a partire dal nostro rapporto con essa[7], non è riducibile a un atteggiamento antropologico, per quanto interiore l'esperienza di essa possa essere, ma è qualcosa che inerisce direttamente all'essere. Per questo, continua Rigobello:

> «la libertà è una sola, è assoluta, è principio metafisico che urge nelle aspirazioni più profonde della nostra esistenzialità. Tale libertà c'è, altrimenti noi non saremmo, ma non esiste come un oggetto, la sua realtà è metafisica, ossia risiede al di là delle sperimentazioni immediate, pur essendo il principio che nell'attività umana fonda e giustifica il valore ideale che la qualifica; è principio che spiega e giustifica, tuttavia non lo troviamo mai allo stato puro»[8].

La libertà che ciascun uomo possiede è una realtà metafisica che va al di là di quanto si possa sperimentare, anzi, è la condizione di possibilità stessa di quella realtà in cui il soggetto vive e coscientemente sperimenta il suo essere libero. È come se si avesse a che fare, da un lato, con una libertà originaria, infinita e assoluta, e, dall'altro, con una libertà derivata, finita e sperimentabile. Quale rapporto esiste fra le due? A tale domanda risponde il filosofo Claudio Ciancio:

> «Anzitutto si comprende facilmente che la libertà (e soprattutto quella originaria) non può che produrre libertà […]. Allo stesso modo il finito che scaturisce dall'infinito potrà essere soltanto libertà, perché è posto non come sua espressione ma come altro. In termini più teologici si può dire che non vi può essere creazione che non culmini nell'uomo, cioè in una creatura libera: senza l'uomo essa sarebbe soltanto emanazione, perché non avrebbe la capacità di distinguersi da Dio, di porsi di fronte a Dio, ma allora non sarebbe veramente creazione di un mondo»[9].

Vi è dunque una fecondità originaria della libertà, capace di lasciar spazio a una molteplicità altra-da-sé, ma che tuttavia, pur conservando una radicale alterità, ha la sua stessa forma. Continua Ciancio:

> «Solo come libertà il finito può – paradossalmente – 'stare accanto all'assoluto', perché dalla parte dell'assoluto come libertà vi può essere una sorta di autolimitazione che lascia spazio al finito, e dalla parte del finito come libertà vi è un'assunzione di assolutezza, sì che l'assoluto

7) Lo stesso discorso vale per l'essere. Scrive Claudio Ciancio: «Dell'essere possiamo parlare solo indirettamente, a partire cioè dal nostro rapporto con esso, a partire dall'esistenza che ponendosi in questione pone in questione l'essere» (C. Ciancio, *Libertà e paradosso*, in *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, cit., pp. 169-183, qui p. 175).
8) A. Rigobello, *Il futuro della libertà*, cit., pp. 19-20.
9) C. Ciancio, *Libertà e paradosso*, cit., p. 176.

può rendere possibile la differenza della finitezza e la finitezza può superarla»[10].

Si scorge qui un duplice paradosso: da una parte si ha a che fare con un infinito e assoluto che si limita, facendosi in qualche modo "finito" per creare qualcosa altro-da-sé, e, dall'altra, un finito che, pur essendo tale, non si limita a rimanere tale, ma ha in sé il carattere di infinità.

1.3. Linee di ontologia della libertà: il contributo di Pareyson

1.3.1. Dio prima di essere-Dio

Il riconoscimento ontologico della libertà come principio esistenziale, non una mera realtà di cui l'uomo dispone, e la distinzione tra una libertà originaria ed una finita, sono state le due acquisizioni fondamentali di Luigi Pareyson, approfondite e sistematizzate nella sua *ontologia della libertà*[11]. Per il filosofo torinese la libertà è l'evento stesso di Dio, come si può comprendere a partire dalla rivelazione del Suo nome nel libro dell'Esodo:

> «Ma l'*ego sum qui sum* vuol dire anche "io sono chi mi pare". Alla domanda: "Qual è il tuo nome?", che significa fondamentalmente: "Qual è la tua essenza? Insomma: chi sei tu?", la risposta è: "Io sono chi mi pare e tanto basti. Io sono chi voglio; io sono chi voglio essere. Io sono quel che voglio essere e voglio essere quel che sono, e, in generale, voglio essere. Tanto basto per la mia essenza e per la mia esistenza: il mio essere me lo do io come voglio"»[12].

La libertà qui non è colta come strumento di realizzazione umana, ma come libertà originaria, legata al nome di Dio, e dunque alla sua essenza; anzi: si tratta di una libertà assoluta che in qualche modo precede e origina il suo stesso essere, in quanto Egli stesso decide di essere: «Dio vuole esistere e vuole essere quello che è, ciò che significa ch'egli è libero non solo riguardo all'essere in generale, ma anzitutto riguardo al proprio essere, non legato insomma né alla propria esistenza né alla propria essenza»[13].

Legare la libertà al nome di Dio significa cogliere un paradosso che il nostro autore ha espressamente definito "sconcertante", e cioè: «Dio è al *tempo* stesso *prima* e *dopo* di sé. Dio c'è *già* prima di esistere, a volere la propria esistenza, e, quando *poi* esiste, si vede che la sua essenza era proprio la libertà con la quale volle esistere»[14]. Questi "prima", "dopo" e simultaneità sembrano incomprensibili in Dio, soprattutto per il carattere di eternità che ritma il "tempo" divino;

10) *Ibid*., p. 177.
11) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
12) *Ibid*., p. 129.
13) *Ibid*., p. 130.
14) *Ibid*.

ma – continua Pareyson – «sarebbe semplicistico chiudere gli occhi di fronte alle ragioni profonde che inducono a introdurre nell'eternità una qualche temporalità, sia pure specialissima e diversa da quella umana»[15]. Il tempo di cui egli parla, infatti, riguarda l'accadere stesso di Dio; una temporalità, dunque, con un significato particolare:

> «"Prima" dell'essere di Dio non c'è un essere: c'è il non essere. Ma che significa questo non essere: che non c'è nulla o che addirittura c'è il nulla? […] Ci troviamo nel punto cruciale del pensiero, nella svolta decisiva della riflessione, lì dove nel cominciamento assoluto s'incontrano essere e non essere, o, se si preferisce, realtà e nulla: l'essere prima dell'essere, cioè l'abisso, quell'abisso che Dio stesso è»[16].

Si tratta dell'essere prima dell'essere, o di Dio prima di essere-Dio, poiché «prima di Dio non ci può essere che Dio»[17]. Ma in che consiste un tale Dio prima di essere Dio? Non si tratta sicuramente di un'idea di Dio, come se fosse una retrospezione della sua identità: Dio non deve *essere* per realizzare la sua idea d'essere-Dio, in quanto «la necessità che Dio ha di essere è posteriore alla sua realtà»[18].

Pareyson offre così la sua risposta: «Il "prima" di Dio non è la sua necessità di esistere, che se mai è posteriore all'esistenza, ma è la libertà stessa di Dio»[19]. E continua: «"Prima" di Dio c'è il "Dio prima di Dio", cioè la sua libertà»[20]. Si tratta della libertà originaria attraverso cui Dio compie alcuni atti[21], tra cui quello di essere-Dio; se la libertà è all'origine, allora «è l'essere che ha voluto essere, e quindi è vittoria sul nulla, e ne contiene la possibilità; è scelta del bene, e quindi vittoria sul male e ne contiene la possibilità»[22]. Si tratta della vittoria di una positività originaria sulla possibilità di una negazione.

Secondo Pareyson, dunque, libertà, volontà, essenza ed esistenza trovano, in Dio, una naturale coincidenza: Dio è Colui che «vuole essere ciò che è ed è ciò che vuol essere; che non agisce secondo la sua essenza, ma ha l'essenza che vuole avere col suo atto»[23]. Avendo Egli deciso di essere chi è, in Lui vi è una coorigina-

15) *Ibid*.
16) *Ibid*., p. 132.
17) *Ibid*. Questo passaggio di Pareyson viene spiegato da Leonardo Paris nel modo seguente: «Prima di Dio non c'è che Dio nel senso che non è altri che Dio che pone se stesso a partire da null'altro che la propria libertà. Dio genera la sua stessa libertà in quanto cominciamento puro, assoluto, imprevedibile e irrevocabile, non costretto da nessuna necessità» (L. Paris, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, Città Nuova, Roma 2012, p. 207).
18) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 132.
19) *Ibid*., pp. 132-133.
20) *Ibid*., p. 133.
21) Cfr. L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in «Annuario filosofico» 1 (1985), pp. 43 e 63.
22) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 176.
23) *Ibid*., p. 38.

rietà di libertà e d'essere[24]; per questo «al tempo stesso Dio è prima di sé, e cioè Dio in quanto vuole esistere e Dio in quanto esiste»[25]. Vi è così Dio prima di Dio e Dio dopo di Dio, che «è lo stesso atto originario di libertà, la stessa eternità, che sceglie, decide di esistere, di darsi nel tempo»[26]. In questa accezione, Dio è puro cominciamento, puro inizio[27].

1.3.2. Libertà originaria e male

Se fin dall'inizio ha vinto la scelta del bene, in quanto Dio è puro inizio, bisogna comprendere quale sia la condizione di possibilità dell'esistenza del male. Per questo nella riflessione di Pareyson la libertà originaria apre le porte al tema del male.

Dopo aver scelto chi essere, il secondo atto di Dio è la creazione: Dio fa posto in sé all'uomo, anzi: fa posto in sé a colui che è capace di libertà. Torna qui quanto già emerso a proposito della libertà originaria che genera una libertà finita: Dio, nella sua libertà, sa imbattersi nel rischio di poter essere liberamente rifiutato dalla sua creatura. Ed è proprio quanto avviene dopo l'evento della creazione, con la caduta dell'uomo, che segna di fatto l'inizio della storia umana, e dunque del tempo umano. Afferma Pareyson:

> «Allo stesso modo di Dio, che liberamente origina se stesso e dà luogo alla creazione, l'uomo, usufruendo di quella libertà di cui è costituito, […] liberamente si ribella a Dio, positività originaria, e realizza quella possibilità negativa, che, ridestata, emerge dall'abissalità divina, dalla libertà originaria, determinando la sua caduta»[28].

La libertà dell'uomo scaturisce dalla libertà di Dio, anzi, germina da Dio come evento di libertà. Ciò non significa che sia Dio la causa della caduta dell'uomo, in quanto la possibilità negativa viene a esistere nel momento in cui l'uomo liberamente sceglie di non aderire alla positività di Dio, e dunque alla sua originaria scelta di *essere* piuttosto che *non essere*. Per comprendere fino in fondo la profondità

24) Scrive ancora Paris a tale proposito: «Negli ultimi scritti Pareyson insiste molto sulla non secondarietà della libertà rispetto all'essere e al bene, tuttavia questa a nostro avviso non va nella direzione della secondarietà dell'essere e del bene rispetto alla libertà, quanto piuttosto nella direzione della cooriginarietà di libertà, essere e bene» (L. Paris, *Sulla libertà*, cit., p. 218).
25) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 135.
26) R. Longo, *L'abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 88.
27) Scrive Mauro Mantovani: «Nella visione di Pareyson, Dio come libertà è l'inizio assoluto, imprevedibile, senza perché, puro cominciamento; nessuna attesa lo attrae e nessun preparativo lo anticipa. […] Come puro inizio Dio è un cominciamento che non cessa di cominciare e ha un passato di non essere tale che non è mai stato presente» (M. Mantovani, *Sulle vie del tempo*, cit., p. 165).
28) R. Longo, *L'abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*, cit., p. 89.

teoretica del discorso di Pareyson, è necessario ripercorre alcuni elementi fondanti del suo discorso.

C'è un evento originario di libertà che vuole che l'altro sia. Questo evento originario, tuttavia, non si limita al desiderio dell'alterità, ma la crea, coinvolgendosi radicalmente con essa[29]. La libertà è, dunque, far spazio in sé all'altro, lasciando che l'altro possa esprimere totalmente la sua diversità, e al tempo stesso custodendo questa libertà "altra", anche se dovesse opporsi a una qualsiasi forma di corrispondenza[30]. In questo senso, «la libertà originaria, in quanto pone l'essere invece che il non essere, sceglie dunque il bene contro il male»[31].

La creazione, vale a dire ciò che scaturisce dalla scelta di bene da parte della libertà originaria, è colta biblicamente in modo positivo, in quanto trova nell'alterità tra la libertà di Dio e quella del mondo la sua condizione di possibilità[32]. Dalla libertà originaria di Dio, che ha scelto liberamente l'essere rispetto al non essere, scaturisce la libertà della creazione di relazionarsi al suo creatore oppure di opporsi.

Il negativo, dunque, non riguarda la finitezza della creazione, ma la caduta dell'uomo, e cioè il porre in essere la possibilità del negativo rinunciando alla scelta di bene originaria compiuta da Dio. Ed è proprio in relazione alla libertà originaria, come principio della verità, che trova piena luce la scelta del male: e cioè il peccato dell'uomo[33]. La verità, tuttavia, trovando il suo principio in quella libertà originaria che nel porre l'essere sceglie il bene rispetto al male, non può imporsi alla libertà

29) Scrive Claudio Ciancio, recuperando il pensiero di Heidegger: «Una libertà intesa come uno stare nell'apertura e accogliere ciò che si manifesta. La libertà è perciò un "lasciar essere l'ente", "un recedere davanti all'ente, in modo che questo si mostri per ciò che è e per come è", un lasciar essere tuttavia che non ha un senso semplicemente passivo, ma è "un lasciarsi coinvolgere nella svelatezza dell'ente senza perdersi in essa". La libertà ha anche una dimensione attiva: è custode dell'ente, in certa misura ne dispone e in quanto libertà di lasciar essere l'ente può anche non lasciarlo essere» (C. Ciancio, *Verità e libertà*, in P.D. Bubbio e P. Coda [edd.], *L'esistenza e il logos. Filosofia, esperienza religiosa, Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 54-75, qui p. 61). Già in Heidegger, dunque, la libertà è intesa più come apertura all'esserci dell'altro che come esercizio di una scelta.

30) Parlare di una libertà originaria che pone in essere l'essere, significa affermare che, essendo libertà, poteva sia affermare l'essere sia negarlo al suo principio. Scrive ancora Ciancio: «L'intrascendibilità dell'opposizione bene-male è segno della sua originarietà e se l'originario va pensato in termini di libertà, si dovrà allora aggiungere che non è semplicemente libertà di affermare l'essere (scelta del bene), ma anche libertà di negarlo (scelta del male)» (*ibid*., p. 67).

31) Aggiunge Ciancio: «L'alterità fra Dio e il mondo è veramente tale se non soltanto vi è libertà di Dio rispetto al mondo, ma anche simmetricamente vi è, attraverso l'uomo, libertà del mondo rispetto a Dio. L'uomo può stare di fronte a Dio, perché può anche contrapporsi a lui, come colui che dotato di un principio proprio, che cioè ha ricevuto la libertà da Dio e perciò è sua immagine» (*ibid*.).

32) C. Ciancio, *Libertà e dono dell'essere*, Marietti, Genova-Milano 2009, p. 27.

33) Scrive ancora Ciancio: «la libertà, che nel porre l'essere sceglie il bene escludendo il non essere e ripudiando il male, è dunque il principio della verità. Ma […] è anche condizione del suo essere riconosciuta. Infatti, in quanto manifestazione della libertà, può essere riconosciuta e compresa soltanto da un'altra libertà e attraverso un esercizio di libertà. La verità non si presenta o impone all'uomo in una sua oggettività, ma piuttosto

finita, altrimenti contraddirebbe la sua stessa natura, ma può essere riconosciuta per come è realmente soltanto da un'altra libertà. Questa originarietà della libertà come pura creatività fa sì che essa non possa essere pensata come un qualsiasi ente[34].

2. Attualità del tema: la libertà di Dio in Dio

2.1. La libertà infinita: il contributo di H.U. von Balthasar

Il contributo ormai affermato di Pareyson consiste nell'aver trans-portato il significato di libertà da un ambito esclusivamente antropologico ad uno teologico: Dio stesso è evento originario di libertà, capace di generare in sé un'indefinita molteplicità di "altre" libertà. È possibile tuttavia parlare, non soltanto di libertà "di" Dio, ma di libertà "in" Dio? Un tale cambiamento di prospettiva richiede di recuperare il fondamento teologico delle argomentazioni, e in particolare la trinità delle Persone divine.

Nel secolo scorso Hans Urs von Balthasar ha offerto un contributo originale alla riflessione[35]. Secondo il teologo svizzero, si può parlare di "libertà infinita" a partire da quanto Dio stesso ha rivelato di sé sin dall'Antico Testamento, e in particolare nell'opera creatrice: «Jahvé è fin dal principio un Dio liberatore; egli vi dimostra primariamente la sua personale potenza, che si rivela sempre più sovrana come potenza rispetto alle altre potenze avversarie e, in questo, come libertà assoluta»[36]. Si tratta di una libertà "assoluta", in quanto rimane tale e non subisce alcuna limitazione dall'esistenza di una pluralità di libertà che possono anche contrapporsi alla bontà originaria di Dio; per questo «sempre di più si arriva a comprendere quanto poco la creazione sia un limite posto alla divina libertà»[37].

La grandezza della libertà di Dio è data, dunque, dalla possibilità di creare e conservare in sé altre libertà che siano in grado di aprirsi o di chiudersi al dialogo col Creatore. Tale esercizio di libertà assume, in Dio, una dimensione ancora più infinita nell'evento-Cristo: nell'incarnazione il Verbo divino assume il totalmente-altro-da-sé (colui che liberamente ha scelto di disobbedire alla bontà originaria),

si affida a lui, lo appella a una risposta libera, e così lo costituisce come libero, nello stesso momento in cui proprio grazie alla libertà umana essa prende figura e consistenza» (C. Ciancio, *Verità e libertà*, cit., p. 71).

34) Scrive ancora Ciancio: «Si deve dire non che la libertà è, ma piuttosto che assume l'essere solo nella misura in cui si esercita e con ciò fa essere quel che nel suo esercizio si manifesta» (*ibid*., pp. 72-73).

35) Cfr. B. Gallaher, *Freedom and Necessity in Modern Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2016, soprattutto pp. 165-223.

36) H.U. von Balthasar, *Theodramatik. Die Personen des Spiels: der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Teil I, Einsiedeln 1976; tr. it.: *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, vol. II, Jaca Book, Milano 1992, p. 231. Cfr. A. Scola, *L'incontro di due libertà*, in «Communio» 120 (1991), pp. 55-59.

37) H.U. von Balthasar, *Teodrammatica* II, cit., p. 231.

senza tuttavia perdere il suo essere-Dio. Questa dinamica è l'affermazione, secondo Balthasar, di che cosa sia capace la libertà di Dio:

> «Venendo egli "reso peccato" e portando la "maledizione", la libertà infinita dimostra finalmente la sua possibilità estrema: d'essere se stessa anche nella finitezza perduta […]. E solo allora quando "l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che ci fu donato", la libertà finita viene stanata dal suo ultimo rifugio dalla libertà infinita»[38].

Se l'evento della creazione spiega come la libertà di Dio sia così infinita da conservare in sé una molteplicità di infinite altre libertà, nell'evento dell'incarnazione avviene qualcosa di ancora più profondo: la libertà divina entra all'interno della finitezza umana, rimanendo se stessa anche con l'assunzione di una realtà ontologicamente altra-da-sé.

A partire dalla manifestazione di Dio nella creazione e nell'incarnazione, Balthasar si domanda: «Ma è possibile dire qualcosa sulla libertà infinita in se stessa?»[39]. Essa non può essere qualcosa di accidentale o di successivo alla natura stessa di Dio[40], e neanche esclusivamente una modalità relazionale divina verso ciò che è *extra Deum*. Ciò significa in primo luogo che Dio non *ha* libertà, ma *è* libertà; e, in secondo luogo, che l'essere libero di Dio non è una risultante del suo essere, ma coincide con esso: l'esercizio e il ritmo della sua libertà si giocano all'interno delle stesse relazioni tra Padre, Figlio e Spirito Santo, e dunque prima che la creazione fosse. Afferma Balthasar:

> «Dio è non solo essenzialmente libero nel suo autopossesso o autodisponibilità: è, proprio per questo, anche libero di disporre della sua essenza nel senso dell'autodonazione: come Padre di partecipare la divinità al Figlio, come Padre e Figlio di dividere la medesima divinità con lo Spirito»[41].

La libertà di Dio, in Dio, ha dunque a che fare con l'autodonazione della vita divina non soltanto verso l'esterno, ma anche *in Deo*; per questo il Padre è Padre nel partecipare la divinità al Figlio, e dunque nel libero autodonarsi a lui; e lo stesso vale per il Figlio e per lo Spirito. Ciascuno possiede se stesso nella libera donazione di sé agli Altri: «La libertà assoluta dell'autopossesso si comprende, conformemente alla sua essenza assoluta, come un donare senza limite, a tanto essa non è

38) *Ibid*., p. 232.
39) *Ibid*., p. 241.
40) Scrive Balthasar: «La sua libertà non è perciò neppure un atto risultante singolarmente dalla sua essenza, ma coincide con l'attualità della sua essenza» (*ibid*., p. 242).
41) *Ibid*., p. 243.

determinata che da se stessa, ma determinata in modo che senza questo donare non sarebbe se stessa»[42].

La libertà, dunque, proprio perché intimamente connessa con l'essenza, ha la sua stessa forma: se ciò che caratterizza la natura divina è l'atto della donazione di Sé alle Altre, allora la libertà assoluta di Dio si gioca all'interno di questa dinamica trinitaria di donazione:

> «Il Padre che genera il Figlio non si "perde", con questo atto, in un altro per poi finalmente "guadagnare" se stesso, ma è, in quanto colui che si dona, *da sempre* egli stesso. Ed anche il Figlio è da sempre egli stesso, mentre egli si lascia generare e lascia che il Padre così disponga di lui. Lo Spirito è da sempre egli stesso, mentre comprende il proprio "io" come il "noi" di Padre e Figlio e viene "espropriato" nel loro *propriissimum*»[43].

Il Padre è Se stesso nel generare il Figlio, proprio perché il suo essere-Padre consiste nella donazione feconda di sé, e cioè nel far sì che l'altro sia. E lo stesso vale anche per il Figlio e lo Spirito Santo. La libertà in Dio assume, per Balthasar, un ritmo trinitario, in quanto essa è il luogo e il modo in cui si realizza l'unità fra le tre Persone divine nel loro reciproco donarsi: le fa essere "uno" nella totale e radicale distinzione tra loro[44]. Ogni atto divino, che caratterizza la singola Persona divina nel suo essere in relazione alle Altre, si gioca all'interno del proprio spazio di libertà; anzi, quest'ultimo è in qualche modo la condizione di possibilità delle relazioni intratrinitarie.

42) *Ibid*. Scrive Leonardo Paris: «Perfino in Dio dunque, se si vuole cercare il senso della sua libertà, questo va cercato non nell'essere ma nell'amore. La secondarietà della libertà – pur nell'originarietà divina – le deriva dal suo essere personale, proveniente dall'amore reciproco e plurale, e orientata alla relazione. Dio non ama perché è libero (come se in libertà potesse decidere di fare altro) ma è libero perché ama e per amare. È libero per amare e libera per amare» (L. Paris, *Sulla libertà*, cit., p. 322).

43) H.U. von Balthasar, *Teodrammatica* II, cit., p. 243.

44) Più sono "uno" tra loro, più vi è un'ontologica distinzione, tale da salvaguardare l'identità di ciascuna Persona da ogni eventuale possibile con-fusione; scrive Balthasar: «I modi d'essere ipostatici formano l'uno rispetto all'altro l'opposizione massima pensabile (sono perciò a vicenda irraggiungibili) affinché sia possibile la loro compenetrazione massima pensabile. Ogni persona è divinamente altrettanto sovranamente libera dell'altra, benché ciascuna sia condeterminata dall'*ordo processionis* e dall'unità trinitaria» (*ibid*., p. 245). Ciascuna Persona divina, perciò, è libera nella sua azione verso le Altre, sebbene l'unità trinitaria e l'*ordo processionis* determinino nella vita divina alcune condizioni che non limitano la libertà di ciascuna, ma la orientano a una relazione pericoretica così profonda e reale da evitare che possa avvenire ogni forma di confusione. Scrive ancora Balthasar: «Ormai però dovrebbe essere proprio della libertà assoluta che, per questo evento tra le divine "ipostasi", vi siano a disposizione spazi infiniti di libertà, non consentire ai quali confonderebbe ogni cosa in una identità concentrata e irrespirabile. L'atto del dono di sé del Padre esige il suo proprio spazio di libertà, l'atto del riceversi in gratitudine come dono del Figlio esige il suo proprio, l'atto dello sgorgare dello Spirito, che evidenzia l'intimissimo amore di entrambi, a sua volta il suo proprio. Lo scambio può essere intimo quanto si vuole: esige il mantenimento della differenza» (*ibid*., p. 243).

Pur avendo a che fare con infiniti spazi di libertà, all'interno dei quali ciascuna Persona divina è se stessa, ci si potrebbe domandare quante siano queste infinite libertà, dal momento che ciascuna Persona esige lo spazio suo proprio per entrare in relazione con le Altre: non sono tre le libertà, quante le Persone, ma, appartenendo all'essenza divina, ve n'è una sola[45], posseduta da ciascuna Persona in modo distinto, in base alla differente relazione che ha verso le Altre. Non si tratta neanche di un'unica libertà condivisa dalle Tre, ma di una libertà così assoluta che Padre, Figlio e Spirito Santo possono possederla ciascuna come propria; anzi: proprio perché la natura divina consiste nell'autodonazione di Sé, tale libertà sarà vissuta da ciascuna Persona, all'interno di questa dinamica relazionale, in modo sempre nuovo[46]. Mentre, infatti, nella realtà creata un orientamento che porta al raggiungimento del proprio fine ha una certa ripetitività, ciò non può avvenire in Dio, in quanto Egli, proprio in virtù della libertà trinitaria, conserva l'assoluta novità[47]. Tale esperienza eterna di novità scaturisce proprio dall'incontro dell'assoluta libertà di chi compie l'atto con l'altrettanta assoluta libertà di colui verso il quale l'atto viene compiuto; per questo motivo la libertà intradivina è un vero e proprio spazio della comunione trinitaria[48].

Da tale comprensione della libertà in Dio scaturisce, come per riflesso, una possibile comprensione di cosa sia la libertà umana[49]: quest'ultima, provenendo dall'interno di quel divino ed eterno lasciare che l'altro sia, assume le medesime

45) Spiega Balthasar: «Nessuno può predire come per esempio il Figlio "adopererà" l'una e unica divina libertà, per scoprire i pensieri e le azioni dell'amore; essendo il Figlio e lo Spirito essenzialmente uguali al Padre, è privilegio loro quello di fare, in base all'unica divina libertà, cose sorprendenti, eccessive, come questo stesso è pure privilegio del Padre in quanto sorgente prima di ogni cosa» (*ibid*., p. 245).

46) Tale orientamento teo-*logico* della libertà trinitaria non rappresenta una predeterminazione di quanto accade, ma conserva sempre, sia per l'uomo che per Dio, una piena "sorprendenza". Scrive Balthasar: «Solo nella realtà finita l'adempimento di un'attesa può significare una conclusione che genera stagnazione, noia, sazietà e fastidio (*koros*); nella vita eterna questo (come sostiene Gregorio di Nissa) non è mai possibile. E non solo perché Dio sarà sempre più ricco di quanto se lo possa aspettare la libertà finita […], ma perché Dio stesso è sempre più grande di se stesso in base alla sua libertà trinitaria» (*ibid*., p. 245).

47) Scrive ancora il teologo svizzero: «Le ipostasi divine si conoscono, anzi si compenetrano l'una l'altra nella stessa eguale misura in cui ognuna si schiude nell'altra in assoluta libertà. Nessuna è sopraffatta dalla conoscenza dell'altra, essendo la sua sussistenza fondata sul rispetto dell'altra» (*ibid*.).

48) «Lo spazio – afferma Balthasar – che si è aperto della libertà infinita è esso stesso sempre due cose: spazio della sovranità inconcepibile e irraggiungibile di Dio e spazio dell'illimitata comunione trinitaria dell'amore intradivino» (*ibid*., p. 246).

49) «Se il rispetto, il lasciar essere, appartiene all'essenza della libertà infinita – il Padre lascia e fa essere il Figlio Dio identico a lui, ecc. – allora non c'è assolutamente pericolo che la libertà finita, che da se stessa non si può realizzare […], possa alienarsi nello spazio dell'infinità. Come riflesso della libertà infinita liberato nell'essere, essa lo potrà essere solamente gettandosi in seno alla "legge" (trinitaria!) della libertà assoluta (dell'autodonazione), non come in una legge straniera – è appunto la "legge" dell'essere assoluto – ma come nella legge sua massimamente propria» (*ibid*., pp. 245-246).

caratteristiche[50]. Per cui anche la libertà in ambito antropologico segue la dinamica trinitaria dell'autodonazione. Continua ancora Balthasar:

> «Se è consentito concepire la vita trinitaria come non un "divenire", visto che nonostante l'ordine delle origini Padre, Figlio e Spirito Santo sono egualmente eterni, allora il processo creaturale del divenire può apparire come un riflesso di questa vita primissima. E di più ancora: se in Dio per l'opposizione delle persone il "non" possiede un senso positivo infinito (il Figlio "non" è il Padre ecc.), se inoltre il "non-tener-fermo" alla propria divinità, ma darla via […], appartiene all'assoluta positività della vita in Dio, allora il transito dalla libertà infinita alla creazione di libertà finite […] non ha bisogno di essere il "paradosso assoluto" del pensiero»[51].

La possibilità insita nella libertà divina di far sì che l'altro sia nell'autodonazione di Ciascuna Persona verso le Altre, fa sì che per Dio la creazione non comporti un restringimento di Sé[52].

Questa relazione tra libertà creata e libertà infinita trova nel Figlio l'*archetipo* e il *teletipo*, proprio in quanto il creato è stato fatto per mezzo e in vista della Parola:

> «Ma mentre essa [libertà creata] deve interamente se stessa alla libertà divina, non potrà avere la sua possibilità e realtà in un "luogo" diverso che nell'eterno Figlio, che deve eternamente la sua divinità alla liberalità del Padre. Se il Figlio è l'eterna Parola del Padre, allora il mondo è totalmente creato mediante questa Parola (Gv 1, 3), non soltanto come per mezzo di uno strumento, ma in quanto è l'archetipo e dunque an-

50) La libertà divina, dunque, è il grembo della libertà creata: «Il mondo, e la libertà finita nel mondo, non avrà il suo fondamento in se stessa come Dio ce l'ha, e neppure in una "idea", ma esclusivamente nella libertà di Dio, il che la distinguerà anche sempre essenzialmente da Dio fin nelle unioni più profonde tra libertà divina e creata» (*ibid*., p. 247). Scrive Paolo Martinelli a proposito del rapporto tra libertà finita e libertà infinita: «Per Balthasar la libertà finita necessita essenzialmente della libertà infinita per essere se stessa e per liberare se stessa dalla schiavitù del peccato che l'ha posta in contraddizione con il proprio statuto originario e per realizzare se stessa come finita. Infatti essa risultava fin dall'inizio creata positivamente da Dio all'interno e partecipante della sua libertà infinita» (P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1995, p. 375).

51) H.U. von Balthasar, *Teodrammatica* II, cit., p. 247. Per un approfondimento della relazione tra libertà divina e libertà umana, cfr. F. Tosi, *L'antropologia drammatica di Hans Urs von Balthasar*, Tesi Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 2015.

52) Afferma Balthasar: «Gli spazi di libertà in Dio sorgono sia dall'autodonarsi delle ipostasi, sia dal lasciar essere volta per volta le altre due ipostasi da parte di quella che viene prima. Nessuna vuol essere le altre due. Questo non è un ritirarsi o un rassegnarsi, ma è la forma positiva dell'amore infinito. E perciò Dio non ha bisogno di nessuna ritirata, di nessuna "autodelimitazione" o "kenose", quando sorge in sé il mondo» (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica* II, cit., pp. 248-249).

che il teletipo del mondo: "per mezzo di lui" significa allo stesso modo anche "in lui" e "per lui" (Col 1, 16)»[53].

Il Figlio è, in Dio, lo spazio ontologico della creazione, e dunque della libertà creata, non soltanto perché essa per mezzo della Parola viene portata in essere, ma anche in quanto Egli da sempre riceve se stesso dal libero atto generativo del Padre[54].

2.2. La "forma pasquale" della libertà in Dio: il contributo di Leonardo Paris

Dopo l'approfondimento sistematico di Balthasar e le provocazioni provenienti dal mondo della filosofia, la riflessione teologica non ha concentrato ulteriormente i suoi studi sulla questione della libertà "in" Dio. Tale argomento, tuttavia, non ha perso la sua attualità: è uscito di recente un libro sul rapporto tra teologia e neuroscienze, in cui l'autore, Leonardo Paris, riapre il discorso sulla libertà come evento trinitario. Il punto di partenza della sua riflessione è il modo in cui Cristo ha fatto esperienza della propria libertà, intesa non come una possibilità o meno di peccare, o di compiere qualcosa d'altro rispetto a ciò che è avvenuto, ma in chiave relazionale, e cioè come possibilità di «riempire di contenuto il proprio nome e la propria identità di F/figlio, attraverso le relazioni della sua vita»[55].

Il culmine della manifestazione della relazione filiale di Gesù emerge soprattutto lì dove, paradossalmente, il Padre appare come il grande assente: l'evento

53) *Ibid*., pp. 247-248. Scrive Scola a tale proposito: «Dire che Gesù Cristo è il Signore del cosmo e della storia, significa che la libertà di Cristo diviene l'asse centrale per la comprensione dell'umana libertà e che la persona di Gesù Cristo, nella sua singolare umanità, è la forma per la comprensione dell'uomo. […] In Cristo, per il mistero dell'unione ipostatica, la libertà finita è avvolta "indivise et inconfuse", in quella infinita del Figlio di Dio ed in tal modo, per il beneficio dell'incarnazione, è posta sotto ai nostri stessi occhi la grande vicenda dell'accompagnarsi di Dio-Padre all'uomo, nel vincolo di amore con lo Spirito Santo» (A. Scola, *L'incontro di due libertà*, cit., p. 58).

54) Scrive Balthasar: «La posizione del Figlio nel mistero della Trinità lo predestina a quella idea, qualora debba esserci un mondo e una libertà finita; egli è appunto colui che per primo totalmente riceve e che allora, nell'identico respiro dello Spirito Santo, è pure colui che in tutto e per tutto si accorda, risponde e coopera. In quanto è Dio, egli è l'eterna, infinita libertà; in quanto è il Figlio del Padre, egli è questa libertà nel "tropos" della prontezza disponibile, dell'accoglimento, dell'obbedienza e, in questo, della corresponsione, come di colui che è parola, immagine ed espressione» (H.U. von Balthasar, *Teodrammatica* II, cit., p. 252). E aggiunge: «L'idea personale di ogni singola libertà finita si trova nel Figlio fattosi uomo in un modo che questa idea dice un dono singolare di partecipazione alla singolarità inconfondibile del Figlio. La sua divinità e quindi infinita libertà consente questa inesauribile rifrazione dell'assoluta singolarità, consente quindi anche ad ogni singola libertà di realizzarsi e compiersi in modi via via inconfondibili e ininterscambiabili entro lo spazio della libertà infinita. […] L'infinita ipostatica differenza del Figlio, essendo divinamente irripetibile, è ciò che differenzia ogni persona da essa fondata. E quanto più la persona, seguendo la chiamata del Figlio, avanza verso questo suo ideale supremo nel Figlio, tanto più singolare essa diventa» (*ibid*., p. 255).

55) L. Paris, *Teologia e neuroscienze. Una sfida possibile*, Queriniana, Brescia 2017, p. 222.

pasquale. In quel momento «il nome del Padre è affidato al Figlio, la paternità dipende dalla figliolanza. […] Gesù rimane l'unico attore sulla scena ad affermare il nome di Dio»[56]. La libertà di Cristo, manifestazione della relazione tra Padre e Figlio, si svela pienamente in un evento che è segnato da un'esperienza di estrema solitudine. Eppure è proprio quella percezione di assenza del Padre, secondo Paris, «il momento di massima personalizzazione di Gesù […]. È il momento quindi della sua massima libertà, in cui la sua identità relazionale, verso il Padre e verso i fratelli, è più radicalmente sua»[57].

Quanto è avvenuto nell'evento pasquale ha naturalmente una funzione rivelativa della Trinità, «non solo dell'identità attiva del Figlio, ma anche del modo in cui il Padre intende la propria paternità»[58], e dunque la propria identità: l'assenza del Padre dice «il modo in cui lascia tutto nelle mani del Figlio»[59].

La croce, dunque, essendo il luogo della piena rivelazione dell'amore trinitario, è – secondo Paris – anche l'epifania della libertà vissuta in Dio: «Se la libertà è la possibilità di partecipare alla nostra soggettivazione, di decidere chi siamo in relazione con gli altri, allora la croce è il momento di massima soggettivazione del Figlio»[60]. Proprio per questo l'autore rivolge l'attenzione alle relazioni intradivine alla luce dell'evento pasquale[61].

Il fatto che il Figlio si doni liberamente al Padre proprio nel momento in cui sperimenta la sua assenza, e dunque in un'impossibilità di corrispondenza, spiega proprio che «il nome di entrambi è consegnato totalmente all'altro, in quanto il Figlio gioca il proprio nome sulla fedeltà muta del Padre e il Padre gioca il proprio nome sulla libertà crocifissa del Figlio»[62].

Qui Leonardo Paris mette in luce come questa donazione dell'uno nei confronti dell'altro, anche se nella forma negativa di un'assenza, da parte del Padre, e della solitudine, da parte del Figlio, è epifania dell'intima e pericoretica relazione fra le tre Persone divine: il Padre è il "totalmente altro" del Figlio, non nel senso di una distanza ontologica o gnoseologica tra loro, ma in quanto l'uno è "totalmente nell'altro": «Totalmente in-altro è il Padre in quanto affidato alla libertà del Figlio, ma soprattutto totalmente in-altro è il Figlio che afferma la relazione del Padre anche oltre ogni fedeltà visibile»[63]. Per questo, secondo Paris, alla luce dell'evento pasquale «la libertà di Cristo si presenta perciò come

56) *Ibid*., p. 227.
57) *Ibid*., p. 228. La mancanza della presenza del Padre sulla scena del Golgota rende Gesù il protagonista dell'evento: «In tutti i racconti della passione il ruolo da protagonista del Cristo è assoluto; ed è ruolo di Figlio» (*ibid*., p. 229).
58) *Ibid*., p. 231.
59) *Ibid*.
60) *Ibid*., p. 233.
61) Dal momento che, come si è affermato, la croce è il luogo della massima manifestazione dell'essere di Dio, a partire da qui Paris risale al discorso teologico-trinitario: «Quello che emerge è un evento in cui il massimo della distinzione fra le persone coincide con il massimo della co-affermazione relazionale» (*ibid*., p. 247).
62) *Ibid*.
63) *Ibid*., p. 234.

eccentrica e relazionale, in quanto strutturalmente rivolta alla sua azione relativa al Padre e ai fratelli»[64].

Essendo Cristo vero Dio e vero uomo, quanto avvenuto sul Golgota è la rivelazione non solo di Dio, ma anche dell'uomo, e dunque la manifestazione di cosa si intenda per libertà nel suo riferimento antropologico; egli scrive: «La libertà non sta nel "se" voglio fare il bene, ma nel "come" lo voglio realizzare e nel percorso concreto con cui lo realizzo»[65].

Ma come comprendere la libertà in Dio alla luce dell'evento pasquale? Secondo Paris,

> «il nodo della libertà di Dio non può consistere nell'opzione fra essere e non essere. Se vogliamo pensare la libertà di Dio, il punto centrale non può stare nel fatto che potrebbe scegliere di non essere più o di non essere mai stato. Piuttosto la libertà andrà ricercata nel come Dio è, ovvero nella possibilità di determinare liberamente se stesso, di scegliere se stesso per come è rispetto a se stesso»[66].

Alla luce di questa comprensione di libertà in Dio, bisogna «chiedersi in che modo il Padre, il Figlio e lo Spirito possano dirsi liberi rispetto al loro stesso reciproco volto»[67]. Ogni Persona divina desidera liberamente essere se stessa in relazione all'Altra; per cui:

> «il Padre desidera liberamente essere se stesso nella relazione con il Figlio, al punto di vincolare la propria identità alla relazione con l'altro. Allo stesso modo il Figlio riceve se stesso come vincolato ad un'identità che lo definisce, quella del Padre. Ognuno è in modo contingente rispetto all'altro, ognuno dona e riceve la propria identità solo nella relazione con l'altro»[68].

Paris introduce la libertà all'interno delle relazioni intratrinitarie, proprio lì dove la tradizione teologica aveva inquadrato la questione in termini di necessità.

64) *Ibid*., p. 239.
65) *Ibid*., p. 241. Questo significato di libertà trova il suo fondamento proprio in ciò che è avvenuto sul Golgotha: «Quando il volto del Padre si oscura fino ad essere muto, sottraendosi cioè alla corrispondenza, emerge la forza della libertà capace di rimanere fedele a sé e al volto oscurato dell'altro anche nella sua essenza» (*ibid*., p. 245).
66) *Ibid*., p. 248.
67) *Ibid*., p. 249. In altre parole, afferma Paris: «Non si tratta perciò della domanda astratta sulla libertà di Dio, ma piuttosto della domanda sulla libertà del Padre rispetto al Figlio e del Figlio rispetto al Padre, la libertà con cui ciascuna ipostasi riceve e costituisce il proprio volto rispetto all'altro. È a questo livello che si può parlare di libertà; il Padre infatti decide liberamente, per amore, di essere Padre, cioè di vincolare la propria identità alla presenza di un altro che lo fronteggia, rendendo così "contingente" la propria stessa persona divina, in quanto afferma che, per essere Dio, non è necessario essere Padre, essendo infatti possibile essere Dio anche da Figlio. La libertà di Dio si mostra nel suo essere definito dalla propria relazione con un Altro» (*ibid*., p. 250).
68) *Ibid*.

Da qui il postulato dell'autore: «Non si tratta quindi di un Dio libero e perciò trino ma di un Dio libero perché trino»[69]. È la relazione reciproca, dunque, il fondamento ontologico della libertà divina.

E in tale orizzonte Paris comprende anche la Persona dello Spirito Santo: «Lo spazio della relazione e delle sue possibilità è in Dio così liberamente personale da essere un'ipostasi a sua volta. Nella Trinità la libertà della relazione è un volto, il volto dello Spirito»[70]. Il Pneuma divino, dunque, è l'evento stesso di libertà tra il Padre e il Figlio; si potrebbe addirittura parlare dell'ipostatizzazione stessa della libertà divina. Il Terzo è «colui che definisce la relazione di corrispondenza in direzione della novità. Lo Spirito è colui che esprime la libertà divina non nell'affermazione della pluralità dei volti […] ma piuttosto nell'affermazione della pluralità delle relazioni»[71].

Leonardo Paris così comprende il tema della libertà in Dio, a partire da quanto la Scrittura afferma circa l'evento pasquale, culmine espressivo delle dinamiche trinitarie, in chiave prettamente relazionale.

3. L'origine, in Dio, di Dio, da Dio: il contributo di Piero Coda

3.1. Orizzonte interpretativo

Tra il contributo di Hans Urs von Balthasar e quello di Leonardo Paris è da menzionare quello di Piero Coda; si è preferito tuttavia nominarlo da ultimo, in quanto l'autore è riuscito a mettere in dialogo, in modo sistematico, le acquisizioni e le provocazioni filosofiche di Pareyson con le odierne sfide teologiche, approfondendo le intuizioni di Balthasar e offrendo alla riflessione di Paris alcuni snodi teoretici fondamentali.

Già nel 1997 Coda aveva presentato l'unità di Dio e la libertà in Dio come i due grandi temi che dovevano essere ulteriormente approfonditi dalla riflessione ecclesiale per esprimere più a fondo l'essere-Dio di Dio, «pena uno stallo o addirittura una deriva delle acquisizioni sin qui compiute»[72]. Questi due temi, chiaramente distinti, sono intimamente correlati tra loro, tanto che – si potrebbe addirittura affermare – l'uno scaturisce dalle viscere dell'altro. Il lemma "unità", infatti, non potendo più essere rinchiuso all'interno di una trattazione sulla dimensione sostanzialistica di Dio, afferma che

> «l'Essere-Dio di Dio, e dunque il suo Essere l'Uno (e l'Unico), si rivela nel Logos incarnato, crocifisso e abbandonato come Agape, e cioè come Trinità, nel senso che Dio è Sé (l'Essere) "diventando", in Sé, l'Altro

69) *Ibid*., p. 252.
70) *Ibid*., p. 256.
71) *Ibid*.
72) P. Coda, *A mo' di prefazione. Quali prospettive per un pensare trinitario?*, in *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, P. Coda e A. Tapken (edd.), Città Nuova, Roma 1997, pp. 9-17, qui p. 12.

> da Sé: "morendo" a Sé, come Padre, essendo (generando) il Figlio, e "ritrovando" Sé nella koinonia-libertà che è lo Spirito»[73].

In questa accezione, l'unità non è né un *a-priori*, come la comune natura divina, né un *a-posteriori*, vale a dire il frutto della relazione dei Tre fra loro; essa invece è «l'Atto d'essere di Dio Agape che è il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo»[74]. Ed è proprio all'interno dell'orizzonte dischiuso dalle dinamiche trinitarie che si può tematizzare la libertà, interpretando attraverso di essa tutta la realtà come atto libero con cui Dio Padre, nel Figlio, fa scaturire in Sé l'altro-da-Sé[75]. Dal luogo della Trinità si può scorgere il significato più profondo del lemma "libertà" nella sua accezione antropologica; scrive Coda:

> «È mia convinzione che solo lo spazio dell'intersoggettività come reciprocità trinitaria tra gli uomini, vissuta e pensata secondo la "misura" dell'atto di libertà del Cristo (che liberamente offre la vita, perdendola e solo così riacquistandola [cfr. *Gv* 10,17]), può permettere, grazie al dono dello Spirito "senza misura" (cfr. *Gv* 3,34) che Egli compie nella sua pasqua, quest'esperienza e questo ripensamento»[76].

L'intersoggettività, vissuta come forma di reciprocità trinitaria tra gli uomini, è lo spazio umano in cui si fa esperienza – ontologicamente fondata – di cosa sia la libertà nella sua accezione teologica più profonda[77]. A partire da questa comprensione, Coda illustra quale sia l'orizzonte formale della sua indagine, e afferma: «In ciò mi muovo nella prospettiva, designata con grande lucidità e intuizione da G.M. Zanghì, d'una vera e propria rifondazione dell'*ontologia in prospettiva cristologica e trinitaria*»[78]. Secondo il nostro autore, dunque, il vero "luogo" di un'ontologia

73) *Ibid*., p. 15.
74) *Ibid*.
75) Piero Coda così spiega cosa egli intenda per libertà: «Uso qui il termine "libertà" nel senso ontologico forte e preciso guadagnato dalla filosofia d'impronta esistenzialista e personalista, ma sulla base della precedente riflessione romantica (da Hegel a Schelling) e soprattutto della metafisica della persona della grande tradizione medioevale: come espressione sintetica dell'esistenza umana nel suo consapevole autodeterminarsi in rapporto al proprio senso definitivo dischiuso nell'apertura alla verità. E insieme nella prospettiva teologica che – nell'orizzonte del *kerigma* gesuano del Regno e della sua attuazione pasquale – è propria sia di Paolo che di Giovanni: per cui la libertà (realizzata) non va pensata come scissa e neppure semplicemente in rapporto dialettico con la verità dell'evento cristologico che è, insieme e inscindibilmente, verità teologica ed antropologica. In fin dei conti, la struttura della libertà, cristologicamente intesa, è pericoretica: e cioè relazionale, trinitaria, sia nel rapporto con Dio sia in quello inter-umano (nel suo ostendersi ecclesiale)» (P. Coda, *Il Cristo crocifisso e abbandonato. Redenzione della libertà e nuova creazione*, in Associazione Teologica Italiana, *Futuro del cosmo futuro dell'uomo*, a cura di S. Muratore, Edizioni Messaggero, Padova 1995, pp. 191-232, qui p. 201 nota 14).
76) P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., pp. 316-317.
77) Cfr. P. Coda, *Il lógos dell'esistenza ovvero della relazione che è libertà*, in «Soter» 27 (55) (2008), pp. 31-41.
78) P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., p. 317.

della libertà non può che essere un'ontologia trinitaria, desiderando affermare con questa formula «che il Nome *proprio* dell'Assoluto è Amore, comprendendo che Amore non dice una modalità dell'essere, ma l'Essere stesso nella sua Inseità. *L'ontologia come Amore*»[79].

Dopo aver delineato l'orizzonte formale, Coda procede con le sue argomentazioni partendo dalla provocazione di Pareyson di «concepire l'essere stesso come libertà»[80]; e afferma:

> «La libertà non si può pensare senza la possibilità del nulla […], ma in Dio, così come lo offre al pensare l'esperienza cristiana, si dà un originario e positivo non-essere nella distinzione – che è relazione d'amore – dei Tre, per cui ciascuno di Essi, essendo il Dio Uno, è non-essendo per e nel rapporto con gli Altri. Lo spazio della libertà in Dio è sì quello della scelta del bene-amore in cui appunto la libertà è, ma nella reciprocità della relazione trinitaria, la quale costituisce, proprio per questa ragione, l'immagine e la possibilità del divenire temporale, là dove la libertà creaturale, anch'essa costituita dalla relazionalità con Dio e, in Lui, con la libertà altrui, può negarsi al radicale dono-di-sé e dare così realtà alla possibilità di un nulla che non è più l'altro nome dell'amore, ma il male come entificazione del ni-ente»[81].

La sfida, dunque, è quella di affrontare un discorso sulla libertà divina quale «evento/avvento della sua stessa auto-originazione»[82], senza soffermarsi ulteriormente su un discorso incentrato unicamente sul rapporto tra Dio e ciò che è *extra Deum*. Coda recupera il contributo di Pareyson e lo sviscera dal punto di vista teologico:

> «L'ontologia della libertà pareysoniana è costruita e verificata sulla base dei racconti fondatori della rivelazione ebraico-cristiana: in particolare, la libertà e gratuità dell'atto creatore ἐν ἀρχῇ (nel principio) […] Di qui, Pareyson proietta lo sguardo, con estrema audacia speculativa, all'in-

79) G.M. Zanghì, *Quale uomo per il Terzo millennio?*, pp. 267-268, citato in P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., p. 317. Per un approfondimento delle diverse accezioni filosofiche e teologiche dell'ontologia trinitaria, cfr. L. Žak, *Premessa: verso un'ontologia trinitaria*, in *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, a cura di P. Coda, L. Žak, Città Nuova, Roma 1998, pp. 5-25; L. Žak, *Unità di Dio:* quaestio princeps *dell'ontologia trinitaria*», in «Path» 11 (2012/1), pp. 439-464; P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, «Sophia» IV (2012/2), pp. 159-170; P. Coda, *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, in «Sophia» IX (2017/1), pp. 9-17.
80) L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 457. Scrive Coda: «In una parola: è mia convinzione, che cercherò qui di seguito di argomentare sia pure solo in un primo abbozzo, che l'ontologia della libertà, di Pareyson, come provocazione alla teologia cristiana, possa rinvenire proprio nell'orizzonte e nel ritmo trinitari della rivelazione una decisiva pista di verifica e di approfondimento» (P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., p. 322).
81) P. Coda, *A mo' di prefazione. Quali prospettive per un pensare trinitario?*, cit., p. 16.
82) P. Coda, *Il logos e il nulla*, cit., pp. 317-318.

> dietro, verso la memoria immemorabile dell'auto-originazione divina, e, in avanti, verso l'imprevedibile avvento escatologico del Dio "tutto in tutti"»[83].

La ragione per cui Pareyson non ha sondato la questione trinitaria nel suo discorso è attribuita da Coda non a una dimenticanza o ignoranza, ma al fatto che la Trinità gli appariva più come una dottrina astratta che come una verità stimolatrice di una nuova forma del pensare[84].

3.2. La mediazione cristo-logica di un'ontologia della libertà

Il mediatore ontologico delle relazioni intratrinitarie e delle dinamiche intersoggettive umane è Cristo: in lui si manifesta pienamente il significato più radicale della libertà, tanto nella sua accezione teologica, quanto in quella antropologica:

> «È ovvio che, cristianamente, tale luogo non può essere che il Cristo: rivelazione estrema e paradossale della libertà di Dio che offre (liberamente) il Figlio agli uomini; e possibilità estrema e abissale dell'uomo che, in Cristo, dice liberamente "sì" al disegno del Padre. In Cristo lo spazio della libertà è dunque l'amore tra Dio e l'uomo, il loro dialogo, la loro relazione. Ma tale spazio presuppone il dialogo trinitario tra Padre e Figlio nello Spirito Santo. Dunque, è la Trinità lo spazio della libertà»[85].

È il Verbo fatto carne, infatti, a esprimere personalmente la libertà in Dio e, dunque, la libertà umana[86]; Egli stesso – scrive ancora Coda – «*è libertà*. La sua libertà coincide col suo rapporto adulto di Figlio di fronte all'Abbà. Il Soffio di libertà che abita in Lui, e da Lui si trasfonde intorno, nasce dal e si forgia nel suo rapporto con l'Abbà»[87].

Se Cristo è la rivelazione definitiva dell'essere-Dio di Dio e dell'essere-uomo di ogni persona, l'evento pasquale rappresenta il culmine di questa rivelazione nella sua relazione filiale col Padre, vissuta come evento di libertà. In questo senso, affermare la libertà significa affermare la Trinità, e cioè uno spazio di reciprocità nella forma della pericoresi. La libertà, avendo a che fare con l'essere di Dio, può

83) *Ibid*., pp. 320-321.
84) Cfr. P. Coda, *Trinità e libertà. Una prospettiva teologica*, in *Libertà e comunità*, a cura di M. Signore e G. Scarafile, Edizioni Messaggero, Padova 2005, pp. 349-356, soprattutto pp. 202-203.
85) P. Coda, *L'evento pasquale: evento della libertà trinitaria*, in G. Bof, P. Coda, S. Givone, E. Menichelli, *I tormenti della libertà*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 1993, pp. 62-78, qui p. 62.
86) Cfr. P. Coda, *Trinità e libertà. Una prospettiva teologica*, cit.
87) P. Coda, *Libertà di Dio, libertà dell'uomo*, in AA.VV., *«Non sono forse libero?» (1Cor 9,1). Spazi e confini della libertà*, Atti della XLV Sessione di formazione ecumenica, Ancora, Milano 2009, pp. 14-24, qui p. 18.

essere compresa soltanto all'interno di questa dinamica relazionale intradivina, e cioè il non-essere agapico vissuto da Cristo nell'evento del Golgota[88]. Il termine *agape*, infatti, indica simultaneamente diverse dinamiche: relazione, persona, reciprocità, non-essere relazionale, arrivando anche a dischiudere il significato di libertà. E il primo passo necessario, secondo Coda, per sviscerare quest'ultimo tema è il riconoscimento della Trinità come *agape*, e cioè il dinamismo di ogni Persona divina in relazione alle Altre, che esprime l'essere di Ciascuna delle Tre. Anche la libertà, pur essendo una, è assunta come propria da Ognuna secondo il differente modo di relazionarsi: ciò significa che in Dio vi è una libertà d'amore e nell'amore, dove Ognuna, come evento di libertà, si dona all'Altra e si riceve nelle e dalle Altre: l'esperienza primordiale della libertà, dunque, fa parte della dinamica pericoretica di Dio.

A questo punto Coda può rivolgere lo sguardo su quell'essere-uno di Padre e Figlio, cogliendolo come primordiale evento di libertà, alla luce del non-essere relazionale (il negativo) come modalità relazionale divina.

3.3. La libertà in Dio, dischiusa dall'Abbandonato

Coda, nel suo *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, rilegge *trinitariamente* il significato di libertà, arrivando a spiegare come, alla luce di quanto

88) Nell'evento pasquale, e in modo del tutto particolare nell'abbandono, si può scorgere un significato di *non essere* come forma dell'amore (per una lettura dell'evento pasquale come atto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 262-286); in una formula, il "non essere dell'amore". Scrive Stefano Mazzer a tale proposito: «Nel *non dell'amore* ciò che è importante capire subito è dunque la valenza primariamente e assolutamente derimente del genitivo soggettivo: ciò che qualifica ontologicamente il *non* è il suo essere – esattamente nella forma del *negativo* e non di un altro *positivo*: e qui è la questione teoretica più ardua – una dimensione intrinseca dell'amore. Il *non* – o, se si vuole, il *negativo* – di cui parliamo non ha dunque una valenza a sé stante, una consistenza *a latere* rispetto all'evento dell'agape del quale, invece, esprime la dimensione di *totalità di un dono* che davvero raggiunge le vette dell'evangelico *fino alla fine* (cfr. *Gv* 13,1). Da qui, e solo da qui, ci sembra possibile *ri*-definire l'ontologia tutta» (S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine". Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014). Il "non essere", dunque, è una dimensione dell'amore e ha un'intrinseca struttura relazionale; da questa consapevolezza, secondo Mazzer, è possibile ri-definire tutta l'ontologia. Proprio per questo è necessario approfondire la valenza ontologica di questo *non essere*. Piero Coda, consapevole dei rischi teoretici a cui questa formula sintetica può portare, sistematizza il discorso a partire da una distinzione terminologica, che in realtà è contenutistica: il *non essere assoluto*, il *non essere relativo* e il *non essere relazionale* (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*, edited by P. Coda, J. Tremblay, A. Clemenzia, Città Nuova, Roma 2013, pp. 159-199, soprattutto pp. 189-199. Il *non essere relazionale* mette in luce il modo in cui ciascuna Persona divina entra in relazione con le Altre.

rivelato nell'evento pasquale, ogni Persona della Trinità viva il proprio essere-Dio, come evento di libertà nell'amore, in relazione alle Altre:

> «In fedeltà alla rivelazione cristologica della Trinità, si può interpretare l'originario (e sempiterno) avvento di Dio, in quanto Padre, come *lo stupore primigenio e immacolato sperimentato da Dio rispetto al proprio essere che è amore*: stupore che, per il fatto stesso della novità e della gioia inesauribile che da esso scaturisce, è per sé e in simultanea *desiderio che l'altro sia*: il di-fronte, l'amato»[89].

Questo stupore originario, denominato dall'autore "primigenio e immacolato", nasce dall'accorgersi del Padre, nel guardare se stesso, d'essere amore; stupore che può essere paragonato a quello di Adamo quando per la prima volta si accorge della presenza dinnanzi a sé di Eva. Il Padre trova così in se stesso la gioia e lo stupore di dire "io sono" come puro ed eterno desidero che l'altro sia: Egli *è* Abbà. Il Padre è tale in relazione a un Figlio: sperimentare in se stesso lo stupore che l'altro sia significa affermare una paternità dove il desiderio dell'altro è cooriginario alla generazione. Il desiderio che l'altro sia è già di per sé fecondo; continua Coda:

> «Nell'atto di libertà in cui originariamente Dio, da sé iniziando, "diventa", volendolo, *Abbà,* Padre: donando tutto ciò che possiede ed è a quell'altro da sé che viene all'essere nell'atto stesso in cui Dio/*Abbà*, *consentendo liberamente al suo essere, che è amore, sceglie che anche l'altro sia*»[90].

Nel desiderare che l'altro sia, l'altro viene ad essere, come se il primo atto fosse di per se stesso generativo. Il Padre, nello stupore di fronte a ciò che Egli stesso è, dice liberamente di sì al suo desiderio, donando tutto ciò che è, e divenendo così Abbà:

> «Il Padre, volendo l'altro, il Figlio, gli concede tutto ciò che egli è, gli si consegna senza residui. *S'annienta in tale consegnarsi*. Se così non fosse, quella di Dio/*Abbà* non sarebbe né vera libertà né vera relazione all'altro. Sarebbe impietramento originario e immobile in quella necessità e identità che coincidono con l'implosione di sé in sé: il vuoto, il nulla»[91].

Questo stupore primordiale del Padre nel cogliere in se stesso il desiderio che l'altro sia, funge da possibile risposta alla domanda se ci sia stato un istante in Dio in cui il Padre sia stato prima che il Figlio fosse. Negare, infatti, che ci sia stato un tale a-temporale istante, si appoggia al fatto che il Padre è tale per la presenza di

89) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 579.
90) *Ibid*., pp. 579-580.
91) *Ibid*., p. 580.

un Figlio, ma non tiene sufficientemente conto dell'origine della divinità dal Padre; se si accetta, invece, la possibilità di questo istante, viene affermata l'origine della divinità, che è appunto il Padre, correndo però il rischio di parlare di un Padre a prescindere dal Figlio. Se il Padre è tale in quanto relazionato al Figlio, come si può pensare a una paternità precedente alla presenza del Figlio? Lo stupore del Padre di fronte al suo essere per il desiderio che l'altro sia mostra che in Lui c'è già la presenza di questo Altro, almeno come ontologica e personologica condizione di possibilità del suo esserci.

Se il Padre trova in Se stesso la condizione di possibilità che l'Altro sia, significa che il Figlio, da un lato, ancora non è, dall'altro, che da sempre è presso il Padre. Il Figlio, dunque, da sempre *è* nel Padre, e il Padre eternamente vive lo stupore della sua paternità.

Il Padre, in questo stupore primordiale, è già proiettato verso l'Altro, ma nel momento in cui dà totalmente se stesso all'Altro, accade qualcosa di nuovo[92]: donando tutto ciò che possiede e ciò che è, l'altro-da-sé in quel medesimo atto del Padre viene ad essere. Mentre il Padre compie l'atto della generazione, il Figlio va incontro a quell'atto: è la co-eternità del Figlio. L'azione del Padre è sempre e comunque un atto di libertà: l'inveramento di quel desiderio che il Padre aveva che l'altro fosse. È l'atto grazie al quale il Padre non soltanto si stupisce del desiderio che l'altro sia, ma si riconosce Padre nell'essere totalmente proiettato verso l'Altro.

Quest'atto può essere denominato *kenosi originaria di Dio*, intesa non come mero svuotamento, ma pura dinamica relazionale e generativa. Tale "svuotamento" originario, in cui il Padre si annienta nel consegnarsi, è l'affermazione stessa della paternità divina, in quanto fa sì che il Figlio sia, e dunque della sua fecondità: il Padre vive in una pienezza tale da poter uscire da sé, rimanendo sempre Se stesso, e far sì che l'Altro sia.

Dopo l'atto del Padre, è possibile rivolgere l'attenzione al Figlio, come puro evento di libertà; scrive Coda:

92) Vi è dunque un ritmo nella vita di Dio, non inteso come un "divenire" ma piuttosto come un "accadere", che è condizione di possibilità del divenire creaturale. Karl Rahner osserva come la dinamica dell'incarnazione sia indice che qualche cosa sia «avvenuto» *in* Dio (cfr. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 2005[6], pp. 278-295). H.U. von Balthasar fa una fondamentale precisazione terminologica a tale riguardo tra il *divenire* propriamente umano (*Werden*) e il *divenire* divino (*Geschehen*): mentre il primo include il significato di "mutamento", il secondo, invece, di «accadere», come un «qualcosa che fonda l'idea, l'intima possibilità e realtà di un divenire mondano» (H.U. von Balthasar, *Theodramatik. Das Endspiel*, Johannes Verlag, Teil IV, Einsiedeln 1983; tr. it., *Teodrammatica. L'ultimo atto*, vol. V, Jaca Book, Milano 1995, p. 58). Scrive Balthasar: «Il "divenire" (*Geschehen*) trinitario tuttavia è assai più che non una coordinazione o serie senza regola, giacché espressioni come "generare" o "nascere" o "procedere e far procedere" o "ispirare" esprimono atti eterni, dunque un verificarsi reale» (*ibid.*). Si tratta di un divenire "in" Dio, e non "di" o "per" Dio, il che implicherebbe una realtà subita, o almeno estrinseca. Dio non diviene sotto le condizioni spazio-temporali, ma è "in" divenire nelle dinamiche relazionali: un *processo* "assoluto" (cioè sciolto da qualsiasi legame con ciò che è a Lui estrinseco), ma "aperto" (reso tale dallo Spirito Santo) all'altro-da-sé.

> «Proseguendo, infatti, il nostro racconto dell'evento in cui il Figlio *è fatto* e insieme – e indissolubilmente – *si fa* il Figlio, possiamo intuire il suo originario stupore, echeggiante quello altrettanto e, se possibile, ancor più originario del Padre. *Stupore nel ritrovarsi, gratuitamente, partecipe del miracolo originario d'essere "Dio da Dio, luce da luce*»[93].

Anche per il Figlio si parla di un originario stupore, echeggiando quell'altrettanto e ancora più originario stupore del Padre, nel partecipare gratuitamente all'essere *Dio da Dio*, *luce da luce*. L'evento del venire ad essere del Figlio, nella libertà del Padre, è anch'esso un atto libero del Figlio, in quanto quest'ultimo è tale non solo perché è generato, ma soprattutto perché si restituisce al Padre nell'atto stesso della sua generazione:

> «egli *sceglie con gratitudine il suo originario esser-Figlio e, con ciò, restituisce sé, in amore-libertà, al Padre, restituendo così al contempo il Padre al suo libero esser Padre, attraverso la sua libera scelta d'esserne il Figlio unigenito*»[94].

In questa reciprocità di libertà il Figlio restituisce al Padre la sua paternità, o meglio, il suo libero essere Padre, e in questo modo anche la sua innascibilità, in quanto lo rende costantemente libero di una relazione che scaturisce dal suo stupore originario.

Accanto allo stupore originario, il Padre corre anche un rischio originario, che viene tuttavia "risolto" da questa libera corrispondenza del Figlio, come frutto del suo stupore d'essere generato dal Padre e del rischio di darsi e ritrovarsi in Lui; scrive ancora Coda:

> «Così il rischio originario, e abissale, del Padre, il suo attraversare il non-essere di sé perché il Figlio sia, e sia libertà, trova eco e risposta e restituzione, libera e gratuita, nel rischio del Figlio che, riconoscendo il suo inizio dal non-essere per amore che il Padre si fa perché egli sia, s'annienta liberamente a sua volta, attraversando anch'egli l'abisso del *suo* non-essere e così ritrovandosi, di fronte e nel Padre, per chi egli è: il Figlio»[95].

Vi è dunque un duplice evento di stupore, un duplice evento di libertà e un duplice rischio originario: non esiste in Dio alcun condizionamento ontologico che obblighi il Padre a generare il Figlio o il Figlio a restituire al Padre la sua paternità.

Ma questo evento primordiale di stupore, desiderio, rischio e libertà non si limita al rapporto duale tra Padre e Figlio, ma è di per sé generativo e fecondo. Sia il Padre che il Figlio si stupiscono Ciascuno dell'atto di libertà con cui l'Altro si relaziona nei suoi confronti:

93) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 580.
94) *Ibid*.
95) *Ibid*.

> «Come per il Padre lo stupore d'essere si converte nella libera scelta d'amore per cui l'altro è; e come per il Figlio lo stupore d'esserci si converte nella scelta d'accogliersi e ridonarsi in amore al Padre; così lo stupore della libera reciprocità d'amore del Padre e del Figlio è la scoperta ch'essi in tal modo fanno della libertà dell'amore come essenza viva e verità dell'essere che sono in quanto Dio. Tale scoperta si esprime nella libera co-originazione dello Spirito, Spirito di libertà e di amore, da parte del Padre e del Figlio»[96].

Ciascuno scopre che Sé e l'Altro sono Dio, e che l'amore è la verità del loro essere-Dio. Qui Coda introduce il Terzo, lo Spirito Santo: Egli è l'ispirazione passiva e attiva: essendo Dio come il Padre e il Figlio, passivamente, è lo stupore del Padre e del Figlio, attivamente, è il farsi evento di libertà e d'amore che Dio stesso è. E continua:

> «[…] anch'Egli, lo Spirito Santo, è libertà in Dio stesso: essendo Egli, se si può dire, il farsi Evento della libertà e dell'amore che Dio stesso è. […] È precisamente lo Spirito di libertà, suscitato dal reciproco stupore in cui il Padre e il Figlio riconoscono nella loro reciprocità la riuscita gratuita ed eccedente della libertà dell'amore, che a sua volta sollecita dal suo intimo la libertà del Padre affinché rinnovi l'atto originario di libertà in cui Egli diventa se stesso – Padre – originando il Figlio; e insieme sollecita dal suo intimo la libertà del Figlio affinché Egli s'accolga sempre di nuovo come frutto della libertà del Padre, tutto proiettandosi verso il Padre e dandogli così d'essere Padre, divenendo con ciò egli stesso Figlio»[97].

Lo Spirito Santo, in questa visione, è l'evento stesso della libertà di Dio in Dio, l'eterno movimento di desiderio e di stupore relazionale. E proprio per questo è egli "dopo" e "contemporaneo" al Padre e al Figlio. Conclude Coda:

> «La verità trinitaria della co-originarietà del Padre, del Figlio e dello Spirito, da un lato suggerisce che, se lo Spirito è certo frutto del riconoscimento del Padre e del Figlio e dunque viene "dopo" di essi; egli è però anche contemporaneo a loro. Come il Padre non sarebbe Padre senza il Figlio, così il Padre non potrebbe porre l'atto originario di amore/libertà, ch'egli stesso è generando il Figlio/*Lógos,* senza quello Spirito che è il soffio incoercibile della libertà dell'amore. E altrettanto può dirsi, nel modo a lui proprio, del Figlio/*Lógos*»[98].

96) *Ibid*., p. 582.
97) *Ibid*.
98) *Ibid*., p. 583.

Conclusioni: la libertà umana e la trinitizzazione della realtà

L'evento cristologico va a risignificare la relazione tra la libertà (nel suo riferimento soggettivo) e la verità (nel suo valore oggettivo), spesso colte dalla cultura odierna come antagoniste: la libertà, infatti, diviene il luogo e l'espressione del darsi della verità. Scrive Coda:

> «L'istituzione della libertà come luogo ed espressione del darsi della verità e del relazionarsi dell'uomo ad essa appare dunque, oggi, come il punto nodale sia per un ripensamento non negligente della fede cristiana, sia per un dialogo autentico con le altre istanze culturali»[99].

In Cristo-Verità, l'evento della libertà si manifesta pienamente come atto di donazione, dinamica all'interno della quale il credente, singolarmente ed ecclesialmente, è chiamato a inserirsi per donarsi a sua volta ai fratelli:

> «Si precisa in questo modo un'*ontologia della libertà* il cui tratto qualificante è rappresentato proprio dal suo connotarsi come *ontologia della dedizione*. […] Il tipo di ontologia che in questa prospettiva viene prendendo forma appare caratterizzata dal fatto che la libertà dell'uomo, come corrispettivo della verità, esce dalle secche di un rapporto contrappositivo con quest'ultima, per divenire attuazione dell'identità personale stessa come relazione con l'alterità. L'evento di dedizione attraverso cui Dio si rivela in Gesù Cristo coinvolge dunque nella dedizione propria anche l'uomo, la cui risposta evidenzia ed esprime il costituirsi di sé in termini di libertà»[100].

In questa ontologia della dedizione emergono alcune linee caratteristiche rintracciabili in una fenomenologia del dono, dove il recettore, nell'accogliere il dono, fa propria la dinamica ivi contenuta e risponde al donatore donando a sua volta a terzi. L'accoglienza per fede del dono chiama a una fecondità che si esprime nella *ridondanza* del dono stesso[101]: e qui si rende manifesto come una relazione all'insegna della reciprocità non consiste in un dare per ricevere (da parte del donatore) o nell'accogliere per restituire (da parte del donatario), e non implica nemmeno un'equivalenza o una proporzione tra i doni scambiati: si tratta, invece, di una "reciprocità asimmetrica aperta", o, per utilizzare il linguaggio di Coda, una "reciprocità reciprocante"[102], che si invera non soltanto nella dia-logicità, ma

99) P. Coda, *Verità e libertà*, in Id. – E. Severino, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, a cura di P. Bernardi, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2000, pp. 51-59, qui pp. 53-54.
100) *Ibid*., pp. 55-56.
101) Questa dinamica di reciprocità aperta è chiaramente espressa da Gesù nel momento in cui domanda ai suoi, in restituzione all'agape ricevuta da Lui, non di restituirGli la vita, ma di donarla l'uno per l'altro: il Figlio di Dio ha dato la vita, domandando a ciascuno di darla per i propri fratelli.
102) P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., pp. 566-567.

anche nell'apertura a terzi, come fecondità della gratuità originaria e della comunanza primordiale[103].

Se la libertà in Dio si gioca come evento relazionale fra le tre Persone divine, la libertà umana non consisterà in una "imitazione" di quella divina, ma nella "partecipazione" ad essa, tanto che la libertà, antropologicamente intesa, è segno della presenza stessa in ogni persona della vita intratrinitaria. Dal momento poi che la libertà divina è un evento relazionale, la "partecipazione" ad essa può avvenire soltanto nell'esercizio della libertà umana all'interno delle dinamiche interpersonali. Ed è proprio attraverso tale partecipazione che si invera una vera e propria "trinitizzazione" della realtà umana[104].

Se l'uomo è veramente libero (e cioè compiuto) nel momento in cui vive questa tensione relazionale verso l'altro, allora, sempre alla luce dell'evento cristologico, si può affermare che la creatura sia stata veramente creata a immagine e somiglianza del suo Creatore.

E proprio perché è il fine (τέλος) che interpreta l'inizio, Coda può leggere il racconto della creazione, interpretando l'ἀρχή genesiaco come ἀρχή trinitario[105].

103) Per un approfondimento, cfr. il mio *Sul luogo della terzietà reciprocante*, in *La vita come relazione. Un dialogo fra teologia, filosofia e scienze sociali*, a cura di P. Donati, A. Malo, G. Maspero, EDUSC, Roma 2016, pp. 191-219.

104) Cfr. P. Coda, *La mistica cristiana come mistica trinitaria oggi: Chiara Lubich e Divo Barsotti*, in A. Clemenzia, A. Ziino, *Dio in Dio. Per una grammatica trinitaria dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2017, pp. 11-31. Scrive Stefano Mazzer a tale proposito: «Il parlare di *trinitizzazione* fa intuire da subito che si tratta di un evento costituito anzitutto come dono gratuito: si pone cioè come determinazione e compimento dei legami intersoggettivi ma non come qualcosa di *naturalmente ovvio* e nemmeno come qualcosa che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. […] Parlare di *trinitizzazione* dei legami, mentre assicura a tale evento la qualità di *dono proveniente dalla Trinità stessa* in virtù dell'incarnazione del Figlio e della di lui morte e risurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorché accolgono e si lasciano liberamente determinare dalla forma dell'agape trinitaria, sono, per grazia, realmente *trinitizzati*, e cioè sono reale esperienza, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio» (S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine"*, cit., p. 800). L'autore fa riferimento a pensieri di Chiara pubblicati in *La dottrina spirituale*: «L'unità! Ma chi potrà azzardarsi a parlare di lei? È ineffabile come Dio. Si sente, si vede, si gode ma … è ineffabile! Tutti godono della sua presenza, tutti soffrono della sua assenza. È pace, gaudio, amore, ardore, clima di eroismo, di somma generosità. È Gesù fra noi. Solo se abbiamo il distintivo dell'unità tra noi possiamo dirci veramente cristiani. Quando l'unità col fratello si fa difficile, occorre non spezzare mai, ma piegarsi, finché l'amore fa il miracolo d'un cuore solo e d'un anima sola. Meglio il meno perfetto, ma in unità coi fratelli, che il più perfetto, ma in disunità con essi, perché la perfezione non sta nelle idee o nella sapienza, ma nella carità. Niente di più organizzato di ciò che l'amore ordina e nulla di più libero di ciò che l'amore unisce. Chi vive in Dio è uno con tutti e tutto e da tutto distinto. Quando due anime s'incontrano sono due Cieli che s'uniscono e danno alle due anime gioia e pace e serenità e luce e ardore "alla Trinità"» (C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2009², p. 169. Il testo citato raccoglie pensieri tratti da vari scritti, editi ed inediti, raggruppati sotto il titolo "Pensieri: Non spezzare mai"). Il brano citato viene ripreso da S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine"*, cit., pp. 800-801.

105) Cfr. P. Coda, *Trinità e libertà*, in *Essere e libertà*, Trauben, Torino 2005, pp. 197-214, soprattutto pp. 204-214; Id., *Il Cristo crocifisso e abbandonato. Redenzione della libertà*

Recuperando le intuizioni di Pareyson, secondo cui la creazione è frutto di un atto libero e gratuito di Dio, il nostro autore va alla ricerca dei segni narrati dalla Scrittura, che esprimono l'immagine e la somiglianza dell'uomo al suo Creatore. La "tradizione sacerdotale" del racconto della creazione sottolinea come la creazione dell'uomo *imago Dei* deve essere connessa all'essere stato fatto maschio e femmina: la creatura, da un lato, è "una", dall'altro, è originariamente relazionale, proprio in quanto simultaneamente maschio e femmina[106].

Alle medesime conclusioni porta anche l'altro racconto della creazione, quello della "tradizione jahwista", dove Dio, dopo la creazione dell'uomo, afferma: «Non è bene che l'uomo sia solo: gli farò uno che gli stia a fianco» (*Gen* 2,18). Alla vista della donna l'uomo afferma con stupore: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e ossa dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta» (*Gen* 2,23).

A partire da questi elementi forniti dalla tradizione sacerdotale e da quella jahwista, Coda afferma:

> «Se, originariamente, l'identità dell'uomo consiste nel reciproco stare di fronte del maschio e della femmina, chiamati a essere uno nella libertà della loro distinzione, e se l'uomo è così fatto in quanto "immagine e somiglianza di Dio", allora tale comprensione religiosa del mistero dell'origine trasmette un'intuizione di Dio in cui Egli non è solitudine infinita e beata di Sé, ma in modo arcano, e senza dubbio trascendente le categorie del pensare umano, è piuttosto relazione originaria e originaria comunione dei distinti»[107].

Una tale lettura relazionale dell'evento genesiaco è possibile soltanto alla luce della rivelazione definitiva di Dio in Cristo, offerta nel Nuovo Testamento[108].

Come Pareyson, dopo l'evento della creazione, ha rivolto l'attenzione al primo peccato, così anche Coda sviscera il significato ontologico della rinuncia dell'uomo al suo compimento, e dunque a ciò per cui è stato creato. L'evento cristologico getta una nuova luce anche sul tema del nulla, che

> «inerisce strutturalmente all'evento della partecipazione del Verbo incarnato alla situazione di nullità della creatura, partecipazione intesa non soltanto nel senso della relazione di Dio con la sua creatura come

e nuova creazione, in Associazione Teologica Italiana, *Futuro del cosmo futuro dell'uomo*, cit., soprattutto pp. 209-214.

106) Afferma Coda: «Il che viene a dire che l'immagine di Dio nell'uomo non sta soltanto nel suo stare di fronte a chi l'ha creato – in una libertà ch'è specchio responsoriale della libertà del Creatore –, ma anche, e proprio per questo, nel suo stare di fronte all'altro: il maschio di fronte alla femmina, e viceversa» (*ibid*., p. 323).

107) *Ibid*.

108) «La rivelazione che l'esperienza di fede cristiana accoglie come compiutasi in Cristo rilegge l'ἀρχή genesiaco – quello della creazione – rinviandolo all'indietro nell'ἀρχή trinitario e, insieme, spingendolo in avanti verso l'*eschaton* del Dio "tutto in tutti" (cfr. *1Cor* 15,28)» (*ibid*., p. 324).

dono fino alla fine (*eis télos*) di sé, ma addirittura nel senso del fallimento della libertà»[109].

Il significato del nulla, colto alla luce dell'evento dell'incarnazione e non della creazione come ciò da cui tutto è passato ad *ex-sistere*, offre – secondo Coda – un suo apporto anche alla questione della libertà. Egli afferma:

> «Se, infatti, la libertà è data in questo evento gratuito di chiamata alla figlità, questo stesso evento, perché la libertà sia tale, deve implicare la possibilità del fallimento della libertà. È proprio questo, dal punto di vista cristiano, il *vero nulla*: la possibilità, cioè, che la libertà, nel suo essere e nel suo farsi nella verità, si sottragga a questa relazione in cui è e si costituisce e vada quindi conseguentemente verso il nulla, inteso come peccato irredimibile. Il fallimento della libertà non andrà dunque interpretato nei termini ontologici di un riprecipitare nel nulla da cui si è stati tratti»[110].

Per salvare colui che, attraverso la disobbedienza, si è privato della relazione col suo Creatore, Dio ha voluto redimere la stessa libertà dell'uomo intaccata dal peccato, assumendola dal di sotto e dal di dentro: nell'evento dell'incarnazione, che raggiunge il suo culmine rivelativo e soteriologico nell'abbandono vissuto dal Verbo di Dio, la libertà umana viene abitata dalla Verità trinitaria[111]. Lo Spirito Santo, Colui che nella storia introduce l'uomo libero all'interno della Verità che è Cristo[112], fa sì che in questo innesto ogni creatura, proprio esercitando la propria libertà finita, realizzi pienamente se stesso, e faccia fluire all'interno delle relazioni umane la stessa vita divina.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore incaricato di Ecclesiologia presso l'Istituto Universitario Sophia e la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
alessandro.clemenzia@gmail.com

109) P. Coda, *Verità e libertà*, cit., p. 56.
110) *Ibid.*, p. 57.
111) Scrive Coda: «È proprio in questo radicale farsi evento di libertà umana della rivelazione di Dio in Gesù Cristo che è individuabile l'assunzione, da parte di Dio, dello scacco stesso della libertà: e ciò per offrire alla libertà la possibilità della sua redenzione, il riscatto dal nulla di quell'irrealtà a cui la libertà si vota rifiutando la relazione con la verità in cui essa unicamente è/diventa se stessa, realizza cioè la sua realtà. La rivelazione, dunque, nella concretezza dell'incarnazione cristologica, fa sua la possibilità del rifiuto opposto dalla libertà alla rivelazione» (*ibid*., p. 58).
112) Spiega Coda: «La missione oggettiva dello Spirito consiste, infatti, nel dischiudere, plasmare e introdurre nell'evento della verità di Cristo la libera soggettività dell'uomo» (P. Coda, *La forma dell'evento: verità e libertà*, in Associazione Teologica Italiana, «*A misura del Vangelo». Fede, dottrina, Chiesa*, a cura di M. Vergottini, San Paolo, Cinisello Balsamo [Mi] 2003, pp. 59-71, qui p. 67).

LABORATORIO

METAFISICA E RELAZIONE IN FRANCISCO SUÁREZ E L'ORIZZONTE DELL'ONTOLOGIA TRINITARIA*



The baroque metaphysical system of Francisco Suàrez is usually studied to help us understand the history of modern philosophy. In this article, we investigate it to see if there is a mutual link with the author's Trinitarian theology. We conclude with a reflection on some contemporary themes of Trinitarian ontology.

di
VITO ANTONIO GIRARDI

* Il presente articolo, ad eccezione dell'ultimo paragrafo, è il frutto della rielaborazione della tesi di laurea triennale in Filosofia discussa presso l'Università di Bari il 23 ottobre 2015, con il prof. Costantino Esposito come relatore, e intitolata «Il progetto metafisico di Francisco Suárez e la categoria della relazione».

La critica storico-filosofica del '900 e contemporanea ha evidenziato con un interesse crescente il ruolo del filosofo e teologo gesuita Francisco Suárez (1548–1617) nella trasmissione dei concetti filosofici a cavallo tra tarda Scolastica e filosofia moderna. Di conseguenza, ci sembra che non possa mancare un'analisi specifica della sua posizione in merito al tema della relazione per una migliore ricostruzione dell'evoluzione che ha portato dal paradigma aristotelico della relazione, per come è stato accolto e sfruttato dalla filosofia e dalla teologia medievale, agli esiti relazionisti e immanentisti dell'epoca moderna. Il fine di tale studio sarà la comprensione della posizione suareziana rispetto al tema fondamentale, per l'ontologia trinitaria, del rapporto tra le relazioni *in divinis* e quelle tra le creature, ma per raggiungerlo sarà necessario ricostruire *in primis* l'epistemologia del progetto del Granadino. Sarà tale analisi a riservare alcune delle indicazioni più preziose per un'adeguata comprensione non solo del contributo storico-filosofico del Nostro al tema indagato, ma anche e soprattutto di alcuni elementi che stanno al fondo dell'ontologia trinitaria in quanto tale.

Lo statuto della metafisica suareziana e la critica novecentesca

L'oggetto della metafisica, ovvero la ragione comune di ente

Il ruolo di insegnante di teologia svolto da Suárez richiedeva che, a lezione, da un lato si leggesse e commentasse la *Summa Theologiae*, trasmettendo agli studenti la dovuta deferenza a Tommaso, dall'altro che le tesi filosofiche, in cui non si poteva non incappare durante lo studio della teologia, in quella sede fossero solo recitate piuttosto che disputate. Per poterle adeguatamente sviluppare egli sospese la pubblicazione delle opere di teologia soprannaturale, a favore delle *Disputationes Metaphysicae*, edite a Salamanca nel 1597[1].

In generale, il *Doctor eximius* ha tentato quanto più possibile di non dichiararsi contrario alle concezioni tomiste, ma in realtà ha assunto assai spesso premesse appartenenti alla dottrina scotista. In questo caso, quindi, ha provato a tenere assieme la dottrina dell'*analogia entis*, che, sebbene non formulata in questi

1) Le *Disputationes* occupano i voll. 25 e 26 dell'edizione Vivès dell'*opera omnia* del Nostro, furono curate da C. Berton e pubblicate entro il 1861: *R.P. Francisci Suárez e societate Jesu, Opera Omnia, Editio nova,* [voll. 1-4:] a D. M. André, Canonico Rupellensi; [voll.5-28: a Carolo Berton, Cathedralis Ecclesiae Ambianensis Vicario], juxta editionem Venetianam XXIII Tomos in Fol., continentem, accurate recognita... Parisiis. Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem [voll. 1-26:] 1856-1861; [voll. 27-28:] 1878. Una ristampa anastatica di questi due volumi (nella stampa del 1866) è stata pubblicata ad Hildesheim, presso Georg Olms, nel 1965 (1998²). Su questa edizione si basa la traduzione in italiano delle prime tre disputazioni, curata da Costantino Esposito, citata alla nota 3. È possibile trovare il testo latino delle *Disputazioni*, nell'edizione Vivès, anche *online* in formato digitale, rivisto alla luce del confronto con altre edizioni: Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae,* Digitalisierungsprojekt – koordiniert von Prof. Salvador Castellote und Dr. Michael Renemann, URL = <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html>.

termini da Tommaso[2], corrisponde al modo in cui costui concepisce la differenza, il rapporto e la comparabilità tra l'essere sussistente di Dio e quello partecipato dalle creature, e la possibilità di concepire sotto un'unica ragione, quella astrattissima di *ens ut sic*, l'ente infinito o increato e l'ente finito o creato. Suárez crede così di poter fare a meno dell'univocità di Scoto, dimostrando che, rispetto all'unico concetto oggettivo di ente, l'*esse infinitum* e l'*esse finitum* si dicono enti per una analogia di attribuzione intrinseca[3], laddove l'attribuzione è relativa non all'atto d'essere, ma alla possibilità delle essenze. Essa si definisce a partire dalla loro non contraddittorietà di queste, la quale a sua volta definisce da sola lo stare *extra nihil* dell'ente, anche se non lo stare *extra causas*. Perciò, secondo Gustav Siewerth, «l'*analogia dell'essere* di cui si parla qui sarebbe intesa da Suárez fino in fondo come un'*analogia del concetto*, o una mera modalità predicativa, che non intende più la realtà determinata degli enti (giacché ciò che determina un ente cade al di fuori dell'unificazione astrattiva)»[4].

Insomma, il prezzo da pagare per dar gloria a Dio in metafisica è che Egli vi si manifesti, ossia che se ne possa parlare come di un ente[5], anche se ciò contraddice l'impostazione tomista.

L'ente come nome in una prospettiva anarc-onto-logica

Il passaggio che consente, poi, all'autore di torcere in senso maggiormente essenzialista la sua metafisica e di superare la posizione tradizionale che opponeva l'ente e l'essenza, cioè la quiddità, ed escludeva che l'ente rientri nella quiddità delle cose (cioè che sia un predicato quidditativo), è il recupero di una posizione rifiutata dal Gaetano e da Scoto, ma accolta da Pedro da Fonseca (1528-1599), e rintracciabile abbastanza chiaramente anche in Tommaso, secondo il Granadino, cioè quella dell'ente come nome, anziché come participio (*DM* II, 4. 3):

> «L'ente (…) a volte è preso come participio del verbo *essere*, e in questo senso significa l'atto di essere, in quanto esercitato, ed è lo stesso che esistente in atto; altre volte invece è preso come nome, e significa, in senso formale, l'essenza di una cosa che possiede o può possedere l'essere, e si può dire che significhi lo stesso essere, non in quanto esercitato in atto, bensì in potenza o per attitudine (…)».

2) Cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 444-445.
3) Cfr. Francisco Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007², pp. 643-644, nota 225.
4) Cfr. C. Esposito, «Le *Disputationes Metaphysicae* nella critica contemporanea», in appendice a Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, cit., p. 771.
5) Cfr. C. Esposito, *Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought*, in V. Salas – R. Fastiggi (edd.), *A Companion to Francisco Suárez.* Brill's Companions to the Christian Tradition 53, Brill, Leiden 2015, pp. 124-147, in particolare p. 144.

L'ente come nome indica «un'essenza reale, cioè non inventata né chimerica, bensì vera e atta ad esistere realmente» (*DM* II, 4. 4). L'essere reale dell'essenza consiste, negativamente, nel fatto che «in se nullam involvit repugnantiam», cioè «non implica in sé alcuna contraddizione», «né è una mera invenzione dell'intelletto». Mentre, affermativamente, l'essere reale dell'essenza è a posteriori «il fatto di essere il principio o la radice delle operazioni o effetti reali, sia nel genere della causa efficiente, che della causa formale e materiale»; mentre a priori, almeno rispetto all'essenza creata, «essenza reale è quella che può essere prodotta realmente da Dio e può essere costituita nell'essere di un ente attuale» (*DM* II, 4. 7)[6]. Inoltre precisa che l'ente come nome astrae dall'esistenza senza escluderla, né negarla, ma «praescindendo» da essa (*DM* II, 4. 9-12).

L'essenza delle cose, poi, per quello che si è detto, «in quanto tale non dipende dalla causa esemplare», cosicché, ad esempio (*DM* I, 4. 21):

> «(...) l'uomo non è un animale razionale per il motivo che Dio lo conosce come tale, o perché è rappresentato in tal modo nell'esemplare divino, ma piuttosto, esso è conosciuto come tale in quanto richiede di per sé [*ex se postulat*] una tale essenza».

Qui sembra essere in ballo rispetto allo statuto delle essenze finite qualcosa di molto più radicale di una precedenza cronologica o di una precedenza di rango. Ciò che la prospettiva di Suárez implicitamente dischiude è di fatto una riedizione sul piano delle creature della problematica che aveva lacerato la Chiesa tra il quarto e il sesto secolo sul piano cristologico, e rispetto alla quale a negare il carattere in-fondato, an-archico del Figlio rispetto al Padre, *anarchos*, era stato l'arianesimo, che ne aveva ricavato di non poter considerare il Figlio vero Dio. L'unico, ma insuperabile, limite alla possibilità di fare della metafisica una *anarc-ontologia*[7], o – potremmo dire – una *anarc-onto-logica*, dato che non solo dovrebbe prescindere dall'esistenza, ma dovrebbe rivolgersi alle essenze possibili e non esistenti in atto, è il fatto che l'uomo non può conoscere tutto ciò che è *anarchos*, nemmeno servendosi di Dio come tramite, naturalmente, poiché la metafisica naturale «non può mostrare che Dio possieda determinati esemplari delle cose, se non basandosi – a posteriori – sulle cose stesse» (*DM* I, 4. 24).

6) La predicabilità dell'ente come nome in senso quidditativo, allora, dice che «l'ordine all'essere o l'attitudine ad esistere appartiene intrinsecamente ed essenzialmente» al concetto di creatura: *DM* II, 4. 14, ed. Vivès, vol. 25, p. 92, trad. it. cit., p. 507.

7) Quanto alla comparsa del termine *ontologia* all'inizio del 1600, cfr. M. Lamanna, *Sulla prima occorrenza del termine «Ontologia». Una nota bibliografica*, in «Quaestio» 6 (2006), pp. 557–570; J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 343-353, 379-406.

La critica novecentesca alla metafisica suareziana

Egli non si esime, naturalmente, dall'affrontare nelle *Disputationes* il tema oggi classico[8] della distinzione nella cosa tra l'essenza attuale esistente e l'esistenza *in actu exercito*, proponendo una distinzione di ragione con fondamento nella cosa (*DM* XXXI, 6. 23), mentre l'essenza «non possiede in sé, prima di essere fatta da Dio, un vero essere reale, e in questo senso, a prescindere dall'essere dell'esistenza, l'essenza non è una qualche cosa, ma è assolutamente nulla» (*DM* XXX, 2. 1). Le viene riconosciuto solo lo *status* di «potenza oggettiva», non di «potenza reale positiva» mentre l'essenza in atto viene considerata una *potentia receptiva* rispetto all'esistenza (*DM* XXXI, 3. 6). Quanto alla possibilità, invece, che l'esistenza aggiunga un *respectus ad Deum*, per Suárez (*DM* XXX, 6. 18):

> «est verum (...) quod actualis existentia creaturae secum habeat coniunctum hunc respectum ad Deum, sed tamen eumdem habet secum coniunctum essentia actualis, quae talis esse non potest nisi per efficientiam Dei; non ergo recte distinguitur essentia ab existentia per hunc respectum».

Insomma, riassume Costantino Esposito esponendo la critica gilsoniana all'essenzialismo del Granadino, «la vera esistenza è l'essere in atto dell'essenza, e l'attualità di qualcosa, tutta compiuta nel suo contenuto essenziale, è il senso originario dell'esistere»[9]. È per questo che l'autore già nella prima disputazione può anticipare che «l'essenza non si può rapportare all'esistenza come al suo soggetto» (*DM* I, 5. 42). Ciò che viene compiuta, è, per Esposito, una «"existentialisation" apriorique de l'essence»[10]. Ad essa si accompagna l'oblio della riflessione dell'Aquinate sull'atto d'essere, che consente, invece, da più parti, di difendere Tommaso, a discapito di Suárez, dalla "accusa" di ontoteologia mossa da Heidegger contro entrambi i maestri di teologia, che avrebbero ridotto la creazione alla produzione di un effetto da parte di una causa[11].

8) Cfr. P. Porro, «Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza», seconda appendice in Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2009³, pp. 183-215.
9) Cfr. C. Esposito, *Le* Disputationes Metaphysicae *nella critica contemporanea*, cit., p. 761.
10) Cfr. C. Esposito, *Existence, relation, efficience. Le nœud suarézien entre métaphysique et théologie*, in «Quaestio» 3 (2003), pp. 139-161, in particolare p. 158, nota 48.
11) Cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica*, cit., specialmente la conclusione; J.-L. Marion, *Dio senza essere*, Jaca Book, 2008², cap. 8: «San Tommaso e l'onto-teo-logia»; C. Esposito, *"Al di sopra", "attraverso", "al di là". Heidegger, Suárez, Tommaso nella storia della metafisica*, «Giornale di metafisica» XXXII (2010), pp. 553-586, in particolare pp. 574-575. Per Esposito dall'orizzonte tomista sarebbe esclusa la minaccia di ontoteologia per il fatto che l'*actus essendi* prodotto dall'essere indeterminabile «non "è" a sua volta qualcosa di determinato ma è il puro determinante differente dal determinato e – proprio in quanto differente – presente nel determinato». Nel loro rapporto permane una differenza irrisolvibile perché strutturale. Contro la distinzione tra i due maestri, in particolare contro l'interpretazione di Marion, cfr. P. Porro, «Metafisica e teologia nella divisione delle

Inoltre, uno degli elementi che più ritornano nella critica di stampo neotomista alla filosofia suareziana è la parziale cosificazione ed entificazione di quelli che in Tommaso vengono definiti solo come principi costitutivi dell'ente, a partire dalla materia e dalla forma, con la conseguenza di un indebolimento dell'unione sostanziale tra materia e forma e dell'unione tra sostanza e accidenti. In realtà, anche se gli accidenti sono detti enti dal Granadino, essi lo sono comunque in senso *diminutum* (*DM* XIV, 1. 3; *DM* II, 3. 15), ed egli non rinuncia alla definizione tradizionale dell'accidente come *entis ens*, la quale ne dice l'imperfezione (*DM* XXXVII, 2. 15). La complessa costruzione del Nostro, che aggiunge anche tutta una serie di modi dell'ente, rappresenta il tentativo di incorporare sul piano metafisico molte delle distinzioni costitutive dei Misteri della fede (in particolare dei dogmi della Trinità, dell'Incarnazione, dell'Eucarestia, dell'Anticristo). Per i neotomisti, egli non ha potuto fare a meno di questa moltiplicazione delle distinzioni per il fatto di aver negato la distinzione reale tra essenza ed esistenza, a causa, in ultimo, del suo concetto di potenza. E da questa modalizzazione della realtà sarebbe nato lo spinozismo[12].

Le relazioni secondo Suárez

Adesso, analizzando i guadagni della disputazione 47 sulla relazione[13], si tenterà di verificare l'esistenza di un nesso con la citata «"esistenzializzazione" apriorica dell'essenza».

Una delle principali discussioni scolastiche riguarda il fatto che il sorgere o il venir meno di una relazione reale comporti o meno un mutamento per gli enti che entrano in relazione. Ebbene, anche quando, come da parte di Scoto, si è data una risposta positiva in tal senso, ciò ha rappresentato un modo (e non l'unico) per riconoscere dignità ad un aspetto ritenuto fondamentale per giustificare la perfezione dell'universo creato, l'*ordo rerum*. La questione dell'*ordo* è assai stratificata, ma ciò che costituisce il substrato del dibattito è naturalmente la domanda: «cosa significa essere in relazione per un'entità?». Essa risponde direttamente al problema posto da Aristotele nelle *Categorie*, laddove sostiene che né le sostanze prime («un certo uomo», «una certa mano») né le sostanze seconde («l'uomo», «la mano») rientrano tra le cose relative[14].

scienze speculative del *Super Boetium De Trinitate*», prima appendice di Tommaso d'Aquino, *Commenti a Boezio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2007, pp. 467-526, in particolare pp. 508-513, laddove si evidenzia come, per l'Aquinate, Dio sia *maxime ens* e *primum ens*.

12) Cfr. L. Prieto López, *Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità*, in «Alpha-Omega» IX (2006/1), pp. 3-38; Ó. Barroso Fernandez, *Accidentes y modos en Suárez. La importancia del Barroco contrarreformista en la configuración de la metafísica moderna*, in «Revista de Hispanismo Filosófico» 17 (2012), pp. 69-88.

13) La collocazione della disputazione, intitolata *De relatione reali in commune*, è *DM* XLVII, ed. Vivès, vol. 26, pp. 781-867.

14) Cfr. Aristotele, *Le Categorie*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 1989, 7; 6a, 36-37, p. 329; 7, 8a 28- 8b 18, pp. 341, 343. La traduzione è condotta sul testo critico L. Minio-

La relazione come genere reale

Il presupposto dell'indagine di Suárez è che un genere reale o è «aliquid» «in rerum natura», il che tra le cose create vale solo per la sostanza, che rimane in se stessa, o pone «aliquid» «in rerum natura». Dal momento che per Aristotele sono relative «illa» di cui tutto l'essere è «ad aliud se habere» (*DM* XLVII, 1. 1), cioè ripugna loro l'«inesse», non essendo incluso nella loro ragione propria e ultima, ciò implica apparentemente che la relazione non pone «nihil rei» nella cosa che è riferita da essa, cioè che non è un genere reale. Per di più, come è noto, non pone qualcosa nemmeno nel termine. Ed è un gioco di parole sostenere che non aggiunge «aliquid», ma «ad aliquid», poiché, se quest'ultimo costituisce qualcosa, allora quando una denominazione relativa si aggiunge alla cosa, essa lo muta, altrimenti no, in quanto non pone nulla in essa. Ma lo stesso Aristotele sostiene che la relazione avviene senza mutazione della cosa[15].

Va considerato che, in una certa misura, «l'ordine ad altro è incluso intrinsecamente in ogni concetto reale di ente creato». Infatti ogni ente creato, in quanto tale, anche la sostanza, dice un'*habitudo* di dipendenza essenziale all'ente increato; inoltre l'accidente dice *habitudo* essenziale al soggetto. Infine, la quantità, in quanto continua, e, tra le qualità, la potenza, la scienza, l'abito e la disposizione dicono *habitudines* essenziali ai termini (*DM* XLVII, 1. 5). Occorrerà, allora, spiegare almeno perché oltre a queste ultime *habitudines*, che costituiscono dei riferimenti (*respectus*) trascendentali, veri e reali, siano necessarie delle relazioni di altro tipo, non legate a denominazioni relative puramente estrinseche, e come si costituiscano (*DM* XLVII, 1. 7). Momentaneamente ci si dovrà accontentare del fatto che denominazioni relative come «*maggiore, minore, uguale, simile, vicino, lontano, padre, figlio*, e simili» dicono *habitudo* «ad aliud», senza di cui non possono essere, né essere comprese. Infatti è noto da sé che esistono nelle cose stesse, e perciò è necessario che siano fondate in un qualche ente reale, non assoluto, ma relativo; «perciò si dà nelle cose l'ente reale relativo».

Quanto al fatto che si possa mostrare e confermare l'esistenza del genere della relazione a partire dalla verità di fede che riconosce in Dio tre relazioni reali che costituiscono e distinguono le Persone divine, per taluni l'argomento è reso inefficace dal fatto che le relazioni divine sono al di fuori di ogni predicamento. Ma se anche Dio fosse nel predicamento della sostanza, ad essa sarebbero ridotte quelle relazioni, in quanto personalità di natura divina (*DM* XLVII, 1. 8-13). Così, ad esempio, al contrario che in ambito creato, la paternità divina costituisce la persona, che è principio di generazione, anziché risultare dalla generazione, e pertanto si può stimare quasi trascendentale.

Paluello (*Aristotelis, Categoriae et Liber De Interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Oxford Classical Texts, Oxford 1949, 6ª rist., 1980).

15) Cfr. *DM* XLVII, 1. 2, ed. Vivès, vol. 26, p. 782; Aristotele, *Fisica*, traduzione di Roberto Radice, secondo l'edizione del testo greco di W.D. Ross, *Aristotelis Physica*, Oxford 1982, appendice bibliografica e lessicografica a cura di L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2011, Δ, 2, 225b, 11-13, p. 435.

È inadeguato anche l'argomento che richiede il carattere predicamentale delle relazioni per spiegare l'ordine dell'universo. Questo, infatti, si basa sul fatto che se gli elementi e i cieli cambiassero il loro ordine, le cose assolute rimarrebbero le stesse, a dimostrazione del carattere accidentale dell'ordine stesso. Ma il Granadino nota che quando si parla dell'ordine che pertiene alla perfezione dell'universo, si intende l'appartenenza, e la tendenza intrinseca, dei singoli corpi ai propri luoghi naturali; questione che interessa i singoli corpi in quanto assoluti, e di tutti assieme dice la coesistenza. Cioè, è vero che ne conseguono accidentalmente relazioni reali, ma questo non ha a che fare per nulla con la questione della perfezione dell'universo (*DM* XLVII, 1. 14).

La distinzione della relazione predicamentale dagli altri predicamenti e dalle relazioni non predicamentali

La seconda sezione della *DM* 47 è volta ad accertare se la distinzione della relazione reale predicamentale dalla sostanza e dagli altri accidenti assoluti sia reale, o modale ed «ex natura rei»[16]. Dopo aver spiegato che l'*esse in* e l'*esse ad* della relazione non si distinguono *actu*, ma sono tra loro «come il superiore e l'inferiore, o come il comune o il trascendentale [*trascendens*] e il modo che lo determina o modifica, che è impossibile che siano distinti nella cosa...» (*DM* XLVII, 2. 18-19), Suárez afferma di preferire la tesi di una distinzione di ragione raziocinata, «che insegnarono Erveo e alcuni altri tomisti, dal cui senso quasi per nulla si allontanano i nominalisti [*Nominales*], e della quale Aristotele e Tommaso furono molto favorevoli, come abbiamo visto[17]». Essa, però va intesa nel senso che (*DM* XLVII, 2. 22):

> «(...) la relazione, invece, dice una qualche forma reale e che denomina il proprio relativo, che costituisce, intrinsecamente; quella, però, non è una qualche cosa o un modo distinto secondo la natura della cosa da ogni forma assoluta, ma è nella cosa una qualche forma assoluta, tuttavia non assunta assolutamente, ma in quanto concerne un'altra, che la denominazione relativa include o connota. (…) così la somiglianza

16) A questo genere di distinzioni Suárez dedica la settima *DM*. Per il Granadino, al contrario che per Scoto, è necessario che, ad esempio, *a* e *b* possano esistere ciascuno separatamente perché si parli di distinzione reale. C'è distinzione modale se l'esistenza separata è possibile solo per uno dei due elementi. Se non c'è tale possibilità per nessuno dei due, si ha una distinzione di ragione. Quest'ultima può essere una distinzione di ragione raziocinante, se non ha fondamento nella realtà, o raziocinata, se lo ha, come nel caso della distinzione tra gli attributi divini. La distinzione formale di Scoto è ricondotta o alla distinzione modale o alla distinzione di ragione raziocinata; la distinzione attuale coincide con la distinzione reale; la distinzione «ex natura rei» si sovrappone a quella modale.

17) Per Aristotele il riferimento sembra essere al tema della mutazione, analizzato in precedenza; per Tommaso il riferimento è ad un'opera spuria, la *Summa totius Logicae Aristotelis*; cfr. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique*, J. Vrin, Paris 1952, pp. 16-17, 22, 24-25, 250-251, 651.

nella cosa non è altro che la stessa bianchezza, in quanto concerne un'altra bianchezza, della medesima o di simile ragione».

In vista, poi, della definitiva circoscrizione del predicamento *ad aliquid*, antepone come necessaria l'analisi di tre divisioni della relazione: «in realem et rationis», «secundum dici et secundum esse», «inter transcendentalem et praedicamentalem». La divisione della relazione in reale e di ragione non è univoca, allo stesso modo in cui si può registrare al massimo una analogia di proporzionalità tra l'ente e il non ente. Ne deriva che solo le relazioni reali appartengono propriamente al predicamento *ad aliquid* (*DM* XLVII, 3. 2-5); alle relazioni di ragione dedicherà la sezione 6 della disputazione 54, in cui si occupa degli enti di ragione.

Quanto alla divisione tra relazione *secundum dici* e relazione *secundum esse*, Suárez riconduce tale divisione alle due definizioni dei relativi fornite da Aristotele nelle *Categorie*[18]. Egli usa in modo indistinto relazione e relativo prima delle due espressioni, e spiega che si suole definire *relatio secundum dici* una cosa concepita e spiegata al modo di un *respectus*, ma che nella cosa stessa non ha un vero riferimento (ma la ricostruzione storica non mostra questo uso diffuso dell'espressione![19]); mentre una relazione si dice *secundum esse* se ha realmente «proprium esse cum habitudine ad aliud». E aggiunge che noi diciamo *secundum dici* la divina onnipotenza, non perché fingiamo in quella una relazione di ragione, ma perché non possiamo concepirla che con la concomitanza dell'altro per cui è potenza e attraverso l'*habitudo* ad esso. Quindi, sebbene sia presupposto un modo di concepire, però esso «non è tale che da quello risulti o sia appresa necessariamente una relazione di ragione, poiché non è un concetto riflessivo, o [*aut*] comparativo, ma è un concetto diretto della cosa assoluta, ma concepita imperfettamente al modo di quelle cose che hanno un riferimento [*habitudinem*] ad un'altra» (*DM* XLVII, 3. 8).

La terza divisione della relazione è, invece, presentata come una divisione interna alla «relatio realis et secundum esse». Se la relazione predicamentale è una relazione reale e *secundum esse*, occorre ora verificare se ogni relazione di questo tipo appartiene a questo predicamento. Fornisce dunque alcuni esempi: «la materia e la forma hanno tra loro un riferimento [*habitudinem*] vero e reale essenzialmente incluso nel loro proprio essere, e perciò una si definisce attraverso il riferimento all'altra, e quindi ricevono la propria specificazione». Stessa cosa per le potenze accidentali nei confronti dei propri atti e per gli abiti operativi verso i loro atti e, attraverso questi, verso i loro oggetti, come emerge anche dalla *Summa theologiae* di Tommaso (Iª, q. 28, a. 1). Quanto alla possibilità stessa che un riferimento reale sia incluso nel concetto di una cosa assoluta, alcuni, come di fatto anche Scoto, negano questa possibilità. A Suárez sembra migliore la posizione del Gaetano, che nel *Commento* al *De ente et essentia* sostiene che non è contro la

18) Cfr. Aristotele, *Le Categorie*, cit., 7, 6a 36-37; 7, 8a 31-32. Non possiamo soffermarci su questo, se non citando la conclusione del Granadino, secondo la quale Aristotele sostituì la prima definizione dei relativi, comune anche ai relativi *secundum dici*, con quella propria dei relativi *secundum esse*.

19) Cfr. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, cit., pp. 394-417.

ragione di una cosa assoluta che includa nella sua ragione essenziale un riferimento trascendentale proporzionale alla sua natura. Anzi (*DM* XLVII, 3. 12):

> «(...) è verosimile che tra gli enti creati nulla sia così assoluto che nella sua essenza non includa intimamente un qualche riferimento trascendentale, almeno in quanto è ente per partecipazione, il quale dipende di per sé essenzialmente dall'ente per essenza».

Per formalizzare, poi, la divisione, afferma che il *munus* della relazione predicamentale è «referre formaliter seu respicere aliud», mentre il *munus* e l'«officium» della relazione trascendentale è «constituere formam vel naturam, aliquid causantem, vel operantem aliquo modo circa rem ad quam dicit habitudinem, vel e converso» (*DM* XLVII, 4. 9-11). In virtù dei differenti *munera* delle relazioni trascendentali, esse andranno ricondotte a diversi predicamenti, mentre il predicamento *Ad aliquid* comprende quelle relazioni che riferiscono «puramente la cosa che affezionano» (*DM* XLVII, 4. 16).

A questo punto, però, dichiara, di fatto, che in fondo non si può dimostrare che esistono relazioni il cui unico *munus* sia il puro riferimento al termine. Infatti le ragioni dei *doctores* provano solo che si danno relazioni reali *secundum esse*, ma non sembra che si possa *dimostrare* che si diano, oltre alle relazioni trascendentali, relazioni predicamentali distinte da quelle. Nonostante ciò, per il Granadino «basta il comune consenso dei filosofi perché non si receda in alcun modo da quell'opinione» (*DM* XLVII, 4. 19)[20]. E ricorda che tali relazioni sono state introdotte per spiegare «molte predicazioni rispettive accidentali, che non sono desunte dai soli riferimenti trascendentali, come essere padre, simile, uguale, ecc.», che non sono relazioni di ragione.

Essenza e componenti di una relazione predicamentale

La definizione di relazione predicamentale è ottenuta dalla seconda definizione aristotelica, che esclude le relazioni *secundum dici*; cioè tale relazione è un «accidente di cui tutto l'essere è per altro, o ha se stesso per altro, o riferisce altro [*accidens, cujus totum esse est ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere*]» (*DM* XLVII, 5. 2). Ed è la parola *totum* a segnare la differenza con la relazione trascendentale (*DM* XLVII, 5. 5), per i motivi che si sono visti. In realtà, in virtù del suo carattere totalmente accidentale, per cui non pone nulla di assoluto nella cosa, ma solo qualcosa di relativo, anche se prima aveva definito questo un gioco di parole (*DM* XLVII, 1. 2)[21], la relazione predicamentale è «quasi transcen-

20) Krempel ha avuto buon gioco nell'inferire che il riallineamento sulla posizione comune, da parte del *Doctor eximius*, sia un esempio del conformismo della tarda Scolastica: cfr. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, cit., pp. 253-254.

21) Egli aveva affermato che, se non c'è mutazione, non è stato posto nulla nella cosa. Ora è evidente che ritorna sui suoi passi in virtù del suo ripiegamento dogmatico sul comune consenso dei filosofi, nel perimetro del quale, però, ha difficoltà a restare.

dentalis» (*DM* XLVII, 5. 7) o «quasi transcendens» (*DM* XLVII, 5. 13) rispetto agli altri nove predicamenti. Ciò non toglie, allora, che l'effetto formale della relazione sia riferire in atto (*DM* XLVII, 5. 13). Ancora una volta le relazioni predicamentali sembrano pericolosamente in bilico rispetto alla loro realtà.

Nella 6ª sezione Suárez prospetta in termini generali i componenti della relazione predicamentale: soggetto, fondamento e termine. Infatti, in quanto accidente, non può trovarsi in soggetti diversi, e quindi non informa i due estremi come due soggetti della stessa relazione (*DM* XLVII, 6. 3-4).

La divisione delle relazioni in mutue e non mutue e la ragione di termine e di fondamento

Non possiamo soffermarci come si dovrebbe sulla divisione delle relazioni predicamentali in tre generi, e allo stesso modo ci limitiamo ad alcuni cenni rispetto alla divisione tra relazioni mutue e non mutue. Secondo un'accezione «suprema et generalissima», si dice non mutua una relazione che è vera e reale in un estremo, ma non nell'altro. In particolare, riguardo alle relazioni tra le creature e Dio e al dubbio se esse siano sempre non mutue, egli configura questa questione nei termini di una discussione sul carattere dei nomi divini. Presenta quindi la distinzione tra i nomi che sono attribuiti a Dio *ex aeternitate*, e quelli attribuiti *ex tempore*. Quanto ai primi, alcuni di essi, come la scienza e la potenza, dicono una relazione naturale e necessaria, mentre la provvidenza, la predestinazione e la *scientia visionis* dicono una relazione libera o non naturale, poiché, assolutamente parlando, possono non convenire a Dio. Queste relazioni *ex aeternitate* «non c'è dubbio che non sono reali in Dio, poiché non hanno termini reali dall'eternità». E afferma (*DM* XLVII, 15. 15):

> «Quindi questi riferimenti sono o solo secondo l'esser detto, o, se si concepiscono come relazioni secondo l'essere, sono solo relazioni di ragione, almeno finché i termini non esistono nella cosa».

Rispetto, invece, ai nomi *ex tempore*, cioè riguardo alle relazioni di creatore, di signore, se si parte dalla prospettiva corretta, per cui «queste relazioni non sono qualcosa di distinto in atto» dalle cose assolute (*DM* XLVII, 15. 20):

> «(...) né può esser certo che queste relazioni non possono essere attribuite a Dio, né è una questione di grande importanza, ma quasi del modo di parlare».

Ciononostante, secondo Suárez occorre seguire l'opinione di Tommaso e dei più importanti teologi, poiché Dio e le creature appartengono ad ordini completamente diversi (*DM* XLVII, 15. 22). Chiarisce, quindi, che sono del medesimo ordine o le cose che sono al di là di ogni genere e dipendenza, come le persone divine, di cui ora non si sta occupando, o le cose che sono sotto il medesimo predicamento, o quelle che sono sotto generi predicamentali diversi, ma dei quali uno può essere

ottenuto («potest perfici») attraverso l'altro e viceversa, come la sostanza creata e i generi degli accidenti comparati tra loro. Le relazioni di creatore e signore, allora, sono non mutue per l'eminenza dell'entità divina (*DM* XLVII, 15. 27). Di conseguenza, nella sez. 16, può dedurre (*DM* XLVII, 16. 22):

> «(…) affinché la relazione sia terminata, non è necessario che il termine sia ordinabile ad altro, ma che altro sia ordinabile allo stesso, e perciò il termine può avere un'attitudine reale a terminare, anche se non è del medesimo ordine con l'altro estremo che è ordinato allo stesso».

E nella sez. 17 conclude (*DM* XLVII, 17. 10):

> «(...) la ragione di termine non è nelle cose una qualche ragione o proprietà reale in qualche modo distinta dalle stesse, o un accidente per le stesse, ma è la stessa entità di ciascuna cosa, in quanto è adatta perché la relazione dell'altra sia terminata. E tale ragione è quasi trascendentale; e forse non è univoca, specialmente perché conviene in Dio e nella creatura. (...) E questo può esser dichiarato per similitudine [*a simili*], perché come conviene alla relazione in comune avere il termine, così anche avere fondamento (…). Non è necessario, tuttavia, che questa comune ragione di fondamento sia un qualche genere, ma è una ragione quasi trascendentale, che si estende per tutti i predicamenti».

Una relazionalizzazione apriorica dell'essenza

Secondo Krempel la relazione in Tommaso si distingue realmente dal fondamento. Tommaso non spiega perché la relazione non comporta «nihil de novo»; certamente la *ratio* della relazione comprende il fondamento, che è la causa della relazione, e il *respectus* ad altro, ma l'inerire nel soggetto non deriva alla relazione dal fatto di essere relazione, cosicché il suo sorgere o il suo venir meno non provoca mutamento nel soggetto. L'oggettivazione eccessiva della relazione, operata trattando l'*ad aliquid* in quanto tale come *aliquid*, anche da parte di Suárez per Krempel, aveva già portato Domenico di Fiandra a degradare, di riflesso, la relazione di ragione ad un rapporto di pura fantasia, rendendo indispensabile codificare come relazioni reali, dette trascendentali, quelle che in Tommaso sono relazioni di ragione necessarie. Tommaso, purtroppo, non spiega quali siano, anche se nell'articolo in cui ne parla si sta occupando delle relazioni temporali di Dio[22]. Comunque, quanto alle relazioni tra la materia e la forma o tra le potenze e i rispettivi oggetti o atti, la materia prima, ad esempio, non può essere conosciuta senza l'ordine alla forma. L'evoluzione del tomismo nel senso di un iper-realismo fittizio ha trasferito queste relazioni dal piano dell'intelligenza al mondo oggettivo, attra-

22) Cfr. Thomas de Aquino, *De potentia*, cit., q. 7, a. 11. I rimandi ai testi di Tommaso fanno riferimento a R. Busa (ed.), *Opera omnia*, Editoria Elettronica Editel, Milano 1992; edizione *online* rivista da E. Alarcón, URL = http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html, 2005.

verso la relazione trascendentale[23], anche se già in Tommaso la descrizione della relazione reale fa registrare tale tendenza all'iper-realismo[24]. Questo esito, per Krempel, costituisce «la déviation la plus tragique de la scolastique décadente»[25]. Anche perché, secondo lui, agli occhi di Tommaso la teoria di una relazione trascendentale in cui assoluto e relativo coincidono «secundum rem», minerebbe il mistero della Trinità[26].

Sidney Penner, invece, attribuisce a Suárez una posizione riduzionista nei fatti, ovvero di riduzione della relazione al suo fondamento[27]. Mentre John Doyle afferma esplicitamente che il Granadino in *DM* 47, 2. 22 è «exceedingly close» a ridurre la relazione reale a un semplice atto di colui che conosce, cioè ad una connotazione[28].

Insomma, la posizione del Granadino si colloca in equilibrio precario tra l'iper-realismo segnalato da Krempel, e secondo lui fittizio, dovuto all'uso della relazione trascendentale, per come si è configurata nei secoli, e un nominalismo a cui egli più volte strizza l'occhio, a causa del fatto che pone solo una distinzione di ragione tra fondamento e termine. L'instabilità di tale costruzione fa sì, di fatto, che essa oscilli pericolosamente tra i due estremi, per cui da un lato l'iper-realismo denunciato da Krempel diventa pervasivo di ogni relazione reale, anche della predicamentale, o di quel che ne resta. Dall'altro lato, la precaria oscillazione del sistema fa sì che a stento si riesca a capire cosa di formale costituisca la relazione (predicamentale). Assistiamo, nei fatti, ad una «relazionalizzazione» apriorica dell'essenza reale, cioè possibile in senso oggettivo (già aprioricamente «esistenzializzata», secondo la definizione di Esposito), non solo attraverso le relazioni trascendentali, ma anche per la natura quasi trascendentale della ragione di fondamento e di termine, e per il modo d'essere «quasi transcendens» (*DM* XLVII, 5. 7) delle relazioni predicamentali.

Il rapporto tra relazioni divine e relazioni create e il tema delle vestigia Trinitatis

Abbiamo visto in che modo Krempel critichi la progressiva riduzione dell'*ad aliquid* ad un *aliquid* dopo Tommaso, ritenendo che essa abbia portato alla neces-

23) Cfr. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, cit., pp. 324-336, 358-367.
24) Cfr. *ibid*., p. 497.
25) Cfr. *ibid*., pp. 657-670.
26) Cfr. *ibid*., p. 178.
27) Cfr. S. Penner, *Suárez on the Reduction of Categorical Relations,* in «Philosophers' Imprint» 13 (2013/2), pp. 1-24, in particolare pp. 12-13.
28) Cfr. J.P. Doyle, *On real relation: Disputatio metaphysica 47 / Francisco Suárez*, Marquette University press, Milwaukee 2006, p. 26. Sia Penner che Doyle indicano, però, anche altri testi in cui il Nostro aveva assunto una impostazione non-riduzionista, sostenendo una distinzione modale o di diversa ragione formale: cfr. *Commentariorum ac disputationum in Tertiam Partem Divi Thomae, tomus primus*, ed. Vivès, vol. 17, Q. 2, art. 8, n. 16, p. 238; Disp. 11, s. 2, n. 16, p. 440; *In Tertiam Partem*, cit., Q. XXXV, a. V, Disp. XII, ed. Vivès, vol. 19, pp. 200-208; *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., VII, cap. IV, 7, ed. Vivès, vol. 1, pp. 698.

sità di formulare il concetto di relazione trascendentale, troppo vicino, secondo lui, a quello di relazione sussistente. Anche secondo Nicola Del Prado[29] questo processo ha portato Suárez a identificare la realtà della relazione attraverso la valutazione del suo *esse*, dal momento che nel pensiero del Granadino essenza ed esistenza si distinguono solo secondo ragione raziocinata. E la negazione della distinzione tra l'*esse ad alterum* che costituisce l'essenza o la natura della relazione, e l'*esse* che è l'atto dell'essenza, avrebbe portato Suárez, secondo Del Prado, a non poter ricondurre *in divinis* le relazioni allo stesso atto d'essere *sic et simpliciter*, per il fatto che le relazioni divine, al contrario delle relazioni create predicamentali, non sono inerenti. Sarebbe derivata da qui la necessità di riconoscere tre *esse relativa* distinti realmente tra loro, e distinti secondo ragione dall'*esse essentiae*. Invece Tommaso, secondo Del Prado, ha potuto salvaguardare l'unicità e l'identità tra l'essere delle relazioni e quello dell'essenza *in divinis*, stabilendo solo una diversità di *rationes*. I tre esseri (reciprocamente) relativi introdotti dal Nostro, invece, secondo Del Prado di fatto sono assoluti. Sarebbe questa spinta triteista il vero motivo che ha costretto il Nostro a rinunciare, per spiegare il dogma trinitario, all'uso del principio «*Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*», e di conseguenza (*DM* I, 4. 25), secondo Louis Billiot, al principio di non contraddizione. Sostiene, quindi, riprendendo il cap. 6 del *De Incarnatione* di Anselmo, che il nostro intelletto né vede al di fuori di Dio tre (entità) che sono una cosa unica, né può comparare la natura divina, che è libera da ogni legge di tempo, di luogo e di composizione, con le altre cose esistenti. Perciò:

> «Hoc ergo posito respondeo: Principium illud. *Quaecumque*, etc., si in tota abstractione et analogia, entis sumatur, abstrahendo ab ente creato et increato, seu finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari, aut probari posse, sed ad summum inductione posse a nobis ostendi in creaturis»[30].

Ci si può chiedere che strada avrebbe preso la storia della filosofia, e non solo questa, se egli avesse minimamente accennato a qualcosa del genere per spiegare le relazioni reali trascendentali create, per giustificare il problema opposto di come possano essere relativi in atto, non accidentalmente, ma in virtù delle loro essenze, degli enti assoluti tra loro diversi. Certamente deriva anche dalla confusione con cui ha trattato questo tema l'accusa mossa contro il Granadino di aver spianato la strada al monismo di Spinoza. Per dirla con una critica di Krempel già citata, è stata usata la relazione sussistente nell'ambito del creato, oltrepassando l'epistemologia tomista della stessa, ma senza un'adeguata giustificazione logica, cosicché l'iper-realismo che ne è derivato non può che essere giudicato fittizio. Tuttavia, dal momento che nel Granadino la tendenza nominalista è rimasta molto

29) Cfr. N. Del Prado, *De veritatae fundamentali philosophiae christianae relatae ad sacram doctrinam*, Suisse, Fribourg 1911, lib. V – *De usu philosophiae in sacra doctrina*, cap. II, II, pp. 522-526; V, pp. 540-544.
30) Cfr. Franciscus Suárez, *Tractatus tertius de sanctissimo Trinitatis mysterio in duodecim libros divisus*, ed. Vivès, vol. I, IV, cap. III, 7, pp. 623-624.

forte, mentre la caratterizzazione in senso reale delle relazioni trascendentali serve più che altro, secondo l'evoluzione storica della questione e del lessico, a rendere la loro necessità, Jean-Yves Lacoste ha potuto scrivere che Suárez ha inteso «le "relazioni reali create" (*Disputazione Metafisica* 47) in un modo che non deve niente alla teologia»[31].

Inoltre, è vero che l'*existentia* delle Persone divine dice per il Nostro, secondo l'impostazione di Riccardo di San Vittore (1123–1173), che il loro essere è *ex alio*[32], tuttavia nelle creature, anche se di fatto l'*aptitudo essendi* è il riflesso, il vestigio del ruolo della relazione sussistente *in divinis*, ormai tradotto in efficienza, Suárez è attento a tratteggiare l'esistenza delle creature come costitutivo intrinseco e formale che, nel dirne la provenienza *ab alio*, ne sancisce il limite costitutivo di non «habere esse de essentia sua», piuttosto che essere la traccia di una relazione delle creature. Insomma il *Doctor eximius* compie così una completa naturalizzazione della tradizione teologica, che resta nascosta nelle pieghe dell'essere stesso[33].

È ciò che emerge anche dalla quasi totale assenza, nelle opere del Granadino, di un tema di teologia soprannaturale, qual è lo studio dell'ente creato rivelato che consideri cosa di esso sia vestigio della Trinità. Per Tommaso:

> «(...) creare non è proprio di alcuna persona, ma comune a tutta quanta la Trinità. Tuttavia le persone divine esercitano l'azione causale in riferimento alla creazione delle cose in ragione della rispettiva processione» (*Summa Theologiae* cit., Iª, q. 46, art. 6, co.).
> «(...) La ragione comune di questa attribuzione può anche essere ricavata dall'appropriazione degli attributi essenziali» (*Summa Theologiae* cit., Iª, q. 46, art. 6, ad 2).

Mentre nella risposta all'art. 1 della q. 47 egli afferma che la «multitudo» e la «distinctio» delle cose non è dovuta alle cause seconde, come in Avicenna, poiché questo significherebbe ricondurre al caso il «complementum universi», cioè l'ultima perfezione dell'universo. Invece tale diversità è da ricondurre, riprendendo Mosè, al Verbo di Dio, che è «conceptio sapientiae». Insomma gli argomenti di Tommaso salvano dalla casualità la molteplicità, danno un posto nella volontà divina anche all'esistenza delle relazioni (*Summa Theologiae* cit., Iª, q. 46, art. 7, co.), e così danno ragione della com-paginazione dell'uni-verso[34] alla luce di uno dei dogmi più originali del Cristianesimo.

Il Granadino, invece, spiega *in primis*, nell'introduzione al primo libro del *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, che la Trinità «non ha effetti propri, poiché Dio al

31) Cfr. di J.-Y. Lacoste la voce *Essere, d) Essere, relazione, comunione* (trad. it. di A. D'Anastasio), in Lacoste, *Dizionario critico di teologia*, ed. it. a cura di P. Coda, Borla-Città Nuova, Roma 2005, p. 525. Per un'analogia, invece, cfr. *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., VII, cap. IV, 7, ed. Vivès, vol. 1, p. 698.
32) Cfr. *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., III, cap. V, pp. 595-598.
33) Per queste analisi e conclusioni, cfr. C. Esposito, *Existence, relation, efficience*, cit.
34) Cfr. anche Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., Iª, q. 47, a. 3, co.

di fuori di sé non opera in nulla come trino, ma come uno»[35]. Mentre nel I libro del *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, nell'ambito della discussione sulle possibilità dell'intelletto creato di conoscere o mostrare la Trinità delle Persone, una volta che l'abbia appresa grazie alla rivelazione divina, egli spiega che l'intelletto non può dimostrare come necessario quel che ha appreso come credibile. E ciò vale anche proprio per il principio che in tutte le creature si trova un vestigio della Trinità:

> «Nam creatura non est vestigium Trinitatis quoad proprietates personales, et distinctivas personarum, sed solum quoad potentiam, sapientiam, et bonitatem, quae illis appropriantur, et quoad esse per essentiam, quod illis commune est. Haec autem appropriatio discursu naturali cognosci non posset, imo supponit fidem, et cognitionem Trinitatis, ut fieri possit»[36].

Probabilmente non si deve nascondere che è lo stesso gesto di Tommaso ad essere "debole" nella misura in cui fa uso delle appropriazioni degli attributi (in un modo peraltro inevitabile a parere del Granadino, pena il rischio di eresia[37]).

Lo statuto suareziano del possibile e i termini di una onto-logica trinitaria

Come è noto, uno dei cardini della contingentizzazione dell'universo, se così si può dire, che aveva segnato la teologia filosofica a partire dall'ultimo quarto del XIII secolo, era stato lo sviluppo in senso volontarista della distinzione in Dio tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* compiuta dall'Aquinate[38]. Ebbene, il gesto suareziano di negare al nostro intelletto il possesso di «alcuna autorità per separare nettamente ciò che *in realtà* implica contraddizione interna, e ciò che non la implica»[39], come dice Courtine, da un lato conserva tale distinzione, dall'altro si fonda sul riconoscimento al «possibile assoluto» di una possibilità solo nel senso privativo della non ripugnanza e della non-contraddittorietà, a cui corrisponde l'onnipotenza divina. Tuttavia, come si vedrà, egli si sposta oltre questa traiettoria, per assicurare al possibile così definito «consistenza e positività», coerentemente con la sua prospettiva filosofica generale, che abbiamo cercato di delineare. Per Suárez (*DM* XXX.15. 25):

35) Cfr. *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., I, ed. Vivès, vol. I, p. 533.
36) Cfr. *ibid*., I, cap. XII, 10, p. 572.
37) Cfr. *ibid*., IV, cap. IX, 6, p. 636.
38) Per una introduzione a queste questioni, cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 259-261, in particolare p. 259, nota 19; É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, presentazione di M. Dal Pra, traduzione italiana a cura di M.A. Del Torre, Sansoni, Milano 2008², pp. 744-746.
39) Cfr. J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 261-263.

> «(...) la conoscenza di Dio non si rivolge alle creature, se non come oggetto secondario; infatti primariamente si dirige solo verso Dio stesso, che, comprendendo, quasi di riflesso [*per resultantiam quamdam*] conosce tutte le creature possibili, e in questo senso si dice in modo molto proprio che le conosce in se stesso come nella causa».

Inoltre risale a Tommaso la distinzione tra scienza di semplice intelligenza e scienza di visione. La prima si riferisce alle cose conosciute da Dio che «né sono, né saranno, né sono state», mentre la seconda si riferisce a quelle cose che ricadono, per così dire, nel campo visivo dell'uomo, e perciò l'uomo le conosce come poste in atto da Dio[40]. L'ambito della scienza divina di semplice intelligenza, nella misura in cui questa astrae dall'esistenza attuale del suo oggetto e ha per oggetto il possibile in quanto tale, sembra corrispondere con quella che nel primo capitolo abbiamo visto essere descritta dal Granadino come una metafisica divina o soprannaturale, e che noi abbiamo prospettato come una anarc-onto-logica. L'analisi del trattato sulla Trinità ci consente di approfondire questa questione e di confrontare la conoscenza che Dio ha del Figlio con quella che ha delle creature, il che ci permetterà di misurare analogie e differenze tra i due ambiti, e verificare che la nostra ipotesi di un confronto con i temi sollevati durante la controversia con l'arianesimo non è così fuori luogo.

La conoscenza delle creature propria del Dio trino

Per il Nostro «l'essenza divina postula da sé e secondo la propria natura che sia immediatamente nel Padre senza alcuna processione; nel Figlio, invece, mediante la processione di quello solamente dalla prima Persona; nello Spirito Santo attraverso la processione da entrambe»[41]. Sebbene Suárez non discuta e non si occupi direttamente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo come *anarchoi*, tuttavia il problema che abbiamo visto emerge nella misura in cui egli utilizza per ognuna delle Persone divine l'attributo dell'«esse omnino improductum», che è chiaramente la conseguenza diretta di tale anarchia. Come emerge nel cap. IX del libro IV del *De sanctissimo Trinitatis mysterio*[42], apparentemente l'essere non-prodotto da un lato appartiene solo al Padre e non a tutte le Persone, dall'altro conviene a Dio «ratione Deitatis». La soluzione del Granadino è molto breve: come attributo essenziale l'«esse improductum» appartiene anche al Figlio e allo Spirito Santo in quanto «communicatum per productionem personae», dal momento che l'essere stesso e la divinità stessa non sono prodotte. Ciò che sopravanza è solo la diversità nel modo di avere quell'essere, che è solo il modo di origine, o di relazione. Natu-

40) Cfr. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Iª, q. 14, art. 9, co.
41) Cfr. *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., IV, cap. XV, 7, p. 648. La conseguenza dell'unità nella sostanza è che il Padre è detto principio della Divinità solo perché la comunica, cioè è principio solo rispetto alle processioni «intra Deum», e il Figlio è detto solo in questo senso «principium de principio»: cfr. *ibid.*, VIII, III, ed. Vivès, vol. I, pp. 717-718 (è inutile ricordare che *principium* è letteralmente la traduzione latina di *arche*).
42) Cfr. *ibid*., IV, cap. IX, 4-5, p. 636.

ralmente ciò che colpisce è che in questo modo l'«esse improductum» del Figlio non dice da sé nessuna differenza del Figlio rispetto al Padre, per esempio.

Quanto poi al rapporto tra la Trinità e le essenze possibili[43], ciò che emerge è che la concepibilità delle creature da parte di Dio non ha nulla a che fare, logicamente, con il fatto che egli è trino. Per Suárez la «non repugnantia» delle creature può essere ricondotta a due modelli esplicativi entrambi validi. Il primo prevede che tale loro possibilità derivi da Dio o dalle idee divine, e in questo senso la loro necessità deriva dalla congiunzione con esse, in modo tale che tale possibilità non è meno necessaria dell'esistenza del Verbo, ma addirittura ha una priorità di origine (in senso logico), legata alla priorità d'origine dell'onnipotenza del Padre rispetto a quella del Verbo, che si traduce in una priorità d'origine della rappresentazione attuale delle creature nella scienza del Padre rispetto alla generazione stessa del Figlio. Il secondo modello prevede, invece, che quella non ripugnanza derivi alle creature «ex se sine dependentia a Deo». Anche in questo caso la necessità della non ripugnanza «nella sua negazione» è la stessa del Verbo nel suo essere attuale. «Ma tutta la necessità di Dio è una necessità di indipendenza, perciò in questo c'è uguaglianza. E ciò non è sconveniente, poiché non c'è uguaglianza in una cosa positiva, ma in una qualche negazione».

Tale indipendenza delle creature, descritta dal secondo modello esplicativo, caratterizza in un certo senso l'*esse essentiae* come *omnino improductum*. Ci sembra di poter dire che questo basti a dichiarare una similitudine tra la non ripugnanza delle creature e l'«esse improductum» delle Persone divine come attributo essenziale, con le dovute differenze che passano da un'essenza possibile a una necessaria. Quell'essere non-prodotto che il Padre dà e il Figlio riceve è originariamente infondato quanto quello (oggettivo) delle creature possibili, che rappresenta necessariamente, e che pure dipendono essenzialmente dall'essenza creatrice, con la differenza che all'essere anarchico dell'essere divino si accompagna la sua eterna comunicazione in atto nei tre atti d'essere relativi, mentre al (non-)essere anarchico dell'essenza possibile si accompagna l'eterna comunicazione in atto della sua rappresentazione tra le Persone divine.

Allo stesso tempo, dal momento che la Trinità interviene in quanto tale sulla scena del rapporto con le creature solo al momento della scelta libera e della produzione *ad extra* da parte di Dio, allora non solo la metafisica naturale prescinde dalla conoscenza della Trinità, ma anche una metafisica divina e soprannaturale dell'ente creabile, o almeno quella che appartiene al Padre, prescinde sul piano logico dall'esser trino di Dio, nella misura in cui si rivolge alle essenze delle creature solo in quanto non-contraddittorie, sebbene il risvolto affermativo di tale non contraddittorietà, cioè l'*ordo ad esse* delle creature, sia per ciascuna essenza il corrispettivo più vicino all'esser trino di Dio.

E, come il Verbo è *de creaturis* in quanto esse sono o possono essere in sé, cioè in quanto sono possibili, e «anche se non rappresenta quelle future secondo una necessità assoluta, rappresenta quelle a partire dalla supposizione che saranno necessariamente future»:

43) Per le considerazioni che seguono, cfr. *ibid*., IX, cap. VI, 18-21, pp. 739-742.

> «Così anche lo Spirito santo include necessariamente una relazione proporzionale; infatti, anche se non occorre che le creature siano amate per una necessità assoluta, o (il che è lo stesso) che il Padre e il Figlio siano uniti effettivamente a quelle, per il fatto che producono lo Spirito Santo, se tuttavia le creature devono essere amate da Dio, devono essere amate con quello stesso amore con cui è prodotto lo Spirito Santo. E Tommaso ha voluto che questo bastasse affinché quelle creature che sono amate di fatto si dicano essere amate nello Spirito santo»[44].

Inoltre, sul piano logico, naturalmente, il Granadino afferma addirittura, in un luogo, che eliminare la possibilità delle creature significa togliere la perfezione positiva dell'onnipotenza divina, della sua scienza e di tutto quanto il suo essere[45]. Doyle propone i testi di due autori gesuiti non molto successivi al Granadino che interpretano questo testo o il relativo capitolo come forieri di una relazione trascendentale tra Dio e le creature[46], mentre egli vi riconosce una relazione *secundum dici*, alla luce, in particolare, di *DM* XLVII, 3. 8:

> «Così, infatti, diciamo che l'onnipotenza divina è relativa secondo l'esser detto, non a causa di una relazione di ragione che fingiamo in quella, ma perché noi non concepiamo quella, né la spieghiamo, se non con la concomitanza dell'altro verso il quale è potenza e attraverso il modo di ciò che ha riferimento [*habitudinem*] ad altro».

Tra l'altro, già in ambito gnoseologico egli presenta la concomitanza come unico modo, improprio, di dipendenza dell'intelletto dall'immaginazione, per cui, quando la nostra anima conosce una realtà attraverso l'immaginazione, avviene, in verità, che una specie che rappresenta quella realtà «dimanat», cioè fluisce, dall'intelletto stesso, anche se non c'è innatismo[47].

Insomma, potremmo pensare di rileggere tutto il progetto metafisico e teologico suareziano come una, paradossale, *via dell'interdipendenza per concomitanza*, di cui la questione di cui qui ci stiamo occupando rappresenterebbe il suggello, giacché, in un equilibrio perfetto tra i due non-emi–sferi dell'essere divino

44) Cfr. *ibid*., XI, III, 12, p. 782.
45) Cfr. *ibid*., IX, VI, 20, p. 740: «Respondeo (…) non posse tolli illam possibilitatem ex parte creaturarum, quin tollatur a Deo positiva perfectio omnipotentiae, ac subinde scientiae, et totius divini esse».
46) Cfr. J.P. Doyle, *Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suárez, S.J.*, in «Vivarium», 22 (1984/2), pp. 121-160, oggi anche in J.P. Doyle, *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548-1617)*, edited by V. Salas, Leuven University Press, Leuven 2010, pp. 123-160; *Idem*, *On real relation*, cit., pp. 207-208, nota 44; *Idem*, *Mastri and Some Jesuits on Possible and Impossible Objects of God's Knowledge and Power*, in Forlivesi (a cura di), Rem in seipsa cernere. *Saggio sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Il Poligrafo, Padova 2004, pp. 439-468, in particolare p. 462, nota 118; p. 463, nota 120.
47) Cfr. J. South, *Suárez, Immortality, and the Soul's Dependence on the Body*, in Benjamin Hill – Henrik Lagerlund (edd.), *The Philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 121-136, in particolare pp. 128-136.

e dell'ente possibile-creabile, il costituirsi dell'uno riflette la possibilità oggettiva dell'altro, cosicché noi non potremmo rendercene conto se non "vedendovi" una concomitanza.

Il paradigma dell'ontologia trinitaria e l'onto-logica suareziana

Di fronte ai limiti della metafisica classica di dare ragione sul piano dell'essere di verità intuite, anche contraddittoriamente, dall'uomo moderno a partire dal piano della storia e dell'intersoggettività, nell'ambito, talvolta, della vita della fede, nel Novecento sono comparse diverse proposte di formulazione di una ontologia trinitaria[48]. Oggi, per iniziativa del Movimento dei Focolari, da più parti avviene, a quarant'anni dalla pubblicazione delle *Tesi di ontologia trinitaria* di Klaus Hemmerle, vescovo di Aquisgrana (1976), il tentativo di fissare almeno sul piano epistemologico il cantiere di tale impresa. Secondo Piero Coda, la prospettiva da cui andrà condotta la ricerca, il luogo dell'ontologia trinitaria da abitare esistenzialmente e ontologicamente, è il *kairos* rivelativo, oltre che salvifico, dell'abbandono di Gesù[49], per come è presentato soprattutto nei vangeli di Marco e di Matteo e in alcune lettere paoline, per come è compreso alla luce di tutta la Bibbia, vissuto e interpretato nell'esperienza della Chiesa e del suo Magistero, e illuminato dalle esperienze della mistica, in particolare di Chiara Lubich e dell'Opera di Maria da lei fondata. È dalla fenomenologia di quell'evento che si potrà risalire, con la dovuta prudenza, al piano del rapporto tra le Persone divine, fino a poter ricomprendere l'ontologia come discorso sull'essere stesso come amore[50].

La metafisica suareziana, come visto, nega che l'essere sia l'effetto proprio di Dio e si riserva come oggetto la ragione astrattissima di ente in quanto tale, mentre la teologia soprannaturale nega che la Trinità abbia effetti propri. Certamente si può dire che, sul piano epistemologico, l'impianto di partenza del Nostro, che si costituisce all'interno di un quadro di contingentizzazione dell'universo avviato tre secoli prima, è radicalmente fedele al paradigma deduttivistico che aveva consentito di mettere su quel quadro per paura del principio di pienezza dell'aristotelismo neoplatonizzante del Duecento, che aveva rischiato di produrre una ragione del tutto autosufficiente. Il frutto più maturo di quell'epoca era stato, probabilmente, la concezione di Tommaso dell'atto d'essere, il quale, però, con i suoi riferimenti alle *vestigia Trinitatis* aveva anche posto in un circolo virtuoso la teologia soprannaturale e la metafisica. Nel Granadino, e in tutta la filosofia moderna, tutto ciò viene a mancare, e la ragione, indebolita in quanto astratta dalla realtà e lasciata sola dalla fede, ha progressivamente reagito facendosi unica legittima interprete

48) Cfr. L. Žak, *Unità di Dio:* quaestio princeps *dell'ontologia trinitaria*, «PATH» 11 (2012/2), pp. 439-464.
49) Cfr. P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia» IV (2012-2), pp. 159-170.
50) Cfr. *Idem*, *Rivelazione e ontologia trinitaria o del necessario accesso alle Tesi di K. Hemmerle*, in P. Coda – A. Clemenzia – J. Tremblay (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 17-30.

e protagonista della realtà. La sfida attuale della fenomenologia, nata in questa vicenda, è, come dimostrano anche le critiche o gli avvertimenti alla stessa ontologia trinitaria, la sfida a rispettare i propri confini epistemologici, rispetto alla teologia. Soprattutto, aggiungiamo noi, occorre che sia attenta a non considerarsi autosufficiente, magari nell'atto stesso con cui riconosce i propri limiti nel parlare delle relazioni intratrinitarie pur presentando una comprensione che voglia essere esaustiva dell'evento della croce. Se non si rispetta l'inesauribilità ultima a qualsiasi fenomenologia di quel "Perché mi hai abbandonato?" (*Mc* 15, 34), si rischia di proporre una dialettica trinitaria dell'amore ideologica e arrogante.

In fondo, se la filosofia dell'atto d'essere è stata obliata per tanto tempo, è stato anche perché essa è rimasta in Tommaso una filosofia, arricchita dalla concezione di Dio-amore solo *ex post*, senza una risignificazione che passasse per l'evento della croce[51], che oggi ci sembra fondamentale perché il circolo virtuoso tra teologia e filosofia sia un circolo vivo. Stessa cosa vale, ci sembra, per il tema delle *vestigia Trinitatis*.

Rispetto a Suárez, allora, ciò che ci proponiamo è di mostrare che la sua onto-logica ha in sé degli elementi che, alla luce dell'attuale comprensione dell'evento della croce, possono essere importanti per l'ontologia trinitaria, nonostante il rischio di utilizzarli deduttivisticamente, attraverso i concetti tradizionali della metafisica, incapaci di rendere lo scandalo della croce che rivela un essere come amore che oltrepassa la contraddizione tra essere e non essere.

Si è visto che la definizione di essenza reale dice negativamente la sua non-contraddittorietà e affermativamente il suo *ordo ad esse*, in virtù della creazione divina. E si è visto che la non-contraddittorietà delle essenze possibili dice la loro indipendenza (per concomitanza) da Dio, analoga logicamente all'*esse omnino improductum* delle Persone divine, mentre l'*ordo ad esse* sottintende la stessa relazione di origine *ex alio* che indicano le esistenze relative *intra Deum*. Riconosciuti questi rapporti tra il Dio trino e le essenze possibili, è evidente che essi, nemmeno nelle intenzioni dello stesso Granadino, non hanno la stessa capacità ostensiva del legame strutturale tra Dio e il creato che ha l'atto d'essere presentato da Tommaso. Se consideriamo, ad esempio, un cellulare, ci è molto più semplice cogliere il legame che ha con Dio se consideriamo il suo atto d'essere ragionando secondo il principio di pienezza, che non pensando alla sua essenza per come risulta dall'analisi che abbiamo ripetuto. Eppure, se è vero che è possibile recuperare il principio di pienezza (superando la distinzione scolastica spesso troppo rigida tra atti di Dio liberi e necessari, sia *ad extra* che *ad intra*), c'è un luogo, il Golgota, in cui ciò che si manifesta appare estremamente lontano da Dio, fino al punto che la morte stessa sembra una conferma di quella lontananza, con ciò che essa comporta per l'atto d'essere. Da un lato la verità del principio di pienezza è che Dio dà tutto se stesso, fino al punto che il suo stesso darsi si nasconde, dall'altro il giusto appeso al legno, maledetto da Dio e dalla Legge, è l'*exemplum* di ogni creatura, che come essenza possibile si costituisce *ex se* come non contraddittoria imitazione dell'essenza di-

51) Cfr. G.M. Zanghì, *Notte della cultura europea, agonia della terra del tramonto?*, Città Nuova, Roma 2007², pp. 62-63, nota 35.

vina, ma poi è amata nello Spirito Santo per un atto assoluto di Dio, non fondato nell'essenza, secondo il Nostro, e quindi creata. Nelle essenze possibili, dunque, l'abbandono può essere individuato, in senso derivato, nel nascondimento di Dio che portano in loro stesse, cioè nel loro non essere amabili di per sé pur essendo imitazioni dell'essenza divina. Mentre in Dio proprio l'infinitezza dell'essenza e la sua anarchia fanno sì che, perché si compia la natura dell'essenza, siano necessari tre atti d'esistenza tra loro relativi, che stanno al di là del principio di non contraddizione, cosicché le Persone sono addirittura relazioni sussistenti, in modo tale che in ciascuna l'essenza sussiste solo relativamente e in quanto sussiste relativamente nelle altre, essendo una.

Da questi elementi, si può ricavare che la critica all'ontoteologia, pur essendo valida in molti punti, rischia di non cogliere un elemento prezioso per la comprensione sia della storia dell'Occidente, che del destino della cosiddetta differenza ontologica. Da un lato, la storia dello sviluppo della tecnica e del nichilismo non può essere pienamente compresa se non come la manifestazione della verità dell'anarchia logica delle essenze possibili, anche attraverso la cosificazione degli accidenti e la modalizzazione della realtà da parte del Nostro, con l'indebolimento della sostanza e l'affermazione della realtà delle relazioni trascendentali. Allo spirito umano appare evidente, in quella che appare una de-gerarchizzazione filosofica del reale, che nessuna delle essenze possibili è amabile in sé e per sé, né più di altre, cosicché la libertà umana, sottraendosi alla direzione dello Spirito, si volge sempre più ad amare arbitrariamente determinati possibili per il proprio utile. Ma se dietro di essi si nasconde Dio stesso, la strada di ritorno dell'uomo a Dio dovrà passare non tanto per il recupero *sic et simpliciter* dell'atto d'essere, ma attraverso le lande abbandonate di tale nascondimento di Dio, finché alla domanda: "Perché non sono amabile per me stesso?", non si accompagnerà il "Fiat voluntas tua". Con la morte al proprio uomo vecchio, per amore di un Dio che vive più dell'uomo l'estroflessione che comporta l'amare, ci si ritroverà, grazie al proprio amore, nella creazione nuova che dice l'eterno amore di Dio per l'essenza possibile/abbandonata che postuli *ex se* la realizzazione della volontà di Dio su di lei, ma, nel caso dell'uomo, nella libertà, con l'aiuto della grazia, secondo il congruismo suareziano. Quest'ultimo aspetto, che oltrepassa le affermazioni esplicite del Granadino sull'*amor Dei possibilium*, ci sembra conforme, però, al suo uso della scienza dei contingenti condizionati, la cosiddetta «scientia media»[52,] e ci sembra l'ultima possibilità residua di tenere assieme le teodicee cattoliche tardoscolastiche e il dramma moderno del *Gott ist tot*. Crediamo di non aver proceduto per deduzioni rigide a partire dall'evento della croce, ma di aver mostrato, alla luce di esso, le tensioni già presenti nel sistema suareziano.

VITO ANTONIO GIRARDI
Studente di teologia presso la Pontificia Università Gregoriana
vitoantoniogirardi90@gmail.com

52) Cfr. *De sanctissimo Trinitatis mysterio*, cit., IX, cap. VIII, 8-9, p. 743.

CATTEDRE DI SOPHIA

PAOLO SACCHI



One of the leading experts in the field of Judaic literature of the Second Temple period, Paolo Sacchi offers an autobiographical reconstruction of his academic research. Introduced by the theologian Piero Coda and the biblical scholar Gérard Rossé, the texts in this section further develop his public lecture at the Sophia University Institute of Loppiano, June 1, 2012, in one of the annual appointments of the "Cattedre di Sophia".

Significato e valore di una singolare testimonianza accademica

*di PIERO CODA**

Il saggio di Paolo Sacchi che qui presentiamo è un documento senz'altro prezioso. È la rielaborazione del testo, più sintetico, da lui offerto come "Cattedra" nell'anno 2012. In quell'occasione, Sacchi interpretò al meglio il significato originario delle "Cattedre di Sophia": presentare il risultato maturo della ricerca condotta, lungo un'intera vita, da uno studioso di vaglia nello specifico ambito disciplinare di cui è esponente qualificato e riconosciuto. Così ha fatto Paolo Sacchi regalandoci una ricostruzione limpida e affascinante, nella sua obbiettiva scientificità, di un percorso intellettuale di grande significato e che, lungi dal dover restare relegata a documentazione di un passato pur degno d'interesse e fecondo di risultati, si mostra tuttora viva e attuale e si proietta promettente verso ulteriori ricerche e piste di studio. Siamo dunque sinceramente grati allo studioso e amico per aver rielaborato e arricchito quella conferenza, approntando un saggio d'indubbio significato e per tanti versi esemplare nel tracciare una linea coerente e al tempo stesso imprevista, e aperta a sempre nuovi stadi di sviluppo, nella testimonianza di uno studioso in cui vibrano intense risonanze umane e spirituali di valore perenne e universale.

Sono in debito, a proposito di questa testimonianza, di un sia pur rapido richiamo al contesto culturale dell'Università di Torino, cui Sacchi fa allusione nell'introduzione del saggio, contesto al quale risale l'originaria conoscenza che ebbi della sua già allora nota fama di ricercatore. Erano gli anni '70 del secolo scorso ed ero iscritto al corso di Laurea in Filosofia presso l'Università di Torino. Interessato al rapporto tra filosofia e cristianesimo, mi iscrissi al corso di "Storia del cristianesimo" del Prof. Franco Bolgiani, il cui tema era la collocazione storica e il significato strategico, per le origini cristiane, del vangelo di Marco. Presi anche a frequentare la Biblioteca "Erik Peterson", che allora aveva sede presso la Facoltà di Lettere e Filosofia: non solo per l'ordinata dovizia di documentazione di prima mano che metteva a disposizione di studiosi e studenti, ma anche per il clima di vivace ricerca che vi si respirava. Fu in quel contesto che m'imbattei, attraverso i suoi studi, nel nome del Prof. Sacchi e che, di tanto in tanto, lo incrociai nei locali della biblioteca nel corso delle mie soste di consultazione e di lettura. Maturai allora la coscienza dell'importanza di quel fervido laboratorio di ricerca che, se allora aveva il suo esigente punto di riferimento accademico nel Prof. Bolgiani, gettava però le radici nel magistero scientifico del Prof. Michele Pellegrino, in quel tempo già Arcivescovo di Torino, della cui consuetudine generosa mi giovai personalmente di lì a poco quand'egli, terminato il ministero episcopale, si ritirò con la sua biblioteca

* Professore ordinario di ontologia trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@iu-sophia.org

presso la parrocchia di Vallo torinese riprendendo il filo, mai interrotto, dei suoi amati studi patristici.

Così che quando, alcuni decenni dopo, mi ritrovai impegnato nella docenza presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (Incisa Val d'Arno), a partire dal 2008, e qui ripresi – con la mediazione del Prof. Gérard Rossé – i contatti con Sacchi, allora residente a Figline Valdarno, non potei non ritessere, in dialogo con lui, i fili di una storia d'intrecci e stimolazioni culturali e accademiche che senz'altro costituiscono un segmento significativo della ricerca storica circa le origini cristiane in Italia.

Si tratta in estrema sintesi (ma la vicenda e il suo significato andrebbero con frutto ampiamente e puntigliosamente ricostruite) di questo. Sacchi, a seguito della singolare vicenda di studioso e ricercatore di cui egli stesso dà conto in queste pagine, venne cooptato da Bolgiani e da Pellegrino, con indubbia sagacia, nell'ambito del laboratorio di ricerche sulla storia del cristianesimo delle origini allocato presso l'Università di Torino. Fu allora che si fecondarono reciprocamente, nel più rigoroso rispetto delle diverse competenze scientifiche e formalità accademiche, la storia della letteratura cristiana dei primi secoli, la cui prima cattedra in Italia era stata creata *ad hoc* per Pellegrino, con la storia del cristianesimo primitivo affidata a Bolgiani suo allievo, e con l'originale percorso di ricerca che dallo studio filologico e storico del cosiddetto giudaismo intertestamentario stava portando Sacchi a interessarsi in modo singolare, e ricco d'importanti guadagni storici e (perché no?) anche teologici, dell'uomo Gesù di Nazareth: nel suo messaggio, nella sua figura, nel suo essenziale rapporto con quel nuovo fenomeno religioso che è il cristianesimo delle origini.

Così che quando, nella stesura del mio *Dalla Trinità* (Città Nuova, 2011), circa la storia e il significato teo-logico dell'immagine di Dio espressa nel *kerygma* di Gesù e della Chiesa cristiana, m'imbattei nell'opera di Sacchi che porta il suggestivo titolo: *Gesù e la sua gente* (Ed. San Paolo, 2003), non potei non avvertire da subito un'aria di famiglia, riannodando i fili di una memoria ricca di contributi e intuizioni, e facendo tesoro della prospettiva di ermeneutica storico-teologica che da quelle pagine potei ricavare ancora una volta con vero frutto.

Alcune note bio-bibliografiche di Paolo Sacchi

*di GÉRARD ROSSÉ**

In occasione della Cattedra che si è tenuta all'Istituto Universitario Sophia il 1 giugno 2012, ho avuto l'onore e la gioia di presentare al pubblico il Professor Paolo Sacchi, una delle grandi figure della cultura italiana, mondialmente conosciuto per i suoi lavori sulla letteratura giudaica del secondo Tempio.

Sacchi è toscano di Firenze. Già da piccolo ha potuto conoscere il francese e il tedesco e poi il latino e il greco, sempre a Firenze dove si è laureato in lettere. Il greco l'interessava particolarmente, voleva infatti diventare interprete. Ma poi la strada della sua esistenza prese un'altra direzione.

A Firenze, ha potuto studiare sotto la guida di maestri prestigiosi in filologia e storia classica, come Giorgio Pasquali e Giovanni Pugliese Carratelli. Quest'ultimo ebbe l'idea di proporre al Ministero il bando di concorso per una libera docenza in "Filologia biblica" che prendesse in considerazione la stretta parentela tra l'ebraico e il greco del mondo culturale biblico. Il che concordava con il nascente interesse di Sacchi in questo settore. Già come tesi di laurea egli aveva accettato con entusiasmo la proposta di Pasquali di raccogliere materiale in funzione del rifacimento del primo capitolo della sua storia della tradizione, pubblicata nel 1934 sotto il titolo: *Storia della tradizione e critica del testo* (Le Monnier, Firenze), ripubblicata nel 1952.

Per poter assolvere a questo compito, Sacchi va a Roma per studiare l'ebraico alla Statale con il professor Moscati e frequentare P. Vaccari alla Gregoriana. Così il giovane Sacchi orienta il suo interesse al campo biblico-giudaico, e ciò non secondo il percorso abituale previsto nelle università pontificie o nei seminari ecclesiastici. Significativamente, egli non è stato di conseguenza formato al metodo storico-critico allora dominante (metodo che interpreta il testo a partire dallo studio delle tradizioni e fonti alla base del testo), ma essenzialmente a un approccio al testo che tiene principalmente conto dell'ambiente culturale, in senso largo, nel quale esso è nato.

La discussione della tesi avvenne nel 1953, e il risultato fu pubblicato nel 1956, a Firenze, sotto il titolo: *Alle origini del Nuovo Testamento. Saggio per la storia della tradizione e la critica del testo*, dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università.

Come giovane Professore Sacchi assunse poi diversi ruoli d'insegnamento in Toscana, prima di giungere a Torino come assistente alla cattedra di Storia del cristianesimo tenuta da Franco Bolgiani. Insegnò ebraico e poi ottenne la Cattedra di "Filologia biblica", la prima e unica di questo genere in Italia. Vi insegnerà fino all'emeritato, nel 1998. A Torino Sacchi si inserisce, da *outsider*, come ama defi-

* Professore emerito di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
gerard.rosse@iu-sophia.org

nirsi, nel gruppo di Michele Pellegrino, il futuro arcivescovo di Torino, che aveva inaugurato la cattedra di Letteratura cristiana antica, un centro culturale di primo piano in Italia. Era un gruppo di studiosi particolarmente vivo che comprendeva il già nominato Bolgiani, ma anche Paolo Siniscalco, Eugenio Corsini, Franco Ardusso e altri. In questo contesto Sacchi assumerà diverse funzioni oltre l'insegnamento: diventa presidente dei docenti cattolici di Torino, fonda l'associazione italiana per lo studio del giudaismo, dà vita alla rivista "Henoch", della quale sarà il direttore per molti anni. Curerà la principale edizione italiana degli Apocrifi dell'Antico Testamento (UTET), e sarà autore di numerosi lavori, fondamentali nel campo del giudaismo e del giudaismo in relazione a Gesù e alle origini del cristianesimo.

Dopo esser vissuto a lungo a Figline Valdarno, abita oggi a Firenze con Rubina, la sua carissima sposa. E continua a scrivere.

La sua produzione è in verità impressionante: numerosi articoli in opere collettive e in varie riviste come "Bibbia e Oriente", "Rivista di Storia e Letteratura" e ovviamente "Henoch". L'elenco delle sue pubblicazioni occupa più di venti pagine. Mi limito a menzionare qui soltanto alcune delle sue opere recenti:

- *I Giudici*, Nuovissima Versione della Bibbia, Ed. Paoline, Milano 1985;
- *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990;
- *Storia del Secondo Tempio. Israele tra il 6° secolo a.C. e il 1° secolo d.C.*, SEI, Torino 1994;
- *Gesù e la sua gente*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2003;
- *Regola della Comunità*, (Studi Biblici 150) Paideia, Brescia 2006;
- *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007;
- *Tra Giudaismo e Cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Morcelliana, Brescia 2010;
- *Introduzione agli apocrifi dell'A.T.*, Morcelliana, Brescia 2011.

Ha curato la pubblicazione dei due volumi *Apocrifi dell'Antico Testamento*. I due primi volumi nel 1981 e 1989 presso la UTET (Torino); gli altri tre presso la Paideia (Brescia) nel 1997, 1999 e 2000. Di recente ha assunto la direzione, assieme a L. Mazzinghi, della pubblicazione di "La Bibbia dei Settanta", di cui sono usciti a partire dal 2012 (Morcelliana, Brescia): il Pentateuco, i libri storici (in due tomi), i libri poetici, e di prossima pubblicazione (presumibilmente nel 2017) i libri profetici.

Il mio cammino tra Antico Testamento, Apocrifi, Apocalissi e Vangeli

di PAOLO SACCHI *

L'idea che ha generato questo saggio – intervento di ricordi personali e notizie riguardanti i miei studi, ma ampliato anche dall'intrecciarsi con i ricordi di Piero Coda circa la sua formazione accademica nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino in contemporanea con il mio approdo a quel vivace centro di studi – è stata quella di tracciare una sorta di bilancio della mia vita di studioso, un viaggio a ritroso nei meandri della memoria alla ricerca di tracce, di motivazioni per delineare il tragitto che dal progetto primitivo di fare il fisico astronomico mi ha portato gradatamente a prendere la laurea in Lettere, a occuparmi di storia dell'Asia antica fino a trovarmi docente di ebraico antico nell'Università di Torino, interessato alle vicende della storia del Secondo Tempio per finire, da ultimo, a contatto con l'uomo Gesù. Questo contatto ha avuto un inizio casuale privo di interessi religiosi e legato a problemi di storia del testo, con una tesi per il conseguimento della laurea in Lettere presso l'Università di Firenze. Ma un argomento di questo genere difficilmente poteva restare senza risvolti spirituali.

1. Che fare da grande?

All'età in cui si pensa o si fantastica su ciò che si farà da grandi, avevo in mente di fare il fisico: mi interessava il problema dell'origine del mondo e trovavo che la fisica fosse una strada più sicura della filosofia, della quale non mi sono mai fidato molto. Un amico del mio carissimo amico Oreste Tomei, il prof. Tristano Manacorda, allora assistente, mi accompagnò nella primavera del 1948 a visitare la Facoltà di Fisica dell'Università di Firenze, ad Arcetri. Qui Manacorda mi introdusse in un'aula, dove ascoltai una lezione *ad hoc*: c'era un professore che riempiva di formule – camminando avanti e indietro e rivolgendosi ogni tanto verso gli studenti – una lavagna lunga tutta una parete, e la parete era il lato lungo del rettangolo dell'aula. Non capii nulla, ma restai affascinato.

Poi la doccia fredda.

Quando uscii andai a ritrovare Manacorda. Stava parlando con un tecnico in gabbanella bianca che riferiva su un certo esperimento: l'esperimento era pronto ma mancava il materiale per eseguire una determinata saldatura. Manacorda aveva un'espressione dispiaciuta: non c'erano in cassa i soldi per completare l'opera. Ebbi una sensazione amara. Sperimentavo la verità di quello che si diceva allora (era la primavera del 1948) e che forse si è seguitato a dire anche troppo: in Italia non si può fare ricerca, bisogna andare in America.

* Professore emerito di Filologia biblica presso l'Università di Torino
paolosacchi30@alice.it

Rinunciai. Fu una decisione precipitosa, che forse rispondeva a impulsi profondi. La carriera che fece in seguito Tristano Manacorda dimostra che si poteva fare ricerca anche in Italia.

2. Giorgio Pasquali: la storia del testo come un aspetto della storia della cultura

Pensai di fare l'interprete: conoscevo discretamente un paio di lingue. Per ordine dei genitori dovevo però prendere anche una laurea. Così mi iscrissi a Lettere, quelle antiche, dove si poteva imparare anche il greco, e le ripetizioni di greco, allora almeno, erano più facili da trovarsi e pagate meglio di altre. Seguii con interesse un paio di lezioni di Giorgio Pasquali, ma alla terza, quando già ero in aula, la partecipazione a un colloquio di studenti anziani che parlavano di Pasquali come di un genio ma squinternato, che fulminava gli esaminandi sulla porta con domande trabocchetto fatte a bruciapelo e che sbatteva fuori senza pietà i suoi poveri studenti, mi fece fuggire. In fondo non ero molto motivato a studiare il greco piuttosto che un'altra lingua. Meglio qualche corso più tranquillo. Guardai l'orologio: mancava una decina di minuti all'inizio della lezione. Mi precipitai fuori per non incontrare il professore. Arrivato al grosso portone che permetteva l'accesso al giardino interno della facoltà, che allora era in Piazza San Marco, lo aprii con foga e lo sbattei energicamente sulla faccia di… Giorgio Pasquali che stava arrivando. Era soprappensiero. Non feci a tempo a cominciare a scusarmi, che mi prese sotto braccio e mi riportò indietro seguitando a riflettere ad alta voce su suoi problemi abbastanza personali. Entrai in aula così, a braccetto con Pasquali, che mi lasciò libero solo nel primo banco e cominciò a far lezione. Non lo lasciai più.

Fu a Pasquali che chiesi alla fine del secondo anno universitario un argomento per la tesi. Ormai ero avviato a diventare un classicista. Rifiutai una prima proposta di approfondire la storia del testo di Teocrito; accettai invece con entusiasmo la seconda proposta di Pasquali, quella di raccogliere il materiale per permettergli di riscrivere il primo capitolo dell'opera che lo aveva reso famoso in tutto il mondo, la *Storia della tradizione e critica del testo*[1]. Il primo capitolo riguardava la storia del testo del Nuovo Testamento, ma era, secondo Pasquali, «scritto male»: i principi della critica del testo valgono all'interno di una lingua e di una cultura, sono una parte della storia della cultura; i vangeli e il Nuovo Testamento non appartenevano nella loro origine alla cultura occidentale, ma nella cultura occidentale furono accolti. Come libri greci, erano anomali. Dovevo raccogliere il materiale per poter tracciare le linee della storia di questo testo greco particolare. Ricordo una frase che mi è restata impressa: «Questo non è greco, non è greco».

Così, prima di cominciare la stesura della tesi mi mandò a Roma per imparare l'ebraico, cosa che feci sotto la guida di Moscati. Studiavo l'ebraico, non il pensiero ebraico. Pasquali mi ordinò anche di seguire le lezioni del gesuita Alberto Vaccari esperto di storia del testo biblico, sia del Nuovo che dell'Antico Testamento. Vacca-

1) Le Monnier, Firenze 1952[2] (I[a] ediz. 1934).

ri aveva accettato di collaborare – quando Stato e Chiesa si stavano riavvicinando – con l'Istituto Treccani. Mi ricordò che aveva avuto per questo il permesso dei superiori, se non ricordo male, del Cardinale Agostino Bea in persona. Ebbi da lui vere e proprie lezioni private gratuite, che potevano durare anche ore, nella sua stanza al primo piano del Pontificio Istituto Biblico.

I particolari della tesi furono definiti con Pasquali negli ultimi giorni del giugno 1952; dopo la tesi, se fosse stata valida, sarei andato a studiare a Göttingen, per perfezionarmi nella filologia classica e nel tedesco, cui Pasquali teneva molto. Una settimana dopo o poco più, il 9 di luglio, Pasquali morì a Belluno in un incidente stradale, dovuto alla sua distrazione. Non ha mai visto un rigo della mia tesi.

La frase di Pasquali riferita alla lingua del Nuovo Testamento «Questo non è greco», fu un principio interpretativo che mi guidò nello studio della complessa vicenda del testo neotestamentario. In quegli anni, quelli della mia tesi, i primi anni 50 del secolo passato, il problema filologico relativo al Nuovo Testamento più discusso era la possibilità di risalire nel tempo oltre l'anno 300, in quanto fu intorno a quell'anno che sarebbero sorte, a seconda degli autori, tre o quattro recensioni (forme) del testo dei vangeli, delle quali si proponevano perfino i nomi degli autori e dalle quali sarebbero dipesi tutti i manoscritti della tradizione medievale. Mi fu facile intendere il progetto di Pasquali come un invito a leggere il greco dei vangeli alla luce di un pensiero che era stato formulato alle origini necessariamente in una lingua semitica. Forse pensava che i manoscritti con forme più ebraizzanti potessero essere considerati più antichi. Certo è che mi trovai di fronte a manoscritti che presentano fra di loro uno stile più greco o meno greco. Per esempio, paratassi di fronte a sintassi o la presenza di certi vocaboli che hanno un senso solo pensando o a traduzioni letterali poi grecizzate, o a forme grecamente possibili poi ebraicizzate (secondo l'opinione dei più). Cominciai a intuire che non tutto è così chiaro come può sembrare dalle spiegazioni dei dotti: stavo prendendo contatto diretto con la documentazione e questo significava toccar con mano le incertezze del sapere: davanti a versioni dello stesso fatto bisogna scegliere. L'inenarranza della Scrittura va posta in prospettiva storica: le cose cominciano a complicarsi.

C'è in Mc 1, 41 una variante documentata nella tradizione occidentale (nel codice D [Bezae Codex]): in luogo del comune σπλαχνισθείς «commossosi», D legge ὀργισθείς «adiratosi». È l'episodio del lebbroso che invoca da Gesù la guarigione. Il testo comune legge: «Commossosi, Gesù stese la mano, lo toccò e gli disse: "Sì, lo voglio; sii mondato!"». Ma nel codice D nel posto di «commossosi» abbiamo «adiratosi».

Non si capisce come sia stato possibile che uno scriba sia passato da «commossosi», dato normalmente per originario, a «adiratosi». In certi casi si tira in ballo l'ebraico o l'aramaico, dove esistono verbi dal valore oscillante fra i due[2]. In questo caso il problema della scelta dell'originale è puramente o quasi formale, perché il senso generale della frase resta lo stesso qualunque delle due parole si scelga. Gesù era commosso o infastidito? Comunque, qualunque sia la soluzione che uno adotta, non ha echi concettuali. La risposta che si può dare si fonda

2) Vedi C.C. Torrey, *Documents of the Primitive Church*, New York - London 1941, p. 467.

su una serie di decisioni/soluzioni riguardanti gli avvenimenti delle origini che lo studioso ha già risolto, nel senso che le ha accettate, fatte sue da insegnamenti ricevuti. Lo studioso che deve decidere fra le due varianti *sa già* se l'originale era greco o ebraico. Il suo ragionamento ha coordinate che preesistono al problema particolare. Normalmente si opta per l'originale greco. Dopo di che «adiratosi» diventa un'ebraizzazione. Ma questa soluzione genera altre domande: il copista aveva a sua disposizione un testo ebraico di Marco? E questo era la fonte di Marco o una retrotraduzione? Il copista sapeva così bene l'ebraico da sentire il bisogno di cambiare un comune verbo greco, che si adattava perfettamente al contesto, in un altro che rendesse l'idea del fastidio, dato il desiderio di Gesù che il miracolo e il suo autore rimanessero nascosti, come appare in seguito al v. 44[3]?

Ma se è facile mettere da parte in qualche angolino della propria mente una variante essenzialmente formale, più intrigante è il caso di quelle varianti che sfiorano il dogma. In Mt 1, 16, accanto al testo più diffuso e accettato c'è una variante ambigua per il senso. È la genealogia di Gesù col rapporto tra lui e Giuseppe: Il testo comune legge: Ιωσηφ, τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ιεσους ὁ λεγόμενος Χριστός «…Giuseppe, il marito di Maria, dalla quale nacque Gesù detto il Messia». Ma il codice Q (Codex Koridethi) e altri manoscritti ad esso vicini leggono: Ιωσηφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριαμ ἐγέννησεν Ιησουν τὸν λεγόμενον Χριστόν, «…Giuseppe, al quale la vergine Maria (sua) promessa sposa generò Gesù detto il Messia». Ora la frase «… al quale la donna X generò un figlio» è giro comune della lingua ebraica. Ci troviamo di nuovo davanti al problema che nel caso precedente era puramente formale, mentre in questo caso investe anche la sfera concettuale: la variante del codice Q ha forma più ebraica rispetto al testo comune. Ma se l'originale era greco, la variante ebraica diventa secondaria con tutti i problemi relativi al motivo che portò a questa ebraizzazione. Il testo comune può non essere chiarissimo rispetto al testo del Credo e della Tradizione cattolica, ma la sopporta bene; il secondo la sopporta decisamente peggio.

Stavo prendendo contatto con la storia e con tutte le sue incertezze.

Nella mia tesi, pubblicata da Le Monnier senza aggiunte (e si vede bene!)[4] esponevo delle conclusioni che mostrano come avessi in mente, sia pure in maniera vaga, un progetto che non poté avere seguito: perché con la morte di Pasquali un certo tipo di carriera si era interrotto.

Degli anni passati a lavorare sotto la guida di Pasquali mi restavano una certa pratica di storia del testo fatta sul campo (i seminari su Teocrito e Virgilio) e non letta in manuali e, in più, un primo contatto col Nuovo Testamento, non letto in traduzione o, comunque, per scopi solo di pietà personale. Le vicende della vita mi tennero lontano dall'argomento Gesù e Nuovo Testamento per parecchio tempo. Ero a tutti gli effetti un laureato in filologia classica con qualche velleità di carriera.

3) «Bada di non dir niente a nessuno» (Mc 1, 44).
4) P. Sacchi, *Alle origini del Nuovo Testamento*, Le Monnier, Firenze 1956.

3. Giovanni Pugliese: la storia delle idee e della cultura, il fascino dello spirito

Dopo la morte di Pasquali, avvenuta nel '52, mi trovai con una tesi di laurea brillantemente superata – 110, lode e dignità di stampa – ma senza la prospettiva di una carriera universitaria che la proposta di Pasquali dava praticamente per scontata: mi era venuto a mancare il punto d'appoggio pratico e soprattutto la direzione scientifica. Mi capitò allora di entrare in cordiale amicizia con Giovanni Pugliese Carratelli, laico, professore di "Storia dell'Asia anteriore antica" prima presso l'Università di Pisa e poi di Firenze. Con la sua frequentazione (sono stato suo assistente volontario dal 1954 al 1967) la sfera dei miei interessi si allargò notevolmente. Quando lo conobbi, si stava occupando di Miceneo e di Lineare B, studi che rientrano nella sfera degli studi classici, ma i suoi interessi per le religioni misteriche (pitagorismo, orfismo, Serapide) e orientali con il loro influsso sulla cultura greca ellenistica stavano aumentando di giorno in giorno e questi temi mi afferrarono. Gli interessavano molto allora gli editti del re indiano Ashoka[5] che inviò suoi ambasciatori nel mondo ellenistico dei diadochi (metà del III sec. a.C.) per cercare di diffondere la religione della Pietà umana anche in Occidente. La storia del pensiero religioso mi apparve in tutta la sua importanza come l'espressione più alta dello spirito umano.

Nel 1950 cominciavano ad arrivare le prime notizie della scoperta di importanti manoscritti nel deserto di Giuda. In Italia, una delle prime notizie dettagliate delle scoperte è un libro di Sabatino Moscati[6] del 1955, subito recensito da Pugliese Carratelli per la «Parola del Passato»[7]. Questa recensione è puramente informativa, come scritta da chi non è specializzato nel campo, ma ha forti interessi in quello. Su un punto Pugliese Carratelli espresse il suo pensiero: avvertì chiaramente che a Moscati era sfuggito un aspetto dell'importanza delle scoperte di Qumran, o almeno non l'aveva colto nel suo giusto valore.

> «Moscati – scriveva Pugliese Carratelli – accenna in fine ai problemi di capitale importanza che vengono suscitati dall'esame delle relazioni tra gli Esseni del Mar Morto e la comunità cristiana (prepaolina), problemi che per la loro gravità e complessità avrebbero certo richiesto una lunga discussione»[8].

Pugliese, mettendo direttamente in relazione gli Esseni di Qumran con la prima comunità cristiana, mostra di avere intravisto nei manoscritti di Qumran il ponte che legava il mondo dell'Antico Testamento a quello del Nuovo. Pensò così a un insegnamento universitario che abbracciasse entrambi i campi. Un insegnamento che fosse un continuum dall'Antico al Nuovo Testamento. L'idea di

5) *Gli Editti di Aśoka*, Traduzione e introduzione di G. Pugliese Carratelli, La Nuova Italia, Firenze 1960. Ripreso in Biblioteca Adelphi, 438, Milano 2003.
6) *I manoscritti ebraici del deserto di Giuda*, Istituto per l'Oriente, Roma 1955.
7) «Parola del Passato» 10 (1955), pp. 236-238.
8) *Ibid.,* pp. 237-238.

Pugliese Carratelli mi parve oltre che ottima, nuova. Solo anni dopo mi resi conto che Pugliese Carratelli si muoveva nella traccia dell'opera del Reimarus, oggi noto come l'iniziatore della discussione sul Gesù storico. In realtà, Reimarus non si era posto il problema del Gesù storico, ma quello delle origini del cristianesimo, che è cosa diversa: secondo Reimarus, Gesù non aveva mai pensato di fondare una nuova religione, aveva soltanto predicato una morale migliore; non aveva pensato a fondare nessuna istituzione che continuasse la sua opera, la sua missione. C'era, dunque, una frattura fra la dottrina di Gesù e quella dei discepoli, leggi, «della Chiesa». Con la documentazione acquisita in questi ultimi due secoli i problemi risultano molto più complessi, ma ruotano intorno allo stesso problema di allora e che Reimarus aveva individuato perfettamente[9].

Reimarus era un deista e voleva dimostrare che la rivelazione non esiste e che la vera religione deve essere puramente razionale. I fondamenti erano l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Quella della Bibbia ebraica, quindi, era una falsa religione, perché non parla mai dell'anima; per il cristianesimo questo argomento non valeva. Scrive: «La prima e più importante questione su cui riposa tutta quanta la nuova dottrina degli apostoli, è questa: se Gesù, dopo essere stato ucciso, sia veramente risorto»[10]. Per una cinquantina di pagine Reimarus mostra l'inaffidabilità dei racconti della resurrezione fatti dai vari evangelisti: sono contraddittori e incredibili. Pertanto la resurrezione fu un inganno.

Il problema è posto perfettamente: una volta accettata l'idea che la resurrezione non poteva essere mai avvenuta, restavano due fatti la cui relazione non era più così chiara: Gesù esistette, e il cristianesimo c'è ancora. Ma è innegabile che fra Gesù che cammina e predica per le strade della Palestina e Gesù sugli altari vi è qualche differenza, c'è un una sorta di salto nello scorrere degli avvenimenti: le origini del cristianesimo apparivano strane, da indagare, in ogni caso da studiare nella cultura del tempo di Gesù. La soluzione del problema data dal Reimarus fu molto semplice. Il cristianesimo era una religione nata a tavolino, confezionata dagli apostoli: il cristianesimo nelle sue origini era un imbroglio[11].

9) Il Reimarus era bibliotecario presso la biblioteca della città di Wolfenbüttel e aveva scritto un libro, per quei tempi pericoloso, sulle divergenze tra la dottrina (per usare la sua terminologia) di Gesù e quella dei suoi discepoli. La conclusione era che il cristianesimo era una religione nata a tavolino, creata dai discepoli subito dopo la morte di Gesù. L'opera del Reimarus, *Apologia o scritto in difesa di adoratori razionalisti di Dio* (*Apologie oder Schutzschrift für vernuftigen Verehrer Gottes*) uscì in maniera frammentaria e non credo sia mai stata pubblicata in edizione critica resa necessaria dall'accavallarsi della documentazione: Lessing ne pubblicò ampi frammenti col titolo *Frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel* (*Wolfenbüttler Fragmente eines Unbekannten*, nei "Beiträge zur Geschichte und Literatur", 1774-78). Fausto Parente ne ha curato l'edizione italiana, col titolo *Frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, Bibliopolis, Napoli 1977. Il settimo frammento corrisponde a un volume indipendente pubblicato a Braunschweig nel 1778 col titolo *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, noch ein Fragment des Wolfenbüttler Unbekannten*.

10) F. Parente (a cura di), *Frammenti*, cit., nota 9, p. 295.

11) Gesù può essere parte del piano o vittima designata. Vedi F. Parente, *Il problema storico dei rapporti tra essenismo e cristianesimo prima della scoperta dei Rotoli del Mar Morto*, in «La Parola del Passato» 86 (1962), pp. 333-370.

La soluzione di Reimarus fece difficoltà anche alla cultura, più antireligiosa che laica, dei secoli XVIII e XIX[12]. E le soluzioni per riempire quel piccolissimo vuoto di tempo che sta fra la morte di Gesù e l'inizio della chiesa e del cristianesimo sono state molteplici. Tuttavia un fatto resta solido al di là delle fantasie costruite in varie guise sulla base di sette segrete: Gesù e il cristianesimo, essendo nati in Palestina nel I secolo, dovevano essere studiati e potevano essere capiti solo sullo sfondo della cultura palestinese di quel tempo. Questa soluzione spostava il problema dalla storia degli avvenimenti alla storia delle idee: come nel I secolo esistevano farisaismo, con varie sfaccettature, ed essenismo, ugualmente con varie peculiarità nacque una nuova setta, una nuova *hairesis* o addirittura *philosophia* (per usare il vocabolario di Flavio Giuseppe), che era appunto il cristianesimo. In questo caso il cristianesimo diventava essenzialmente una filosofia.

Dati questi precedenti, l'idea di Pugliese Carratelli incontrò l'opposizione di un collega, per il quale il progetto era improponibile, perché – diceva – si trattava di materia che riguardava la teologia ed era quindi studiabile solo nelle facoltà teologiche. Evidentemente avvertiva nel progetto di Pugliese l'ombra del Reimarus e del più recente Renan. Ma non è possibile risolvere i problemi, problemi reali – creati dal razionalismo del XVIII secolo – impedendo un tipo di ricerca. Oggi i testi di Qumran sono studiati anche in facoltà teologiche. Una conseguenza delle idee del Reimarus è diventata luogo comune: Gesù e le origini cristiane fanno parte del giudaismo del I secolo. Mi misi in questa prospettiva. Allora non vidi il problema che restava: il cristianesimo è un fenomeno storico da studiarsi solo come un fenomeno della storia delle idee, sia pure di idee religiose? Gesù aveva solo insegnato, o aveva anche fatto qualcosa di concreto?

4. Franco Bolgiani: le origini cristiane e Qohelet

L'idea di Pugliese Carratelli piacque invece a Franco Bolgiani, cattolico praticante, ordinario di "Storia del cristianesimo" all'Università di Torino, allievo di quello che poi sarebbe diventato il cardinale Michele Pellegrino. Bolgiani propose effettivamente al ministero il bando per una libera docenza in «Filologia biblica», un insegnamento e una preparazione che abbracciasse l'Antico e il Nuovo Testamento in uno sguardo unico. La domanda fu accolta dal ministero, il concorso fu bandito e lo vinsi con altri. Ebbi la libera docenza in «Filologia Biblica» e subito dopo fui invitato a Torino a sostenere un esame per un posto di assistente di storia del cristianesimo. All'esame fu presente, come secondo membro della commissione, Pellegrino stesso. Fui interrogato in gran parte su Qumran. Mi è restato impresso l'interesse di Pellegrino, quando citai un passo del *Documento di Damasco* (4, 21) che usava Gen 1, 26 «Maschio e femmina Dio li creò» in funzione del matri-

12) Vedi F. Parente, *Ibid.*; Id., *Il problema storico dei rapporti fra essenismo e giudaocristianesimo prima della scoperta dei rotoli del Mar Morto*, in «La Parola del Passato» 95 (1964), pp. 81-122.

monio monogamico e forse anche contro qualunque tipo di seconde nozze[13]. La proibizione del divorzio difesa da Gesù non era una novità: Gesù si era inserito in una discussione e si era schierato con una parte.

Arrivai a Torino per prendere servizio il 20 novembre del 1967. Bolgiani desiderava che tenessi ai suoi studenti corsi di lingua e cultura ebraica allo scopo di illustrare le origini cristiane. Era il punto di vista di Pugliese preso alla rovescia: non si trattava di arrivare al cristianesimo dalla letteratura e pensiero precedenti, ma di presentare le origini cristiane andando a ricercarne le radici nella cultura giudaica precedente e contemporanea. Ero in mezzo ai problemi del Gesù storico o meglio, come preferisco dire oggi, dell'Uomo Gesù e delle origini cristiane.

L'anno successivo, nel novembre 1968, iniziai a tenere corsi di lingua e cultura ebraica in maniera più indipendente avendo ricevuto l'incarico vero e proprio. Ero più indipendente, ma con gli stessi scopi, che diventavano, ogni giorno di più, miei propri.

Fin dal liceo ero abituato a interpretare ogni autore classico o moderno alla luce del suo tempo e sullo sfondo del suo passato. Non avrei saputo capire e spiegare Aristotele senza pensare che stava discutendo dentro di sé con Platone e con altri filosofi più antichi nell'atmosfera culturale della Grecia del V – IV sec. a.C.

In quegli anni mi capitò un'occasione eccezionale per applicare all'interno della letteratura ebraica il metodo che avevo appreso e nel quale credevo fermamente. Intorno al 1969 ricevetti dalla casa editrice San Paolo l'incarico di redigere introduzione, traduzione e commento del libro dell'Ecclesiaste[14] per la serie Nuovissima Versione della Bibbia. Avevo già ricevuto qualche anno prima l'incarico dalla San Paolo di preparare una piccola edizione del libro dei Giudici, un lavoro al quale lavorai con scarso interesse, tenendo davanti a me alcuni commenti "sicuri". Ma la traduzione e commento di Qohelet fu tutt'altra cosa. Rileggendo oggi l'introduzione, che scrissi verso il 1970, mi è facile notare come seguendo indietro nel tempo certi temi cari all'autore ebreo mi ritrovassi in tempi antichi, anche molto antichi, e anche fuori della cultura ebraica. Era il mio primo accostamento ai grandi temi del pensiero biblico e mesopotamico da cogliere nel loro sviluppo. Fui coinvolto spiritualmente: l'intelligenza lucida di Qohelet, resa viva da una passione fredda, mi avvinceva: la sua critica alla tradizione e la sua coscienza dell'impossibilità umana di andare oltre ciò che il pensiero umano può pensare.

Mentre cercavo di ricreare nella mia mente il passato ebraico, orientale e greco su cui si affaticava il pensiero di Qohelet (1, 3), ero catturato dalle sue riflessioni che mi confermavano nel mio metodo e contemporaneamente davano un senso alle mie incertezze, alle nebbie che circondano il pensiero umano: «Tutto è

13) *Documento di Damasco* 4, 21: «prendere due donne nella loro (riferito a uomini) vita, nonostante che il principio della creazione sia "maschio e femmina Dio li creò"». È colpevole chi nella sua vita prende due mogli. Il testo sembra riferirsi a tutto l'arco della vita di un uomo.

14) *Ecclesiaste* (NVB 20), Edizioni Paoline, Roma 1971, ristampato più volte col titolo cambiato in *Qoèlet*.

hével, vanità[15], nebbia impalpabile» (1, 1): questa è l'unica certezza, solida nella sua opacità, a disposizione della ragione umana. Anche il vento, che sembra libero di girare ovunque voglia, in realtà non può che ritornare sulle sue spire (1, 3). Allo stesso modo il pensiero umano liberamente riflette su ciò che gli viene sia dalla conoscenza del passato sia dall'esperienza, ma non può pensare nulla al di là delle sue possibilità, senza contare che nessuno è in grado né di conoscere tutta l'eredità del passato, né di fare tutte le esperienze possibili. «L'occhio non si sazia di ciò che vede, né l'orecchio si riempie di ciò che ode» (Qoh 1, 8b). Questa incapacità naturale ed esistenziale per cui è certo che nessuno può raccogliere tutti i dati necessari per indagare il reale con la speranza di soluzioni definitive ti fa certo anche che ciò che è nuovo ha radici lontane e immutabili nel limitato potere dell'uomo. «Ciò che è stato fatto è ciò che si farà» (Qoh 1, 9). Il pensiero umano non può arrivare a considerazioni assolute: «Ogni discorso resta a mezzo, ché l'uomo non riesce a concluderlo» (Qoh 1, 8).

La conseguenza è chiara. In realtà l'uomo conclude, o meglio crede di concludere, come è inevitabile nel vivere e nel parlare quotidiano, ma deve avere la coscienza che la sua conclusione è soltanto un punto di partenza senza, in ogni caso, che si possano superare le possibilità dell'intelletto umano. Sono verità sul piano della ragione e dell'esperienza su cui la ragione giustamente si appoggia. Ma il reale non è tutto qui. Nessuno può ragionare su ciò che è oltre il sensibile: «Ciò che manca non si può contare» (Qoh 1, 15b). C'è una contraddizione nell'uomo, di cui Qohelet ha piena coscienza: sa che esiste l'assoluto, ma non lo conosce e proprio per questa percezione dell'esistenza di un assoluto che non si conosce è in grado di affermare che l'uomo non può emettere giudizi di una verità assoluta: Dio «ha posto nell'uomo anche una certa visione d'insieme, senza che gli riesca di afferrare da capo a fondo l'opera fatta da Dio» (Qoh 3, 11).

Una traduzione diversa dalla mia invece di «una certa visione d'insieme»[16] traduce in maniera forse più vicina all'intenzione di Qohelet «il pensiero dell'eterno», dove quell'«eterno» ha un certo sapore greco che può fuorviare, ma Qohelet pensava certamente a qualcosa di globale che comprendesse tutto il reale, natura, storia e ciò che «non si può contare». È certo che Qohelet vuole sottolineare come nell'uomo esista una contraddizione che ha tutta una serie di conseguenze. L'uomo sa che esiste qualcosa di assoluto, tanto che dà i suoi giudizi sulla base di valori che ritiene validi nel senso di assoluti ovviamente da un punto di vista soggettivo, e contemporaneamente sa che non può arrivare a conclusioni complete (assolute), se non altro per mancanza di dati, perché ogni giorno si aggiungono nuove esperienze a quelle precedenti, segno evidente che non sono mai tutte. Il mondo cambia, la visione del mondo cambia continuamente, anche se non potrà mai uscire né la natura dai suoi limiti né il pensiero umano dai suoi.

15) Vanità è la traduzione comune di *hébel*, usata anche da me, ma è sicuramente sbagliata, perché porta il lettore nell'atmosfera della vanità delle cose; ma vanità è un nome astratto, mentre *hébel* è un concreto, che indica qualcosa di impalpabile, come soffio, vapore, ma sempre qualcosa di percettibile dai sensi.

16) Una certa visione d'insieme: in ebraico è una sola parola: *'olàm*, che indica qualcosa di completo, anche mondo e cosmo.

La condizione umana è pertanto una condizione di dolore derivante da una contraddizione del reale che, avvertita, pesa sull'uomo, il reale è assurdo. L'uomo è cosciente dell'esistenza dell'eterno, perché ne ha l'idea per così dire innata e tuttavia deve contentarsi di briciole di sapere. Qohelet non ha il problema gnoseologico tipico del pensiero greco: ciò che appare essere è, ciò che appare valere vale. «Il sapiente ha gli occhi in testa e lo stolto cammina nelle tenebre» (Qoh 2, 14). Tuttavia il destino del sapiente o dello stolto non dipende dall'essere sapiente o stolto, e in ogni caso entrambi sono destinati allo stesso *sheol*. «E come muore anche il sapiente insieme allo stolto!» (Qoh 2, 16). La morte è la suprema ingiustizia, o meglio assurdità della vita.

Questa incongruenza del reale dimostra l'esistenza per Qohelet di una forza che spinge le cose a svolgersi non secondo la loro natura, ma in maniera che ha del casuale. Se esiste una legge per cui esiste la nascita e la morte, è però fuori da ogni legge il fatto che uno nasca in un certo momento e muoia in altro momento che durante la vita gli sarà sempre ignoto, perché indipendente da ogni legge. È in questa libertà delle cose che Qohelet scopre l'azione di una forza libera e superiore che incute timore. «Dio fa così perché vuole essere temuto».

Capisco che per molti Qohelet sia stato uno scettico e un miscredente, tanto che già nell'antichità dotti rabbini discussero se il suo libro poteva essere considerato Scrittura. Eppure Qohelet non era uno scettico, né tanto meno un disperato. La sua speranza non nasce dal voler guardare il mondo tutto bello come, di fatto, non è: Qohelet non vede Dio come colui che protegge l'orfano e la vedova, né come colui che ricompensa il giusto della sua giustizia, ma ha ugualmente l'animo colmo di entusiasmo e di speranza. Si veda il cap. 11, 1-6 *passim*:

> «Getta il tuo pane sulla superficie dell'acqua[17], ché col passar dei giorni lo ritroverai. Metti a parte dei tuoi beni sette o anche otto[18], perché non sai quali guai ti capiteranno sulla terra... Chi bada al vento, non semina, e chi sta a guardare le nuvole, non miete… Getta il tuo seme al mattino e a sera non dar requie alla tua mano, perché tu non sai quale seme verrà, se questo o quello, o se forse non verranno tutti e due».

Per la prima volta mi trovai coinvolto spiritualmente nella Bibbia, che stavo studiando "laicamente" per chiarire storia e pensiero, e l'incontro con Qohelet allargò notevolmente l'area delle cose incerte che avevo cominciato a trovare quando studiavo la storia del testo del Nuovo Testamento per scrivere la tesi di laurea, ma diede alla mia fede una dimensione nuova.

Tuttavia, come non fui turbato dallo studio delle varianti neotestamentarie, così non lo fui nemmeno da Qohelet, anche se alcune sue affermazioni negative avevano un bel peso e mi davano da pensare: più di tutte la negazione dell'esistenza dell'anima immortale.

17) Allusione agli investimenti rischiosi in imprese commerciali marittime con l'Occidente.
18) Cioè non investire il tuo danaro in un solo tipo di attività.

> «La sorte degli uomini è la stessa che quella degli animali: come muoiono questi così muoiono quelli. Gli uni e gli altri hanno uno stesso soffio vitale, senza che l'uomo abbia nulla in più rispetto all'animale. Gli uni e gli altri sono vento vano. Gli uni e gli altri vanno verso lo stesso luogo: gli uni e gli altri vengono dalla polvere, gli uni e gli altri tornano alla polvere. Chi lo sa se lo spirito vitale dell'uomo sale in alto e se quello dell'animale scende sotterra!» (Qoh 3,19-21).

Nell'edizione della mia traduzione dell'*Ecclesiaste*, con note ridotte dalla redazione per permettere di stampare una Bibbia in volume unico, appare una breve nota che limita l'osservazione di Qohelet alla vita fisica che gli uomini hanno in comune con gli animali senza escludere pertanto l'esistenza dell'anima. Non ho nessuna intenzione di discutere il problema, ma il testo sembra proprio dire quello che dice e in ogni caso così lo interpretai.

Ero affascinato, troppo affascinato da un libro troppo bello letterariamente e considerato sacro per non continuare a cercare oltre. Dio non rimunerava né buoni né cattivi, era l'ovvietà. Basta lanciare uno sguardo sul mondo e sulla sua storia per dar ragione a Qohelet: la saggezza e la bontà restano di conseguenza valore a se stesse. Certo l'anima immortale di cui parlavano testi composti poco prima di Qohelet e diffusi in pochi circoli forse esoterici[19], era negata da Qohelet. Il discorso di Qohelet è perfettamente razionale, ma nella sua razionalità non globale, ché l'uomo non è fatto di sola ragione e Qohelet era cosciente che «ciò che manca non si può contare». Qohelet sapeva che c'è una realtà al di là dei sensi che non può essere indagata perché è al di sopra dell'umano. Il discorso di Qohelet arriva fin dove arrivano l'esperienza dei cinque sensi e la ragione. Qohelet accetta il reale con tutte le sue storture senza nessun senso di protesta. «Ciò che è storto non si può raddrizzare» (Qoh 1, 15a): di cose storte per l'uomo ce ne sono tante e la morte le riassume tutte, ma Qohelet nella sua lucidità sa anche che non è possibile avere esperienza e quindi parlare di ciò che si avverte esistere al di là del percepibile coi sensi: «Ciò che manca non si può contare (Qoh 1, 15b)».

Più volte ero invitato a parlare di Qohelet e vedevo lo stupore, se non lo sconcerto dei miei ascoltatori, ma provavo uno strano piacere a spiegare la Bibbia senza sotterfugi e senza edulcoramenti. Parlavo con l'entusiasmo che mi comunicava Qohelet. La logica di Qohelet mi aveva contagiato: cominciavo a intuire che la fede era al di là di ogni parola. Sentivo la mia fede marciare di pari passo con la sua. Il discorso di Qohelet era perfettamente razionale e razionalmente arrivava a guardare la nebbia e a contemplare il vuoto senza timore, senza riempirlo di parole consolatorie, di cui il saggio non aveva bisogno. Razionalmente…: «Meglio vedere con gli occhi che vagare con la fantasia» (Qoh 6, 9). Il mondo visto con gli occhi della ragione è come lo vede Qohelet; se l'uomo non si contenta di parole, se raggiunge la saggezza, sa che può soltanto godere delle cosiddette piccole gioie della vita: l'amore, i figli, una vita serena in pace coi potenti della terra. Quest'ultima

19) È il *Libro dei Vigilanti*, un apocrifo del IV o III sec. a.C., in ogni caso anteriore a Qohelet, che lo conosce.

osservazione a prima vista mi apparve deludente, un tantino scarsa di valore anche per un ammiratore di Qohelet come me, ma terribilmente vera se mi guardo d'intorno. Ciò che Qohelet ha osservato è la falsità della struttura stessa della società in quanto stato:

> «Se vedi nello stato l'oppressione del povero, il diritto e la giustizia conculcati, non ti stupire della cosa, perché un funzionario è sopra un altro funzionario e lo sorveglia, e sopra tutti e due vi sono altri funzionari ancora. Il vantaggio del paese viene visto nel suo insieme e il re è servito in funzione del paese» (Qoh 5, 7-8).

Qohelet mi appariva come un gigante che aveva avuto per vie molto diverse la stessa intuizione che da ragazzo mi aveva fatto sognare e meditare con Goethe: «Lontano è il reale ed estremamente profondo. Nessuno ne verrà a capo» (7, 24): a differenza di Goethe, Qohelet non tenta di forare il velo del mistero, che nasconde alla ragione l'infinito. È la realtà di ciò che sfugge ai sensi, ma la cui presenza ci circonda. «Ciò che manca, non si può contare» .

È su questo sfondo razionale che acquista un senso l'affermazione di Qohelet, a prima vista paradossale, dato il contesto generale del libro: «E così ho capito anche questo, che la va bene a chi teme Dio, proprio in quanto lo teme…» (Qoh 8, 12b). Vivere nel timore di Dio è uscire dalla dimensione del concreto razionale per vivere in un mondo cui Qohelet non dà un nome, ma è il mondo dove viviamo con Dio. Chi ha il timore di Dio raggiunge quella saggezza suprema, profondamente umana, che gli permette sia di guardarsi dal male, sia dal cercare il bene assoluto che non è possibile su questa terra (Qoh 7, 18). Qohelet non è come Giobbe, non protesta con Dio. Sembra dire che se Dio ha fatto il mondo in questo modo, avrà avuto le sue ragioni: «ciò che è storto non si può raddrizzare» (Qoh 1, 16) .

Quando mi stavo occupando di Qohelet, la conoscenza dei testi di Qumran procedeva rapidamente. A questo punto conviene fare una piccola parentesi per chiarire l'importanza dei testi extrabiblici per la conoscenza del mondo giudaico, i testi qumranici e i cosiddetti apocrifi dell'Antico Testamento.

4.1. L'incontro con Qumran

Qumran è il nome arabo attuale di un *wadi* (torrente) che sbocca sulle rive nordoccidentali del Mar Morto. In prossimità della foce c'era un insediamento umano, formato da una comunità di Esseni. L'essenismo è una scuola giudaica parallela a quella dei Farisei, dei Sadducei, degli Enochici. Quando le truppe romane invasero la Palestina per sedare la ribellione generale scatenatasi nel 66 d.C., una legione si spinse fin sulle rive del Mar Morto. Era il 68 d.C. e gli abitanti abbandonarono il loro insediamento, ma prima nascosero tutti i libri della loro biblioteca in alcune grotte dei dintorni, con l'intenzione evidente di riprenderseli, quando fossero potuti ritornare alle loro case. Le sorti della guerra non permisero il ritorno e i libri sono stati scoperti da noi a cominciare dall'anno 1947.

Si tratta di un totale di undici grotte contenenti un totale di circa 800 volumi, la maggior parte dei quali in condizioni così frammentarie da non essere leggibili. Tuttavia, anche se il numero dei testi utilizzabili facilmente non è molto alto, il contributo delle grotte di Qumran alla conoscenza della cultura ebraica del periodo ellenistico è altissimo. In effetti abbiamo la sicurezza che tutto il materiale trovato nelle grotte di Qumran fu scritto materialmente prima della loro chiusura avvenuta nel 68 d.C.

Le grotte di Qumran ci hanno offerto tre tipi di testi: frammenti biblici; frammenti di testi apocrifi (o pseudepigrafi[20]); testi prima completamente ignoti e indicati dagli studiosi come qumranici. I frammenti biblici da un lato confermano che la Bibbia ebraica (Antico Testamento) aveva già all'epoca in cui il sito era abitato, nelle linee generali, la struttura attuale; dall'altro, mostrano la presenza di numerose varianti prima ignote o note soltanto da antiche versioni, prima di tutte quella greca. Il testo attuale della Bibbia ebraica non è così sicuro come poteva sembrare prima.

Un valore tutto particolare ha la scoperta a Qumran di testi prima ignoti e che vengono più o meno collegati con gli abitatori del luogo. Alcuni di questi hanno un'importanza notevole per la conoscenza diretta del pensiero essenico prima noto soltanto da notizie indirette di storici ebrei che scrivevano in greco. Fra le opere appartenenti a questo gruppo e ottimamente conservate ricordo la *Regola della Comunità* e una raccolta di Inni.

In quanto agli apocrifi, la scoperta a Qumran di frammenti anche ampi di quattro di essi ha avuto un'importanza eccezionale. Prima di tutto cerchiamo di capire che cosa si può intendere con la parola apocrifi, che sembra alludere a qualcosa di misterioso e di proibito.

4.2. Gli apocrifi

Il Concilio di Trento stilò l'elenco dei libri biblici che dovevano considerarsi ispirati, poi divisi in primo e secondo canone. Così i cattolici sono l'unica Chiesa che legga i libri della Scrittura dichiarati ispirati da un Concilio. Il Concilio di Trento ha indicato quali libri della tradizione religiosa debbano considerarsi ispirati e quali no. Quelli trasmessi dalla tradizione religiosa, ma non compresi nei due elenchi tridentini, devono considerarsi apocrifi, cioè falsi, o almeno non ispirati.

Il fatto è che non è possibile dare una definizione dei libri apocrifi in positivo, come più volte ha detto, anche se non scritto, l'amico Sabino Chialà, monaco di Bose; la si può dare solo in relazione a un canone, ma i canoni delle Chiese cristiane non sono tutti uguali[21]: si va dal più ristretto delle Chiese protestanti (sono ispirati solo i libri ebraici conservati come ispirati nella sinagoga) al più largo delle Chiese ortodosse, al larghissimo della Chiesa etiopica. *Giuditta* è apocrifo per i

20) In questo contesto, quando si parla di apocrifi, si tratta sempre di apocrifi dell'Antico Testamento.

21) P. Sacchi, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento* (ANT 9), Morcelliana, Brescia 2011.

Protestanti, ma non per i Cattolici né per gli Ortodossi; i *Salmi di Salomone* per i Cattolici sono apocrifi, ma per gli Ortodossi sono Scrittura. I libri di Enoc che hanno fatto coniare il termine enochismo sono Scrittura presso la Chiesa d'Abissinia, e solo presso questa. Anzi, se li conosciamo è solo perché trasmessi all'interno di questa Chiesa nella sua lingua. Ci sono poi apocrifi che non sono mai stati accolti da nessuna Chiesa. In altri termini, i libri che hanno costituito fin dai tempi più antichi un grosso argomento di polemica nella tradizione religiosa occidentale, sempre indicati come apocrifi (oggi anche pseudepigrafi) dell'Antico Testamento, sono libri che talora presso Chiese orientali o dell'Africa sono Scrittura.

4.3. Il nome apocrifi

L'etichetta di apocrifi, che in greco significa «segreti», indica per noi libri pseudoreligiosi, ma alle origini il termine apocrifi era un titolo glorioso che una tradizione segreta dava a se stessa. La segretezza era garanzia di veridicità, questa segretezza caratterizzò una dottrina giudaica risoltasi poi nello gnosticismo cristiano.

L'esistenza di religioni che si gloriano della segretezza non è fenomeno dei soli testi ebraici e cristiani indicati come apocrifi; nel mondo greco, a partire almeno dal III sec. a.C., ebbero vita le religioni misteriche, la cui segretezza era estesa all'obbligo degli adepti di non rivelare i riti.

La parola greca ἀπόκρυφος «apocrifo» prese il significato negativo che ancora mantiene nelle Chiese di oggi, quando Ireneo, parlando dei cristiani gnostici, chiamò i loro libri πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, «massa di scritti segreti e bastardi»[22]. Sembra che i due aggettivi siano entrambi negativi e certamente lo furono nella mente dei lettori di Ireneo, ma sta di fatto che «apocrifi», cioè «nascosti, segreti» è la definizione con cui gli eretici stessi indicavano i loro libri di fronte a quelli della grande Chiesa[23]. Il vangelo apocrifo di Tommaso dichiara che la sua validità si fonda sulla segretezza della tradizione: il suo vangelo è segreto, in greco, quindi, «apocrifo». In seguito, la parola "apocrifo" non più tradotta, ma trascritta, perse il significato originale di "segreto", "non pubblico", per assumere quello moderno di "falso, non canonico". Nella nostra civiltà occidentale si inten-

22) Ireneo (seconda metà del II secolo), *Contro le eresie* I, 20, 1.

23) Vedi la sintesi di C. Gianotto, in «Henoch» 30 (2008), p. 42: «Da un lato, alcuni gruppi, in modo particolare gli gnostici, insistevano su una catena di trasmissione iniziatica, segreta, analoga a quella dei culti misterici, molto diffusi nel bacino del Mediterraneo in epoca ellenistico-romana, come mezzo di garantire in modo sicuro l'autenticità dei loro insegnamenti e dei loro scritti che, attraverso questa catena segreta di tradenti, pretendevano di risalire fino al Salvatore-Rivelatore per eccellenza, Gesù. Al contrario, la grande Chiesa, la linea maggioritaria del cristianesimo in formazione, in polemica con gli gnostici, insisteva sul carattere pubblico, verificabile della propria catena di trasmissione, fondata sul principio di successione apostolica dei vescovi. In questo modo, in seguito a una polemica a volte anche violenta e aggressiva, si arrivò a fissare criteri esterni (di fatto il principio di autorità), e non interni (i contenuti dottrinali), per l'autenticazione degli scritti in circolazione».

dono per apocrifi dell'Antico Testamento quei testi esclusi dal canone che si cominciarono a raccogliere nel XVIII secolo[24]. Alla prima raccolta si aggiunsero via via altri apocrifi, ma soprattutto cominciò a trapelare anche in ambienti ecclesiastici sia cattolici che protestanti un certo interesse per questi scritti, inizialmente respinti in quanto considerati eretici: si veda la loro raccolta curata alla metà dell'800 dall'abbé Migne[25], che dovrebbe essere collocata accanto alle due grandi raccolte dei Padri greci e latini, queste presenti in tutte le principali biblioteche.

Caratteristica fondamentale degli apocrifi è di essere scritti ebraici di argomento religioso attribuiti nel testo stesso a personaggi dell'Antico Testamento, composti prima del 100 d.C.[26] e arrivati a noi solo attraverso traduzioni fatte da chiese cristiane antiche nelle loro lingue. Si tratta pertanto di testi respinti dal giudaismo rabbinico e anche dalle chiese cristiane, ma da queste non alle origini.

Di apocrifi nella biblioteca dei qumranici ce n'erano quattro: il *Libro di Vigilanti*, il *Libro dell'Astronomia*, il *Libro dei Sogni* e i *Giubilei*, chiaramente datati sulla base della grafia dei reperti a un'epoca molto più antica di quanto si pensasse: non erano più o meno contemporanei delle origini cristiane o addirittura posteriori, come si credeva prima delle scoperte di Qumran, ma molto più antichi, almeno quei quattro. Se non avessimo avuto di quei quattro libri le traduzioni in antiche lingue cristiane, i loro frammenti sarebbero definiti oggi testi di Qumran. Sarebbero stati testi di Qumran a tutti gli effetti.

5. La storia del mondo giudaico

È con questo bagaglio mentale che scrissi la *Storia del mondo giudaico* (SEI, Torino 1976), una storia di Israele dalla morte di Giosia (609 a.C.) alle origini cristiane, storia di fatti e di idee, nella quale il pensiero che emergeva allora dai testi scoperti a Qumran aveva una buona parte.

La *Storia del Mondo Giudaico* si fermava al tempo di Gesù, sfiorandolo appena. Dello stesso Gesù il nome appare poche volte nel libro, ma ciò che allora mi interessava era il suo insegnamento, l'eventuale novità del suo pensiero. L'aspetto su cui mi soffermai di più per la sua novità fu la concezione che Gesù ebbe dell'impuro. L'impurità delle cose non esiste, esiste solo quell'impurità che deriva dal peccato. L'impurità è un fatto puramente umano: solo l'uomo può essere impuro, quando trasgredisce la legge di Dio. È una vera rivoluzione intellettuale all'interno della tradizione e cultura giudaica, della quale oggi non afferriamo bene la novità

24) J.A. Fabricius, *Codex Pseudepigraphixcus Veteris Testamenti*, 2 voll., Felginer Theodorus Christoph, Hamburg 1713 e 1723.
25) J.P. Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, 2 voll., Paris 1856 e 1858.
26) In realtà, il problema degli apocrifi, sul piano letterario, è più complesso. Scritti dall'apparenza biblica e attribuiti in maniera pseudepigrafica a un personaggio veterotestamentario continuano ad essere composti fino al IX secolo, ma quelli posteriori al 100 nascono in un ambiente non definito e con caratteristiche diverse da quelli più antichi. Le raccolte di apocrifi su base storica rinunciano alla pubblicazione dei testi più tardi. Le raccolte su base letteraria pubblicano tutti gli scritti che abbiano autore biblico pseudepigrafico anche se medievale: vedi l'*Apocalisse di Daniele* del IX secolo.

e l'importanza, perché viviamo in una cultura dove il concetto di impurità sembra relegato a indicare la presenza di elementi estranei in una certa sostanza fisica.

Ma qui mi si aprì all'improvviso una nuova via. Se i testi di Qumran ci avevano fornito fonti che prima mancavano per scrivere la storia del pensiero ebraico, mi accorsi che i manoscritti di Qumran davano autorità a fonti che non utilizzavamo, ma che erano a nostra disposizione da sempre: gli apocrifi, appunto, dell'Antico Testamento. Credevamo che fossero testi di origine per lo più cristiana o di epoca vicina alle origini cristiane. A Qumran, invece, sono stati scoperti frammenti di apocrifi scritti materialmente in lingua originale ebraica o aramaica, anche un paio di secoli e più prima di Cristo. Era una rivoluzione. La prima certezza che acquisii da questo fatto fu che non bastava usare per scrivere la storia del pensiero giudaico i libri canonici e i testi di Qumran, ma ci volevano anche gli apocrifi, almeno quelli databili a prima delle origini cristiane o contemporanei. La prima conseguenza pratica fu che vidi la necessità di avere a disposizione una traduzione italiana degli apocrifi dell'Antico Testamento. Da qui i primi contatti per un progetto di pubblicazione con la UTET.

6. Apocrifi e apocalissi

Così il materiale fornito dagli apocrifi dell'Antico Testamento, almeno di quelli di cui si poteva dimostrare l'origine contemporanea o anteriore al I secolo d. C., è diventato materiale per studiare la storia del pensiero ebraico precristiano o contemporaneo delle origini. Questo ha fatto nascere un altro problema. Molti apocrifi avevano forma di apocalisse e negli anni '70-'80 era particolarmente vivo il dibattito intorno al problema quale fosse il nocciolo del pensiero delle apocalissi. Era, infatti, idea comune che le apocalissi costituissero in qualche modo un'unità non solo sul piano evidente della forma letteraria[27] ma anche del pensiero. Così l'apocalittica, da concetto letterario è diventata per molti un concetto filosofico. Questa unità era data per certa e, contemporaneamente, ne era ricercato il nocciolo: si cercava quali fossero gli elementi comuni a tutte le apocalissi, cioè le basi del pensiero apocalittico. Ricordo di aver letto in quel tempo con grande interesse i libri di Schmithals, Russell, Koch: tutti giravano intorno allo stesso problema con soluzioni diverse. Si cercavano i motivi comuni alle varie apocalissi.

Io pensai di impostare il problema in maniera storica. Invece di raccogliere i temi delle varie apocalissi alla ricerca degli elementi comuni, pensai di cominciare a descrivere il pensiero, la teologia dell'apocalisse più antica per poi seguirlo nelle apocalissi successive. Poiché l'apocalisse più antica, stando ai reperti qumranici[28],

27) Apocalisse è termine trascritto dal greco ἀποκάλυψις che significa "rivelazione". Un'apocalisse si presenta al lettore come scritta da un autore pseudepigrafico che racconta le sue visioni che sono pertanto rivelazioni. Lo stile apocalittico permette di parlare di cose che altrimenti sfuggono alla razionalità e all'esperienza. L'apocalisse per eccellenza è l'Apocalisse di Giovanni.

28) Il fr. 4Q201 contenente parti del LV è datato agli inizi del II sec. a.C. Perciò l'opera deve essere stata composta quanto meno nel III sec. a.C.

era il *Libro dei Vigilanti* (III sec. a.C. o più probabilmente IV), cominciai a descriverne il pensiero[29]. Ben presto mi accorsi che la ricerca era impostata in maniera insufficiente: le idee del *Libro dei Vigilanti* da un lato non erano presenti in tutte le apocalissi, dall'altro si potevano trovare anche fuori delle apocalissi, come l'idea dell'immortalità dell'anima e del giudizio dopo la morte. In altri termini, l'apocalittica, cioè l'insieme di tutte le apocalissi, era soltanto un genere letterario, non era una teologia: teologie diverse potevano essere espresse in forma apocalittica. Un'apocalisse è quella cristiana di Giovanni, un'apocalisse è quella sadocita di *Daniele*, un'apocalisse è quella del *Libro dei Vigilanti* enochico, un'apocalisse è il libro dei *Giubilei* essenico. Per il *Libro dei Vigilanti* il male deriva da una ribellione angelica, per i *Giubilei* risale a Dio stesso[30]. In ogni caso, l'apocalisse più antica, il *Libro dei Vigilanti*, fu opera di rottura con la tradizione sadocita del Tempio di Gerusalemme, la grande tradizione ebraica.

Il *Libro dei Vigilanti* si distingue sulla base della teologia dai libri della tradizione sadocita per alcune credenze fondamentali. Prima di tutto il rivelatore non è Mosè che aveva parlato con Dio faccia a faccia[31], ma il patriarca antidiluviano Enoc che vede direttamente le verità ultime in cielo sotto la guida di un angelo, e le vede con i suoi stessi occhi. Nella volontà dell'autore, Enoc era superiore a Mosè perché più antico, ed era superiore anche perché parlava di cose che aveva visto coi suoi occhi. Il cambiamento di rivelatore, da Mosè a Enoc, indica la volontà di contrapporsi al sacerdozio e alla teologia del Tempio di Gerusalemme. Inoltre, la distanza di tempo fra il primo libro con rivelatore Enoc e l'ultimo, fra il *Libro dei Vigilanti* del IV sec. a.C. e il *Libro dei segreti di Enoc* del I sec. d.C., preso nella sua forma più antica, assicura che accanto alla tradizione del Tempio, che trasmetteva i libri che dopo sarebbero diventati canonici per ebrei e per cristiani, esistette una vera e propria forma di religione giudaica parallela a quella del tempio. A questo giudaismo, parallelo a quello del Tempio, Boccaccini ha dato il nome di enochismo dal nome del rivelatore Enoc, ormai comunemente accettato.

Enoc rivela nel *Libro dei Vigilanti* che l'uomo possiede un'anima immortale, disincarnabile, destinata all'inferno o al paradiso. Rivela che l'origine del male sulla terra dipende non dalle punizioni divine per il male commesso dagli uomini, ma

29) *Il* Libro dei Vigilanti *e l'apocalittica*, in «Henoch» 1 (1979), pp. 42-98.

30) Dio garantisce il regno di Satana, concedendogli un certo numero di demoni. Non è chiarita nei *Giubilei* l'origine di Satana, che invece sarà chiarita nell'essenismo di Qumran: Dio creò Satana come angelo malvagio per odiarlo. Vedi *Giub*, cap. 10, dove si narra come Dio concesse a Satana un decimo degli angeli ribelli perché stessero al suo servizio e la *Regola della Comunità* 3, 25: dove si dice che Dio «ha creato gli spiriti della Luce e della Tenebra». Comunque, questo vocabolario si trova anche nel canonico Isaia Secondo, qui dettato dal desiderio di opporsi al dualismo iranico secondo il quale esistevano due dèi, quello buono e quello cattivo: (Is 45. 7) «Io formo la luce e creo (*bore'*) la tenebra, faccio il benessere e creo (*bore'*) le avversità, io, il Signore, faccio tutto questo».

31) Num 12, 6-8,: «Ascoltate le mie parole: Se ci sarà tra voi un profeta… mi farò conoscere da lui in visione (*bemar'ah,* gr. ἐν ὁράματι); in sogno parlerò a lui (*bo*); non così il mio servo Mosè. Nella mia casa egli è il più degno di fiducia. Faccia a faccia io gli parlo, per mezzo di concetti chiari (ebr. *bemar'eh*, gr. ἐν εἴδει) e non per simboli. Egli può guardare l'aspetto di Yhwh (*temunat YHWH*)». Questo testo spiega perché la Torah è degna di fede: è autentica parola di Dio.

ha le sue radici concrete in un peccato commesso da alcuni angeli in un tempo antichissimo; questo peccato ha sciupato la bontà della natura quale era stata prevista da Dio: il cosmo non è l'ordine voluto da Dio, ma un disordine provocato dalla ribellione angelica. Le stelle del cielo non stanno nel posto stabilito da Dio al momento della creazione, ma si trovano in posizioni dove le hanno messe gli angeli ribelli; per questo mandano sulla terra influssi malefici. Dio non ha nessun rapporto col male.

Queste idee del *Libro dei Vigilanti* sono nuove all'interno della cultura e della religione giudaica e restano alla base del pensiero enochico per tutta la sua durata. Anzi, alcune escono dall'enochismo e le ritroviamo, nel tempo, anche nel giudaismo e nel cristianesimo.

Intorno al 160 a.C. è databile un altro libro enochico che tradisce un certo desiderio di avvicinarsi al Tempio e alla sua dottrina probabilmente per meglio resistere alla forte pressione dell'ellenismo che stava snaturando l'ebraismo tradizionale: è il *Libro dei Sogni*. Da un lato il *Libro dei Sogni* sembra prendere in considerazione tutta la Scrittura ebraica, dall'altro la modifica su alcuni punti essenziali per salvare la propria dottrina. Il *Libro dei Sogni* scrive che Adamo era un giusto, creato sulla terra storica, non nell'Eden: evidentemente interpretavano il testo come in seguito lo interpretarono i cristiani e con questa interpretazione, per gli Enochici radicale, l'origine del peccato e del male non sarebbe più stata imputabile agli angeli ribelli.

Un altro punto chiave del pensiero del *Libro dei Sogni* è il modo con cui è narrata l'ascesa di Mosè al Sinai. Nell'incontro con Mosè, Dio si preoccupò del culto futuro, ma non della Legge; tuttavia, anche il Tempio dell'epoca dell'autore era finito preda di un sacerdozio indegno[32] ed era destinato alla distruzione per essere in futuro sostituito da un Tempio nuovo costruito dalle mani stesse di Dio (1H [LS] 90, 28-29)[33]. Il Tempio era il rimedio al grande peccato di Israele, che nel deserto, dove poteva godere della guida di Yahweh che si lasciava vedere dagli ebrei, ebbe paura di Dio: Israele chiese ad Aronne di creargli un sostituto di Dio[34]. Il tempio rimediava alla iattura per cui Dio e popolo non erano più in contatto diretto come al tempo del deserto prima del grande peccato. Comunque, il Tempio valido era quello di Salomone distrutto al tempo di Nabucodonosor, non quello del tempo dell'autore.

32) La successione dei sacerdoti legittimi sadociti finisce con la destituzione (173 a.C.) e poi con l'uccisione (171 a.C.) di Onia III. Onia fu deposto dal fratello Giasone; dopo la sua uscita di scena il Tempio non fu più in mani sadocite, nemmeno illegittime.

33) «E vidi e stetti ad osservare fin quando (il fuoco) attinse quella casa vecchia e fecero uscire tutte le colonne, e tutte le travi e gli ornamenti di quella casa [che] si avvilupparono con esso (fuoco) e la fecero uscire e la gettarono in un posto a destra della terra. E vidi il Signore delle pecore fin quando fece venire una casa nuova, più grande ed alta di quella precedente, e la pose nel luogo della prima che era stata avviluppata [dalle fiamme] e tutte le sue colonne erano nuove, i suoi ornamenti erano nuovi, ed era più grande della prima, della vecchia, che Egli aveva portato via e tutte le pecore stavano in mezzo a essa» (Traduzione L. Fusella in P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 1981).

34) 1H [LS] 89, 27 – 36.

La rivelazione di Mosè aveva al suo centro la Legge: Mosè rivelava ciò che l'uomo e l'ebreo in particolare dovevano fare. Enoc non dice mai nulla su quello che gli uomini devono fare: Enoc rivela ai suoi adepti quali sono le strutture del cosmo, quelle attuali danneggiate dal peccato degli angeli e quelle apprestate da Dio per ricompensare i giusti e per punire sia gli angeli ribelli sia i malvagi. Enoc incita, soprattutto nell'*Epistola*[35], alla bontà, ma non emana mai leggi. Una sola volta e sempre nell'*Epistola*, Enoc parla di Leggi eterne, diverse da quelle storiche[36]. Nell'ultima opera enochica, il *Libro dei Segreti di Enoc*, il male è chiaramente identificato con la violenza, non c'è una sola parola contro l'impurità, che nella tradizione essenica era la causa e il nocciolo stesso del peccato.

Nell'enochismo non c'è né Tempio né Legge. Solo nell'ultima opera, il *Libro dei Segreti di Enoc*, si parla di un tempio, il tempio di Ahuzan, ma non è chiaro se questo tempio fosse metaforico o reale.

Dell'enochismo non è stato individuato né il luogo, né l'ambiente in cui si sviluppò durante la sua lunga vita – circa mezzo millennio. Vale la pena di ricordare l'opinione che ebbe S. Agostino riguardo alla collocazione degli apocrifi in genere e quindi anche dei libri enochici. Scrisse che gli apocrifi erano tramandati nel Tempio come i libri canonici, ma a parte, separati[37]. Questa opinione di Sant'Agostino potrebbe trovare una conferma se si tiene conto di un'altra caratteristica dell'enochismo, che si percepisce solo in certi libri: la dottrina enochica era dottrina segreta. I libri in cui appare questo particolare sono il *Libro dei Vigilanti*, il *Libro delle Parabole* [38] e infine, con caratteristiche assai diverse, il *Libro dei Segreti di Enoc*.

Enoc, dunque, è solo un rivelatore, non un salvatore. Esistono in cielo strutture di salvezza che Dio permette di conoscere solo a Enoc, il quale le rivela agli uomini eletti. Ma ha un senso una rivelazione di un bene eterno, senza indicare una via per arrivarci?

Credo che non sia un caso che l'antico vangelo apocrifo di Tommaso, probabilmente già del I secolo, vangelo sicuramente non gnostico, ma sicuramente gnosico, cioè di gnosi, cominci con queste parole: «Queste sono le parole segrete (cioè apocrife) di Gesù il Vivente e scritte da Didimo Giuda Tommaso: Egli[39] disse: "Chi scopre l'interpretazione di queste parole non gusterà la morte"». La relazio-

35) *Epistola di Enoc*: scritto enochico datato alla metà del I sec. a.C., assente a Qumran come tutte le opere non esseniche posteriori al 100 a.C.

36) Sono le cosiddette leggi delle tavole celesti, un codice scritto soltanto in cielo.

37) J.P. Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, (2 voll.), Paris 1856 e 1868, vol. I, p. XX-XXI. Dopo un esame delle fonti conclude: «Il y a donc quelque vraisemblance que les livres sacrés étaient conservés *dans le temple* dans quelque armoire et les apocryphes dans un autre endroit».

38) La data del *Libro delle Parabole* è stata oggetto di discussione e dentro certi limiti è ancora. Le date proposte andavano dal 100 a.C. al III sec. d.C. La datazione tarda è abbandonata e la discussione è ferma intorno a una data in ogni caso anteriore al 70 d.C. Il sottoscritto propende per una data non molto posteriore al 40 a.C., essendo l'unico avvenimento storico ricordato nell'opera, l'invasione dei Parti del 40. a.C., raccontato con toni di viva partecipazione da parte dell'autore.

39) *Egli*: intendo Gesù, ma il senso non cambia anche se il pronome fosse riferito a Tommaso.

ne con le notizie che abbiamo dai vangeli canonici è chiara[40], ma il loro significato ci porta in un contesto spirituale molto diverso. La salvezza non dipende dall'opera di Gesù, ma soltanto dalla comprensione profonda delle sue parole. Questa è gnosi purissima, anteriore alla formazione dei sistemi di pensiero gnostici. Forse, per l'enochismo, la rivelazione e la sua accettazione erano già la via di salvezza.

Verso il 150 a.C. fu composto un altro apocrifo che si caratterizza per aver tentato una mediazione e forse una fusione fra Tempio ed enochismo. È il libro dei *Giubilei*, un'altra apocalisse che ha come rivelatore Mosè e accetta pienamente la legge mosaica, ma continua a rifiutare il Tempio, non per principio, ma solo quello attuale di Gerusalemme in quanto gestito da sacerdoti indegni. Di questo libro, che è la radice dell'essenismo, abbiamo numerose copie a Qumran.

7. Gesù

Scendendo nel tempo, il contatto con i testi neotestamentari era per me inevitabile, ma con interessi diversi da quando studiavo la tradizione del testo. Sull'onda delle discussioni contemporanee, cominciai a pormi il problema della cosiddetta novità cristiana. Quando scrissi la *Storia del mondo giudaico* (uscita nel 1976), terminai il libro con poche annotazioni su Gesù e sulle origini cristiane. Avvertivo chiaramente che il discorso sulla novità cristiana si reggeva male, se si faceva il confronto fra idee cristiane e idee dell'ambiente. Era facile trovare sempre qualche altro ebreo che aveva espresso, singolarmente prese, idee simili a quelle di Gesù[41].

Alla ricerca della novità di Gesù conclusi la storia del mondo giudaico indicando questa novità soprattutto nel fatto che Gesù si rivolgeva anche e soprattutto agli impuri. Intitolai l'ultimo capitolo *La Gerusalemme del tempo di Gesù come società di puri*[42]. Avvertivo, dal punto di vista del pensiero, che Gesù non accettava la categoria del «Sacro / profano; impuro / puro», che tuttavia era alla base della teologia del Tempio. Era la base, diciamo così, filosofica della contrapposizione di Gesù alla sua società. Per questo poteva mangiare coi peccatori e perfino coi pubblicani.

Gesù aveva superato la barriera che separava i puri dagli «impuri / peccatori» e ne avevo trovato la motivazione non tanto nel discorso sul puro e l'impuro di Mc 7, come feci in seguito, quanto nella proibizione del giuramento[43]. Per Gesù non esisteva contrapposizione fra sacro e profano, fra puro e impuro, perché tutto era ugualmente di Dio, cioè sacro. Per questo Gesù aveva proibito il giuramento: non era un comandamento senza motivazioni, come se ne trovano nell'Antico Testa-

40) Per l'espressione «gustare la morte» γεύεσθαι θανάτου, cfr. Mc 9, 1; Mt 16, 28; Lc 9, 27; Gv 8, 52.
41) Vedi la formulazione perfetta di S. Ben Chorin, *Fratello Gesù*, Brescia 1985 (orig. 1967), p. 268: «Ciò che nel Talmud e nel Midrash si trova disseminato, è come concentrato… nelle parole di Gesù».
42) P. Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, SEI, Torino 1976, pp. 266ss.
43) *Ibid.*, 246.

mento, era la conseguenza ovvia del fatto che tutte le cose e tutte le persone sono ugualmente di Dio. Si legge in Mt 5, 33-36:

> «Avete anche udito che fu detto agli antichi: "Non giurare il falso; da' al Signore quello che gli hai promesso con giuramento". Ma io vi dico: non giurate affatto, né per il cielo, perché è il trono di Dio; né per la terra, perché è lo sgabello dei suoi piedi; né per Gerusalemme, perché è la città del gran Re. Non giurare neppure per il tuo capo, poiché tu non puoi far diventare bianco o nero un solo capello»[44].

Il mio ragionamento si muoveva comunque sempre sul piano della storia della cultura. L'insegnamento di Gesù si inseriva perfettamente nella problematica del pensiero ebraico a lui contemporaneo e dava soluzioni nuove[45].

In questo modo è possibile passare di gradino in gradino dalla storia di teologie ebraiche a teologie cristiane, ma cominciavo a rendermi conto che il cristianesimo non è una teologia e, anzi, può essere presentato e predicato attraverso teologie diverse, come l'esistenza del pensiero dei quattro evangelisti dimostra con le loro differenze. Anche nel caso delle norme di purità, dove l'innovazione appare più evidente, si tratta sempre di innovazione in un argomento fortemente dibattuto al tempo di Gesù con conclusioni talora simili a quelle di Gesù, come nel caso di Hanina ben Dosa, che attraversò un villaggio tenendo in mano la carcassa di un serpente. Alla fine del percorso poté dire qualcosa come: «Come vedete non è il serpente (cioè l'impurità) che uccide, ma il peccato»[46].

Cominciai a pensare che bisognava distinguere due aspetti nell'opera di Gesù: ciò che predicò e ciò che fece. La predicazione non poteva che essere fatta in modo che fosse capita da chi ascoltava e, quindi, non poteva che riguardare temi allora dibattuti. Le opere, le cose fatte, pur decifrabili dai contemporanei in maniera immediata, dovevano avere in sé qualcosa che potesse spiegare perché i discepoli dopo la morte di Gesù ebbero paura, ma non si dispersero. Pur tremanti e incerti, dovevano vivere nell'ombra lunga di qualcosa che apparteneva ancora alla storia dell'uomo Gesù, ma che si proiettava ancora sulle loro vite.

Già al tempo del mio assistentato con Bolgiani avevo letto lo Schweitzer[47], ma confesso di non averci capito molto: mi restò estraneo. Capii invece i problemi quando lessi il Reimarus nella traduzione e interpretazione di Parente[48]. Si era

44) Può sembrare strana la possibilità di giurare sulla propria testa, cioè su stessi, ma era il giuramento permesso secondo la *halakhah* essenica. Vedi, per esempio, *Documento di Damasco* 15, 1-5.
45) Il problema del puro e dell'impuro comincia ad essere posto nella cultura ebraica in epoca ellenistica con l'autore della *Lettera di Aristea*. Sul tema dello sviluppo del puro e dell'impuro, vedi il mio *Sacro / profano; impuro / puro nella Bibbia e dintorni* (Il pellicano rosso), Morcelliana, Brescia 2007.
46) Vedi recentemente G. Vermes, *Jesus in the Jewis World*, SCM Press, London 2010, pp. 130-173.
47) A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 4), Paideia, Brescia 1952 (orig. 1906).
48) Parente (a cura di), *Frammenti*, cit., nota 9, p. 295.

intorno agli anni '80. Da allora il mio interesse per il problema del «Gesù storico» è andato sempre crescendo fino ad aver bisogno di una formulazione diversa, che deduco da un libro recente[49]. Preferisco parlare dell'«uomo Gesù», perché nella formula «Gesù storico» c'è il problema nostro della contrapposizione del Gesù predicante a quello predicato. Volevo invece seguire la vita di Gesù fino alla sua morte senza mettere in gioco il cristianesimo. Il rapporto storico fra Gesù e il cristianesimo riguarda il cristianesimo e le sue origini, ma, per strano che possa apparire, non riguarda Gesù, almeno in linea di principio, perché quando Gesù era in vita il cristianesimo non era ancora nato. Un avvenimento si interpreta, sul piano storico, con ciò che precede, non con ciò che segue.

Il problema diventa: Gesù, previde e provvide a che la sua opera avesse un seguito o, quando morì sulla croce, considerò finita e fallita la sua missione? Gesù sentì finita la sua missione quando esclamò «mio Dio, perché mi hai abbandonato?», o aveva già guardato concretamente alla sua opera come quella che continua nella storia dell'umanità dopo la sua morte?

L'opinione quasi senza eccezioni degli studiosi considera oggi il vangelo di Marco il più antico e per questo degno di un particolare riguardo e fiducia. A me Marco piace perché mi appare come il frutto di un uomo che cercava in qualche modo le ragioni della sua fede in «Gesù Cristo figlio di Dio»[50]; le cercava per gli altri, ma in qualche modo bisognava che sentisse la necessità di queste ragioni anche per sé. Marco deve aver ascoltato e forse letto (nella maggior parte dei casi è impossibile stabilire se ciascuna sua fonte fosse scritta o orale) molte cose riguardanti Gesù, ma è interessante il modo con cui scelse e dispose il materiale che andava raccogliendo. Fin dall'inizio volle mettere il lettore davanti alla certezza che Gesù era qualcosa più di un uomo, un figlio di Dio particolarissimo. Era la conclusione cui era arrivato lui e che sentì il bisogno di fermare sul papiro con parole scritte. Solo accettando questa natura di Gesù acquista un senso e una credibilità il racconto dell'ultima parte della sua vita. Matteo e Luca premettono ai loro vangeli la nascita miracolosa di Gesù, ma si tratta di un fatto, la cui notizia non poteva essere pubblica. L'ascoltatore, se non già credente, poteva essere più distolto che invitato a continuare a leggere i loro vangeli[51].

Nella disposizione data da Marco al materiale raccolto e posto all'inizio del vangelo, appaiono i lineamenti di un tratto di storia della salvezza: Marco non racconta solo di Gesù, ma si rifà a Giovanni Battista, che non è soltanto il predicatore buono e giusto di Giuseppe Flavio[52], è il precursore di Gesù. La predicazione di Giovanni è legata strettamente a Gesù, come Gesù è legato a Giovanni. Questa è interpretazione, ma interpretazione di avvenimenti noti: Marco ci tiene, come

49) G. Jossa, *Gesù, Storia di un uomo*, Carocci, Roma 2010.
50) Mc 1, 1.
51) È significativo il titolo che un mio omonimo (Alessandro Sacchi) ha dato a un suo libro sul vangelo di Marco, *Un vangelo per i lontani*, cioè per avvicinare al cristianesimo chi ne è fuori o ai margini. È la situazione della prima predicazione.
52) *Ant. Iud*. 18, 116-119.

anche Luca ma limitatamente alla data di nascita di Gesù[53], a collegare il suo racconto, che è di avvenimenti particolari, ad avvenimenti noti, di carattere pubblico.

Marco enuclea nel complesso dei fatti di Gesù di cui aveva notizia quelli che meglio servivano per indicare, per il loro ricordo radicato in avvenimenti pubblici, che la natura di Gesù aveva caratteristiche che lo mostravano al di sopra dell'umano. E questi avvenimenti, tutti pubblici, li pone all'inizio del vangelo. In Marco non c'è il Verbo di Dio, non c'è nemmeno il nato da una vergine; c'è solo l'uomo che la gente poteva vedere per le strade della Palestina. Marco riflette su quest'uomo e sulla gente che l'aveva visto e ascoltato.

Gli avvenimenti che colpirono Marco per il loro significato sono tre: il demonio cacciato da Gesù che urla: «Sei il Santo di Dio»; il lebbroso guarito, cui Gesù ingiunge di non rivelare la cosa a nessuno, proprio lui, che andava per la Galilea diffondendo l'annuncio che il Regno di Dio era vicino; e infine il miracolo del paralitico, con cui Gesù intende dimostrare di essere in grado di rimettere i peccati[54].

In effetti, all'inizio del suo vangelo Marco mostra gli elementi per cui si convinse che nella vicenda di Gesù c'era qualcosa che andava oltre l'umano e che era visibile anche prima della Resurrezione. Il primo elemento è la voce udita durante il battesimo, della quale non sappiamo per quali vie possa essere giunta notizia a Marco, dato che nella sua versione il fatto sembra assolutamente privato, senza testimoni[55]. «Tu sei il Figlio mio diletto; in te mi sono compiaciuto» (Mc 1, 11): è certamente un dato importante per cominciare a capire chi era Gesù, ma Marco avverte il bisogno di trovare negli episodi della vita di Gesù fatti più accertabili, perché pubblici che diano valore anche a quelli che pubblici non sono o lo sono solo parzialmente. È certo che Gesù era andato da Giovanni sul Giordano e si sarà anche fatto battezzare, ma della voce celeste che proclamava Gesù figlio di Dio non sembra che per Marco ci fossero testimoni. E poi l'espressione figlio di Dio alle orecchie di un ebreo del tempo non era così caratterizzante come è ai nostri orecchi[56]. Figli di Dio erano un po' tutti gli ebrei e Gesù non ebbe difficoltà a chiamare Dio «Padre nostro».

Ma ci sono tre episodi pubblici, che Marco pose all'inizio del vangelo, perché dovevano chiarire subito a chi leggeva la natura particolare di Gesù. I tre episodi sono collegati tra loro esclusivamente dalla loro capacità di dimostrare chi era Gesù, almeno nel senso di dimostrare che la sua natura non era puramente umana. Marco non pensava alla seconda persona della Trinità, ma ebbe la certezza umana che Gesù era davvero un figlio di Dio molto particolare e questo appariva dall'opera dell'uomo Gesù.

Il primo di questi episodi è una scena di esorcismo:

> «Vi era nella loro sinagoga un uomo posseduto da uno spirito impuro, il quale si mise a gridare: (Mc 1, 24-25): Τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ

53) Lc 2, 1.
54) Mc 1, 22 – 2, 12.
55) Mc 1, 10-11.
56) Nell'Antico Testamento figlio di Dio può essere detto dell'intero popolo di Israele (Es 4, 22; Ger 31, 20; può essere detto del re (2 Sam 7, 14; Sal 2, 7, Sal 89, 26-28).

> Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. "Che c'è fra noi e te, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci. Io so chi sei: il Santo di Dio!"». Ma Gesù lo sgridò dicendogli: Φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ. "Taci ed esci da lui!"» (Mc 1, 23-25).

Allora il demonio lo scosse violentemente e uscì dall'uomo con un grande urlo.

In questo racconto il punto centrale che interessa Marco, e che serve per collegare questo episodio ai due seguenti, è l'apostrofe in bocca al demonio: «So chi sei, sei il Santo di Dio». La critica è piuttosto imbarazzata davanti al significato dell'espressione. Probabilmente la colpa dei commentatori è quella di voler proporre solo conclusioni chiare. In questo caso la conclusione chiara non è possibile, ma un significato approssimativo è descrivibile.

ἅγιος "santo" traduce sicuramente l'ebraico *qadòsh*. È l'attributo fondamentale di Dio, dell'essenza divina. Dio è tre volte *qadòsh* sulla bocca degli angeli che appaiono nella visione di Isaia (Is 6, 6): l'espressione «Santo di Dio» non trova paralleli precisi in nessuna parte della Bibbia. Nel Nuovo Testamento questa espressione si trova ancora una volta in Gv 6, 69, sempre riferita a Gesù:

> «ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος, Κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ: gli rispose Simon Pietro: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna, e noi crediamo e riconosciamo che tu sei *il santo di Dio"*».

L'espressione Santo di Dio è recepita da Giovanni come adatta a indicare colui del quale aveva scritto Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, … καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. «In principio era la Parola… e la Parola era Dio». Per Giovanni l'espressione «Santo di Dio», messa in bocca a Pietro, è il modo umano per indicare il mistero di Gesù, colui che ha parole di vita eterna. Ma questo significato che è chiaro in Giovanni, non è chiaro in Marco. Tuttavia Giovanni usò un'espressione che esisteva già e gli sembrò adattissima a indicare con parole umane il contenuto della sua identificazione di Gesù con la Parola di Dio nel significato che le aveva dato all'inizio del vangelo[57]. Per Marco l'espressione «Santo di Dio» doveva significare qualcosa di meno chiaro che in Giovanni, ma sempre qualcosa al di sopra dell'umano.

57) In realtà, c'è nell'Antico Testamento un'espressione simile: *q^{e}dosh yhwh*, nel Salmo 106, 16. Qui Santo di Yahweh è Aronne. È un testo poetico: il salmista biasima gli ebrei che nonostante i benefici ricevuti nel deserto, tuttavia si ribellarono a Mosè e ad Aronne. Mosè non ha aggettivo, ma Aronne è definito *q^{e}dosh yhwh*. La ribellione contro colui che è sacro a Yahweh è ribellione contro Dio, perché chi è sacro vive nella sfera di Dio. Ma è un volo poetico (ripreso da Numeri). Non dice nulla circa il sacerdozio. Se il Levitico ordina (Cfr. Lev 21, 8: *qiddashtò* Lo [il sacerdote] considererai sacro) di considerare sacro il sacerdote, è solo per regolare il comportamento degli ebrei nei suoi riguardi. Nessun teologo ha mai usato ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ per rivendicare il sacerdozio di Cristo. L'uso di Giovanni e il silenzio della Lettera agli Ebrei dicono chiaramente che ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ era sentito come concetto che non aveva nulla a che fare col sacerdozio.

Al demonio cacciato Gesù impone una cosa strana: non deve dire più la frase che ha già pronunciata e che svela in qualche modo l'identità di Gesù. Stando rigidamente alla lettera del testo, sembra che Gesù non voglia tanto opporsi alla diffusione della notizia del miracolo, quanto alla diffusione della sua identità. Per quali motivi il demonio, che in ogni caso ha già parlato, avrebbe dovuto tacere? Il comando di Gesù è messo spesso in relazione al segreto messianico: Gesù impone al demonio di tacere come lo impone al lebbroso dell'episodio successivo.

Anche al lebbroso miracolato Gesù ripete il medesimo ordine di non parlarne.

> «Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυπετῶν καὶ λέγων αὐτῷ ὅτι Ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι. 41 καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο καὶ λέγει αὐτῷ, Θέλω, καθαρίσθητι· 42 καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη. 43 καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν 44 καὶ λέγει αὐτῷ, Ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς: Gli si avvicina un lebbroso e lo supplica in ginocchio dicendogli: "Se vuoi, puoi mondarmi". Mossosi a compassione, Gesù stese la mano, lo toccò e gli disse: "Sì, lo voglio; sii mondato!". Subito la lebbra si allontanò da lui e fu mondato. Quindi con tono severo (ἐμβριμησάμενος) lo mandò via dicendogli: "Bada di non dir niente a nessuno"» (Mc 1, 40-44).

Questo episodio presenta la stessa difficoltà di quello precedente: perché il guarito doveva tacere? L'ordine non è soltanto strano di per sé, ma è in aperta contraddizione col fatto che Gesù aveva dichiarato di essere venuto per annunciare il Regno e i miracoli erano segno della presenza o almeno della vicinanza del Regno. Gesù percorreva la Galilea

> «κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ καὶ λέγων ὅτι Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ: predicando il vangelo di Dio e dicendo: "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino: convertitevi e credete al vangelo"» (Mc 1,14-15).

Gesù non era venuto per stare nascosto.

Nel caso di questo secondo episodio l'ordine di tacere non riguarda la natura di Gesù, ma chiaramente il miracolo in quanto tale. Dunque, a questo punto sappiamo che Gesù è venuto con la missione di annunciare il regno di Dio, ma che non si dovevano divulgare né la natura del missionario, né i segni che attestano la validità dell'annuncio. In questo ragionamento c'è una contraddizione evidente, se interpretato con la nostra logica, con i riferimenti mentali che abbiamo. Perché Marco abbia scritto quello che ha scritto, bisogna che sia nella sua mente e in quella della gente per cui scriveva, sia nella mente di Gesù e dei suoi ascoltatori, cioè nel bagaglio culturale del tempo, ci fosse l'idea che l'opera che stava compiendo Gesù fosse legata in qualche modo a qualcosa di «segreto». In altri termini, bisogna che il segreto serva ad inserire Gesù nella sfera del mondo dello spirito, come era servita l'affermazione del demonio, che disse: «io so chi sei».

In effetti, nella cultura del tempo il "segreto / nascosto" era collegato col mistero del mondo divino e del piano di Dio sulla storia. Dio teneva nascoste verità, da rivelarsi solo in certi momenti, in funzione della salvezza. L'idea era diffusa. Nella letteratura leggibile al tempo di Gesù si va da passi che dicono che Dio rivela a qualcuno una verità nascosta a passi in cui si parla di strutture segrete del cosmo, fino a qualche passo contemporaneo del tempo di Gesù, dove si dice che nelle strutture segrete del mondo dello spirito c'è anche una figura misteriosa, creata prima del tempo, nel tempo della storia bastone dei giusti, custode dei segreti della giustizia e per questo destinata a essere il giudice supremo al momento del grande Giudizio. Questa figura può anche essere detta Messia[58].

In un testo più o meno contemporaneo di Gesù, secondo me e molti altri da datarsi alla fine del I sec. a.C.[59], il *Libro delle Parabole*, si legge questo racconto di Enoc relativo a un suo viaggio celeste, durante il quale vide alcune cose molto interessanti: «Interrogai uno degli angeli che camminava con me e che mi rivelava tutti i segreti riguardo a quel Figlio dell'Uomo: "Chi è, da dove viene e perché cammina col principio dei giorni (cioè Dio)?" Mi rispose e mi disse: "Costui è il

58) Il "segreto / nascosto" è motivo comune della letteratura enochica presente soprattutto nell'antico *Libro dei Vigilanti* e nel più recente *Libro delle Parabole*. Sarà documentato anche nella letteratura paolina. 1H (LV) 8: le scienze sono svelamento di segreti celesti. 1H (LV) 12, 1: Nessuno sapeva dove era nascosto Enoc. 1H (LS) 83, 7: Il tuo sogno ha visto i segreti di tutti i peccati della terra. 1H (LP) 41, 1: Vidi tutte le cose nascoste del cielo. 1H (LP) 48, 6: perciò il Figlio dell'Uomo fu scelto e nascosto. 1H (LP) 46, 2-6: Il Figlio dell'Uomo è fra le realtà nascoste. 1H (LP) 48, 6: Il Figlio dell'Uomo fu scelto e nascosto. 1H (LP) 51, 3: i segreti della saggezza usciranno dal pensiero della bocca dell'eletto. 1H (LP) 52, 1-2: le realtà cosmiche nascoste. 1H (LP) 52, 3-4: Chi sono quelli che vedo nascosti? Sono per la potenza del messia. 1H (LP) 69, 1 e 8-11 (soprattutto quest'ultimo versetto, la conoscenza dei segreti uccide). 1H 104: 10-13. Si veda anche Giub 10, 13; 11, 8 e 11, 23. Vedi Mc 4, 22: tutto ciò che è segreto sarà svelato. Vedi Paolo (1 Cor 2, 6, 10): c'è una sapienza nascosta, «che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria … queste cose Dio ha rivelato a noi per mezzo dello spirito». Sul concetto di mistero e sulla sua diffusione nella letteratura del tempo vedi la voce *Mistero* in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 1032ss.

59) È la conclusione (tenuta da me sulla base degli interventi) cui è arrivato il terzo congresso dell'*Enoch Seminar* svoltosi a Camaldoli di Arezzo nel 2005. Vedi G. Boccaccini (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man; Revisiting the Book of Parables*, Eerdmans, Grand Rapids 2007. Concludevo (pp. 499-512) che la massa dei materiali raccolti faceva superare l'idea che la datazione del *Libro delle Parabole* fosse solo un'ipotesi. «I think that after the Camaldoli meeting the adjective "tentative" should be dropped, given the impressive amount of evidence gathered in support of a Pre-Christian origin of the document (Il *Libro delle Parabole*). The burden of the proof has shifted to those who disagree with the Herodian date». L'articolo di T.M. Erho, (*The Ahistorical Nature of 1 Enoch 56: 5-8 and the Ramification upon the opinion communis on the Similitudes of Enoch,* JSJ 40, 2009, 23-54) insiste sul carattere metaforico e quindi privo di valore storico dei dati che si possono trovare in una apocalisse. L'argomentazione di Erho riguarda soprattutto il valore dell'invasione partica del 40 a.C. di cui c'è menzione nel *Libro delle Parabole*. L'argomento non è nuovo ed era stato particolarmente approfondito da L. Arcari nel convegno suddetto con conclusioni opposte a quelle di Erho: *Transfiguration of a Historical Event; The Parthian Invasion in Iosephus and the Parables of Enoch,* Camaldoli Meeting, pp. 478-486. L'argomentazione di Arcari resta valida.

Figlio dell'Uomo cui appartiene la giustizia e la giustizia abita con lui… » (1H [LP] 46, 2-6).

> «Allora il nome di quel Figlio dell'Uomo fu pronunciato davanti al Signore degli spiriti (cioè Dio pronuncia il nome del Figlio dell'Uomo e così lo crea) … Prima che fossero creati il sole e gli astri, prima ancora che fossero fatte le stelle del cielo, il suo nome fu pronunciato davanti al Signore degli spiriti. Egli è un bastone per i giusti, affinché si appoggino a lui e non cadano; egli è luce dei popoli[60] e speranza per coloro che soffrono nel loro cuore. Davanti a lui si prostreranno e adoreranno tutti coloro che abitano sulla terra; e benediranno e daranno gloria e canteranno al nome del Signore degli Spiriti. Per questo egli (cioè il Figlio dell'Uomo) fu eletto e nascosto davanti a lui (cioè per volere di Dio) prima ancora che fosse creato il mondo e resterà per l'eternità» (1H [LP] 48, 2-6)[61].

Dunque, c'era qualcuno in Israele che credeva che in cielo ci fosse un personaggio creato da Dio e da lui subito nascosto che era il bastone dei giusti, aveva da compiere una missione universale e si sarebbe rivelato alla fine dei tempi come giudice escatologico. Questo personaggio detto il Giusto, l'Eletto e anche Figlio dell'Uomo, secondo l'immagine di Daniele, finirà con l'essere identificato con Enoc stesso dall'ambiente enochico che lo trasmetteva[62].

Avendo in mente questo testo, la lettura del terzo episodio di miracolo narrato da Marco suscita un interesse particolare, molto più grande che se lo leggiamo solo sullo sfondo dei testi canonici. Ritengo il testo di Marco autentico, anche se sembra fuori posto cronologicamente nel racconto di Marco e se la presenza in esso di una ripresa ha fatto pensare alla fusione di due fonti diverse[63]. In effet-

60) Questo passo è sotto l'influsso di Isaia Secondo, che rivolgendosi al Servo di Yahweh, dice: «Tu sei il patto del popolo e la luce dei pagani» (Is 42, 6). Il Servo aveva una missione universale ed era il patto stesso con Dio; il Figlio dell'Uomo ha la funzione di sostenere i giusti con missione ugualmente universale.

61) Traduzione di S. Chialà, *Libro delle Parabole di Enoc* (Studi Biblici 117), Paideia, Brescia 1997.

62) Questo personaggio celeste è identificato con Enoc solo nell'ultimo capitolo che viene interpretato come aggiunta al testo della fine del I sec. a.C. L'aggiunta dovrebbe porsi intorno alla metà del I sec. d.C. Molti autori, però, pensano che l'identificazione possa appartenere al testo originale nonostante la stranezza che Enoch venga ad essere sia colui che fa il viaggio celeste dove vede il Figlio dell'Uomo, sia il Figlio dell'Uomo stesso.

63) Gesù, infatti, identifica se stesso come Figlio dell'Uomo solo a partire dal cap. 8, 31, quando si rivela la prima volta a Pietro, in pratica, dopo la trasfigurazione. È poi opinione comune che il brano derivi da due racconti originariamente separati (i vv. 6-10 sarebbero stati inseriti in un secondo tempo). Indizi di ciò sono i peccati che sono rimessi con passivo sottinteso e quindi rimessi da Dio nel v. 5, mentre al v. 10 sono rimessi dal Figlio dell'Uomo. Formalmente l'interpolazione è documentata dalla ripetizione di λέγει τῷ παραλυτικῷ che serve per riprendere il discorso che si pensa interrotto dall'interpolazione. Tuttavia la collocazione del racconto all'inizio del vangelo si giustifica solo se il racconto era noto a Marco nella sua forma attuale. Dopo che si è saputo che Gesù è il Santo di Dio e che è

ti, quest'episodio sembra avvenuto non all'inizio della predicazione di Gesù, ma dopo l'episodio della trasfigurazione. Prima infatti, almeno nel vangelo di Marco, Gesù non chiama mai se stesso con l'appellativo di Figlio dell'Uomo. Ma questo ha importanza relativa. L'interessante è capire perché Marco l'abbia messo in relazione con gli episodi dell'indemoniato e del lebbroso. In un certo senso nel pensiero di Marco l'episodio del paralitico rappresenta la rivelazione più chiara della natura di Gesù e della sua funzione. Tutto è a livello enigmatico: Marco sa di non essere in grado di dare definizioni, ma dai tre episodi ha capito qualcosa, che può mettere in relazione alla morte e alla resurrezione di Gesù e che in qualche modo ne spiega la possibilità e il senso.

> «Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ δι' ἡμερῶν ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν. καὶ συνήχθησαν πολλοὶ ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον. καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων. καὶ μὴ δυνάμενοι προσενέγκαι αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλωσι τὸν κράβαττον ὅπου ὁ παραλυτικὸς κατέκειτο. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ, Τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι. ἦσαν δέ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, Τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει αὐτοῖς, Τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ, Ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν, Ἔγειρε καὶ ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει; ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς - λέγει τῷ παραλυτικῷ, Σοὶ λέγω, ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου. καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων, ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι Οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν: Rientrato dopo un po' a Cafarnao, si venne a sapere che era in casa e vi accorsero in così grande numero che non c'era più spazio, nemmeno davanti alla porta, mentre egli parlava ai presenti. Giunsero pure alcuni che portavano un paralitico (su una barella) sostenuta da quattro uomini. Ma non potendo avvicinarsi a Gesù a causa della folla, scoperchiarono il tetto sul punto dove egli si trovava e, praticato un foro, calarono giù la barella su cui giaceva il paralitico. Gesù, allora, vedendo la loro fede, disse al paralitico: "Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati!". Ora, vi erano là alcuni scribi che, stando seduti, pensavano fra sé: "Perché costui parla in tal modo? Egli bestemmia! Chi può rimettere i peccati, se non Dio solo?". Ma Gesù, avendo conosciuto subito nel suo spirito che così pensavano, dice loro: «Perché pensate tali cose? Che è più

rivelatore nascosto, il terzo episodio lo rivela anche come colui che ha il potere di rimettere i peccati evidentemente in nome di Dio, ma secondo un'autorità che ormai è del Figlio dell'Uomo.

> facile dire al paralitico: "Ti sono rimessi i tuoi peccati", oppure dire: "Alzati, prendi la tua barella e cammina"? Ora, affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha potestà di rimettere i peccati *sulla terra* – dice al paralitico – Dico a te: alzati, prendi la tua barella e vattene a casa». Allora quello si alzò, prese subito la barella e se ne uscì alla presenza di tutti; sicché tutti ne restarono stupefatti e lodavano Dio dicendo: "Non abbiamo mai visto nulla di simile!"» (Mc 2, 1-12).

Con questo episodio diventava chiaro per Marco che Gesù aveva una natura celeste e che quindi era credibile che potesse rimettere i peccati, proprio perché era il Figlio dell'Uomo o comunque perché aveva le funzioni del Figlio dell'Uomo. Gesù, identifichi o no se stesso con la figura di quel Figlio dell'Uomo della cui esistenza nell'immaginario ebraico del tempo di Gesù c'è testimonianza nel *Libro delle Parabole*, certamente aveva la coscienza di averne i poteri. L'evangelista Giovanni dirà che Dio ha dato a Gesù il potere di giudicare, perché è υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Giov 5, 27), Figlio dell'Uomo, senza articolo, ma difficilmente con valore diverso da tutte le testimonianze in cui c'è l'articolo. Il Figlio dell'Uomo di Marco non è solo il sovrano del mondo futuro che emergerà dal Grande Giudizio come in Daniele, è anche colui che farà il Giudizio come il Figlio dell'Uomo del *Libro delle Parabole*[64].

Dunque, chi sta per leggere il seguito è preavvertito; se non sa con precisione chi era Gesù (come non lo sapeva Marco), sa almeno che Gesù era qualcosa di più grande dell'uomo che si vedeva camminare e predicare per le vie della Palestina. Marco scopre e presenta come credibile il *quid* in più dell'umano che c'era in Gesù rifacendosi ad avvenimenti pubblici, non a racconti senza testimoni; Marco non sapeva nulla della sua nascita miracolosa e, supposto anche che l'avesse saputo, ritenne il fatto troppo poco pubblico per essere argomento efficace della predicazione.

Credo che Marco desse anche ai miracoli un valore relativo. Miracoli potevano farne anche altri. Hanina ben Dosa era più o meno contemporaneo di Gesù e fu famoso per aver fatto piovere. Ma il grido del demonio, l'invito a non parlare rivolto al miracolato e, soprattutto, lo stretto collegamento fra miracolo e dichiarazione di remissione dei peccati, tutti avvenimenti con testimoni, erano troppo caratteristici, specialmente se collegati fra di loro, per non far nascere il sospetto che Gesù fosse un uomo molto particolare. Per Marco questi fatti furono determinanti.

64) Per quanto è a mia conoscenza nessun teologo ha provato a commentare il fatto che Gesù abbia scelto, per presentarsi al mondo attraverso la sua gente, un titolo, Figlio dell'Uomo, che, in quanto già esistente aveva già un significato. È vero che la scienza non offre mai verità assolute, ma le probabilità che Gesù abbia scelto, non creato, questo titolo per presentarsi mi pare qualcosa più di un'ipotesi di lavoro. Un modo per liberarsi facilmente del problema è quello di considerare l'espressione "figlio dell'uomo" come equivalente aramaico del pronome "io". Ma, a parte la rarità e l'incertezza della documentazione, non sembra che gli evangelisti capissero Figlio dell'Uomo come equivalente di "io".

Solo per questo convincimento Marco poté credere a Gesù, che racconta la parabola dei vignaioli disonesti. Gesù era credibile. Ed è proprio in questa fiducia che Marco racconta le vicende dell'ultima cena. Gesù fa la benedizione sul pane e sul vino. Il pane è il suo corpo che viene mangiato dai discepoli presenti. Sembra un sacrificio *shelamim* della liturgia ebraica, dove l'offerente mangia una parte delle carni della vittima che offre, mentre un'altra parte, quella migliore secondo i gusti d'allora, era bruciata in onore di Dio che si pensava presente al rito. Lo *shelamim* è chiamato oggi anche sacrificio di comunione, di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio. Sul desco o non c'è carne (già consumata? Non utilizzata per il banchetto pasquale?) o, se c'è, non serve al progetto di Gesù, che offre ai commensali come carne il suo corpo.

Poi Gesù fa la benedizione sul vino e lo offre ai discepoli. «Questo è il mio sangue del patto». Per rendere valido un patto, i due contraenti dovevano toccare il sangue di un animale ucciso e così contaminarsi entrambi: se uno dei due avesse trasgredito le clausole del patto, la maledizione legata alla contaminazione da sangue si sarebbe scatenata contro di lui. Per stipulare validamente un Patto il sangue è necessario. Normalmente basta quello di un animale, ma in questo caso Gesù offre il suo sotto forma di vino: «Questo è il mio sangue».

Nelle parole di Gesù, egli è la vittima che offre il sangue. Lo scopo di questo sangue versato è la stipula del patto con Dio.

Mi sembra inoltre notevole che il racconto di Marco sottolinei che Gesù distribuì, senza dire che mangiò anche lui. Chi lo sottintende (ed è comune), pensa al banchetto pasquale ebraico, ma quello di Gesù fu un banchetto pasquale molto particolare. In questo modo Gesù diventa in maniera visibile vittima e destinatario del sacrificio.

Il gesto di Gesù ha un senso solo all'interno della cultura ebraica e solo al suo interno lo si può capire. Gesù come i discepoli, come tutti gli ebrei, aveva in mente il patto che Mosè strinse con Dio sul monte Sinai.

> «Mosè venne e riferì al popolo tutte le parole del Signore e tutte le norme (*mishpatìm*), e tutto il popolo rispose a una sola voce: «Faremo tutte le cose che il Signore ha detto». Mosè scrisse tutte le parole del Signore. Si alzò al mattino e ai piedi del monte costruì un altare e dodici stele per le dodici tribù d'Israele. Poi mandò alcuni giovani tra i figli d'Israele e offrirono al Signore olocausti e sacrifici di comunione (*shelamìm*) con carne di vitelli. Mosè prese la metà del sangue e la mise in bacini e questa metà la versò sull'altare. Prese poi lo scritto del patto (cioè tutto quello che aveva scritto come clausole del patto) e lo lesse agli orecchi del popolo. Dissero: "Noi faremo tutto quello che il Signore ha detto e ubbidiremo". Mosè allora prese il sangue (cioè l'altra metà, quella restata nei bacini) e ne asperse il popolo dicendo: "Ecco il sangue del patto, che il Signore ha contratto con voi sulla base di tutte queste parole (cioè le norme che Mosè ha scritto)"» (Es 24, 3 sgg. *passim*).

Mi preme sottolineare due cose: la prima è l'assenza dell'aggettivo «nuovo»[65] nelle parole di Gesù riferite al Patto. Secondo me, la formula senza l'aggettivo «nuovo» è la più antica e molto probabilmente l'originaria. La sua presenza o assenza non è un particolare ovvio, che non cambia il senso della frase ci sia o non ci sia, in quanto è noto che prima del Patto di Gesù ce ne furono altri, fra cui quello primo di Mosè.

Il Patto di Gesù viene certamente dopo quello di Mosè, e non solo dopo quello[66], ma il fatto è che Gesù, senza la parola «nuovo», dette alla frase un senso diverso da quello che ha la frase con la parola «nuovo». La liturgia cattolica usa per la consacrazione una formula in cui accetta la parola «nuovo» presente in Luca e in Paolo, ma ci aggiunge un altro aggettivo, questo estraneo ai testi canonici, «eterno»: «Prendete e bevetene tutti: questo è il calice del mio sangue per la *nuova ed eterna* alleanza, versato per voi e per tutti in remissione dei peccati». Una volta accettata la formula con valore «storico» che esige l'aggettivo «nuovo», la tradizione ha sentito il bisogno di aggiungere l'aggettivo «eterno», che riporta il significato della frase, sia pure con minore efficacia, al senso che le dette Gesù. Gesù disse che di patti fra Dio e gli uomini ce n'era uno solo ed era quello che stava stringendo lui con Dio.

Il Patto di Gesù ha anche un'altra caratteristica che lo distingue da tutti i patti precedenti e in particolare da quello stipulato da Mosè: non contiene clausole contrariamente alla logica stessa del concetto di Patto. La tradizione ebraica ricordava più patti tra Dio e gli ebrei, tutti con clausole precise. Quello di Gesù si distingueva da tutti quelli precedenti non solo per il mezzo che lo sanciva, ma anche per il fatto, tutt'altro che secondario, di non avere nessuna clausola. Un Patto senza clausole non ha senso sul piano del diritto umano; ma proprio qui sta il significato della grandiosa autocoscienza di Gesù. In italiano e in tutte le lingue che permettono la sottile differenza fra "patto" e "alleanza" la traduzione migliore

65) Interpretano chiaramente il Patto di Gesù come «nuovo» »: S. Légasse, *Marco*, Borla, Roma 2000, pp. 738-739: «alleanza (nuova) nel suo sangue». Si noti il "nuova" scritto fra parentesi tonda come aggiunta di una parola che chiarisce un concetto ovvio e R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1982, vol. II, p. 531 (commenta il testo come se "nuovo" ci fosse scritto. A. Sacchi (*Un vangelo per i lontani*, Paoline, Milano 1999, p. 272) sottolinea l'allusione a Geremia e, quindi, alla Nuova Alleanza. Non si sottolinea la mancanza dell'aggettivo «nuovo» in C.A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (Word Biblical Commentary 34 B), Nashville 2001, pp. 385-396; E.P. Gould, *Gospel according to St. Mark* (ICC), T & T Clark, Edinburgh 1955[9] (1896[1]), pp. 263-266: si riferisce a Ex 24: «Jesus' use of the language of sacrifice in connection with his death does not indicate that he means to give to that death the current idea of sacrifice, but that he means to illuminate the idea of sacrifice by his own death» (p. 265), sfuma così il concetto di sacrificio che resta centrale nel discorso. L. Pirot, *Evangile selon Saint Marc*, (la Sainte Bible, IX), p. 574, interpreta il patto di Gesù come un «altro patto», un patto come ce ne sono stati altri nella storia di Israele: «Comme Moïse, Jésus scelle une alliance…».

66) Anche Giosia fece un patto con Dio (2 Re 23, 3). I maggiorenti di Israele si impegnano col Signore per iscritto (Neh 10, 1). Nel Secondo Isaia (55, 3) Dio considera il Patto del Sinai come segnato dalla storia e dal tempo in vista di un «Patto per sempre, eterno». Vedi anche Ger 31, 33, dove si parla di un Patto nuovo. Che il Patto con Dio potesse essere rinnovato o cambiato è concetto accettato dall'ebraismo.

della formula di Gesù è "alleanza", perché con alleanza si sottolinea più lo scopo che non le condizioni.

Chi ideò e stipulò questo Patto, sapendosi sull'orlo della morte, anzi nella convinzione che la sua morte fosse il perno del Patto, non poteva non pensare al futuro, se non suo, certo di quelli per cui stipulava il Patto. Chi partecipò a quella cena fuori del comune seppe di possedere il segreto, diciamo così, del Patto stabilito da Gesù con Dio: questo non poteva restare segreto, noto a quei pochi presenti. Era destinato a molti e la notizia doveva essere diffusa.

Il cristianesimo è la storia prevista in quel Patto senza clausole. Quello che non so è se c'era previsto soltanto il cristianesimo della storia. Un Patto senza clausole può spiegare molte cose, che ancora non abbiamo capito.

INDICI SOPHIA 2017



INDICE GENERALE

SAGGI

Bergamo A.	Trinità e antropologia. Prospettive e ritmica trinitaria nella dopo modernità	pp.	88-98
Coda P.	La Trinità come pensiero. Un manifesto	pp.	9-17
Curi M.B.	Sulla storia dell'ontologia: introduzione e origini	pp.	34-46
Clemenzia A.	La libertà in Dio. Sulle tracce di una nuova ontologia	pp.	151-180
Clemenzia A.	Sul luogo ecclesiale del dirsi trinitario di Dio	pp.	72-87
Gargiulo A.	Prospettive di analisi per un «umanismo» heideggeriano	pp.	127-150
O'Hara P.	On the perichoretic subject in light of the Trinity	pp.	58-71
Pellegrini M.	Umanesimo trinitario. Una riconsiderazione della modernità	pp.	18-33
Pili E.	L'ontologia trinitaria: che cosa "non" è?	pp.	47-57

FIGURE

Beccarisi A.	Il significato teoretico della mistica trinitaria in Meister Eckhart	pp.	99-114

LABORATORIO

Girardi V.A.	Metafisica e relazione in Francisco Suárez e l'orizzonte dell'ontologia trinitaria	pp.	181-202

CATTEDRE DI SOPHIA

Coda P.	Paolo Sacchi: significato e valore di una singolare testimonianza accademica	pp.	204-205

Rossé G.	Alcune note bio-bibliografiche di Paolo Sacchi	pp.	206-207
Sacchi P.	Il mio cammino tra Antico Testamento, Apocrifi, Apocalissi e Vangeli	pp.	208-239

RECENSIONE

Chiapetti D.	Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle	pp.	115-119

INDICE DEGLI AUTORI

[B]

Beccarisi A.	Il significato teoretico della mistica trinitaria in Meister Eckhart	pp.	99-114
Bergamo A.	Trinità e antropologia. Prospettive e ritmica trinitaria nella dopo modernità	pp.	88-98

[C]

Chiapetti D.	Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle	pp.	115-119
Clemenzia A.	La libertà in Dio. Sulle tracce di una nuova ontologia	pp.	151-180
Clemenzia A.	Sul luogo ecclesiale del dirsi trinitario di Dio	pp.	72-87
Coda P.	Paolo Sacchi: significato e valore di una singolare testimonianza accademica	pp.	204-205
Coda P.	La Trinità come pensiero. Un manifesto.	pp.	9-17
Curi M.B.	Sulla storia dell'ontologia: introduzione e origini	pp.	34-46

[G]

Gargiulo A.	Prospettive di analisi per un «umanismo» heideggeriano	pp.	127-150
Girardi V.A.	Metafisica e relazione in Francisco Suárez e l'orizzonte dell'ontologia trinitaria	pp.	181-202

[O]

O'Hara P.	On the perichoretic subject in light of the Trinity	pp.	58-71

[P]

Pellegrini M.	Umanesimo trinitario. Una riconsiderazione della modernità	pp.	18-33
Pili E.	L'ontologia trinitaria: che cosa "non" è?	pp.	47-57

[R]

Rossé G.	Alcune note bio-bibliografiche di Paolo Sacchi	pp.	206-207

[S]

Sacchi P.	Il mio cammino tra Antico Testamento, Apocrifi, Apocalissi e Vangeli	pp.	208-239

ELENCO DELLE PUBBLICAZIONI DELL'ISTITUTO UNIVERSITARIO SOPHIA



• Collana *Universitas*

BARTOLOMEO I, *Per una cultura dell'unità nella diversità* (Città Nuova, Roma 2016)

CODA Piero, *Gesù il Figlio nel Vangelo di Marco* (Città Nuova, Roma 2013)

POVILUS Judith, *Numeri e luce. Sul significato sapienziale della matematica* (Città Nuova, Roma 2013)

DRESTON Albert, *Geremia, un uomo fra Dio e il popolo* (Città Nuova, Roma 2012)

ZANZUCCHI Michele, *Il silenzio e la parola. La luce – ascolto, comunicazione e mass media* (Città Nuova, Roma 2012)

HENDERSON Marie Thérèse, *Il velo sottile. Il mistero della musica* (Città Nuova, Roma 2011)

CIARDI Fabio, *Carismi, Vangelo che si fa storia* (Città Nuova, Roma 2011)

BAGGIO Antonio Maria – **BRUNI** Luigino – **CODA** Piero, *La crisi economica appello a una nuova responsabilità* (Città Nuova, Roma 2009)

ZANGHI' Giuseppe Maria, *Gesù abbandonato maestro di pensiero* (Città Nuova, Roma 2008)

CASOLI Giovanni, *Vangelo e letteratura* (Città Nuova, Roma 2008)

CODA Piero, *Dio che dice Amore* (Città Nuova, Roma 2007)

RONDINARA, Sergio, *Interpretazione del reale tra scienza e teologia* (Città Nuova, Roma 2007)

ZANGHI' Giuseppe Maria, *Notte della cultura europea* (Città Nuova, Roma 2007)

• Collana• *Cattedre di Sophia*

PILLAY Gerald John, *L'idea di università in J.H. Newman* (Città Nuova 2013)

ZAMAGNI Stefano, *Per un'economia a misura di persona* (Città Nuova 2011)

OUELLET Marc, *La sfida dell'unità: i carismi e la Trinità* (Città Nuova 2011)

ZAVOLI Sergio, *Rovesciare l'anima del mondo: questione e profezia*, (Città Nuova 2010)

• Collana *Per-corsi di Sophia*

CALLEBAUT Bernhard, *La Nascita dei Focolari. Storia e sociologia di un carisma* (1943-1965) (Città Nuova 2017)

AA.VV., *Una salvezza a misura dell'Universo. Scritti in onore di Gérard Rossé,* a cura di Giovanni Ibba (Città Nuova 2015)

FERRARA Pasquale, *La politica inframondiale. Le relazioni internazionali nell'era post-globale* (Città Nuova 2014)

CODA Piero, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia* (Città Nuova 2011)

Atti di Seminari Teologici promossi dall'Istituto Universitario Sophia

CLEMENZIA Alessandro - **ZIINO** Agostino (edd.), *DIO IN DIO. Per una grammatica trinitaria dell'esperienza cristiana*, Seminario Teologico organizzato dal Dipartimento di ontologia trinitaria dello IUS e dalla Comunità dei Figli di Dio a Loppiano il 10 – 11 giugno 2016 (Città Ideale 2017).

CODA Piero – **CLEMENZIA** Alessandro – **TREMBLAY** Julie (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle.* Atti del Seminario internazionale organizzato dall'Istituto Universitario Sophia a Trento, 14-16 dicembre 2014 (Città Nuova 2016).

CLEMENZIA Alessandro - **DI PILATO** Vincenzo – **TREMBLAY** Julie (edd.), *Castello interiore e Castello esteriore. Per una grammatica dell'esperienza cristiana.* Atti del Seminario Teologico organizzato dall'Istituto Universitario Sophia a Loppiano il 12-13 giugno 2014 *(*Città Ideale 2015*).*

CODA Piero – **TREMBLAY** Julie - **CLEMENZIA** Alessandro, *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso.* Atti del Seminario Teologico organizzato dall'Istituto Universitario Sophia a Loppiano il 13-15 giugno 2012 (Città Nuova 2013).

CODA Piero – **DI PILATO** Vincenzo (edd.), *Teologia "in" Gesù*. Atti del Seminario Teologico organizzato dall'Istituto Universitario Sophia a Loppiano, 9-11 giugno 2011 (Città Nuova 2012).