# SOPHIA

*Ricerche su i fondamenti*
*e la correlazione dei saperi*

Semestrale

*Anno XI n. 2*
*2019*

SOPHIA *Rivista internazionale dell'Istituto Universitario Sophia*
Via San Vito 28, loc. Loppiano – 50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XI - 2019-2 (Luglio-Dicembre 2019) ISSN 2036-5047

*Direttore scientifico* Piero Coda, Preside dell'Istituto Universitario Sophia

*Comitato scientifico:* Angela Ales Bello, Kurt Appel, Alessandra Beccarisi, Massimo Cacciari, Giuseppe Cantillo, Claudio Ciancio, Giuseppe D'Anna, Mario De Caro, Massimo Donà, Adriano Fabris, Lorenzo Fossati, Emmanuel Gabellieri, Giulio Giorello, Luca Illetterati, Marco Ivaldo, Mario Longo, Giancarlo Magnano San Lio, Massimo Marassi, Massimiliano Marianelli, Edoardo Massimilla, Letterio Mauro, Eugenio Mazzarella, Donald W. Mitchell, Juan Carlos Scannone, Pierangelo Sequeri, Francesco Tomatis, Giovanni Ventimiglia, Vincenzo Vitiello, Stefano Zamagni.

*Comitato di redazione:* Giuseppe Argiolas, Antonio Maria Baggio, Luigino Bruni, Bernhard Callebaut, Piero Coda, Benedetto Gui, Declan O' Byrne, Paul O'Hara, Giovanna Maria Porrino, Judith Povilus, Sergio Rondinara, Daniela Ropelato, Gérard Rossé.

*Segreteria di redazione:* Alessandro Clemenzia - Marco Martino (Segreteria Scientifica), Lia Bigliardi Parlapiano (Segreteria Editoriale)
e-mail: rivista.sophia@sophiauniversity.org

*Direttore responsabile* Michele Zanzucchi
*Editore* P.A.M.O.M. Via di Frascati 306
00040 Rocca di Papa (RM)

*Tipografia* Arti Grafiche La Moderna s.r.l.
*Via Enrico Fermi, 13/17 - 00012 Guidonia Montecelio (RM)*

*Listino* Fascicolo singolo € 14
Abbonamento annuale (2 numeri): Italia € 25 / Europa € 35
Extra-Europa € 40 / Abbonamento digitale € 17

*Pagamento:* A mezzo bollettino postale su c.c.p. 34452003 intestato a Città Nuova, via Pieve Torina 55 - 00156 Roma; oppure a mezzo bonifico bancario: Banca UBI SCPA - Via F. di Savoia, 8 - 00196 Roma. C/C intestato a: "P.A.M.O.M. - Città Nuova - via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma"
IBAN: IT65O0311103256000000017813 / per l'estero SWIFT BLOPIT22xxx
www.cittanuova.it/riviste/

*Registrazione al Tribunale di Roma n° 405/2008 del 20/11/2008*
*Iscrizione al R.O.C. n. 5849 del 10/12/2001*

Gli scritti proposti per la pubblicazione in questa rivista sono "peer reviewed"

# SOPHIA

*Ricerche su i fondamenti*
*e la correlazione dei saperi*

# SOPHIA

* *Disegno della testata e progetto grafico di Ezio Bartocci*

# SOPHIA *2019* INDICE

## EDITORIALE

167 *Marco Martino*

## SAGGI

171 La sinodalità esercizio di Chiesa. A proposito del documento della CTI
*Piero Coda*

187 *Veritatis gaudium*. O sobre el deseo de que todos sean uno
*David Luque*

203 Il profilo carismatico della Chiesa. Una lettura teo-logica della *Iuvenescit Ecclesia*
*Alessandro Clemenzia*

221 Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood as basis for true otherness, identity and unity
*Jesmond Micallef*

247 Lo Pneuma: tra il dischiudersi trinitario dell'essere nell'ente e il linguaggio simbolico secondo E. Stein
*Alejandro Bertolini*

259 Per una estetica dall'esperienza dell'unità in Klaus Hemmerle
*Maria Benedetta Curi*

269 Il discernimento spirituale e la *visio de Trinitate* in Agostino d'Ippona
*Sungjin Bae*

279 Il salto nel senso. Prospettiva etica e istanza metafisica nel pensiero di J.-F. Mattéi
*Serena Meattini*

## LABORATORIO

293 Giovanni Gentile e il Noi in Dio
*Piotr Zygulski*

## RICERCHE

307 Il codice simbolico per una comunicazione generativa
*Ana Cristina Montoya*

## RECENSIONE

321 Martin Lutero. In dialogo con Silvana Nitti
*Vincenzo Vitiello*
331 Il Vangelo della creazione
*Gérard Rossé*

## INDICE ANNO 2019

337 Indice generale
339 Indice degli autori

# *EDITORIALE*

Il presente fascicolo – scandito in quattro parti: *Saggi, Laboratorio, Ricerche, Recensione* – offre un vivace dialogo tra prospettive filosofiche e teologiche arricchito da contributi scientifici di differente natura disciplinare, a sottolineare l'importanza della ricerca inter e transdisciplinare per l'Istituto Universitario Sophia e l'omonima rivista.

Il primo saggio è quello di Piero Coda che, con la sobria radicalità del pensatore che lo contraddistingue, ci offre uno studio su *"La sinodalità esercizio di Chiesa"*, a partire dal documento della Commissione Teologica Internazionale (CTI)- "*La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*", pubblicato il 2 marzo 2018. Dopo aver presentato il contesto e la genesi del documento, Coda focalizza l'attenzione su due obiettivi prioritari: illustrare la sinodalità come il *kairós* da cogliere ed accogliere oggi e come l'esercizio di Chiesa in cui entrare tutti come Popolo di Dio; segnala poi alcune linee di sviluppo da percorrere nel concreto, poiché di esse il documento pone le premesse teologiche senza tuttavia declinarle, riconoscendo e rinviando ad altre istanze tale compito.

Segue il saggio del filosofo dell'educazione David Luque sulla recente *Veritatis Gaudium* -costituzione apostolica degli studi ecclesiastici. L'Autore è sulle tracce di una prospettiva pedagogica ispirata alla teologia trinitaria: la cifra fondamentale di questa dinamica è, da un lato la formazione di una nuova umanità e, dall'altro, la testimonianza vivente della civiltà dell'amore cui sono chiamate le istituzioni ecclesiastiche.

Il contributo di Alessandro Clemenzia "*Il profilo carismatico della Chiesa. Una lettura teo-logica della Iuvenescit Ecclesia",* oltre a presentare l'apporto ecclesiologico della Lettera – emanata dalla Congregazione per la dottrina della Fede – volto a recuperare la profonda e inscindibile interazione tra doni gerarchici e doni carismatici, sottolinea, con schietta passione teor-etica, la co-essenzialità tra questi doni, alla luce di una riflessione pneumatologica in cui emerge la peculiarità della terza Persona divina, nella sua azione *ad intra* e *ad extra*.

Jesmond Micallef nel Suo "*Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood as basis for true otherness, identity and unity*", presenta la Comunione e l'Alterità nella riflessione del noto teologo ortodosso Ioannis Zizioulas come complementari: la comunione è la base per la vera alterità e identità; l'alterità, a sua volta, è costitutiva dell'essere di Dio, dell'essere della creazione e

dell'umanità. Senza di loro non può esserci comunione né nella Chiesa né nella società, e questa, secondo l'Autore, è la sfida della teologia oggi.

Alejandro Bertolini nel Suo saggio "*Lo Pneuma: tra il dischiudersi trinitario dell'essere nell'ente e il linguaggio simbolico secondo E. Stein*", individua un ponte tra ontologia trinitaria ed estetica a partire dal posto che lo *Pneuma* occupa nella *Weltanshaaung* di Edith Stein. Muovendo da alcuni brani centrali di *Essere Finito* e *Essere eterno*, emerge infatti la struttura trinitaria del creato, che assume, grazie allo Spirito, una funzione simbolica, tutta da percorrere, fino all'incontro personale con l'Amore Crocifisso.

Segue il contributo di Maria Benedetta Curi "*Per una estetica dall'esperienza dell'unità in Klaus Hemmerle*": l'Autrice esplora il rapporto tra estetica e ontologia trinitaria proponendo un itinerario, a partire da Klaus Hemmerle – Autore delle *Tesi di ontologia trinitaria* (1976) –, per una "estetica che nasce dall'esperienza dell'unità*"*. La vocazione estetica di Hemmerle, l'esperienza del trascendentale *marianum* e l'approdo ad un'ontologia della *Claritas*, sono le tappe principali di questo saggio.

Sunjin Bae, nel Suo "*Il discernimento spirituale e la visio de Trinitate in Agostino d'Ippona*", individua la condizione fondamentale per il discernimento spirituale nella *uisio intellectualis* che manifesta la struttura trinitaria della visione agostiniana, mettendo così in rilievo il ruolo decisivo dell'*intentio animi* illuminata dalla verità e condotta dalla carità verso Dio.

"*Il salto nel senso. Prospettiva etica e istanza metafisica nel pensiero di J.-F. Mattéi*" è il saggio di Serena Meattini. Negli ultimi anni, spiega l'Autrice, una parte del pensiero francese è tornata a riflettere sulla possibilità -a tratti necessità- di un ritorno alla metafisica. Un ripensamento che deve articolarsi con alcune delle acquisizioni del pensiero contemporaneo e che si inquadra in una determinata visione storiografica del moderno, a proposito della quale il pensiero di Mattéi, secondo Meattini, offre interessanti spunti di riflessione.

Nella sezione *Laboratorio* è presentato il contributo di Piotr Zygulski: "*Giovanni Gentile e il Noi in Dio*". Nel pensiero del filosofo italiano, secondo Zygulski, la verità dell'idealismo attuale implica l'esistenza di Dio nella viva unità di un "Noi" intimo all' "Io" trascendentale: è qui che essere e pensare coincidono. Le ricezioni di tale *Nuova dimostrazione* suggeriscono come l'attualismo intenda tradurre teoreticamente l'Incarnazione alla luce della Trinità che mette in crisi, inevitabilmente, la metafisica astratta.

In *Ricerche* troviamo lo studio di Ana Cristina Montoya: "*Il codice simbolico per una comunicazione generativa*". La feconda contaminazione tra "dono" e "comunicazione" viene analizzata alla luce del "relazionarsi", atto comunicativo per eccellenza, che porta il soggetto a fare esperienza "dell'altro". L' "impulso iniziale" che

può dare vita a una relazione umana è sempre un atto comunicativo. Seguendo il pensiero del sociologo Pierpaolo Donati, Montoya s'interroga su cosa dovrebbe caratterizzare l'atto comunicativo in modo che sia il generatore o il rigeneratore del legame sociale.

Nell'ultima parte, a conclusione del fascicolo, due recensioni. Vincenzo Vitiello entra in dialogo con Silvana Nitti, Autrice di un libro recentemente pubblicato sulla biografia di Lutero. Soffermandosi su alcune questioni decisive del pensiero del grande riformatore, viene approfondito in particolare il tema della libertà. Gérard Rossé infine dialoga con Francesco De Feo, Autore del libro *Verbum divinum est omnis creatura. Il Vangelo del creato.* Dopo aver trattato il legame tra teologia e visione scientifica del mondo, Rossé mette in evidenza il contributo positivo dato al dibattito tra fede e ragione, teologia e scienza del nostro tempo.

MARCO MARTINO

## *SAGGI*

# La sinodalità esercizio di Chiesa. A proposito del documento della CTI

*di Piero Coda*

*The contribution offered by the International Theological Commission's March 2, 2018 document, "Sinodality in the Life and Mission of the Church" can be summarized in this expression: "The Church's exercise of sinodality". In fact, the path of sinodality is presented in it as the exercise where the Church realizes itself, in other words the mission defining discipleship of the Lord Jesus listening to the Spirit at the service of the coming of God's Kingdom. Four points are interwoven in the article: the document's context and genesis; the two priority objectives it is meant to achieve: illustrating synodality as the* kairós *to be grasped and welcomed today and as the Church's practice in which everyone fits as God's people; some guidelines to be followed looking ahead to concrete reality since the document offers, but does not develop, the theological premises, acknowledging and leaving such a task to another moment.**

* Talk given at the Inter-faculty Conference, "Synodality. A Church of brothers and sisters who walk and decide together", Theological Faculty of Triveneto, Padua, 12 April 2019.

## Premessa

"La sinodalità esercizio di Chiesa": riassumerei con questa formula il contributo offerto dal documento pubblicato della Commissione Teologica Internazionale (CTI) su "*La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*" (2 marzo 2018). In esso infatti il cammino della sinodalità è presentato come l'esercizio in cui la Chiesa attua se stessa, la missione cioè che come tale la definisce nella sequela del Signore Gesù in ascolto dello Spirito, a servizio dell'avvento del Regno di Dio.

Sinodalità, dunque, esercizio di Chiesa, Chiesa in atto, missione.

Questo del resto è il filo conduttore decidente del magistero – di parole, di gesti, di stile – di papa Francesco. Su di esso s'impernia il manifesto programmatico del suo ministero di Vescovo di Roma a servizio della comunione di tutte le Chiese, l'*Evangelii gaudium* (24 novembre 2013). Mentre nel discorso pronunciato in occasione del 50.mo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi ad opera di Paolo VI, il 17 ottobre del 2015 – uno dei discorsi ecclesiologicamente più rilevanti del suo ministero –, si può decifrare il significato pregnante che annette all'impegno di conversione e rinnovamento della Chiesa nella logica della sinodalità.

Tanto da giungere appunto ad affermare, con pacata e profetica determinazione: «Il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio»[1].

Cerco di farmi guidare, nelle riflessioni che qui propongo a proposito del documento della CTI, dalle reiterate indicazioni in merito offerte da papa Francesco e dal documento stesso che da esse si è fatto sollecitare in profondità, proponendosi l'obiettivo – come si legge nell'*Introduzione* – di «offrire alcune linee utili all'approfondimento teologico del significato di quest'impegno insieme a qualche orientamento pastorale circa le implicazioni che ne derivano per la missione della Chiesa» (n. 2).

Articolo le note che propongo attorno a quattro punti:

- *il primo* in merito al contesto e alla genesi del documento;
- *il secondo e il terzo* riferiti a due obiettivi prioritari che intende raggiungere: illustrare la sinodalità come il *kairós* da *cogliere ed accogliere* oggi e come l'esercizio di Chiesa in cui *entrare* tutti come Popolo di Dio;
- *il quarto* a indicare alcune linee di ulteriore sviluppo da *percorrere* guardando avanti e nel concreto, poiché di esse il documento pone le premesse teologiche ma non le declina, riconoscendo e rinviando ad altre istanze tale compito.

---

***1*** - Papa Francesco, *Discorso in occasione della commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, Aula Paolo VI, 17 ottobre 2015.

In questo quadro, la realtà della sinodalità risulta descritta più che attraverso dei sostantivi volti a definirne il contenuto – cosa necessaria, ma che rischia di farci restare sul piano astratto – con dei verbi che ne incentivano la dinamica: *accogliere*, *entrare*, *percorrere*. È così, infatti, che il Signore Gesù interpella, oggi come dal principio e sempre in ogni tempo, la sua Chiesa (cfr. Mc 3,13ss): Egli chiama i discepoli a Sé, li fa stare con Sé per introdurli nel mistero del Regno e farli camminare alla sua sequela, annunciandone con *parresia* l'avvento e testimoniandone con *exousía* (autorità ed energia) l'efficacia liberatrice e trasformante.

## 1. Contesto e genesi del documento

La CTI, sei anni or sono, ha valutato che il tema della sinodalità (con tutta probabilità suggerito alla presidenza della CTI, all'inizio del quinquennio 2013-2018, da papa Francesco) era d'interesse prioritario, degno pertanto d'essere approfondito sia a motivo dell'oggettiva rilevanza sia a motivo della necessità di offrire alcuni orientamenti teologici autorevoli e condivisi in proposito.

Ma la cosa non era scontata: né nell'assunzione del tema tra quelli in oggetto (ci sono state resistenze e obiezioni in merito, e non trascurabili), né nell'esecuzione della trattazione. La difficoltà fondamentale incontrata nell'impostazione prima e poi nell'elaborazione del documento è stata quella di precisare il significato teologico specifico del concetto di sinodalità rispetto a quelli di comunione e di collegialità. All'inizio del percorso non era nemmeno chiaro, per tutti[2], il fatto che la sinodalità costituisce un concetto teologico pertinente, con un significato specifico e proprio.

La precisazione concettuale dei termini (cfr. *Introduzione*) e poi la messa in evidenza dello svilupparsi della dimensione sinodale come intrinseca alla missione della Chiesa lungo la storia, a partire dall'attestazione della Rivelazione nel suo valore fondativo (cfr. *Capitolo primo*)[3], seguita dalla messa a tema, in modo organi-

*2* - La Commissione Teologica Internazionale – come noto – è composta di teologi (30) che rappresentano le diverse aree geografiche della cattolicità, con una specifica attenzione alle loro competenze nelle varie aree della teologia. Nell'ultimo quinquennio inoltre, per la prima volta, ne hanno fatto parte 5 donne.

*3* - Lo ha rimarcato con pertinenza Aldo Martin: «Il concetto di *sinodalità*, comparso solamente nel linguaggio teologico, canonistico e pastorale degli ultimi decenni, appare così ancorato alla sacra Scrittura: questo è il dato che brilla con evidenza nel testo della Commissione teologica internazionale», permettendo di tratteggiare: «un'ecclesiologia biblica prettamente sinodale, la cui esplicitazione sistematica potrebbe essere articolata nelle seguenti tappe storico-narrative: una Chiesa *convocata, realizzata, strutturata, inviata* ed *escatologicamente orientata*» (*Appunti per un'ecclesiologia biblica a carattere sinodale. L'utilizzo della Sacra Scrittura ne* La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa, in *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, a cura di P. Coda e R. Repole, Edizioni Dehoniane, Bologna 2019, pp. 19-28, qui pp. 19-20).

co, dei fondamenti teologici e dei contenuti teologali della sinodalità (cfr. *Capitolo secondo*, con riferimento, in particolare, al *Simbolo della fede* che confessa la Chiesa "una, santa, cattolica, apostolica", da un lato, e all'ecclesiologia del Popolo di Dio e della comunione del Vaticano II, dall'altro), non senza fatica, ha progressivamente e risolutivamente chiarito le questioni.

Un indubbio guadagno a livello ecclesiologico consiste nella precisazione che la sinodalità, esprimendo il *modus vivendi et operandi* (cfr. nn. 6 e 70) proprio della Chiesa in quanto Popolo di Dio chiamato all'esperienza liberante della comunione in Dio Trinità e al dialogo e servizio a tutti rivolto, per ciò stesso costituisce l'*humus* necessario e vitale, per sé coinvolgente tutto il Popolo di Dio, dell'esercizio della collegialità dei Vescovi, in quanto essa appunto è a servizio della promozione della vita del Popolo di Dio e della sua missione[4].

I punti più critici e discussi, dopo questa chiarificazione concettuale di base, sono stati quelli a carattere storico.

In primo luogo, in riferimento al discernimento e alla valutazione delle forme che la sinodalità ha assunto nella vita della Chiesa lungo il corso dei secoli. È in verità della massima importanza il criterio ermeneutico espresso al n. 24 del documento:

> «La perseveranza sulla via dell'unità attraverso la diversità dei luoghi e delle culture, delle situazioni e dei tempi, è la sfida cui il Popolo di Dio è chiamato a rispondere per camminare nella fedeltà al Vangelo gettandone il seme nell'esperienza dei diversi popoli. La sinodalità si dispiega sin dall'inizio quale garanzia e incarnazione della fedeltà creativa della Chiesa alla sua origine apostolica e alla sua vocazione cattolica. Essa si esprime in una forma che è unitaria nella sostanza, ma che via via si esplicita, alla luce dell'attestazione scritturistica, nello sviluppo vivente della Tradizione. Tale unitaria forma conosce pertanto differenti declinazioni».

Questo criterio – come opportunamente ha notato Cristina Simonelli – riveste un significato strategico nell'ermeneutica che, a proposito dei documenti storici che attestano la prassi sinodale, è necessario porre in essere per camminare oggi lungo la via della sinodalità, in ascolto dello Spirito, nella logica della fedeltà creativa: «riconoscere il contesto storico e culturalmente connotato [di tali documenti]

---

*4* - Roberto Repole sottolinea in proposito, nel documento della CTI, «la capacità di distinguere e correlare la sinodalità alla collegialità episcopale» portando così «nitidamente oltre la visione che vorrebbe far coincidere la sinodalità con la collegialità episcopale: si tratta di un aspetto tutt'altro che secondario!» (*«Verso una teologia della sinodalità». Alcune considerazioni di fondo in relazione al secondo capitolo del documento*, *ibid.*, pp. 49-60, qui pp. 50 e 52).

è infatti essenziale per non appiattirli, per non attribuire lo stesso valore a tutte le cose, schiacciando l'idea di *tradizione* su singole specifiche abitudini e su elementi particolari e transeunti»[5].

In secondo luogo, un altro punto oggetto di approfondita discussione è stato quello concernente la qualifica teologica da attribuire alla comprensione e all'esercizio della sinodalità vissuti, in forme diverse, nelle Chiese d'Oriente – dopo la rottura della piena comunione visibile tra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli – e in quelle nate o che si richiamano alla Riforma protestante.

Significativa, perciò, è stata l'opzione, alla fine prevalsa nella strutturazione teologica del documento, di dar conto nella sezione storica degli sviluppi conosciuti dalla prassi sinodale lungo i secoli *da tutte le tradizioni cristiane in un quadro d'insieme*. Come ha notato Riccardo Battocchio, è stato così profilato il «compito arduo», certo, ma senz'altro ineludibile e ricco di sorprese, «per la teologia, per il ministero ecclesiale, per il Popolo di Dio nel suo insieme, di custodire e testimoniare l'unità *già* presente, aprendosi nello stesso tempo a un inedito *non ancora* disponibile, del quale proprio grazie al cammino ecumenico si intravedono alcuni possibili tratti»[6].

Ciò non toglie che permanga e ci solleciti la necessità d'importanti chiarificazioni (come esplicitato nel n. 117): *in primis*, circa il rapporto tra la partecipazione di tutti alla vita sinodale e l'esercizio specifico dell'autorità episcopale; e poi circa l'interpretazione della comunione tra le Chiese locali nella Chiesa una e cattolica espressa attraverso la comunione con la Chiesa di Roma, con la determinazione – in entrambi i casi – di quanto pertiene alla legittima pluralità delle forme espressive della fede nelle diverse culture, situazioni storiche, interpretazioni ecclesiologiche e di quanto invece inerisce alla sua identità perenne e alla sua unità cattolica.

Il cammino ecumenico, e in specie il dialogo teologico intrattenuto in questi decenni dalla Chiesa cattolica con le Chiese ortodosse e con le Chiese e Comunità ecclesiali di tradizione anglicana, evangelica e riformata, ha di fatto positivamente richiamato l'attenzione sul concetto e sulla pratica della sinodalità come questione chiave in vista del raggiungimento della piena unità. Il documento della CTI lo richiama espressamente e ragiona in questa logica (cfr. n. 9 e nn. 115-117).

Il fatto che la Chiesa cattolica, attraverso i pronunciamenti e i gesti di papa Francesco ed ora anche con questo documento teologico, prenda posizione al riguardo, enfatizzando in modo equilibrato il significato della sinodalità, riveste per-

---

***5*** - C. Simonelli, *Memoriale del futuro. Il ricorso alle fonti come principio dinamico, ibid.*, pp. 29-37, qui p. 30.

***6*** - R. Battocchio, *Sul paragrafo 1.3 del documento* La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa: *«Lo sviluppo della prassi sinodale nel II millennio» (nn. 31-41), ibid.*, pp. 39-48, qui pp. 40-41.

tanto una rilevante portata[7]. È ciò che, in forma evocativa e stimolante, papa Francesco richiama quando sottolinea che l'unità si fa nel cammino, e cioè, possiamo chiosare, in modo sinodale. È un dato di fatto: mettere in rilievo lo stile e il metodo sinodale del cammino ecumenico può e deve rappresentare un incentivo forse decisivo per uscire dalla fase di stallo in cui il cammino ecumenico ha rischiato di arenarsi.

## 2. Primo obiettivo: "cogliere" ed "accogliere" il *kairós*

Veniamo agli obiettivi che il documento si propone.

Esso focalizza innanzi tutto un *kairós* (cfr. *Introduzione*): per sottolineare che la sinodalità è una realtà discriminante nell'autocoscienza e nell'autoconfigurazione della Chiesa, nel senso che si profila oggi come un'opportunità o meglio una grazia che lo Spirito di Cristo fa disponibile. Molto cammino si è fatto, è vero, dal Concilio ad oggi, ma è sintomatico che questo sia il primo documento ufficiale della Chiesa cattolica che programmaticamente e organicamente ne tratta.

In realtà, quando connota la sinodalità come «dimensione costitutiva della Chiesa», tanto che «quello che il Signore ci chiede, in un certo senso, è già tutto contenuto nella parola "sinodo"»[8], papa Francesco, sull'onda lunga del Vaticano II, della grande Tradizione e *in primis* dell'attestazione biblica della Rivelazione, vuole esprimere e invitare tutto il Popolo di Dio a decifrare e mettere in atto «ciò che lo Spirito dice oggi alla Chiesa» (cfr. Ap 2,7).

È questo *che va colto e accolto*. Non si tratta né di un ennesimo aggiustamento cosmetico per ridire ciò che già è risaputo, né di un *maquillage* opzionale e periferico della vita e missione della Chiesa che, in fin dei conti, può continuare ad andare avanti così com'è, con al più qualche piccolo ritocco di facciata. No. Si tratta di un'interpellazione esigente dello Spirito di Cristo che chiede «*conversione, purificazione, riforma*», per richiamare tre lemmi ecclesiologicamente impegnativi della *Evangelii gaudium* (cfr. n. 30).

Se non si coglie quest'invito dello Spirito e non lo si accoglie in modo che scompigli per reimpaginarli il sentire, il pensare, l'agire ecclesiale non si va da nessuna parte. Tutto resta superficiale, tutto, alla fine, scorre via senza incidere e senza lasciare duratura traccia, senza smuovere i cuori e le menti, senza informare le coscienze e senza attivare veri ed efficaci processi di rinnovamento.

---

*7* - Cfr. la valorizzazione di questo fatto da parte di S. Morandini: «Il documento è alto nel suo profilo teologico e assieme incisivo nell'indicare un modo di essere Chiesa per vivere ecumenicamente il cambiamento d'epoca» (*Un dinamismo ecumenico*, *ibid.*, pp. 83-92, qui p. 83).

*8* - Papa Francesco, *Discorso in occasione della commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*, cit.

Ovviamente questa "tappa nuova" della vita della Chiesa e dell'evangelizzazione (cfr. *Eg* 1 e 17 e 287), si rende accessibile e praticabile sul fondamento del rinnovamento ecclesiologico messo in moto dal Vaticano II. Ma di fatto non si attiva senza lo scatto di novità di una presa di coscienza ecclesiale e di una prassi pastorale in cui si sperimenti la sinodalità – cito il documento – come

> «stile peculiare che qualifica la vita e la missione della Chiesa, esprimendone la natura come il camminare insieme e il riunirsi in assemblea del Popolo di Dio convocato dal Signore Gesù nella forza dello Spirito Santo per annunciare il Vangelo. Essa deve esprimersi nel modo ordinario di vivere e operare della Chiesa» (n. 70).

Non si tratta, dunque, in prima istanza, di una questione di architettonica istituzionale – anche se gli organismi, i processi, gli eventi sinodali in senso tecnico sono assolutamente necessari per realizzare in concreto la natura e il cammino della Chiesa in quanto essa, come insegna *Lumen gentium* 8, è «una sola realtà complessa, che cresce insieme di un elemento umano e divino»[9] –, ma di questione teologica e teologale che tocca il mistero stesso della Chiesa come comunione missionaria.

Non è un caso – e la CTI lo annota – che questo passo di novità nella maturazione della coscienza ecclesiale propiziato dal Vaticano II e manifestato, in diversi modi e con diverse qualità e intensità, nell'esperienza vissuta dalle Chiese locali e dalla Chiesa universale (importante il riferimento alle Chiese locali!), dal Concilio sino ad oggi, sia segnalato dal farsi sempre più presente

> «nella letteratura teologica, canonistica e pastorale degli ultimi decenni (…) dell'uso di un sostantivo di nuovo conio, "sinodalità", correlato all'aggettivo "sinodale", entrambi derivati dalla parola "sinodo"[10]. Si parla così della sinodalità come "dimensione costitutiva" della Chiesa e *tout court* di "Chiesa sinodale"» (n. 5).

L'apparire di questo sostantivo e della correlativa aggettivazione – prima inusuale, almeno in ambito cattolico – segnala *la soglia di novità* che va oggi attraversata (cfr. CTI, nn. 8 e 9), affinché la spinta di rinnovamento del Concilio si faccia realmente carne e sangue nella coscienza, nella figura e nella missione della Chiesa.

---

***9*** - *LG* 8: «*…unam realitatem complexam, quae humano et divino coalescit elemento*».

***10*** - Parola che – come precisa la CTI – «è antica e veneranda nella Tradizione della Chiesa, il cui significato richiama i contenuti più profondi della Rivelazione» (n. 3).

## 3. Secondo obiettivo: "entrare" in un rinnovato esercizio di Chiesa

Di qui il secondo obiettivo.

L'evento descritto dal verbo "*entrare*" è forse quello azzeccato – come quelli descritti senz'altro anche da altri verbi che utilmente possiamo esercitarci a ricercare per dar nome (e sappiamo quanto ciò sia importante) all'impegno che così ci coinvolge – al fine d'esprimere il significato dell'attraversare questa soglia per diventare con sincera umiltà, con solida convinzione, con creativa fedeltà, con paziente perseveranza ciò che siamo per grazia e per vocazione: Chiesa sinodale. Chiesa sinodale così com'è descritta dagli *Atti degli Apostoli* nell'icona esemplare e normativa del "Concilio apostolico di Gerusalemme", sulla quale si sofferma con puntualità, nel tratteggiarne i significativi particolari e il disegno complessivo, il documento della CTI (cfr. nn. 19-23)[11].

Come sottolineato da Benedetto XVI rivolgendosi all'assemblea della Conferenza di Aparecida (2007)[12]: «Questo è il "metodo" con cui operiamo nella Chiesa (…). Non è solo una questione di procedura; è il riflesso della natura stessa della Chiesa, mistero di comunione con Cristo nello Spirito Santo»[13]. Ma, appunto, bisogna "entrare" in questo esercizio di Chiesa. Perché è solo nell'accadere in concreto di tale esercizio comunitario e sinodale che il Signore risorto attualizza, con l'accendersi della δύναμις dello Spirito Santo nei cuori e nelle menti, la sua presenza e la sua azione di guida della Chiesa in missione.

Nell'esercizio sinodale, infatti, si attivano la grazia del battesimo e della crismazione, la grazia specifica che costituisce alcuni tra i discepoli nel ministero or-

---

***11*** - Leggiamo al n. 21: «Tutti sono attori nel processo, benché diversificato sia il loro ruolo e contributo. La questione viene presentata a tutta la Chiesa di Gerusalemme (πᾶν τὸ πλῆθος; 15,12), che è presente in tutto il suo svolgimento ed è coinvolta nella decisione finale (ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ; 15,22). Ma sono interpellati in prima istanza gli Apostoli (Pietro e Giacomo, che prendono la parola) e gli Anziani, che esercitano con autorità il loro specifico ministero. La decisione viene presa da Giacomo, guida della Chiesa di Gerusalemme, in virtù dell'azione dello Spirito Santo che guida il cammino della Chiesa assicurandone la fedeltà al Vangelo di Gesù: «Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi» (15,28). Essa viene recepita e fatta propria da tutta l'assemblea di Gerusalemme (15,22) e poi da quella di Antiochia (15,30-31). L'iniziale diversità di opinioni e la vivacità del dibattito sono indirizzati, nel reciproco ascolto dello Spirito Santo attraverso la testimonianza dell'azione di Dio e lo scambio del proprio giudizio, a quel consenso e unanimità (ὁμοθυμαδόν, cfr. 15,25) che è il frutto del discernimento comunitario a servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa».

***12*** - Sappiamo quanto quest'evento, insieme al suo documento finale, sia ispiratore del ministero di Papa Francesco.

***13*** - Benedetto XVI, *Omelia* nella S. Messa d'inaugurazione della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caribi, Aparecida, 13 maggio 2007, n. 435, citato dalla CTI al n. 42.

dinato, altri nel ministero del matrimonio, i doni carismatici che arricchiscono la vita della comunità, le specifiche competenze laicali di discernimento dei segni dei tempi e d'incarnazione del Vangelo nella storia[14].

In una parola: è solo così, in quest'esercizio della reciproca e reciprocante messa in opera di ciò che si è e di ciò si è ricevuto per grazia, che il Popolo di Dio sperimenta l'evento della presenza attuale ed efficace di Cristo nello Spirito Santo, fonte di gioia e di forza, di visione e di azione, rinvigorendosi nella sua vocazione di Popolo in cammino nella storia a servizio dell'avvento del Regno.

"Il punto di Archimede" – per dir così – su cui poggia quest'esperienza di Chiesa si può rinvenire, a mio avviso, nei nn. 17 e 18 del documento. Leggiamo al n. 17:

> «Il Nuovo Testamento fa uso di un termine specifico per esprimere il potere di comunicare la salvezza che Gesù ha ricevuto dal Padre e che, nella forza (δύναμις) dello Spirito Santo, esercita su tutte le creature: ἐξουσία (autorità). Essa consiste nella comunicazione della grazia che rende «figli di Dio» (cfr. Gv 1,12). (…) Di essa sono resi partecipi, in virtù del Battesimo, tutti i membri del Popolo di Dio che, avendo ricevuto «l'unzione dello Spirito Santo» (cfr. 1Gv 2,20.27), sono ammaestrati da Dio (cfr. Gv 6,45) e guidati «alla verità tutta intera» (cfr. Gv 16,13)».

È questo il quadro teologico entro il quale va collocato il significato ed esercitato il dono di ogni forma di autorità nella missione del Popolo di Dio: tutto promana dall'ἐξουσία del Signore Risorto e tutto è chiamato a concorrere nel rendere viva ed efficace la sua presenza e azione salvifica. In concreto, ogni forma espressiva dell'esistenza cristiana è tale da Cristo, per Cristo, in Cristo, nella luce e nella forza del suo Spirito. Non se ne dà una forma (ad esempio quella di chi è investito del ministero ordinato) che sia al di sopra o valga più delle altre. Se mai, piuttosto, il carisma specifico del ministero ordinato è qualificato dal mettersi a servizio dell'esercizio sinodale di tutti gli altri carismi, nella logica – come con un'eloquente immagine ha sottolineato papa Francesco – di una «piramide rovesciata», in cui «coloro che esercitano l'autorità [propria del ministero ordinato] si chiamano "ministri": perché, secondo il significato originario della parola, sono i più piccoli tra tutti» (n. 57). E ciò – ribadisce la CTI – «nella logica, sempre, della mutua sottomissione e del mutuo servizio (cfr. 1Cor 12,25): perché il dono supremo e regolatore di tutti è la carità (cfr. 1Cor 12,31)» (cfr. n.18).

Di qui il significato non periferico o di mero corollario parenetico del Capitolo 4 del documento: «*La conversione per una rinnovata sinodalità*». Perché l'atteggia-

*14* - Da leggere e valorizzare, in quest'ottica, il n. 18 (dal punto di vista biblico), i nn. 54-57 e 64-66 (dal punto di vista dell'ecclesiologia del Vaticano II), i nn. 72-74 (dal punto di vista della "vocazione sinodale del Popolo di Dio" e del principio della "co-essenzialità" di doni gerarchici e doni carismatici).

mento spirituale (nel senso forte del termine: quello della vita in-Cristo secondo lo Spirito Santo), attraverso il quale la dimensione sinodale della Chiesa si fa concreta e attiva, altro non è che l'esercizio in atto – a livello personale e comunitario – della missione ecclesiale. Come battezzati tutti siamo chiamati a essere testimoni e attori – scrive la CTI – di quell'*ethos* evangelico che è segnato dal «transito pasquale dall'"io" individualisticamente inteso al "noi" ecclesiale, dove ogni "io", essendo rivestito di Cristo (cfr. Gal 2,20), vive e cammina con i fratelli e le sorelle come soggetto responsabile e attivo nell'unica missione del Popolo di Dio» (n. 107). Ne consegue che

> «La grande sfida per la conversione pastorale (…) è intensificare la mutua collaborazione di tutti nella testimonianza evangelizzatrice a partire dai doni e dai ruoli di ciascuno, senza clericalizzare i laici e senza secolarizzare i chierici, evitando in ogni caso la tentazione di "un eccessivo clericalismo che mantiene i fedeli laici al margine delle decisioni"» (n. 104).

Dunque, è nel contesto della prassi ecclesiale propiziata dall'esperienza pasquale del Cristo risorto e descritta dall'esperienza comunitaria del Popolo di Dio nella sua solidale unità e nella sua libera pluriformità, che i Pastori sono chiamati a partecipare all'esercizio sinodale della Chiesa esercitando il loro ministero proprio. Evitando i due rischi obbiettivamente entrambi in contraddizione con l'esercizio di un'autentica sinodalità: il galleggiare al di sopra di essa o l'annegare in essa la propria specifica grazia e il proprio specifico ministero.

Banco imprescindibile di prova di tutto ciò – il documento lo argomenta e ne descrive l'anima (cfr. 110-114) – è e non può che essere l'allenamento paziente e perseverante al metodo del discernimento comunitario[15].

## 4. Due vie da "percorrere" in avanti e in concreto

Ciò che sin qui ho detto – in brevità e con la necessaria selettività (non ho ad esempio sviluppato il tema del rapporto tra sinodalità e collegialità episcopale né quello del significato ecclesiologico riconosciuto dal documento ai "raggruppamenti delle Chiese locali"[16]) – sottolinea l'indubbio guadagno raggiunto da questo testo e insieme ne riconosce i limiti.

---

***15*** - Cfr. A. Clemenzia, *Sinodalità e discernimento comunitario*, in *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, cit., pp. 107-115.

***16*** - Uno dei guadagni a mio avviso più importanti del documento è da registrarsi nel fatto che le Conferenze Episcopali sono qualificate come strutture specifiche di esercizio non solo della collegialità ma anche – e simultaneamente – della sinodalità (cfr. nn. 7, 66, 89-91) e, in secondo luogo, nel fatto che si dà

Il fatto è che – come ho cercato sin qui di chiarire – l'obiettivo preciso che la CTI si è impegnata a realizzare è stato quello di mettere al sicuro, con chiarezza, alcuni punti fermi e teologicamente fondati perché si possa continuare ad approfondire il discorso nelle sedi appropriate: a livello canonistico, pastorale, ecumenico, e innanzi tutto a livello della esperienza vissuta dalle nostre Chiese. Anche in questo caso la logica sottesa è quella di avviare – con pertinenza, cognizione di causa, intenzionalità mirata – i processi necessari a che in concreto la sinodalità diventi esercizio in atto di Chiesa.

È in questo senso che va letta la modesta finalità che si pone il Capitolo 3 del documento: «*L'attuazione della sinodalità: soggetti, strutture, processi, eventi sinodali*». In apertura di esso si dichiara infatti: «Si tratta di *recensire*, a grandi linee, ciò che è attualmente previsto dall'ordinamento canonico per evidenziarne il significato e le potenzialità e *darvi nuovo impulso*, discernendo al contempo le prospettive teologiche di un suo *pertinente sviluppo*» (n. 71). È questa la strada da percorrere con parresia, responsabilità e coraggio per dare contenuto concreto e incisività all'ispirazione teologica e spirituale del documento. In questa prospettiva, mi limito a richiamare due necessarie linee di sviluppo.

La prima riguarda l'apporto singolare dei laici all'attuazione di una Chiesa sinodale. Se è vero infatti che – come afferma Serena Noceti – il documento della CTI «afferma con decisione l'identità dei laici quali soggetti co-costituenti il soggetto collettivo "noi ecclesiale", contemporaneamente e correlativamente al riconoscimento della soggettualità propria dei ministri ordinati»[17], è altrettanto vero che non approfondisce come e quando e con quale specifico rilievo ecclesiale ciò ha da verificarsi e nulla dice a proposito degli spazi e delle modalità della partecipazione dei laici – uomini e donne – al momento deliberativo e decisionale dei processi sinodali. Severino Dianich mette giustamente in luce questo paradosso:

> «il fedele comune può determinare le decisioni da prendere, se ne è membro, in una libera associazione di fedeli o in un istituto di vita consacrata o in una

ampio e argomentato spazio, più in generale, al significato teologico e pastorale dei raggruppamenti di Chiese a livello regionale e continentale (cfr. nn. 85-87, 92-93). Si tratta di un'acquisizione che indica un orientamento in sintonia con il proposito di decentralizzazione esplicitato da papa Francesco sin dalla *Evangelii gaudium*. In questo contesto, il dato teologico più ragguardevole consiste appunto nella valorizzazione delle dinamiche di collegialità e sinodalità nei diversi ambiti geografici e culturali dove la Chiesa una e cattolica s'incarna nella *koinonia* delle diverse Chiese locali per esercitare con competente incisività culturale e sociale la *diakonia* della salvezza. Certamente, la prospettiva concernente il rilievo teologico e pastorale che vengono così ad assumere le Conferenze Episcopali nelle loro specifiche attribuzioni va oltre il dettato, e direi anche il tono generale, della Lettera apostolica *Apostolos suos* (1998).

**17** - S. Noceti, *Laici e sinodalità: una parola necessaria*, in *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, cit., pp. 92-105, qui p. 94.

> società di vita apostolica, mentre nella diocesi e nella parrocchia, nelle quali scorre la sua vita ecclesiale, non gode di alcuna sede nella quale con il suo voto possa effettivamente determinare, neanche nelle materie che non competono direttamente al carisma del ministero ordinato, le decisioni riguardanti la vita ordinaria della comunità. Questa debolezza, a dir poco, del *Codice* non è dovuta a imperativi di carattere dogmatico»[18].

La seconda linea di sviluppo, del resto organicamente collegata alla precedente, è quella – evidenziata dallo stesso Dianich – del necessario passaggio dal «quadro teologico maturo» esibito dal documento «a una riforma delle norme del *Codice di diritto canonico* sugli organi sinodali previsti»[19]. In effetti, se la sinodalità – come nota il documento al n. 55 – «non è l'esercizio di diritti e doveri da parte dei singoli fedeli, bensì il loro convergere in un'azione comunitaria», è necessario, al fine di pervenire «alla formulazione di un giudizio unitario che sia il frutto di un vero e proprio "discernimento comunitario", che la normativa canonica, cosa che non fa, ne stabilisca le procedure»[20].

## Conclusione: "scuola del Popolo di Dio" e "diaconia sociale"

Vengo a due rapide conclusioni, la prima riguardante in concreto la vita sinodale delle nostre Chiese, la seconda quella che il documento chiama "diaconia sociale" della Chiesa nella prospettiva della sinodalità.

**a)** Il cammino della sinodalità, essendo «il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio» – l'abbiamo ben chiaro –, non è né facile né scontato, è impegnativo e costoso e per questo può diventare liberante fonte di speranza per la Chiesa e per la società. Ma occorre mettersi in cammino di buona lena e con decisa e al tempo stesso prudente ponderazione. Sottolinea la CTI:

> «La conversione pastorale per l'attuazione della sinodalità esige che alcuni paradigmi spesso ancora presenti nella cultura ecclesiastica siano superati (…). Tra essi: la concentrazione della responsabilità della missione nel ministero dei Pastori; l'insufficiente apprezzamento della vita consacrata e dei doni carismatici;

---

**18** - S. Dianich, *Dalla teologia della sinodalità alla riforma della normativa canonica*, in *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, cit., pp. 71-82, qui p. 75.

**19** - *Ibid.*, p. 71.

**20** - *Ibid.*, pp. 73 e 76.

la scarsa valorizzazione dell'apporto specifico e qualificato, nel loro ambito di competenza, dei fedeli laici e tra essi delle donne» (n. 105).

Ora, per raggiungere questo risultato occorre riflettere su di un fatto: che c'è «bisogno – come si legge nel documento finale dell'ultimo Sinodo dei Vescovi – di *una formazione specifica alla sinodalità*. Pare promettente, da questo punto di vista, strutturare *percorsi formativi comuni* tra giovani laici, giovani religiosi e seminaristi, in particolare per quanto riguarda tematiche come l'esercizio dell'autorità o il lavoro in *équipe*» (n. 124). In effetti – come ha notato Serena Noceti – «nella realizzazione di una Chiesa sinodale le identità ecclesiali si comprendono progressivamente come correlative le une alle altre, nel quadro della missione comune, che è del "noi" del Popolo di Dio, a cui ogni singolo compartecipa come soggetto co-costituente, con un rafforzamento di identità dei singoli, in chiave non contrappositiva, ma relazionale»[21].

Si tratta di fare in concreto delle nostre Chiese autentiche e permanenti *scuole di vita del Popolo di Dio*, come le ha chiamate papa Francesco[22]. Il fatto è che – diceva Luigi Sartori nell'ultima sua intervista rilasciata a "Il Regno" – «i principi teologici, trinitari soprattutto, che abbiamo imparato dal Concilio, debbono non solo essere collocati prima – per attuare una sorta di logica deduttiva – ma anche riscoperti dopo. Nella Chiesa di oggi manca la seconda parte: far riscoprire il mistero, i fondamenti, tramite la valorizzazione dei passi compiuti con l'uomo. Come dire: il Regno di Dio lo devi sentire prima ("il Regno è venuto" – dice Gesù), ma lo devi anche scoprire dopo, impegnandoti in quelle piccole, miserabili operazioni in cui cerchi di attuarlo, per poi alla fine farlo riapparire»[23].

Basti un esempio. La grande prova che investe oggi alcune fasce del clero cattolico – e di conseguenza la vita di intere Chiese locali – dice in modo emblematico che un certo modello di formazione e di esercizio del ministero ordinato ha definitivamente fatto il suo tempo e, là dove persiste, è facilmente soggetto a perversioni che ne snaturano l'identità e la missione offuscando il volto della Chiesa quale sposa di Cristo. Come si è chiesto recentemente Daniel Bogner, «non sarebbe forse opportuno dare alla fondamentale distanza che intercorre tra i rappresentanti (gli uffici, le pratiche e le strutture della Chiesa) e il rappresentato (Dio) un'espressione

*21* - S. Noceti, *Laici e sinodalità: una parola necessaria*, cit., p. 104.

*22* - Papa Francesco, *Discorso* in occasione dell'incontro con la comunità del Movimento dei Focolari, Sagrato del Santuario Maria Theotokos, Loppiano, 10 maggio 2018: «È questa la base solida e indispensabile di tutto: la scuola del Popolo di Dio dove chi insegna e guida è l'unico Maestro (cfr. Mt 23,10) e dove la dinamica è quella dell'ascolto reciproco e dello scambio dei doni fra tutti».

*23* - P. Coda, *Ontologia della carità. A colloquio con L. Sartori*, in «Il Regno – attualità», XLIX (20/2004), pp. 705-711.

più visibile e sensibile – e questo non solo nella spiritualità e nel linguaggio religioso, ma anche nella forma organizzativa della Chiesa»? Perché oggi, in definitiva, «la questione si pone in questi termini: può la Chiesa, mantenendo la sua conformazione storica, rimanere anche luogo d'incontro con Dio o ritornare a essere tale, facendosi attivamente carico delle esigenza di rinnovamento che gli abusi hanno posto sotto gli occhi di tutti?»[24].

Non si può continuare a mettere rattoppi su di un vestito lacerato di strappi! Occorre cambiare veste. «È necessario che ciascuno battezzato – scrive papa Francesco nella *Lettera al Popolo di Dio* del 20 agosto 2018 – si senta coinvolto nella trasformazione ecclesiale e sociale di cui tanto abbiamo bisogno. Tale trasformazione esige la conversione personale e comunitaria e ci porta a guardare nella stessa direzione dove guarda il Signore (…). *È impossibile* immaginare una conversione dell'agire ecclesiale *senza la partecipazione attiva di tutte le componenti del Popolo di Dio*»[25].

**b)** Formare alla sinodalità come esercizio di Chiesa significa di concerto – ecco il secondo punto – *educarsi ed educare a quella che papa Francesco descrive come «cultura dell'incontro» e «coraggio dell'alterità»*.

Così di recente si è espresso in proposito, nel discorso al Founder's Memorial di Abu Dhabi: «Alla celebre massima antica "conosci te stesso" dobbiamo affiancare "conosci il fratello": la sua storia, la sua cultura e la sua fede, perché non c'è conoscenza vera di sé senza l'altro. Da uomini, e ancor più da fratelli, ricordiamoci a vicenda che niente di ciò che è umano ci può rimanere estraneo. È importante formare *identità aperte*, capaci di vincere la tentazione di ripiegarsi su di sé e irrigidirsi»[26].

Solo nel «coraggio dell'alterità» la fedeltà a Dio, in Gesù, si fa storia nuova, costruzione di una civiltà dell'alleanza che abbraccia nella pace e nello scambio dei doni la ricchezza delle differenze. La disaffezione nei confronti dei metodi e delle strutture di partecipazione e delle strategie e dei percorsi di solidarietà nella nostra società di tradizione democratica, la tentazione di rinchiudersi nei particolarismi, i rigurgiti autoritari e il pericolo di una dittatura strisciante dei poteri economici e della tecnocrazia esigono – con urgenza! – vigilanza e visione, coinvolgimento, competenza e rinnovato impegno.

---

*24* - D. Bogner, *Questa Chiesa uccide*, in «Settimana News», 8 aprile 2019 (www.settimananews.it).

*25* - Papa Francesco, *Lettera al Popolo di Dio*, 20 agosto 2018, n. 2.

*26* - Papa Francesco, *Discorso all'incontro interreligioso*, Founder's Memorial, Abu Dhabi, Emirati Arabi Uniti, 4 febbraio 2019.

La comunità cristiana non può esimersi dalla responsabilità che per natura le compete di offrire luoghi e processi di adeguata formazione e di efficace esercitazione al dialogo e alla partecipazione. L'invito di Giovanni Paolo II a vivere la Chiesa come «*casa e scuola di comunione*» (*Nmi*, 43) valorizzando le strutture sinodali previste dal Vaticano II, e quello di papa Francesco ad «*avviare processi*» sinodali, rivestono un preciso significato anche sociale.

Si tratta di rigenerare i legami tra le generazioni, tra le diverse sensibilità culturali, tra le differenti espressioni e istanze della vita civile, con una visione allargata alla fraternità universale. Si legge nel documento finale dell'ultimo Sinodo dei Vescovi:

> «Invitiamo le Conferenze Episcopali e le Chiese particolari a proseguire questo percorso, impegnandosi in processi di discernimento comunitario che includano anche coloro che non sono vescovi nelle deliberazioni, come ha fatto questo Sinodo. (…) Auspichiamo che a questi percorsi partecipino famiglie, istituti religiosi, associazioni, movimenti e i giovani stessi, in modo che la "fiamma" di quanto abbiamo sperimentato in questi giorni si diffonda» (n. 120).

Si puntualizza così, facendo ampiamente ricorso al documento della CTI, che «il Sinodo [dei Vescovi] ha fatto emergere alcuni tratti fondamentali di uno stile sinodale, verso il quale siamo chiamati a convertirci. È nelle relazioni – con Cristo, con gli altri, nella comunità – che si trasmette la fede» (nn. 121-122).

È il momento. Non si può più tergiversare.

PIERO CODA
Preside dell'Istituto Universitario Sophia e ivi Professore ordinario di Ontologia Trinitaria
*piero.coda@sophiauniversity.org*

# *Veritatis Gaudium*. O sobre el deseo de que todos sean uno

*di David Luque*

*With regard to the recent publication of the apostolic constitution,* Veritatis Gaudium*, on the reform of studies, faculties and ecclesiastical universities, this article is meant to grasp the theology of education implicit in it. The fundamental thesis that I hold is that VG distills an educational theology inspired by a Trinitarian Theology that resonates with intratrinitarian relationships of reciprocal love for the fundamental elements of an educational theory: a curricular theory, the educational sociology of each center and the relationships of all the institutions that teach ecclesiastical studies. The fundamental claim of this dynamic is, on the one hand, the formation of a new humanity and, on the other, that those institutions where ecclesiastical studies are taught are already a living testimony of that civilization of love.*

## Proemio

Cualquier teoría de la educación intenta articular, de un modo orgánico, las interpretaciones de lo que es un profesor, un estudiante y la relación que mantienen, un *curriculum*, un material educativo y cómo se conoce: una explicación, en fin, que vaya de la teoría a la práctica[1]. Pero en ese orden del ámbito de lo educativo hay otro orden superior de las cosas: una cosmogonía, una antropología, una gnoseología, una moral, una idea del desarrollo humano. *The Idea of a University Defined and Illustrated*, de san John Henry Newman, nos habla de la teología como la reina de las ciencias, pero nos habla, más que de eso, de un Dios Creador, presente en la realidad que había salido de su pensamiento y su palabra, que se auto-revelaba y que podíamos conocer siquiera de un modo ínfimo. Siguiendo esta premisa, los documentos que la Iglesia Católica publica sobre educación no son solo esfuerzos como por articular una teoría de la educación, sino que ellos mismos traslucen una teología[2]. Me parece que es desde estas premisas que se

*1* - Cfr. Dentro de la tradición norteamericana sería bueno leer: Scheffler, I. (1965). *Conditions of knowledge. An Introduction to Epistemology and Education*. London & Chicago: The University of Chicago Press; Burbules, N. C. et al. (2000). A Half-Century of Educational Theory. *Educational Theory*, 50(3), 279-381; Id. y Abowitz, K. K. (2009). *A Situated Philosophy of Education*. En Ronald David Glass (ed.). *Philosophy of Education 2008*, 268-276. Urbana, Illinois: Philosophy of Education Society; Curren, R. (2003). Preface. En Randall Curren (ed.). *A Companion to The Philosophy of Education*, 1-4. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.; Siegel, H. (2017). *The Philosophy of Education and the tyranne of the Practice*. En Michael Spieker, Krassimir Stojanov (eds.). *Bildungsphilosophie. Disziplin - Gegenstandsbereich - Politische Bedeutung* (pp. 19–36). Deutschland: Nomos Verlagsges. Ya en la tradición anglosajona-continental, sería apropiado conocer: Carr, W. (2006). Education without theory. *British Journal of Educational Studies*, 54 (2), 136-259; Hirst, P. H. (1963). Philosophy and educational theory. *British Journal of Educational Studies*, 12(1), 15-26; Id. (1966). *Educational Theory*. En J. W. Tibble (ed.). *The study of education*, 29-57. London: Heinemann; Dentro de la tradición española: Ibáñez-Martín, J. A. (1987). Planteamiento filosófico-educativo del problema de la educación. *Revista Española de Pedagogía*, 177, 295-303; Esteve, J. M. (1979). *Lenguaje educativo y teorías pedagógicas*. Madrid: Anaya; Jover, G. (2002). La filosofía de la educación en España. Revisión y perspectivas de futuro. *Actas del VI Congreso Internacional de Filosofía de la Educación: educación, ética y ciudadanía*, 369-384. Madrid: Dykinson; Bárcena, F. (1991). Teoría de la Educación y conocimiento práctico. Sobre la racionalidad práctica de la acción educativa. *Revista Complutense de Educación*, 2 (2), 221-243; Gil Cantero, F. (2011). "Educación con teoría": revisión pedagógica de las relaciones entre teoría y práctica educativa. *Teoría de la educación*, 23(1), 19-43; Id y Reyero, D. (2014). La prioridad de la filosofía de la educación sobre las disciplinas empíricas en la investigación educativa. *Revista Española de Pedagogía*, 72 (258), 263-280.

*2* - Las relaciones entre la teología y la filosofía de la educación, que pueden abordarse desde la noción de *Religionspädagogische* o *Theology of education* no son tan unidireccionales como doy a entender aquí para evitar una digresión de carácter epistemológico. Recomiendo para introducirse en estas discusiones, eso sí, el texto de Groppo, G. (1991). *Teologia dell'educazione: origine, identità, compiti*. Roma: LAS.

debe leer la constitución apostólica *Veritatis Gaudium*[3], que trata sobre las Universidades, las Facultades y los estudios eclesiásticos y que se publicó el 8 de diciembre de 2017 –solemnidad de la Inmaculada Concepción de la Santímisa Virgen María, cuyo «*fiat*» hace posible la encarnación y, con esta, la consumación de la obra de la Trinidad. La normas comunes, especiales y finales que aparecen en el documento son en esencia las mismas que aparecieron en *Sapientia Christiana*[4], publicada por san Juan Pablo II en 1979, y que es la constitución apostólica que precede a esta de la que trata el texto. Pero no se da esa continuidad tan evidente en los proemios, lo que es importante porque estos facilitan el espíritu hermenéutico en que han de ser leídas, interpretadas y aplicadas esas normas. Por lo tanto, este artículo pretende comprender el contenido del proemio de VG desde el punto de vista de una teoría de la educación como la que he sugerido unas líneas más arriba, con el fin de interpretar las orientaciones que deberán seguir las universidades eclesiásticas en adelante. Para ello me parece que es necesario disponer tres apartados. Una –necesariamente– breve aproximación histórica a la tradición magisterial en la que nace VG. Una aproximación a los elementos nucleares de la teología que maneja. Y una última a los elementos educativos que se ven afectados por esta teología.

## I. Aproximación histórica a la tradición magisterial sobre las Universidades, Facultades y Estudios Eclesiásticos

SC y VG pertenecen a una tradición magisterial relativamente reciente, que se remonta a la publicación de *Deus Scientiarum Dominus*[5] del 24 de mayo de 1931 –día de Pentecostés, por cierto, en que el Espíritu Santo, donado por el Hijo, iluminó el entendimiento de los apóstoles después de los días de la violencia y la gloria–, que se intentó actualizar entre la celebración del Concilio Vaticano II[6] y la publicación de SC con la publicación de *Normae Quaedam ad Constitutionem Apostolicam Deus Scientarum Dominus de Studiis Academicis Ecclesiasticis Recognoscendam*, que disponía una serie de normas. La novedad fundamental de DSD es que fue el primer documento magisterial que quería dotar a la Iglesia de instrumentos que unificaran los estudios teológicos para todas las facultades eclesiásticas del mundo. Pero –y a pesar de las *normae quaedam*– DSD pertenecía a una Iglesia distinta a la que se imaginó después del CVII. No es que viviera un momento

*3* - VG, en adelante.

*4* - SC, en adelante.

*5* - DSD, en adelante.

*6* - CVII, en adelante.

excesivamente complejo o tan complejo como el que habría de traer las dos guerras mundiales y el avance extremo de la ciencia y la tecnología. Es, sencillamente, que era distinto. Esto se puede observar en dos elementos fácilmente identificables en DSD. Por una parte, todavía una mentalidad apologética propia del XIX y que, con todo, se abría a un diálogo límpido con las ciencias profanas –y esto en continuidad con la tradición de la Iglesia desde los primeros tiempos, que aparecen descritos bellamente en los primeros seis números y que hará suyos, también como punto de partida, SC[7]. Pero, además y como fruto de esa mentalidad, estaba el influjo de la *Aeterni Patris* de León XIII y la *Studiorum Ducem* de Pío XI, que llevaron a la teología a contraer una deuda demasiado grande con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino a fin de poseer la seguridad de un constructo doctrinal seguro con el que, justamente, defenderse de los ataques y dialogar con los avances. Así que, en fin, DSD vive como en una tensión interna: abrió ese camino que conduce a VG y, a la vez, quedó superada relativamente pronto por el espíritu que condujo a la celebración del CVII y por este mismo.

Si nos situamos en los documentos conciliares encontramos dos textos que son fundamentales para toda la reflexión educativa posterior que habrá de realizarse en el seno de la Iglesia. Esta reflexión tomará tres direcciones dependiendo de la manera en que se correlacionan los textos entre ellos o con otros posteriores o del ámbito educativo de que trate la discusión[8]. De *Gravissimum Educationis* nacerán las consideraciones sobre la educación católica a todos los niveles, desde las que podría comprenderse *Ex Corde Ecclesiae* (GE, n. 10) o *Educar al humanismo solidario* (GE, n. 8). De *Optatam Totius* brotarán dos líneas. Por una parte, la específica formación de sacerdotes que terminará siendo actualizada con *Pastores Dabo Vobis*[9]. Pero, como en la intersección entre algunos planteamientos de *Optatam To-*

*7* - «Por eso carece en absoluto de fundamento la falsa acusación de que la Iglesia cubra las mentes con las tinieblas de la ignorancia cuando la Iglesia Católica no teme a los perseguidores que la distinguen con la gloria del martirio ni las herejías que hacen brillar con luz más clara su depósito de doctrina sagrada; una sola cosa teme: la ignorancia de la verdad; pues está convencida de que los adversarios no la perseguirían con malévola inquina si ajenos a toda opinión preconcebida, estudiaran diligentemente sus normas y argumentos como ya aseveraba en el siglo II Tertuliano diciendo a los enemigos del nombre cristiano: cesan de odiar los que cesan de ignorar».

*8* - Seguramente no es necesario recordar que, antes del CVII, el documento magisterial que orientó toda la reflexión educativa desde un punto de vista teológico -sin ánimo, aquí, de precisar las discusiones sobre el estatuto epistemológico de la teología de la educación- fue *Divini Illius Magistri*, publicada el 31 de diciembre de 1929 por Pío XI.

*9* - No obstante, hay que señalar junto con Izquierdo, C. (2001). La reforma de los estudios eclesiásticos. Anuario de Historia de la Iglesia, 10, 211 se observa que los mismos dicasterios publicaron documentos que intentaban influir en el régimen de estudios de los sacerdotes. El propio César Izquierdo distingue dos épocas. Una primera, entre 1969 y 1971, con la publicación de *De Re Oecumenica*, *Carta sobre la dimen-*

*tius* (V, nn. 13-18), DSD, y *Gravissimum Educationis* (n. 11) por cuanto los estudios de teología son necesarios para la formación de presbíteros, pero, también, están abiertos a los religiosos y los laicos comprometidos, se situaría *Sapientia Christiana* primero y *Veritatis Gaudium* ahora. Resta añadir, en fin, que el marco integrador de todas estas acciones de la Iglesia ha de verse sobre todo en la constitución dogmática *Gaudium et Spes* (nn. 3-10, 25, 40-45, 53-62), la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (nn. 14, 15, 19, 20, 59, 63, 72, 77, 78, 79) y todo el resto de la Doctrina Social de la Iglesia. Pero esto lo trataré mejor en el siguiente apartado, donde ya trato VG específicamente.

## ii. La teología trinitaria y la teología de la educación: la novedad radical de *Veritatis gaudium*

### *ii.1. Las novedades hermenéuticas en la génesis de* Veritatis Gaudium

#### *a.* La participación en la vida intratrinitaria de Dios

Es necesario comenzar señalando un contraste en la vida de la Iglesia. Que, como afirma monseñor Ladaria, en «la confesión del Dios uno y trino tenemos […] el punto focal de la fe cristiana» (Ladaria, 2010, 22). Y que, en contraste con esto y como hacía notar Karl Rahner, «en la realización religiosa de su existencia, [los católicos] son casi exclusivamente 'monoteístas'» (Rahner, 361). Esto puede atribuirse a unos larguísimos años de olvido del tratado de Trinidad (Ladaria, 2010, 31-37) que parece vieron su final en la década de los sesenta. Esta dinámica de resurgimiento de la teología trinitaria es recogida por VG, que plantea la necesidad de la formación de una cultura donde «el acento principal esté en descubrir la huella trinitaria en la creación, pues hace que el cosmos en el que vivimos sea 'una trama de relaciones', y en el que 'es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa', favoreciendo 'una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad'» (VG, n. 3). Como digo, a la comprensión de la Trinidad se han aplicado las mentes más claras de la reciente historia de la teología. Sergej Bulgakov, dentro de la tradición ortodoxa, atribuyó la noción de *kenosis* no solo a la actuación soteriológica del Hijo, sino también a la del Padre y a la del Espíritu.

*sión misional de la formación sacerdotal* y *Nota sobre el estudio del ateísmo*. Y otra segunda, a partir de 1972, que incluyen documentos que van desde la *Carta circular sobre la enseñanza de la filosofía en los seminarios* (1972) hasta las *Directrices sobre la formación de los seminaristas acerca de los problemas relativos al matrimonio y a la familia* (1995).

En el evangelismo, Bonhoeffer, Moltmann y Jüngel quisieron comprender qué sucedía dentro de Dios en *Resistencia y sumisión*, *El Dios crucificado* y *Dios como misterio del mundo* respectivamente. Karl Barth y Rahner –de cuyas tesis ha escrito maravillosamente Zarazaga[10]– quisieron realizar una aproximación desde el punto de vista del concepto de «persona» (cfr. Ladaria, 2010, 376-386). Balthasar y Hemmerle pretendieron comprender la vida intratrinitaria de Dios como una comunión de amor recíproco[11]. En línea con estos últimos, Piero Coda sostiene que se da una irradiación existencial del amor intratrinitario a las personas, que son incorporados a este a través del bautismo, y que pueden participar de él reproduciendo las relaciones de amor recíproco que se encuentran en el seno del Padre en la relación con los hermanos y las hermanas, sabiendo que se da un tipo de presencia crística donde dos o más se reúnen en su nombre. Pero a pesar de las múltiples interpretaciones intrateológicas, ¿qué presenta VG desde el punto de vista de la teología trinitaria?

Aunque el documento comienza con un planteamiento del concepto de «verdad» y sus efectos en el corazón del hombre, más que una gnoseología, la hermenéutica del documento exige articular una cristología. De hecho, desde la segunda frase se inserta la tradición joánica del Hijo-Logos cuando se afirma que la «verdad, de hecho, no es una idea abstracta, sino que es Jesús, el Verbo de Dios, en quien está la Vida que es la Luz de los hombres (cf. Jn 1,4)». Por lo tanto, parece lógico re-dirigir la cuestión al tipo de cristología que se esboza en este proemio. El texto dispone un perfecto equilibrio entre la divinidad y la humanidad del Hijo al situarlo como el epicentro de la revelación «del misterio del Padre y de su amor», en línea con el n. 22 de *Gaudium et Spes*. Jesús no solo revela lo que podemos conocer sobre la dinámica intratrinitaria de Dios, sino que nos permite participar de ella «ya desde ahora» (n. 1) por cuanto Él es «el Primogénito entre muchos hermanos (cf. Rom 8,29)» (n. 1). El documento sostiene que «la unión con Dios» (n. 1) pasa por «la unidad con los hermanos y hermanas en la casa común de la creación» (n. 1). O, dicho de otra manera, que las relaciones con el resto de los seres humanos posibilitan «la plena comunión con Dios» (n. 1). Esta relación entre la unidad del Padre con el Hijo en el Espíritu y las relaciones de unidad en la Creación se hace expresa, como deseo y como modelo, en la oración que Jesús dirige al Padre en Jn 17,21 y que recoge VG: «Para que todos

***10*** - Cfr. Zarazaga, (2004). *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, EDICI, Salamanca.

***11*** - Cfr. García Andrade, C. L. (2015). *Dios es amor recíproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dios trinidad. En diálogo con Tomás de Aquino, Ghislain Lafont, Gisbert Greshae y Hans Urs von Balthasar*, 627-278. Madrid: Publicaciones claretianas; Cordovilla, A. (2005). Presentación. En Klaus Hemmerle. *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme.

sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros». Me parece que la mejor explicación a este texto se puede encontrar en Piero Coda, que tratando de comprender esta dinámica explica: «La comunicación de Dios a Dios en Dios –la Trinidad– es así percibida y vivida, en la identificación con Cristo, como comunicación de Dios en sí con Dios en el otro, y viceversa. Allí donde, como en Dios Trinidad, se da la reciprocidad del amor –es decir, la reciprocidad de la apertura/acogida y de la dedicación/entrega en relación con el otro– se realiza la comunicación en Dios de Dios, a través de nuestra humanidad asumida en Cristo. Se cumple, en la prolepsis del tiempo escatológico inaugurado por Jesús, el 'como en el cielo así en la tierra'»[12]. Esta pretensión de unidad no se queda solo en una «mística del vivir juntos» (n. 4), como dice la propia VG haciéndose eco de *Evangelii Gaudium*, sino que aspira, como comencé diciendo, a una nueva cultura o a la construcción de una «nueva civilización del amor» (VG, n. 1, 2), a la que ya aspirara otrora SC al hablar de «civilización más humana» (SC, n. V). Se diría que se desea a un programa eclesiológico fundamentado sobre la Trinidad cuyas repercusiones infusionen teorías sociales, políticas y económicas, en un diálogo epistemológico, con el fin de que nazca una humanidad nueva. VG lo condensa así:

> «Dios quiere asociar la humanidad a ese misterio inefable de comunión que es la Santísima Trinidad, del que la Iglesia es en Jesucristo signo e instrumento. Para alcanzar de manera realista este fin, invita a 'ensanchar la razón' para hacerla capaz de conocer y orientar las nuevas e imponentes dinámicas que atormentan a la familia humana, 'animándolas en la perspectiva de esa 'civilización del amor', de la cual Dios ha puesto la semilla en cada pueblo y en cada cultura' y haciendo que «los diferentes ámbitos del saber humano sean interactivos»: el teológico, el filosófico, el social y el científico» (n. 2)[13].

## *b.* La articulación de los presupuestos de la Doctrina Social de la Iglesia en las orientaciones educativas

En línea con la última tesis que he mantenido y con las correlaciones textuales que se pueden deducir de los textos magisteriales que hablan sobre la educación, uno de los desplazamientos fundamentales que se observan en VG es el hecho de

---

***12*** - Coda, P. (2014). *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, 579. Salamanca: Secretariado Trinitario.

***13*** - Las comillas internas al texto que reproduzco refieren a citas textuales recogidas, respectivamente, en: *Caritas in veritate*, n. 42; *Caritas in veritate*, n. 54 y *Lumen Gentium*, n. 1; *Caritas in veritate*, n. 33; *Caritas in veritate*, n. 30. Si no las pongo antes es para no cargar este artículo de notas a pie.

resituar el «vasto y multiforme sistema de los estudios eclesiásticos, [que] ha florecido a lo largo de los siglos gracias a la sabiduría del Pueblo de Dios, que el Espíritu Santo guía a través del diálogo y discernimiento de los signos de los tiempos y de las diferentes expresiones culturales» (n. 1), en el ámbito de la Doctrina Social de la Iglesia como consecuencia de esa comprensión de la Trinidad que permite la participación de las personas por medio de Cristo en el Espíritu. Este movimiento ya apareció intuido en SC, pero no me parece que sea posible concluir que hubiera en ella la propuesta de una formación teológica comprendida sobre todo en clave social. SC, como ya dije, se sumaba a la génesis histórica que dibujó DSD, que se remontaba a su vez a la relación entre la Iglesia y la cultura desde la patrística hasta la misma constitución apostólica, pasando por la génesis de las universidades. Añadía, porque era posterior, ese llamamiento de *Evangelii Nuntiandi* de evangelizar, pero lo concretaba, sobre todo, en la evangelización de la cultura propuesta por Pablo VI[14]. VG sí da ese paso de un modo definitivo. Siente que existe «un verdadero cambio de época» (n. 3) marcado por crisis antropológicas, políticas, económicas, sociales y ecológicas, y, por ello, hace más explícito ese movimiento. Esto no significa que se comprenda al margen de esa tradición precedente de corte algo más intelectualista –incorpora sin ambages *Fides et Ratio* y *Redemptor hominis*, la cual, como se sabe, si es leída en unidad con *Dives in misericordia* y *Dominun et vivificantem* forman un tríptico sobre la trinidad. Lo que significa es que amplía la perspectiva más allá de lo estrictamente gnoseológico para dar cabida a lo social subrayando que, como ya señalé en la introducción, la dimensión formativa de la teología puede situarse también dentro de la tradición social de la Iglesia como consecuencia de la unidad de amor recíproco vivida en la vida intratrinitaria de Dios. El hecho de que no es una novedad de ruptura, sino que forma parte del desarrollo doctrinal sobre la formación teológica que la Iglesia va descubriendo asistida por el Espíritu Santo se encuentra en que es un movimiento sugerido en *Caritas in veritate*, que en el n. 42 propone «vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de relación, comunión y participación» -y, como ya he señalado en paréntesis, puede correlacionar con algunas interpretaciones de las cartas encíclicas de san Juan Pablo II.

***14*** - «El evangelio», decía Pablo vi en el n. 20 de su exhortación apostólica, «y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna».

## *II.2. Algunas consideraciones sobre cuestiones netamente educativas*

### *a.* Meditación teleológica: sobre la evangelización, el pensamiento y la justicia

Me parece que el marco integrador de cualquier consideración teleológica que pudiera hacerse debería partir de una consideración previa. Que el fin educativo debe entenderse, dentro de un marco de comprensión trinitario, dentro del espíritu que movió la redacción de *Evangelii nuntiandi*: la misión de anunciar la palabra como un mandato crístico, que procede de su propia vida y pasa ya no solo a la vida de los creyentes, sino a la de cualquier obra de la Iglesia (nn. 6, 13-16). Pero este anuncio de la Palabra, en el marco de un documento que trata sobre las universidades, facultades y estudios eclesiásticos, debe producirse en dos líneas que son complementarias no como un sumatorio, sino como la creación de una única finalidad nueva, y que están en consonancia con las tradiciones magisteriales que se unen en VG. Por una parte, y en línea con DSD, SC y *Fides et ratio*, como una finalidad intelectual: la formación teológica es necesaria para los presbíteros, los religiosos y los laicos como un instrumento para profundizar en el depósito de la fe y dialogar con todos los avances que se producen en cualquier frente del círculo del conocimiento. Esta finalidad no debe comprenderse de un modo apologético –o no al modo de la apologética anglosajona del XIX y principios del XX–: se trata tanto de que los teólogos pueden iluminar numerosas cuestiones científicas como de que la ciencia puede ayudar a la Iglesia a comprender mejor a Dios-Trinidad. Se trata de permear en esa línea de ida y vuelta los sistemas de pensamiento. Por otra parte, en sintonía a la luz de la teología trinitaria, de la que pueden deducirse relaciones internas con la DSI sin caer por ello en un programa de tipo político: la misión de evangelizar no puede quedarse únicamente en un sustrato intelectivo, sino que ha de concretarse en una inculturación auténtica de las diversas culturas que logre un desarrollo justo y equitativo de todos los hombres de todas las culturas. Aquí adquiere una nueva luz la *Popolorum Progressio*, cuando dice que «interpreta con visión profética la cuestión social como un tema antropológico que afecta al destino de toda la familia humana» (n. 2). Así que, en suma, se puede entender que el gran fin que se marca esta constitución apostólica desde el punto de vista de una teología educativa es que sea capaz de una mayor profundización en el conocimiento de Dios, que se hace efectiva en una nueva cultura que una lo propiamente cultural y lo social sobre la base de una interpretación comunitaria de amor recíproco.

## *b.* La unidad como clave hermenéutica para la interpretación de la nueva cultura

El fin que se marca VG, leído ya en el ámbito de una teoría de la educación deducida de una teología trinitaria, introduce un desplazamiento en la comprensión de las propias universidades y facultades eclesiásticas respecto de los documentos anteriores. Y es que la formación que propone no es un mero instrumento a través del cual los estudiantes comprenden cómo habrían de ser los procesos de inculturación y las nuevas culturas resultantes, sino que son ya en sí mismos y durante todos esos años los reflejos de esa nueva civilización del amor a la que se aspira como reflejo de la Trinidad y en cumplimiento de la oración que Jesús dirige al Padre[15]. «Constituyen», dice el documento, «una especie de laboratorio cultural providencial, en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación de la *performance* de la realidad que brota del acontecimiento de Jesucristo y que se alimenta de los dones de Sabiduría y de Ciencia, con los que el Espíritu Santo enriquece en diversas formas al Pueblo de Dios» (n. 3). Esta pretensión de unidad se propone orgánicamente a distintos niveles, que yo concretaré en una teoría curricular y una sociología institucional.

### *b.1. La unidad desde el punto de vista de una teoría curricular*

La teoría clásica del *curriculum* sostiene que un plan de estudios es, a fin de cuentas, el reflejo de la realidad que se quiere transmitir o del tipo de persona o profesional que se desea formar[16]. Por eso suele ser uno de los elementos más controvertidos en las discusiones de las leyes educativas de los diversos países. Aquí, en el contexto de una teología que desea moverse en coordenadas trinitarias, habría de reflejar la unidad intratrinitaria de Dios, la unidad de la creación y la unidad del conocimiento de tal manera que forme unos teólogos capaces de generar esa unidad que Jesús pidió al Padre. Y esto ha de producirse, por cierto, en un contexto de alta especialización no solo científica, sino también intrateológica,

**15** - Algo, por cierto, que ya se proponía en *Evangelii Nuntiandi* a nivel eclesiológico: «Evangelizadora, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma. Comunidad de creyentes, comunidad de esperanza vivida y comunicada, comunidad de amor fraterno, tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones para esperar, el mandamiento nuevo del amor» (n. 15).

**16** - Cfr. p. e.: Egan, K. (1978). What is curriculum? *Curriculum Inquiry*, 8 (1), 65-72; Johnson, M. (1969). On the meaning of Curriculum Design. *Curriculum Theory Network*, 1 (3), 3-9; Ladson-Billings, G. (2016). And then there is this thing called the curriculum: organization, imagination, and mind. *Educational Researcher*, 45 (2), 100-104.

como ya señaló Bernard Lonergan SJ[17]. De manera que lo que propone VG son dos cosas en lo que a su teoría curricular se refiere. En continuidad con *Caritas in veritate*, exige que la categoría de «relación» desde un punto de vista intracurricular –VG llegará a hablar también del diálogo interreligioso– se entienda como sinónimo de «diálogo»: un diálogo «a todos los niveles, no como una mera actitud táctica, sino como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y para profundizar en su significado y sus implicaciones prácticas» (n. 4). En consecuencia, parece necesario «repensar y actualizar la intencionalidad y la organización de las disciplinas y las enseñanzas impartidas en los estudios eclesiásticos con esta lógica concreta y según esta intencionalidad específica» (n. 4). En lo que tiene que ver con la materialidad del plan de estudios, VG habla de «la inter- y la trans-disciplinariedad» (n. 4), es decir, que debe pensarse un plan de estudios sabiendo que el «principio vital e intelectual de la unidad del saber en la diversidad y en el respeto de sus expresiones múltiples, conexas y convergentes es lo que califica la propuesta académica, formativa y de investigación del sistema de los estudios eclesiásticos, ya sea en cuanto al contenido como en el método» (n. 4). ¿Pero cuál es el criterio desde el que ha de verse esa unidad material del plan de estudios cuando cada docente trata de impartir su materia? La unidad, desde este segundo punto de vista, debería ser la «fuente trascendente y de su intencionalidad histórica y metahistórica, desplegada escatológicamente en Cristo Jesús» (n. 4). O, dicho de otro modo, los profesores han de pensar que la materia que imparten contribuye a la unidad del plan de estudios –que, insisto, refleja la unidad intratrinitaria de Dios– cuando enfocan esta, en el ejercicio de su libertad de cátedra y su fidelidad al Magisterio, teniendo en cuenta tres criterios. El primero, la dimensión trascendente de los contenidos que están enseñando, es decir, la manera en que pueden ser interpretados en su relación con Dios. Pero, y he aquí el segundo matiz, con una perspectiva histórica que entiende que Dios se revela en la historia y que la misma comprensión se revela a lo largo de la historia. Una historia, por cierto, que no solo nos habla de Dios y su plan salvífico, sino que se dirige a la recapitulación escatológica en Cristo Jesús. Dicho todavía de un modo más sencillo, es dirigiendo cada contenido a Dios, como si este estuviera presente en él de un modo real, que se genera como una unidad de tipo místico entre todas las asignaturas de cada plan de estudios.

***17*** - Cfr. Lonergan, B. (2006). *Método en Teología*, 137-143. Salamanca: Sígueme.

### *b.2. La unidad desde el punto de vista institucional*

Ahora bien, si esa unidad que nos habla de Dios, la creación y las relaciones entre los hombres debería reflejarse necesariamente en el currículo, con más razón ha de verse también en los distintos estratos que conforman lo institucional –y, por añadidura, las relaciones humanas. Lo que hace VG aquí es dibujar un fresco que habla de los propios estudiantes, del cuerpo académico y de la enorme red que conforman todas las universidades y facultades eclesiásticas del mundo.

Me parece que, en lo que tiene que ver con los mismos estudiantes, es necesario subrayar dos cosas. La primera es que los destinatarios de la «formación cualificada» (n. 3) que son los estudios teológicos no son únicamente los potenciales presbíteros, sino que también se habla «de las personas consagradas y de laicos comprometidos» (n. 3). Esto es algo que ya aparecía en SC, pero cuyo significado aquí se ve matizado por otros dos elementos. En primer lugar, por lo que respecta a la formación de los sacerdotes, a la que, sin embargo, volveré más tarde. Y, en segundo lugar, porque relativiza la importancia de la teología como instrumento para conocer la voluntad de Dios en favor de los profetas, los místicos y de la gente sin estudios propiamente Teológicos que rezan el credo[18]. Es un movimiento que, en realidad, equilibra la capacidad de Dios que tiene el hombre en un movimiento que pretende desclericalizar las interpretaciones del Espíritu para articular una posible trama gnoseológica del *sensus fidei*. VG dice, de hecho, que ese conocimiento va «desde el *sensus fidei* y *sensus fidelium* hasta el magisterio de los Pastores, desde el carisma de los profetas hasta el de los doctores y teólogos» (n. 3).

En lo que tiene que ver con el cuerpo académico vuelve a realizar un subrayado sobre algo que ya aparecía en SC, y que adquiere su matiz al ser incluido no solo en el proemio, sino también en la disposición de las normas aplicativas. En la primera parte de estas se escribía, tanto en SC como en VG, que la «Universidad o la Facultad es una comunidad de estudio, de investigación y de formación» (Primera parte, II, 11, §1). Sin embargo, VG añade a esta idea un epígrafe explicativo que da orientaciones sobre cómo ha de comprenderse la dinámica de esa comunidad particular. En lugar de describir los derechos y los deberes, estos aparecen antecedidos por la siguiente idea: «todas las personas, tanto singularmente como reunidas en consejos, son corresponsables del bien común y cooperan en el ámbito de sus respectivas competencias para alcanzar los fines de la misma comunidad» (II, 11, §2). La pregunta que, entonces, se plantea es cuál es el bien común y

*18* - Que tiene sus raíces en la tradición teológica. Cfr. p. e.: Newman, J. H. (2010). *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*, 47-93. Madrid: Encuentro; Lonergan, B. (2004). *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, 223-244. Salamanca: Sígueme; Coda, P. (2014). *Desde la Trinidad*, 503.

cuáles los fines de la misma comunidad. La respuesta ya la di anteriormente cuando traté sobre los fines y, al inicio de este mismo apartado, cuando hablaba de pensar la universidad en sí misma ya como una muestra de esa civilización del amor a la que se aspira.

Un anhelo que no puede circunscribirse a la consideración de cada universidad aislada. En este sentido, VG propone la creación de redes que permitan a las distintas universidades y facultades que tienen estudios eclesiásticos activar «las oportunas sinergias» para colaborar tanto en la formación de los presbíteros, religiosos y laicos comprometidos como en la profundización de los problemas actuales –unos problemas, por cierto, que ya no exigen solo el conocimiento del ateísmo, como sugería SC, sino otros tantos conocimientos que quizá puedan concretarse en el diálogo con las otras religiones y las situaciones de injusticia y pobreza del mundo actual. En vistas de este segundo punto, VG subraya la importancia de la investigación científica. Debido a que, como ya señaló Newman, al final la teología se desarrolla en las mentes de sujetos individuales que tienen formaciones y caracteres propios, no se puede proponer un modelo único de pensamiento ni se puede esperar que haya una única interpretación teológica que dé por cerrada la pregunta por el misterio de Dios. Antes bien, la unidad no pasa por anular la diversidad, sino por integrarla y, y he aquí la primera novedad: la «unidad en la diversidad» (n. 4). Como decía, para que esto pueda ser posible VG propone la creación de «centros especializados de investigación» (n. 4) donde, haciéndose eco de *Evangelii gaudium*, «el modelo de referencia y de resolución de problemas 'no es la esfera […] donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros', sino 'el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad'» (n. 4). La investigación científica ha de ser pensada como un bien agible más que como en una naturaleza especular. Debe dirigirse al mejoramiento de las condiciones de vida de los seres humanos de un modo equilibrado.

### *b.3. Consideraciones sobre la formación teológica de los presbíteros*

Con todo, y dada la específica responsabilidad que tienen los presbíteros respecto del pueblo de Dios, es necesario decir unas palabras sobre su formación. A pesar de la importancia dada a la investigación científica, tal y como la he descrito en el punto anterior, la formación teológica de los sacerdotes no puede comprenderse como si su fin natural fuera la producción de conocimiento científico. Este matiz introducido por VG pasa por una consideración. Que había prevalecido un modelo formativo que priorizaba una formación teológica de corte más intelectualista en detrimento de la pastoral, provocando así un «divorcio», como el propio

Papa Francisco escribe, «entre fe y vida» (n. 2). Sin embargo, VG no busca contrarrestar esta tendencia pasada con un movimiento pendular hacia el extremo contrario. Antes bien, mantiene los elementos que han de constituir la formación teológica de los presbíteros tal y como aparecía sugerida por los padres conciliares en *Optatam totius* añadiéndole un preámbulo místico sobre la necesidad de la oración seguida del conocimiento de la Sagrada Escritura y las ciencias que ayudan a interpretar a esta. Pero, también como aparecía en el documento conciliar, señala que «la preocupación pastoral debe estar presente en toda la formación de los alumnos» para que se acostumbren a «superar las fronteras de su propia diócesis, nación o rito y ayudar a las necesidades de toda la Iglesia, con el ánimo dispuesto a predicar el Evangelio por todas partes» (n.2). Es decir, que toda la instrucción teológica que había constituido la formación de los sacerdotes durante décadas no debe ser sustituida, sino como enfocada, dirigida e interpretada por una trama hermenéutica pastoral.

## Algunas palabras conclusivas

Me parece que la frase que mejor sintetiza el espíritu de la constitución apostólica se encuentra al comienzo de esta, cuando describe los efectos que produce en el corazón del hombre la alegría de la verdad, que es Jesucristo. Utiliza tres verbos que son «encontrar», «habitar» y «compartir». La noción del encuentro presupone la dinámica de la búsqueda que es, justamente, la razón de ser de una universidad. La alusión velada que se encuentra a la famosa sentencia de san Agustín –«nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti»– es el marco de apertura que da sentido a esa búsqueda. Porque buscar la verdad es, según la teoría del conocimiento agustiniana, un ejercicio de fe, y buscar cualquier verdad es, según esta misma lógica, buscar a Dios. La búsqueda que encuentra una verdad dentro del cristianismo es la que revela el Hijo, por el Padre en el Espíritu Santo, que es justamente la Trinidad. De hecho, en «el encuentro con Él, el Viviente (cf. Ap 1,18) y el Primogénito entre muchos hermanos (cf. Rom 8,29), el corazón del hombre experimenta ya desde ahora, en el claroscuro de la historia, la luz y la fiesta sin ocaso de la unión con Dios y de la unidad con los hermanos y hermanas» (n. 1). No obstante, los efectos del descubrimiento de la verdad no pueden desembocar en el encerramiento sobre uno mismo y, puesto que esto es así, ni siquiera la ascética podría pensarse como un ejercicio individualista. Se trata de lo que VG llama esa mística del cumplimiento del mandamiento nuevo, y que puede resumirse en que somos liberados para amar. En estos tres verbos, «encontrar», «habitar» y «compartir», se condensa la dinámica de carácter unitivo que ha de presidir, en adelante, todos aquellos esfuerzos en que se empeñan las universidades y las facultades eclesiásticas de nuestros días. Por una parte, ser

testimonio frente al mundo de que son posibles comunidades presididas por el amor recíproco y concreto a los hermanos y que, de esas comunidades, brota una savia teológica nueva que infusiona las teorías educativas, políticas y económicas. Por otra parte, y precisamente por esto último que acabo de escribir, esa savia teológica nueva que brota hace crecer la justicia y la paz en las sociedades en que se encuentra. Se trata –cómo decirlo– de que las universidades y las facultades eclesiásticas sean testimonio de una civilización nueva cuyos ciudadanos son hombres nuevos porque hacen real el mandamiento nuevo dado por Jesús.

DAVID LUQUE
Docente presso l'Università Rey Juan Carlos, Fuenlabrada e ricercatore nel gruppo "Cultura Civica y Politicas Educativas". Desarrollada en el marco de una beca de investigación postdoctoral con el Istituto Universitario Sophia.
*dluque.pedagogy@gmail.com*

# Il profilo carismatico della Chiesa
# Una lettura teo-logica della *Iuvenescit Ecclesia*

*di Alessandro Clemenzia*

*This article is meant to present the ecclesiological contribution of the Letter* Iuvenescit Ecclesia *by the Congregation for the Doctrine of the Faith, in order to recover the profound and inseparable interaction in the Church between hierarchical and charismatic gifts. The co-essentiality between them is explained in the light of a pneumatological reflection, in which the peculiarity of the third divine Person is emphasized, in his action* ad intra *and* ad extra.

Sophia XI (2019-2) 203-219

## 1. Il nucleo portante del movimento ecclesiale: la comunicazione della fede

La *Iuvenescit Ecclesia*, affrontando la delicata e profonda interazione nella Chiesa tra doni gerarchici e doni carismatici, si inserisce all'interno di una questione ecclesiale di grande portata e attualità: l'incidenza sempre più profonda e arricchente dei movimenti ecclesiali all'interno della vita della Chiesa locale e di quella universale.

Il verbo "iuvenescit" non è un congiuntivo esortativo, come se alla Chiesa fosse rivolto l'invito di ringiovanire rispetto a una situazione attuale di staticità, ma è un indicativo presente, e, in quanto tale, indica un dinamismo reale e quotidiano che sta avvenendo nel momento stesso in cui se ne parla. Tale considerazione di ordine temporale ne porta con sé un'altra: il punto di partenza della riflessione non è propriamente teoretico, ma è legato al principio della realtà, vale a dire alla concretezza del "qui ed ora". Si prende così consapevolezza dell'azione dello Spirito nella Chiesa: «Grazie alla stessa vita della Chiesa, ai numerosi interventi del Magistero e alla ricerca teologica, è felicemente cresciuta la consapevolezza della multiforme azione dello Spirito Santo nella Chiesa» (*IE* 1).

Quanto affermato è decisivo non soltanto perché indirizza l'attenzione da un piano meramente concettuale e speculativo a uno più esperienziale[1], ma anche in quanto spiega teologicamente come si possa attuare il passaggio da una riflessione che scaturisce da uno sguardo sulla realtà a un discorso che riguarda primariamente l'azione dello Spirito di Dio nella storia degli uomini, attraverso i Suoi doni.

Come già affermato nell'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, la *Iuvenescit Ecclesia* afferma la centralità, in una riflessione ecclesiologica, della comunicazione della fede; e questa deve tenere conto, in particolare, dell'interlocutore a cui la Chiesa si rivolge: «Se qualcosa deve santamente inquietarci e preoccupare la nostra coscienza è che tanti nostri fratelli vivono senza la forza, la luce e la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo, senza una comunità di fede che li accolga, senza un orizzonte di senso e di vita» (*IE* 49). La comunicazione della fede, infatti, non può essere ridotta a una tra le tante attività pastorali, dettata dall'urgenza della circostanza, ma rappresenta, per l'autocoscienza ecclesiale, il cuore della sua

*1* - La comunicazione della fede, pur avendo la pretesa di oggettività (in quanto si parla di fatti realmente accaduti), ha sempre una forte connotazione soggettiva; basti recuperare quanto è scritto nella prima Lettera di Giovanni: «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito (…) veduto (…) toccato, ossia il Verbo della vita, poiché la vita si è fatta visibile (…), noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (*1Gv* 1,1-3).

stessa esistenza: dal suo nascere al suo permanere lungo i secoli[2]. In questo consiste la sua natura missionaria: «L'invito ad essere Chiesa "in uscita" porta a rileggere tutta la vita cristiana in chiave missionaria» (*IE* 1). Se, dunque, il punto di partenza della riflessione del Documento è la realtà, vale a dire l'urgenza della comunicazione della propria esperienza di fede, l'oggetto dell'indagine è ciò che di più essenziale ci sia per l'identità dell'essere-Chiesa.

Ed è proprio a partire dalla comunicazione della fede come sfida che proviene dalla realtà circostante e va a toccare la natura stessa della Chiesa che il Documento presenta l'urgenza di «riconoscere e valorizzare i numerosi carismi capaci di risvegliare e alimentare la vita di fede del Popolo di Dio» (*IE* 1). In questo modo, la Congregazione per la Dottrina della Fede indica il fecondo e originale contributo delle diverse aggregazioni ecclesiali (intendendo con esse movimenti e nuove comunità) alla realizzazione stessa dell'essere-Chiesa:

> «Esse non possono essere intese semplicemente come un volontario consociarsi di persone al fine di perseguire uno scopo peculiare di carattere religioso e sociale. Il carattere di "movimento" li distingue nel panorama ecclesiale in quanto realtà fortemente dinamiche, capaci di suscitare particolare attrattiva per il Vangelo e di suggerire una proposta di vita cristiana tendenzialmente globale, investendo ogni aspetto dell'esistenza umana» (*IE* 2).

Le diverse aggregazioni ecclesiali, infatti, sono il luogo d'inveramento della *communio cum Deo* e della *communio fidelium*[3], che caratterizzano la stessa identità ecclesiale: «La Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*LG* 1). A partire da queste considerazioni si può delineare lo scopo di *Iuvenescit Ecclesia*:

> «La Congregazione per la Dottrina della fede con il presente documento intende richiamare, alla luce della relazione tra doni gerarchici e carismatici, quegli elementi teologici ed ecclesiologici la cui comprensione può favorire una feconda e ordinata partecipazione delle nuove aggregazioni alla comunione e alla missione della Chiesa» (*IE* 5).

---

*2* - Sulla comunicazione della fede come ecclesiogenesi, cfr. S. Dianich, *Dall'atto del "vangelo" alla "forma ecclesiae"*, in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, a cura di D. Vitali, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005, pp. 95-141; A. Clemenzia, *Sul luogo dell'ecclesiologia. Questioni epistemologiche*, Città Nuova, Roma 2018, pp. 137-177.

*3* - Cfr. *IE* 2.

Tra le novità rispetto al passato, il Documento riporta nove criteri di ecclesialità (rispetto ai cinque della *Christifideles laici*), e la "missionarietà" della Chiesa viene inserita come secondo criterio, dopo quello della "santità". Ed è proprio questa spinta missionaria a offrire al Documento una grande attualità; scrive a tale proposito Piero Coda:

> «L'attualità si manifesta sotto due profili: nell'intenzionalità, da un lato, di offrire un apporto di chiarificazione teologica e di impulso pastorale in vista, appunto dell'"uscita" missionaria della Chiesa, nella sua variegata ricchezza, con vigore proposta da papa Francesco; e, dall'altro, e proprio a tal fine, senza sottovalutare ma, anzi, rimettendo in giusto valore l'apporto delle diverse configurazioni e delle multiformi espressioni di testimonianza e di servizio assunte nel corso dei secoli dalla vita consacrata, nell'intenzionalità di accompagnare e incrementare l'inserzione e la piena valorizzazione in questa uscita missionaria delle aggregazioni di fedeli, dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità ecclesiali suscitate con fantasia dallo Spirito Santo, in risposta ai segni dei tempi»[4].

Tante sono le pubblicazioni che, in ambito teologico, hanno già sufficientemente approfondito il complesso rapporto tra la dimensione carismatica della Chiesa e quella istituzionale; l'intento del presente saggio, pertanto, è quello di mettere in luce le questioni ecclesiologiche fondamentali della *Iuvenescit Ecclesia*.

## 1. Armonica connessione dei carismi

Il Documento, pur avendo la Scrittura a fondamento di ogni asserzione, non vuole ripercorrere i diversi usi che il lemma "carisma" ha acquisito nel Nuovo Testamento. È interessante, comunque, sottolineare come il termine "carisma" rifletta in qualche modo le medesime caratteristiche dello Spirito Santo. La parola "charis", al contrario di quanto è avvenuto, per esempio, a un altro termine con la stessa radice, *Christós* ("*Christus*"), non ha una traduzione specifica nella lingua latina, se non "*gratia*"[5]. Tale questione lessicale è accompagnata da un'accezione

---

*4* - P. Coda, *Con Benedetto e con Francesco. La lettera Iuvenescit Ecclesia e la «co-essenzialità» di carisma e istituzione*, in «Il Regno-Attualità», LXI n. 14 (2016), pp. 394-398, qui p. 396.

*5* - Scrive a tale proposito Albert Vanhoye a proposito del nostro termine: «Nella Volgata, lo si trova una sola volta, cioè in 1Cor 12,31: "Aemulamini autem charismata meliora", con la desinenza plurale greca, che ne segna il carattere di parola straniera. Negli altri testi del N.T. in cui il testo greco porta *charisma*, la Volgata mette più spesso "gratia", il che abolisce la distinzione tra *charis* e *charisma*: Rm 1,11; 5,16; 6,23; 1Cor 1,7; 12,4.9.28.30; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 1Pt 4,10. Alcune volte la Volgata mette "donum" (Rm 5,15a; 11,29; 1Cor 7,7), il che fa scomparire il rapporto esistente tra *charisma* e *charis* e confonde *charisma* con *dôrea* (Gv 4,10; Act 2,28; Rm 5,15c). Due volte, troviamo la traduzione "donatio" (Rm 12,6; 2Cor

interpretativa di *charisma* così particolare da essere entrata in disuso nella riflessione ecclesiale, se non in riferimento a fenomeni di portata soprannaturale.

Senza soffermarsi particolarmente su questi aspetti, il Documento mostra anzitutto la pluralità e la differenziazione dei carismi (al plurale), nonostante essi abbiano la medesima origine divina: «Tra le membra del corpo, la diversità non costituisce un'anomalia da evitare, ma al contrario è una necessità benefica, che rende possibile l'espletamento delle diverse funzioni vitali» (*IE* 4). Dunque, i carismi possiedono un'unicità di origine, una pluralità di forme e, infine, un'unità del fine verso cui sono orientati, e cioè "ad utilitatem", per l'edificazione dell'intera comunità cristiana (cfr. *1Cor* 14,26).

Questa pluriformità che tende all'unità è di per sé un fatto teologicamente rilevante: non si tratta, infatti, di una singolarità che tende all'unità, ma di una singolarità che in se stessa possiede già il DNA della pluralità; ogni carisma, infatti, pur essendo offerto al singolo *io*, è già donato *a-priori* in vista del *noi* ecclesiale. Per questo il Documento sottolinea come non ci possa essere «una contrapposizione tra i diversi carismi, ma piuttosto una loro armonica connessione e complementarietà» (*IE* 7). Su quale fondamento ontologico l'unità della grazia può essere, non solo conservata, ma affermata nella pluralità? Quale è la natura di questa armonica connessione e complementarietà? Sia per l'unità che per la distinzione, il termine di riferimento è sempre Cristo. Sono di aiuto, a tale proposito, le parole del teologo tedesco Heribert Mühlen:

> «Nell'uomo Gesù lo Spirito Santo esiste come nel suo proprio principio (infatti il Logos è il principio, sceso nel tempo, dello Spirito Santo), in noi invece esiste come in soggetti che partecipano alla pienezza *a priori* della grazia di Gesù, e proprio a motivo di questa identità storico-salvifica dell'unico Spirito in Cristo e in noi. Lo Spirito di Cristo è un'unica persona (almeno, se qui usiamo il termine «persona» con tutte le cautele necessarie) in Cristo e in noi, e non quasi al di sopra del tempo, ma proprio in quella dimensione storico-salvifica che egli stesso temporalizza»[6].

Quando si parla, dunque, dell'unità della grazia in Cristo e in noi, si fa riferimento alla grazia increata, vale a dire all'unico e medesimo Spirito Santo; quando inve-

---

1,11), la quale presenta gli stessi inconvenienti; giacché "donatio" non ha nessun rapporto etimologico con "gratia" e serve anche a tradurre *dôrea* in Rm 5,17 ed Ef 4,7. Chi adopera una concordanza latina non può dunque farsi un'idea della situazione di *charisma* nella Bibbia» (A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, pp. 5-6).

**6** - H. Mühlen, *L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo*, in *Mysterium Salutis* VI, Queriniana, Brescia 1980³, pp. 645-684, qui p. 680.

ce si vuole sottolineare la distinzione della grazia tra l'uomo e Cristo e gli uomini tra loro, allora si ha a che fare con la grazia creata[7]. In realtà l'una è intimamente connessa con l'altra: la *gratia capitis* di Cristo, infatti, pur essendo distinta da quella donata agli altri[8], è già ontologicamente ordinata a una molteplicità di persone: ciò che caratterizza il singolo "io" ha già in sé, *a-priori*, un carattere di *noi*. Anche per questo motivo, secondo Mühlen, «lo Spirito Santo può venir considerato come il "*noi*" in persona, poiché ogni grazia "creata" può venir considerata come effetto della auto-comunicazione dello Spirito Santo»[9]. I carismi, dunque, non sono in contrapposizione tra loro, sia in virtù della comune origine, vale a dire lo Spirito Santo, sia in virtù del loro unico fine, sia in quanto ognuno di essi è donato al singolo in virtù di tutti.

È proprio del Pneuma divino, infatti, "*connectere*" armonicamente la molteplicità. La riflessione teologica, lungo i secoli, ha sempre sottolineato e argomentato questa peculiarità della terza Persona divina, sia per quanto riguarda l'economia salvifica (essendo Egli il vincolo d'unità tra Dio e uomo, e Colui che fa di tutti un solo corpo), sia per quanto concerne la vita stessa di Dio (come vincolo d'unità tra Padre e Figlio). Già Agostino d'Ippona, nel *De beata vita*, ha messo in luce come la specificità dello Spirito sia quella di "connettere" l'uomo con Dio[10]; Egli, infatti, è Colui mediante il quale la creatura può ricongiungersi alla Verità: «*per quid connectaris summo modo*»[11]. Per spiegare questa forza unificante dello Spirito, il vescovo d'Ippona cerca nella Scrittura il termine che meglio possa esprimere questa dinamica dello Spirito Santo: oltre a *donum*, Agostino menziona il lemma *caritas*[12]; e afferma:

> «Quindi tanto nel distinguere quanto nel connettere, voglio un'unica cosa e amo un'unica cosa. Ma quando distinguo, la voglio purificata, e quando unisco, la voglio intera. Con la prima operazione si evitano le cose strane, mentre con la

*7* - Ma anche questa non-identità deve essere letta alla luce dello Spirito Santo che è identico in Cristo e in noi.

*8* - Cfr. *STh* III, q. 8, a. 5, co.

*9* - H. Mühlen, *L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo*, cit., p. 681, n. 73.

*10* - Cfr. *De beata vita* 4, 35.

*11* - *Ibid*.

*12* - Già a partire dal *De animae quantitate*: «Si deve adorare solo lo stesso Creatore di tutte le cose che sono, da cui tutto, per cui tutto, in cui tutto, cioè l'immutabile Principio, l'immutabile Sapienza, l'immutabile Carità, un solo Dio vero e perfetto, che mai non è stato e mai non sarà, mai è stato diversamente e mai sarà diversamente» «(traditur) ipsum tantummodo rerum, quae sunt, omnium Creatorem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; id est incommutabile principium, incommutabilem sapientiam, incommutabilem caritatem, unum Deum verum atque perfectum, qui nunquam non fuerit, nunquam non erit, nunquam aliter fuerit, nunquam aliter erit» (*De animae quantitate* 34,77).

> seconda si unificano le cose proprie, affinché un qualche cosa divenga una perfetta unità. […] E gli amici che altro cercano se non di essere una cosa sola? E quanto più sono uno, tanto più sono amici. […] E l'amore nei suoi vari aspetti? *Chi ama non vuol divenire una sola cosa con l'oggetto amato e, se gli è dato, con esso unificarsi*?»[13].

L'amore è quella forza che riesce a fare *uno* ciò che è massimamente distinto; e se questo è vero per il piano antropologico (le relazioni interpersonali), ciò vale ancora di più per lo Spirito Santo[14], Colui che è unità di Padre e Figlio, e genera tra loro la massima distinzione.

Ed è sempre Agostino, rifacendosi al pensiero di Pitagora, a cogliere la forza dell'armonia come azione trinitaria. Egli afferma:

> «In tutte le arti piace l'armonia, che è la sola a rendere tutte le cose complete e belle; e questa armonia richiede corrispondenza e unità, o per la somiglianza delle parti simmetriche o per la gradazione di quelle asimmetriche»[15].

L'armonia è qui descritta attraverso due termini: corrispondenza («*convenientia*») e unità («*unitas*»). Entrambi i termini implicano, almeno dal loro contesto, l'elemento della molteplicità, in quanto si parla di una pluralità della realtà («*omnia*») attraverso un rapporto di somiglianza («*similitudo*») e di gradazione («*gradatio*») tra i diversi elementi che la compongono. Tale rapporto, inoltre, è espresso attraverso «parti simmetriche» («*parium partium*») e «asimmetriche» («*disparium*»). Il cosmo, dunque, è fondato su un'armonia, come corrispondenza e unità del molteplice.

---

***13*** - «Ergo et in discernendo et in connectendo unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo. In illa parte vitantur aliena, in hac propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat. […] Amici quid aliud quam unum esse conantur? Et quanto magis unum, tanto magis amici sunt. […] Quid amor omnis? Nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit?» (*De ordine* II, 18,48).

***14*** - Nel *De musica*, Agostino sottolinea come tutto ciò che ha avuto origine dalla Trinità in qualche modo risente di questa forte tensione all'unità: «Bisogna anche ammettere dunque che da un principio uno, per mezzo di una persona a lui eguale in essenza e perfezione, con la ricchezza della sua bontà, con cui in carità, per così dire, altamente unitiva, si uniscono fra di loro, che sono uno e uno da uno, sono state prodotte originariamente tutte le cose nell'ordine del loro essere» («debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis eius, qua inter se unum et de uno unum carissima, ut ita dicam, caritate iunguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt» [*De musica* VI, 17,56]).

***15*** - «Cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium» (*De vera religione* 30,55).

Questo vale anche per quanto riguarda l'uomo, creato dal Padre a immagine della Sua immagine, in quanto esprime la bellezza divina proprio nell'armonia della pluralità di cui è composto: «Anche il corpo, infatti, ha una certa armonia tra le sue parti, senza la quale non potrebbe assolutamente essere»[16]. L'armonia divina di cui parla Agostino, una «*aliqua concordia partium*», è inserita all'interno della stessa natura di Dio: la «Trinità di un'unica sostanza, unico Dio dal quale siamo, per il quale siamo e nel quale siamo […] per la cui somiglianza siamo formati all'unità e per la cui pace aderiamo all'unità»[17].

L'uomo, oltre a essere legato *naturaliter* con l'armonia di Dio attraverso la dimensione corporea, è "affettivamente" orientato verso ciò che è armonico[18]:

> «E avvertivo e vedevo in questi corpi che una cosa è il bello per così dire nella totalità e in se stesso, altro invece ciò che è in sé conveniente, poiché per convenienza si conforma a qualcuno, come una parte del corpo alla sua interezza o un calzare al piede e cose simili»[19].

## 2. La coessenzialità di doni gerarchici e carismatici

Nel secondo capitolo la *Iuvenescit Ecclesia* spiega l'attualità di un discorso sulla dimensione carismatica della Chiesa, nonostante su questo tema si siano già espressi diversi interventi magisteriali: in particolare la *Mystici Corporis*, la *Lumen*

---

*16* - «Nam et ipsum habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset» (*ibid.*, 11, 21).

*17* - «unius substantiae Trinitatem, unum Deum a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus […], per quam ad unitatem formamur, et pacem qua unitati adhaeremus» (*ibid.*, 55,113).

*18* - Agostino, nelle sue *Confessiones*, recupera il tema di un'altra sua opera, il *De pulchro et apto*, ormai smarrita, in cui si domandava da dove venisse il fascino dell'uomo verso ciò che è bello. Egli scrive: «Allora non conoscevo queste cose, amavo le bellezze terrene, camminavo *verso l'abisso* e dicevo ai miei amici: "Forse amiamo qualcosa se non il bello? Cos'è dunque il bello? e cos'è la bellezza? Cosa è che ci attrae e ci avvince agli oggetti che amiamo? La convenienza e la grazia, perché se ne fossero privi non ci attirerebbero in nessun modo"» («Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: "Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent"» [*Confessiones* IV, 13,20]).

*19* - «Et animadvertebam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem et similia» (*Confessiones* IV, 13,20). Altrove Agostino afferma più chiaramente che nell'armonia della natura trova l'impronta della Trinità: tutta la natura e anche la mente dell'uomo portano l'orma di Dio alla cui immagine sono formate (cfr. *De Trinitate* VI, 10,12).

*Gentium* (cfr. *IE* 9)[20], fino ad arrivare alle parole di Giovanni Paolo II, quando nel 1987 – per la prima volta tra i Pontefici – ha affermato la co-essenzialità della dimensione carismatica nella Chiesa[21] insieme alla dimensione ministeriale:

> «[…] tanto l'aspetto istituzionale, quanto quello carismatico, tanto la gerarchia quanto le associazioni e movimenti di fedeli, sono *co-essenziali* e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproca»[22].

Parole simili sono state pronunciate, sempre da Giovanni Paolo II, nella Pentecoste del 1998, in cui ha parlato di una "quasi co-essenzialità":

> «L'aspetto istituzionale e quello carismatico sono *quasi co-essenziali* alla costituzione della Chiesa e concorrono, anche se in modo diverso, alla sua vita, al suo rinnovamento ed alla santificazione del Popolo di Dio. È da questa provvidenziale riscoperta della dimensione carismatica della Chiesa che, prima e dopo il Concilio, si è affermata una singolare linea di sviluppo dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità»[23].

---

*20* - «Lo Spirito guida la Chiesa verso la verità tutta intera (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la costruisce e la dirige mediante i diversi doni gerarchici e carismatici, e la arricchisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)» (*LG* 4). E ancora: «Inoltre lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa […]. E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione» (*LG* 12). Per una ricostruzione storica della formazione delle pericopi dedicate ai carismi nella *Lumen gentium*, cfr. F. Vermigli, *I carismi al Concilio Vaticano II. La formazione delle pericopi sui carismi in Lumen gentium 4.7.12*, in «Vivens homo» 27/1 (2016), pp. 93-114. Oltre che in *LG*, *Charisma* ricorre anche in *DV* 8; *AA* 3; 11; *AG* 23; 28; *PO* 4; 9.

*21* - Cfr. Ch. Hegge, *Nuovi movimenti ecclesiali: associazioni sui generis? Sinodalità nei processi decisionali*, in *Carisma e istituzione in Movimenti e Comunità ecclesiali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, pp. 91-108, nota 35. Karl Rahner aveva già parlato dell'essenzialità dei carismi nella Chiesa: «[…] l'elemento carismatico appartiene altrettanto necessariamente e permanentemente all'essenza della chiesa come il ministero e i sacramenti» (K. Rahner, *L'elemento carismatico nella chiesa*, in *Sacramentum mundi*, vol. II, Morcelliana, Brescia 1977, coll. 47-52, qui col. 48).

*22* - Giovanni Paolo II, *Ai movimenti ecclesiali riuniti per il II colloquio internazionale*, in «Insegnamenti» X, 1 (1987), p. 478. Il corsivo è nostro. Cfr. anche, sempre di Giovanni Paolo II, *Messaggio ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici*, in «Insegnamenti» XXI, 1 (1998), p. 1065.

*23* - Giovanni Paolo II, *Agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità*, in «Insegnamenti» XXI, 1 (1998), p. 1121. Il corsivo è nostro.

Facendo eco a queste parole, il cardinale Joseph Ratzinger, allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, in occasione del Congresso mondiale dei movimenti nel 1998, ha magisterialmente illustrato quale sia la collocazione teologica delle diverse espressioni carismatiche nella Chiesa. Partendo dalle diverse "frizioni" che in vario modo e in differenti luoghi hanno caratterizzato il rapporto tra movimenti e Chiesa locale, egli ha affermato, oltrepassando una visione dialettica tra loro[24], come la collocazione teologica dei movimenti ecclesiali può essere rintracciata all'interno di quella tensione universale che ha caratterizzato il ministero apostolico sin dalle prime comunità cristiane:

> «Non esiste alcun dubbio che gli immediati destinatari della missione di Cristo siano, dalla Pentecoste in poi, i Dodici, che ben presto troviamo denominati anche "apostoli". […] L'area loro assegnata è il mondo. […] Gli apostoli erano non vescovi di determinate chiese locali, bensì, appunto, "apostoli" e, in quanto tali, destinati al mondo intero e all'intera Chiesa da costruirvi»[25].

A partire dall'universalità del ministero apostolico, spiega ancora Ratzinger, sono nate le prime chiese locali[26], con le quali si è avviata una nuova forma strutturale della Chiesa:

> «Nella Chiesa nascente, quindi, esistono con tutta evidenza, l'uno accanto all'altro, due ordinamenti che, pur avvenendo indubbiamente passaggi dall'uno

---

***24*** - J. Ratzinger offre alcuni tentativi di chiarificazione della questione attraverso una dialettica di principi: in primo luogo, Istituzione e Carisma; in secondo luogo, Cristologia e Pneumatologia; e, infine, Gerarchia e Profezia.

***25*** - J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, in *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006, pp. 13-50, qui p. 26.

***26*** - Così Ratzinger descrive la nascita del locale dall'universale: «La scena della Pentecoste negli Atti degli Apostoli presenta l'intreccio di molteplicità e unità, insegnandoci a vedere in ciò la peculiarità dello Spirito Santo. Alla Chiesa appartengono le molte lingue, cioè le molte culture che nella fede si comprendono e si fecondano a vicenda. In questo senso possiamo dire che qui si delinea un progetto di Chiesa che vive in molte e multiformi Chiese particolari, ma proprio così è l'unica Chiesa. Nello stesso tempo con questa raffigurazione Luca vuole affermare che nel momento della sua nascita la Chiesa era già cattolica, era già Chiesa universale. Sulla base di Luca è dunque da escludere la concezione secondo la quale per prima sarebbe sorta a Gerusalemme una Chiesa particolare, a partire dalla quale si sarebbero formate via via altre Chiese particolari, che in seguito si sarebbero gradatamente associate. E' avvenuto al contrario, ci dice Luca: per prima è esistita l'unica Chiesa che parla in tutte le lingue – *l'ecclesia universalis*, la quale genera poi Chiese nei luoghi più diversi, che sono tutte e sempre attuazioni della sola e unica Chiesa» (J. Ratzinger, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo [Mi] 1991, pp. 35-36).

> all'altro, sono nettamente distinguibili: da una parte, i servizi delle chiese locali, che a poco a poco vanno assumendo forme stabili; dall'altra, il ministero apostolico, che ben presto non è più riservato unicamente ai Dodici (cfr. *Ef* 4,10)»[27].

In tal modo, dall'originaria presenza di due differenti tipi di ministero, quello "stabile" e quello "itinerante", Ratzinger sottolinea come l'*apostolicità* sia il luogo ecclesiale ove collocare teologicamente le diverse espressioni carismatiche, e in particolare i movimenti: «nel concetto di successione apostolica è insito un qualcosa che trascende il ministero ecclesiastico locale»[28]. Si oltrepassa così quella dialettica teologica generata dalle diverse tensioni tra movimenti e Chiese locali, che ha portato a una contrapposizione tra cristologia e pneumatologia, tra Istituzione e Carisma, tra l'*io* e il *noi*, tra l'individuo e la comunità, tra universale e locale, tra dottrina ed esperienza[29]. I movimenti, dunque, «rivalorizzano di continuo l'aspetto universalistico della missione apostolica e la radicalità del Vangelo, e proprio per questo servono ad assicurare vitalità e verità spirituali alle Chiese locali»[30]. Queste esperienze ecclesiali generano

> «un nuovo centro di vita, che non scalza le strutture della Chiesa locale subapostolica, ma neppure coincide *sic et simpliciter* con essa, poiché vi opera come forza vivificante, e costituisce al tempo stesso una riserva da cui la Chiesa locale può attingere»[31].

---

*27* - J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, cit., pp. 27-28.

*28* - *Ibid.*, p. 30.

*29* - Il superamento di questa dialettica è offerto dal carisma stesso, il quale contiene un "principio dinamico di unità" che, nonostante una possibile iniziale conflittualità con l'istituzione (cfr. E. Pace, *Teoria e pratica dei movimenti socio-religiosi*, in «CredereOggi» 13 [1983], pp. 6-7), lo fa essere sempre e comunque in comunione con l'esperienza ecclesiale. Scrive a tale proposito Massimo Nardello: «Dunque per un'aggregazione o per un istituto di vita consacrata affidarsi al carisma ricevuto significa non solo restare fedeli alla propria identità e alla propria capacità di testimonianza profetica, ma anche scommettere che restando a qualunque costo nella comunione ecclesiale queste proprie peculiarità non verranno annullate, ma serviranno a far crescere tutta la Chiesa» (M. Nardello, *I carismi, forma dell'esistenza cristiana. Identità e discernimento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2012, p. 107). Sulla questione del rapporto tra istituzione e carisma, e in particolare sull'istituzione come realtà carismatica, cfr. K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970.

*30* - J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, cit., p. 34.

*31* - *Ibid.*, p. 33. L'affermazione è fatta in riferimento al "movimento monastico", ma nel contesto dell'intervento vale più in generale per tutti i "movimenti" nell'accezione teologica proposta nell'intervento dal Card. Ratzinger.

La *Iuvenescit Ecclesia* ha riportato inoltre le parole di Benedetto XVI, quando parla di un rapporto di mutua interazione tra dimensione carismatica e quella ministeriale:

> «Nella Chiesa anche le istituzioni essenziali sono carismatiche e d'altra parte i carismi devono in un modo o nell'altro istituzionalizzarsi per avere coerenza e continuità. Così ambedue le dimensioni, originate dallo stesso Spirito Santo per lo stesso Corpo di Cristo, concorrono insieme a rendere presente il mistero e l'opera salvifica di Cristo nel mondo»[32].

Proprio per questa mutua e intima interrelazione, nell'ultima parte del Documento viene sottolineato come i doni carismatici siano rilevanti anche per la vita ministeriale dei presbiteri[33].

Papa Francesco, infine, ha ribadito il valore ecclesiale di un carisma: «È all'interno della comunità che sbocciano e fioriscono i doni di cui ci ricolma il Padre; ed è in seno alla comunità che si impara a riconoscerli come un segno del suo amore per tutti i suoi figli»[34].

Per spiegare il fondamento teologico della relazione tra doni gerarchici e doni carismatici, la *Iuvenescit Ecclesia* recupera il rapporto tra la missione del Figlio e quella dello Spirito Santo, mettendo in luce come ciascuna contenga l'altra; per cui, da una parte, «Gesù stesso relaziona il compimento della sua missione all'invio dello Spirito nella comunità dei credenti» (*IE* 11); dall'altra, «lo Spirito Santo non può in alcun modo inaugurare una economia diversa rispetto a quella del Logos divino incarnato, crocifisso e risorto» (*IE* 11). E conclude: «Il legame originario tra doni gerarchici, conferiti con la grazia sacramentale dell'Ordine, e i doni carismatici, liberamente distribuiti dallo Spirito Santo, ha pertanto la sua radice ultima nella relazione tra il Logos divino incarnato e lo Spirito Santo, che è sempre Spirito del

---

***32*** - Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al Pellegrinaggio promosso dalla fraternità di Comunione e Liberazione in occasione del XXV anniversario del riconoscimento pontificio* (24 marzo 2007): «Insegnamenti di Benedetto XVI», III, 1 (2007), p. 558.

***33*** - Interessante, a tale proposito, è quanto scrive Möhler, riconoscendo che in ogni ordinando c'è già un particolare dono dello Spirito: «L'ordinazione, nella sua manifestazione esteriore, è un riconoscimento di tutta la Chiesa: essa attesta che in un dato fedele vi è il suo Spirito, che lo rende capace di rappresentare l'amore di un dato numero di fedeli e di unire questi fedeli a tutta la comunità ecclesiale. Perciò l'ordinazione non è tanto una comunicazione dello Spirito, quanto un riconoscimento che l'ordinato ha già ricevuto un dono particolare dello Spirito Santo stesso» (A. Möhler, *L'unità della Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei padri della chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969, pp. 277-278). Cfr. G. Tangorra, *Temi di ecclesiologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014, pp. 189-191.

***34*** - Francesco, *Udienza Generale* (1 ottobre 2014): *L'Osservatore Romano* (2 ottobre 2014), p. 8.

Padre e del Figlio» (*IE* 11). Questa dinamica d'interazione offre una nuova luce anche sul rapporto tra doni gerarchici e doni carismatici:

> «Infatti, nei doni gerarchici, in quanto legati al Sacramento dell'Ordine, appare in primo piano la relazione con l'agire salvifico di Cristo […]; è altrettanto manifesto che nessun sacramento può essere conferito senza l'azione dello Spirito Santo. D'altra parte i doni carismatici elargiti dallo Spirito […] sono obiettivamente in rapporto alla vita nuova in Cristo» (*IE* 12).

E conclude: «I doni gerarchici e quelli carismatici, dunque, appaiono uniti in riferimento all'intrinseco rapporto tra Gesù Cristo e lo Spirito Santo» (*IE* 12).

## 3. Una Chiesa come sacramento, in Cristo, nel soffio dello Spirito

Questo rapporto tra Cristo e lo Spirito Santo trova il suo spazio di inveramento nella Chiesa, come mistero di comunione: in essa, infatti, «la relazione tra doni gerarchici e carismatici appare finalizzata alla piena partecipazione dei fedeli alla comunione e alla missione evangelizzatrice» (*IE* 13). E questo perché l'*Ecclesia* è anche lo spazio all'interno del quale si gioca, nella creazione, questa scambievole implicazione tra Cristo e lo Spirito Santo: lo Pneuma genera quella *communio* che incorpora in Cristo e fa circolare tra i fedeli la medesima carità.

La comunione, ribadisce il Documento, ha il suo fondamento nella Trinità[35], e si realizza attraverso la vita sacramentale, su cui «poggiano i doni gerarchici e carismatici» (*IE* 13). Proprio per questo «la relazione tra i doni carismatici e la struttura sacramentale ecclesiale conferma la coessenzialità tra doni gerarchici – di per sé stabili, permanenti ed irrevocabili – e doni carismatici. Benché questi ultimi nelle loro forme storiche non siano mai garantiti per sempre, la dimensione carismatica non può mai mancare alla vita ed alla missione della Chiesa»» (*IE* 13). Mentre i doni gerarchici, tra i quali eccelle quello apostolico, furono conferiti da Gesù stesso «per assicurare la contemporaneità della sua unica mediazione salvifica» (*IE* 14), attraverso l'imposizione delle mani, i doni carismatici sono liberamente offerti dallo Spirito Santo «affinché la grazia sacramentale porti frutto nella vita cristiana in modo diversificato e a tutti i suoi livelli» (*IE* 15). Tra i doni carismatici, offerti alla singola persona, ci sono anche quelli condivisi, i quali evidenziano ancora di più il dinamismo ecclesiale che li caratterizza: «La relazione tra il carattere personale del carisma e la possibilità di parteciparvi esprime un elemento decisivo della sua di-

**35** - Cfr. *UR* 2.

namica, in quanto riguarda il rapporto che nella comunione ecclesiale lega sempre la persona e la comunità» (*IE* 16).

I movimenti, come si è visto, offrono alla Chiesa un innovativo slancio missionario[36], riconoscendo naturalmente che tutta la Chiesa è missionaria, e questo proprio in virtù dell'azione dello Spirito Santo; quest'ultimo, infatti, essendo il co-istituente della Chiesa[37], le comunica le medesime peculiarità che caratterizzano la Sua persona. Un approfondimento ontologico della funzione personale della terza Persona della Trinità permette di recuperare un'ecclesiologia dinamica, senza correre il rischio di identificare lo Spirito con la Chiesa, proprio in quanto, pur inabitandola, Egli rimane in essa come Colui che è sempre Altro[38]. La Chiesa, co-istituita dallo Spirito, è se stessa nell'assumere la dinamica estatica dello Pneuma, vale a dire nell'essere totalmente proiettata verso l'umanità. Questo statuto estatico della Chiesa porta con sé, riprendendo le parole di Walter Kasper, una «responsabilizzazione universale»[39] e giustifica la dinamica missionaria come *forma* attraverso cui la realtà ecclesiale, nella sua estroversione, si realizza[40].

La Chiesa è la mediazione[41] dell'immediatezza salvifica: come lo Spirito è lo spazio, l'ambiente della relazione tra Padre e Figlio, tanto da fare risultare il suo

---

***36*** - Cfr. P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2004², pp. 364-367; Id., *I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, in Pont. Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999, pp. 77-103.

***37*** - Cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, II: *Io Spirito come vita*, Queriniana, Brescia 1998, p. 9.

***38*** - Per Gabriele Cislaghi, «lo Spirito è nella Chiesa appunto come *uno-che-è-fuori-da-sé* e quindi mantiene una netta distinzione con l'alterità della realtà ecclesiale che pure inabita, una distanza (*ek*-stasi) pur nella prossimità (*in*-stasi)» (G. Cislaghi, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Glossa, Milano 2004, p. 299).

***39*** - W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, in W. Kasper – G. Sauter, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 69-98, qui p. 93.

***40*** - Severino Dianich parla a tale proposito di «Chiesa estroversa», cfr. S. Dianich, *Chiesa estroversa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018².

***41*** - Scrive Piero Coda a proposito del concetto di "mediazione" applicato alla Chiesa: «Il concetto teologico di mediazione è, in origine, di carattere cristologico, in quanto è Gesù Cristo l'unico mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. Gal 3,20; 1Tm 2,3-6), essendo Egli Colui che realizza la comunione immediata tra il Padre e coloro che, in Lui e per Lui, sono resi dallo Spirito "figli nel Figlio". In dipendenza dall'unica mediazione di Cristo, si può e si deve parlare anche di mediazione della Chiesa, in quanto è attraverso di essa che Cristo si rende presente a realizzare, nello Spirito, la comunione con il Padre. Così sinteticamente si esprime *Lumen gentium* (LG): «*Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo quod est Ecclesia, praesens nobis fit*» (n. 14). Sull'intrinseca articolazione tra la forma cristologica e quella ecclesiologica della mediazione: cfr. J. Feiner, *Rivelazione e Chiesa – Chiesa e rivelazione*, in *Mysterium Salutis*, tr. it., Queriniana, Brescia 1977⁴, vol. 2, 11-67; M. Löhrer – B. Studer, *Portatori della mediazione*, *ibid.*, pp. 69-144; A. Stenzel – K. Rahner – H.U. von Balthasar, *Modi attraverso i quali la mediazione si realizza*, *ibid.*, pp. 145-293; P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit.; A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia. Il*

essere come non-essere[42], così la Chiesa, pur rimanendo soggetto e avendo una propria personalità, non solo non elimina gli elementi molteplici di cui è costituita, ma fa sì che sia Cristo stesso ad essere il soggetto della sua azione. Attraverso un recupero della mediazione cristologica è possibile parlare della Chiesa come "sacramento dello Spirito", il che significa, secondo Walter Kasper, correggere quella tesi che ha prodotto, nella patristica, l'immagine dello Pneuma divino come l'anima del corpo-Chiesa, arrivando così non solo a una certa identificazione tra Spirito e Chiesa, ma anche a una riduzione del campo d'azione dello Pneuma nei confini del suo corpo ecclesiale[43].

Parlare della Chiesa come "sacramento dello Spirito" implica:

1) una chiara riaffermazione della sua sacramentalità, per cui essa è costantemente, scrive Kasper, «rinviata oltre se stessa»[44], nel suo essere relativa al mistero di Dio. Il suo rinviare ad altro nega di per sé qualsiasi tentativo di identificazione tra Chiesa e Spirito, evitando così ogni forma di autocontemplazione[45].

2) l'esistenza di un profondo legame che lo Pneuma divino realizza con la Chiesa: la sua dimensione visibile, più che contrapposta all'invisibile, è proprio il luogo in cui si manifesta la presenza stessa dello Spirito nella storia, senza mai dimenti-

*rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica,* Ed. Messaggero, Padova 1995; Id., *Dal Cristo mediatore unico alle mediazioni ecclesiali. Il concetto di "mediazione" nel rapporto tra fondamento e culto*, in «Rivista liturgica», 83 (1996), pp. 9-28; Id., *La categoria di "mediazione": usi e abusi filosofico-teologici*, in M. Crociata (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, pp. 73-105 (P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 46-47 n. 52).

*42* - Piero Coda traccia un'interessante distinzione terminologica, che è di ordine anche contenutistico: il *non-essere assoluto*, il *non-essere relativo* e il *non-essere relazionale*: cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, pp. 567-573; Id., *Postilla sulla semantica del "non-essere" in teologia*, in P. Coda, J. Tremblay, A. Clemenzia (edd.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 200-209. Per le implicazioni di questo discorso di Coda sulla forma dell'*intelligere*, cfr. A. Clemenzia, *Il "negativo" nella logica crucis. H. Mühlen in dialogo con G.W.F. Hegel*, in P. Coda, J. Tremblay, A. Clemenzia (edd.), *Il Nulla-Tutto dell'amore*, cit., pp. 159-199, soprattutto pp. 189-199. Per un approfondimento teologico-sistematico del "negativo" e del "non essere", nel suo riferimento trinitario e antropologico, cfr. S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine". Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia,* Città Nuova, Roma 2014.

*43* - Cfr. W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, cit., p. 91.

*44* - *Ibid.*, p. 92.

*45* - Scrive Pié-Ninot: «Se la chiesa è sacramento, vuol dire che in essa si rende visibile e prende corpo concreto la nostra unione con Dio stesso in Gesù Cristo e con tutta l'umanità (cfr. *LG* 1). Così, se la si considera come sacramento, la chiesa visibile assume importanza per il fatto di essere la concretizzazione della presenza di Dio in Gesù Cristo ed evita tanto uno spiritualismo fondamentalista, che crede di stare in contatto immediato con Dio, quanto un materialismo giuridicista che attribuisce un valore assoluto all'organizzazione esterna» (S. Pié-Ninot, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008, pp. 202-203).

care, afferma ancora Kasper, che egli «soffia quando e come vuole, anche fuori delle sue porte ecclesiastiche»[46].

3) l'assunzione di una rinnovata autocoscienza ecclesiale in riferimento al Regno, per cui, come afferma la *Lumen Gentium*, «la Chiesa è il Regno di Cristo già misteriosamente presente» (*LG* 3). In questa citazione conciliare si intravede il passaggio da una visione che tendeva a identificare la Chiesa con il Regno a una considerazione che vede la realtà ecclesiale come *segno* e *strumento* del Regno, in relazione alla sua sacramentalità e al suo manifestare tale dimensione escatologica[47]. La Chiesa, nel suo essere mistero, manifesta in se stessa non solo un evento storico, ma anche la definitività che non ancora si è resa visibile in modo completo: ciò offre all'identità ecclesiale un'indole propriamente escatologica, per la sua tensione verso il compimento ultimo.

## Conclusioni

La *Iuvenescit Ecclesia* si può situare all'interno di questo cammino magisteriale. La sua importanza, al di là della valenza ecclesiologica che lo vede impiegato soprattutto in ambito culturale e accademico, risiede in particolare nel fungere da nesso fra tre diversi pontificati. Il pontificato di Giovanni Paolo II può essere ricordato per la grande operazione ecclesiale compiuta nel favorire la rifioritura di tanti nuovi carismi nella Chiesa, sia in ambito di vita religiosa (ordini, congregazioni e società di vita apostolica), sia in ambito laicale (in particolare i movimenti nati dopo il Concilio Vaticano II). Il pontificato di Benedetto XVI, per il preciso statuto teologico che egli ha offerto alla dimensione carismatica all'interno della stessa natura della Chiesa. Il pontificato di Francesco, per essere l'incarnazione della dimensione carismatica nella successione apostolica e nel ministero petrino[48].

---

*46* - W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, cit., p. 94.

*47* - Nei testi del Concilio Vaticano II non appare neanche la formula «Chiesa sacramento del Regno», che implica di per sé, comunque, una non identità tra la Chiesa e il Regno: cfr. S. Mazzolini, *La Chiesa sacramento del Regno*, in «Gregorianum» 86 (2005), pp. 629-643.

*48* - Piero Coda parla di tre fasi circa l'ondata di rinnovamento dei movimenti ecclesiali: «La prima fase essendo stata quella del loro apparire, a monte e soprattutto a valle del Concilio Vaticano II, con quel tanto di sorpresa e di scompiglio che il loro inatteso sbocciare e inedito fiorire ha provocato; e la seconda essendo stata quella dell'accompagnamento autorevole esercitato nei loro confronti da Papa Giovanni Paolo II, culminante negli appuntamenti che hanno ruotato attorno al Grande Giubileo dell'anno 2000, in grazia del quale essi sono entrati […] nella fase della maturità ecclesiale. Ora, dicevo, possiamo convenire che ci troviamo in mezzo al guado di una terza e non meno impegnativa fase: quella, in molti casi successiva alla conclusione del periodo fondazionale, in cui l'effervescenza carismatica della prima ora e l'inserimento nell'alveo della missione della Chiesa nella seconda hanno aperto la strada alla ricerca e

Ciò che maggiormente sorprende di questo Documento, a due anni dalla sua promulgazione, non è il prolungato lasso di tempo impiegato dalla Congregazione per la sua stesura, ma l'assordante silenzio che ha accompagnato questa Lettera all'interno della riflessione ecclesiologica.

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

alla definizione degli opportuni canali e delle pertinenti forme di una loro equilibrata istituzionalizzazione, in rapporto a sé e in riferimento alla compagine ecclesiale nel suo insieme, al fine d'esprimere al meglio, a servizio dell'evangelizzazione, il proprio specifico contributo» (P. Coda, *I nuovi movimenti e comunità ecclesiali nella nuova tappa di evangelizzazione e nel kairós della sinodalità*, in *Carisma e istituzione in Movimenti e Comunità ecclesiali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, pp. 33-43, qui p. 33).

# Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood as basis for true otherness, identity and unity

*di Jesmond Micallef*

*John Zizioulas maintains that communion and otherness are complementary. Communion is the basis for true otherness and identity. Otherness is constitutive of God's being, of the being of creation and humanity. Without them there can be no communion in the Church nor in society. This is the challenge of theology today.*

Sophia XI (2019-2) 221-245

## Introduction

Yves Congar, the renowned dominican theologian, considerd John Zizioulas to be «one of the most original and profound theologians of our epoch» because of his «penetrating and coherent reading of the tradition of the Greek Fathers»[1]. Zizioulas indeed is arguably the most internationally renowned, gifted and influential Orthodox theologians of the contemporary Orthodox Church widely recognized, even by Pope Francis, as one of the most creative and influential academics of recent times[2].

Born in Greece in 1931, Zizioulas originally enrolled in the University of Thessaloniki, but soon transferred himself to the School of Theology at the University of Athens from where he graduated in 1955. He did graduate work in Patristics at Harvard Divinity School with G. Florovsky, G. Williams, and K. Stendahl, and at Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. He was part of a group of young Orthodox theologians in Greece who were determined to heed Florovsky's call for a «neo-patristic synthesis» in Greek theological studies. In 1965 he submitted his classic dissertation «The Unity of the Church in the Holy Eucharist and in the Bishop in the First Three Centuries»[3] to the School of Theology faculty in Athens, Greece which earned him his doctoral degree. Zizioulas has held faculty positions as Professor of Systematic Theology at the Universities of Edinburgh and Glasgow and was visiting Professor at King's College, London, in the University of Geneva, and the Gregorian University, Rome and Professor of Dogmatics at the University of Thessaloniki School of Theology. In 1973, he was elected a member of the Brussels International Academy of Religion, and in 1993 a member of the Academy of Athens receiving the most prestigious academic honor in Greece. He has also served as Secretary for *Faith and Order, World Council of Churches* in Geneva, and has been a key member in the Anglican-Orthodox dialogue. In 1986, the Ecumenical Patriarchate of Constantinople honored his contribution to theology and to the modern ecumenical movement by electing him bishop on June 22, 1986. Zizioulas is a key figure in major ecumenical dialogues between the Orthodox Church and the

*1* - Y. Congar, *Bulletin d'ecclesiologie*, in «*Revue des sciences philosophiques et theolologiques»* 66 (1982) 88. Zizioulas and his generation (Yannaras, Nellas, Nissiotis, Romanides, etc) represent the second 'prise de conscience' of Orthodox theology, after the Russian theological -philosophical explosion of the late 19th and early 20th centuries.

*2* - It was published in English under the title: «Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries». The contribution of Zizioulas' dissertation to ecclesiology is considered incalculable even to this day, and serves as a constant point of reference in the contemporary ecumenical movement.

*3* - As a title in English it has Eucharist, Bishop, Church.

other main Christian traditions. He is also a leading theologian in the area of *Orthodoxy and Ecology* and he has played a central role in making the Orthodox Church one of the most active religious communities involved with development and environmental issues. His publications reflect the influence of Russian émigré theologians such as Nikolai Afanassieff, Vladimir Lossky and his teacher Georges Florovsky. While basing his work solidly in the Orthodox tradition, he glances at Levinas, Buber, Heidegger, Husserl, Lacan, and other more recent thinkers.

## 1. Early writings

Zizioulas' highly original and creative thought was first expressed in his well-known article *From Mask to Person: The Birth of an Ontology of Personhood* which attracted world attention. This article on *personhood* is based on the Cappadocian Fathers' Trinitarian Theology and now published, with additional essays, in his famous book *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Among his more recent noteworthy articles one can mention *Human Capacity and Incapacity: A Theological Exploration of Personhood* where Zizioulas works out a new understanding of human nature, informed not by the now defunct matrix of «consciousness and rationality», but by the patristic belief in the possibility of *Theosis*[4] and the ensuing relational anthropology. Another important work is centered on *Christology and Existence: The Dialectic of Created-Uncreated, and the Doctrine of Chalcedon*[5]. Here Zizioulas identifies death as the crucial existential problem of humankind, and interprets the salvific Christ event not in juridical terms but in ontological ones. Zizioulas' book *Communion and Otherness* is another work which further builds on the notion of *Otherness* implied by the patristic concept of the person. It was the publisher's best selling title at both 2006 and 2007 annual meetings of the American Academy of Religion. Slowly but surely, Zizioulas' name became a frequent reference in books on Trinitarian and Systematic Theology beyond Greece, especially in the Anglo-Saxon world for example, in Catherine Mowry LaCugna's *God For Us*, and more recently in the book *Persons, Divine and Human: King's Theological Essays in Theological Anthropology*, edited by Christoph Schwöbel and Colin E. Gunton. The former is the editor of another recent book *Tri-*

*4* - *Theosis* (deification, divinization), is a transformative process whose aim is likeness to or union with God.

*5* - This was published in the Greek journal *Synaxe* in 1982 and it stirred a controversy in Greek Orthodox theological circles.

*nitarian Theology Today* a book which provides a rich source of different approaches to Trinitarian theology[6].

## 2. Zizioulas' point of departure

Zizioulas' *theological* approach differs from that of the traditional Western *substantialist* approach[7]. We can distinguish two basic concepts in Zizioulas' view.
*First,* his *anthropology* is based on the *ontology of personhood*. It provides a new understanding of the concept of personhood in terms of the Cappadocian Trinitarian theology developing it in the context of modern thought. He departs from an *ecclesiological* interpretation of the notion of *Imago Dei* arguing that because the church is a manifestation of God's being, its members find the perfect image of personhood, which God bestows upon humans as His creation, *in their communal life as the body of Christ*. Zizioulas argues that the image of God's personal being shapes the personhood of the Christ-like human in terms of the relationship both with this *trinitarian* God and with the *world*[8]. *Second,* Zizioulas' *trinitarian* theology is based on *divine Personhood* and not on divine *ousia*. He follows the Greek Fathers in saying that nothing can be said about divine substance (*apophatism*) except that it refers to the *oneness* of God. However the Trinity refers to the *Otherness* of God *ad intra,* that is to the divine Personhood, not to divine substance (to the Threeness not to the Oneness. The Father expresses to the one God only with

---

*6* - Among the first scholars who wrote about Zizioulas' works, one can mention Yannis Spiteris, who in his book *La teologia ortodossa neo-greca*, reserved about 60 pages on the work if Zizioulas whom he calls as «the theologian of the Christian personalism» (see p. 363-416 of the above mentioned book). In the year 2000 Janusz Syty published his doctoral thesis *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e John Zizioulas.* Following the same *eucharistic* theme, Paul McPartlan in 1994 published the book *The Eucharist makes the Church: Henri De Lubac and John Zizioulas in Dialogue*. Another doctoral thesis and a *comparative study* with the title *The Catholicity of the Church*. A. Dulles, J.M.R. *Tillard and J. Zizioulas in Dialogue*, was discussed 2011 at the university of Santa Croce in Rome. As regards the *personalistic* field, a doctoral thesis *Personne et libertè. Une approche de l'oeuvre de Zizioulas* was discussed by Konstantinos Agoras in 1992. Another thesis about the *personalism* of Zizioulas was written by Sergej Bortnyk, entitled*: Kommunion und Person, Die Theologie von John Zizioulas in systematischer Betrachtung*. In 2017 a doctoral thesis was disucssed at Heidelberg and published in Kiev, in Russian under the title: Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении. (*Communication and personality. The theology of Metropolitan John Zizioulas in a systematic review*). More than 100 theses (Master and Doctoral) have been written on Zizioulas.

*7* - A. Melissaris, *The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of J. Zizioulas*, in «*The Greek orthodox theological review*», 441\4 (1999) 468.

*8* - J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir's Seminary Press Crestwood, New York 1985, p. 5.

regard to divine personhood). He grounds the concepts of *communion* and *relationship* on an ontological foundation that lies in the trinitarian being of God, which ultimately means perichoretic communion. Perfect union does not destroy but rather affirms *Otherness* in the triune God, in the relationship between God and human persons, and among the members of the Church. Zizioulas proceeds by pointing to a historical access to this ontological image of communion (the trinitarian being of God) in the community of the incarnate Son, the Church. This so called *from above* theology of communion (since it comes from the divine and proceeds to the human communion) is the foundation of Zizioulas' understanding of the human personhood: the one of the church members first and then the personhood of the humans in the world. He gets this conviction because Zizioulas sees the Church as the image of God's communion in himself as Trinity[9].

## 3. Freedom and Otherness

Zizioulas' central concern is *human freedom* and *the relation of freedom and Otherness*. His argument is that *Freedom* is not restricted, but is enabled, by our relationships with other persons, for the community in which God includes us and which becomes the place in which our personal identity and freedom come into being. God is intrinsically free and intrinsically communion and this communion and freedom he shares them with us. In his definition of personhood, he moves away from the classical obsession with substantialist ideas about human ontology and defines personhood as *relational ontology*. The uniqueness of the individual person is not found in the substance of the individuum that possesses certain classifiable universal categories but is constituted by the *relationship with the other*. The person is other to the other first, and thus, by standing in contrast to the other, is differentiated as unique. Left to the individual self-as-substance, the self is isolated, in Hell, and ceases to exist. *Personhood,* therefore, is relationality which is evident in the Trinitarian Personhood of God. God is not a unified substance that possesses three modes of being. God is three persons-in-relationship. The church, and all of creation, is thus constituted in relationality.

Ecclesiology forms the centre of Zizioulas' theology. This is based and developed on an *ontology* of the person and derived from a deep reflection on the nature of the Trinity. In the Church the union between the faithful one and the «other» (God and humans) causes *Otherness* to emerge clearly as a matter of being both *distinct* and *in relation*. This ontological approach insists on the possibility of partial knowl-

*9* - N. G. Awad, *Personhood and particularity John Zizioulas, Colin Gunton and the Trinitarian Theology of Personhood*, in «*Journal of Reformed Theology*» 1(2010) 4.

edge of the Trinity essence and its description with a «personal ontology». This approach defines the personality through the substantial categories. For Zizioulas, The Father, Son and Holy Spirit are the source of the communion of the universal Church, and the promise of real freedom for the world. This communion is actualized by God in the world in the community of the Church. The persons gathered into this communion will come to participate in the freedom of God, and through them the world will participate in this freedom too. Zizioulas' account of human beings is at odds with a great part of the Western intellectual tradition, for which it is a basic prejudice that we cannot both be together and free. This tradition conceives man as an isolated unit, separable from all other beings, where each of us must assert ourselves against others, and against society as a whole. The individual struggles against the many, but cannot ultimately secure his or her own identity. It is not even certain whether the *Otherness* and plurality of the world will survive in the long run. Zizioulas offers quite a different understanding of *communion* and *freedom*. For him these are the promise made by God to man, and the goal of the present and ongoing work of God for, and with, man. Mankind is not yet in possession of freedom. The real freedom and diversity promised to humanity has been inaugurated in the Church, the communion in which all diversity and *Otherness* is being perfected, and through which the diversity and very existence of creation comes.

The *first* insight that Zizioulas gives is that *communion and freedom are not opposed. Communion* means both unity and *Otherness*, difference as well as togetherness. The Father, Son and Holy Spirit are the criterion and guarantor of this *Otherness*. They are truly other and the source of all *Otherness* who establish and confirm us as different from God, and distinct from one another. The divine persons are the guarantee that there is any distinct thing at all, and that the diversity represented by this creation is not an aberration, but will continue and flourish. God has planted his communion as a community in the world, as evidence of his intention to sustain us and promote our variety and *Otherness.* This community is the Church which is the act of God, actualizing communion and diversity, unity and wholeness, particularity and freedom, for us. Communion is not at the expense of freedom, but freedom and communion together come from God, and taken from God, may be freely enjoyed by man.

His *second* insight is about the existence of the Church and the event of the Eucharistic gathering, two aspects of the act and work of Zizioulas which equally run against the grain of the Western tradition. *One* does not come before the *many*, so *being* is not somehow more fundamental than *plurality*. Diversity is not a merely temporary phenomenon that must eventually disappear. Equally, the *many* are not more fundamental than the *one*: the general and collective do not outweigh the

particularity of any single entity. A world full of particular things and unique people will endure against all threats to its existence.

A *third* insight offered by Zizioulas is that *being* (which we may equally call 'substance' or 'nature') does not precede *relation*. It is not the case that something first is what it is, and then that it enters various relationships; rather *being* and *relationship* are simultaneous.

The consequences that flow from these three insights besides being vast and varied, express realities now being actualized for the world in the Church. Zizioulas' originality comes from his determination to speak from within the Christian tradition rooted in the Bible. He wants the Church to learn from earlier generations of the Christian community, so their neglected views and voices can be heard in the contemporary discussion. Infact, our present self-understanding pits the individual against the multitude and against the institution, but the experience and resources of the Church come to free us from such an impoverishing dualism. Zizioulas believes that the Cappadocian Fathers represent a vital tradition in European thought which uniquely does not subordinate one to many, or freedom to nature.

## 4. *Ekstasis* and *hypostasis* as two basic aspects of personhood

John Zizioulas has been the most vigorous theologian to advance the divine monarchy of the Father[10]. His reflections on the mystery of the Holy Trinity are sophisticated, subtle, profound, and, yes, controversial. He has been accused of reading back into the Fathers, and into the Church's doctrine of the Trinity, a modern existentialist understanding of personhood. Zizioulas has read deeply in the Fathers, but he reads them not as a historian but as a systematic theologian. He believes that in order to understand what is to be a person, we have to look at God as Father[11] who is the «ontological principle of God»[12], the ground of God's being[13] and of God's unity[14]. Based on the Cappadocian fathers, the concept of person (and therefore personhood) is a *relational* and *ontological* category and does not refer primarily to a self-conscious or individual rational being in terms of a being-in-itself

*10 -* J. Zizioulas, *Being as Communion*, ed. by Paul McPartlan, T & T Clark: London 2006, p. 40.

*11 - Ibid.,* pp. 27-65.

*12 - Ibid.,* p. 41.

*13 - Ibid.,* pp. 67-122.

*14 -* Zizioulas never mentions the Father without the Son and Spirit: the notion of Father is regarded as intrinsically rational.

or being-by-itself. The term *Person* as an ontological concept does not mean *substance* or *nature* but is a *mode of existence.* The concept of personhood implies basically two things simultaneously: *particularity and communion.* The term *Communion* is explained by Zizioulas with the Eucharistic approach[15]. Zizioulas describes the concept of personhood in terms of two terms: *ekstasis* and *hypostasis*. Personhood is constituted by *Ekstasis*[16] a term widely used in the mystical writings of Pseudo-Dionysius, Maximus, etc. and etymologically means «standing out from, a movement towards communion», a movement of affirmation of the other, a freedom from the whole, a freedom for oneself in one's own particularity as bearer of the whole[17]. This in turn leads to a transcendence of the boundaries of oneself[18]. *Hypostasis* on the other hand means «the particular being»[19]. Therefore, the concept of *person* is fundamentally different from the individualization of *nature* or *personality*[20]. *Nature* or *personality* exists in itself. A person is constituted within his relationships and the person cannot be conceived by oneself as a static entity. Moreover, nature is about qualities or capacities of any kind which vary from biological, social or moral. Personality means a complex of natural, psychological or moral qualities which can be contained in the individual, especially in individual consciousness. Being a person on the contrary is basically different from being an individual or personality, for personhood is about «hypostasis, that is, the claim to uniqueness in the absolute sense of the term, and this cannot be guaranteed by reference to sex or function or role, or even cultivated consciousness of the *self* and its psychological experiences, since all of these can be classified, thus representing qualities shared by more than one being and not pointing to absolute uniqueness»[21]. Finally, the person cannot exist in fallen existence, but *nature* or *personality* can, because nature is in terms of «this individualized and individualizing Adam in us»[22].

---

***15 -*** J. Zizioulas, *Being as Communion,* cit., p. 101.

***16 -*** The term *ek-stasis* in this sense is known today mainly through the philosophy of M. Heidegger. Yet, long before him, this term was used in the mystical writings of the Greek Fathers (Pseudo-Dionysis, Maximus) in basically the same sense. See J. Zizioulas, *Human capacity and incapacity,* in «Scottish Journal of theology», 28 (1975) 408.

***17 -*** Thus it does double duty of freedom indicating both freedom for and freedom from oneself.

***18 -*** J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, cit., p. 213.

***19 -*** J. Zizioulas, *Being as Communion*, cit., p. 106.

***20 -*** Aquinas is the representative proponent of the individualization of nature. J. Bobik, *Aquinas on Being and Essence,* University of Notre Dame Press; 1988, pp. 59-107. Zizioulas refers to the Fall as the individualization of being or fragmentation.

***21 -*** J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, cit., p. 111.

***22 -*** J. Zizioulas, *Being as Communion*, cit., p. 107.

Before the fourth century, when the notion of *hypostasis* was identical with that of *substance*, these two words were given the same usage denoting the ultimate particular being in itself since Aristotle. However when in theology the term *hypostasis* ceased to denote *substance* and became synonymous with that of *person*, the significance for anthropology became revolutionary[23]. Zizioulas claims that the ontological identity is to be found ultimately not in *substance*, but only in a *being* which is free from the boundaries of the *self* »[24]. Furthermore, since *hypostasis* is identical with person, not with substance, it exists not in its *self-existence* but in communion. Therefore, communion does not threaten personal particularity but is constitutive of it[25].

## 5. Three characteristics of the concept of personhood

Zizioulas states that all these observations lead to important anthropological consequences. This concept of personhood sanctified through its use in connection with the very being of God and of Christ, can be summarized in the form of *three* characteristics:

*(a) The person is Otherness in communion and communion in Otherness*. Because the person is an identity that emerges through relationship in terms of Trinitarian theology, Zizioulas analyzes the concept of person through «I-Thou» relationship. He notes: «It is an 'I' that can exist only as long as it relates to a 'thou' which affirms its existence and its *Otherness*. If we isolate the 'I' from the 'thou' We lose not only its *Otherness* but also its very being; it simply cannot be without the other. This is what distinguishes a person from an individual»[26].

*(b) Personhood is freedom*. Freedom is the basic presupposition for the constitution of personhood. This freedom is not freedom **from** the other but freedom **for** the other[27]. Zizioulas distinguishes the concept of *other* and *different*: *different* can be understood in the sense of qualities (clever, beautiful, holy, etc.), which is not what the person is about: to be a person implies not simply the freedom to have different qualities, but mainly the freedom simply to be yourself. Zizioulas' purpose is to show that «a person is not subject to

**23 -** J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, cit., p. 214.
**24 -** *Ibid.,* p. 214.
**25 -** J. Zizioulas, *Being as Communion,* cit, pp. 106-107.
**26 -** J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, cit. p. 9.
**27 -** *Ibid.*, p. 9.

norms and stereotypes; a person cannot be classified in any way; a person's uniqueness is absolute»[28].

(c) *Personhood is creativity.* Creativity comes from freedom as its consequence. Because freedom is not from but for someone or something other than ourselves, it makes the person go outside and beyond the boundaries of the *self*. This can be expressed by the concept of *ekstasis.* The affirmation of the other is not limited to the *other* that already exists, but wants to affirm an *other.* This like an artist who through his art brings about a totally other identity as an act of freedom and communion. It becomes a totally free grace of the person. Zizioulas defines this creativity in the following words: «Just as God created the world totally as free grace, so the person wants to create its own 'other'»[29]. A person as a creator brings about a totally other identity as an act of freedom and communion.

## 6. The ontology of communion as a standard to distinguish two modes of existence

Athanasius develops the idea of communion which belongs to an ontological category. The ontology of communion has been formed and developed within the Eucharistic theology by Ignatius, through Irenaeus, up to Athanasius[30]. This is an ontological revolution subverting the *being-in-itself* of Greek substantialist philosophy. Based on the ontology of communion, Zizioulas concludes: «In summarizing this attempt at a synthesis of Greek patristic thought concerning truth, we can say that the Greek Fathers' main success in this area rests in the identification of truth with communion»[31].

Zizioulas referring to the created existence, describes the fallen existence as the rupture between being and communion[32] while salvation is the recovery of the relation between being and communion.

From the perspective of the relationship between God and man, God created the world so that it would participate in his own glorious life having man participating into a living relationship or communion with him. God gave man His own freedom and the capacity for self-government. But this freedom of man includes a possibility for the fall of man. «Man has the freedom which every other created

---

***28*** - *Idem.*

***29*** - *Ibid.*, p. 10.

***30*** - J. Zizioulas, *Being as Communion*, cit., p. 83.

***31*** - *Ibid.,* p. 101.

***32*** - *Ibid.,* p. 102.

being in the material world lacks, and he exercises it by accepting or rejecting each given event or situation»[33]. When man decided to exercise his freedom by saying *no* to God and makes himself *God*, the fall happens: «In deciding that everything should refer to him, his fall was also the fall of creation»[34]. When created beings deny their ontological reference to God, difference becomes division which can be describes as lack of communion.

Zizioulas lists *three* consequences of the Fall or rupture between being and communion. These consequences are all implicit in the act itself when communion with God was rejected. Zizioulas sees the cause of the Fall on the freedom of human choice rather than God's angered judgement. After the Fall, human personhood is perverted so that it exists only as *individuals*. This distinction between *person* and *individual* is the foundation not only of Zizioulas's anthropology, but also of his Christology and ecclesiology. The Fall consists merely in the revelation and actualization of the limitations and potential dangers inherent in creaturely existence[35].

*The first* consequence of the Fall is idolatry. Zizioulas explains the reason for this when he says that idolatry is the elevation of created existence into an ultimate point of reference. Since man realizes how much weaker he is, he regarded nature as a god, or indeed as many gods. He began to divinize the forces of nature and then to worship them. This turned into a tragedy for mankind because it defies creation and leads to a dissolution. Zizioulas amplifies this: «When man took God's place and turned himself to nature, all creation became victim to man's delusion. Man and creation have together become confined to a life determined by the laws of nature. Though biological life seems to point towards life without limit, it only takes them in the direction of eventual dissolution»[36].

*The second* consequence is that truth became linked with the nature or substance of things. The substance or *ousia* of things becomes the ultimate content of truth. The being of things has been recognized before a relationship, and every single being acquires an ontological status on its own merit. The world consists of objects, thus the known and the knower exist as two opposite partners. «Since the being of things is ultimate and prior to communion, and everything that exists posits its own being as something *given* to man the world ultimately consists of a fragmented existence in which beings are particular before they can relate to each other: you first are and then relate»[37].

---

***33*** - J. Zizioulas, *Lectures in Christian dogmatics*, ed. by Douglas H. Knight, T&T Clark; London 2009, p. 98.

***34*** - J. Zizioulas, *Being as Communion*, cit., p. 58.

***35*** - J. Zizioulas, *Communion and Otherness,* cit., p. 103.

***36*** - J. Zizioulas, *Lectures in Christian dogmatics*, cit., p. 98.

***37*** - *Idem.*

*The third* consequence is a death or the *dying being*. One biological fact is that death takes place at the end of life. However we know biologically that death is a process that begins at birth. Life bears death within itself. For Zizioulas, from the perspective of the ontology of communion, the biological hypostasis as a natural life is determined by the laws of nature which lack communion with God. Only the ecclesial hypostasis as new life is in communion with God. The ecclesial hypostasis does not exclude the existence of the biological body.

### *6.1 The emergence of biological hypostasis*

For Zizioulas, biological hypostasis is produced by human biological nature: «The hypostasis of biological existence is *constituted* by a man's conception and birth. Every man who comes into the world bears his *hypostasis*, which is not entirely unrelated to love. He is the product of a communion between two people»[38]. This biological hypostasis can be traced back to two *passions*.

The first *passion* is tied to the natural instinct which Zizioulas calls *ontological necessity*. Because the natural instinct or impulse is subject to necessity rather than freedom the person as a being *subsists* not as freedom but as necessity.

The second *passion* is distinguished by two stages: one is called *individualism,* which means the separation of the hypostases; the other is *death*. The earlier stage means the self-affirmation without an ontological relationship with his parents: «The body, which is born as a biological hypostasis, behaves like the fortress of an ego, like a new 'mask' which hinders the hypostasis from becoming a person, that is, from affirming itself as love and freedom»[39]. Death is the final stage of biological hypostasis. Zizioulas distinguishes two kinds of death. One is in the sense of *biology* which belongs to the nature of what is created; the other is the *opposite of real life* in our fallen existence[40], the outcome of the Fall.

Zizioulas thinks that there is a possible misconception about *biological* death. Death is the consequence and punishment for disobedience and the fall[41]. It means that an ethical relationship between God and the world determined the death of man. It seems that God introduced death as part of creation and imposed it on man. Salvation has often been set out in moral and judicial terms. For Zizioulas however, *biological* death has not been caused by man's act of disobedience. Death has always been the natural condition of created beings, and death is inevitable for

**38 -** *Ibid.,* p. 101.

**39 -** J. Zizioulas, *Being as Communion,* cit., p. 50.

**40 -** J. Zizioulas, *Communion as Otherness,* cit., p. 102.

**41 -** J. Zizioulas, *Being as Communion,* cit., p.102.

creation[42]. Because the world came from nothingness, death is only a return to nothingness. Zizioulas discusses death as the opposite of the real life. We can call this *spiritual* death. «Life is always understood as relationship and as communion»[43]. Death also means that the being is deprived of the benefit of existing forever. Death as the state of corruption, destruction and perdition must be understood in relation to the definition of life. Death is an ontological problem for human beings. Zizioulas claims that the problem cannot be put right simply by our obedience: «Athanasius pointed out that if the problem could be solved simply by forgiving Adam his sin, God could have done so. Adam could have repented, and indeed he did weep and regret what he had done. God could have forgiven him, and all would have been well. But Athanasius shows that the heart of the problem was not obedience or disobedience, because this was not a moral but an ontological problem»[44]. The ontological problem determines the significance of death and resurrection of Jesus: Christ is the Saviour of the world not because he sacrificed himself on the Cross, thereby wiping away the sins of the world, but because «he is risen from the dead having trampled death by death»[45].

It is very correct thus to emphasize that the themes of *death* and *life* are the main categories in Zizioulas' theology. Sin is a moral consideration while death is ontological. However he does not begin the discussion of salvation by talking about Sin. His starting point is the distinction between divine being and created being[46].

### *6.2 The ecclesial hypostasis*

Zizioulas calls the new mode of existence formed in the Church as the *hypostasis of ecclesial existence*. The ecclesial existence exists truly in the unbroken relationship with God. The true definition of man is the creature who participates freely in the life of God - not a creature who lives from some resources of his own[47]. According to Zizioulas, «the hypostasis of ecclesial existence»[48] is produced from the new birth of man through baptism[49]. Baptism leads to a new mode of existence, to a regeneration (I Peter 1. 3, 23) and to a new *hypostasis*.

---

*42 -* *Ibid.,* p. 51; J. Zizioulas, *Lectures in Christian dogmatics,* cit., p. 102.
*43 -* J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, cit., p. 264.
*44 -* J. Zizioulas, *Lectures in Christian dogmatics*, cit., p. 102.
*45 -* J. Zizioulas, *Communion and Otherness,* cit., p. 261.
*46 -* D. Knight, *The theology of John Zizioulas,* Routledge; Oxon 2007, p. 18.
*47 -* J. Zizioulas, *Being as Communion*, cit., p. 53.
*48 -* *Ibid.,* p. 50.
*49 -* *Ibid.,* p. 56.

The consequence of Baptism is the transformation of personal identity based on the personal identity of Jesus. It means an ontological or personal principle which has been applied from God to man: «As an ecclesial hypostasis man thus proves that what is valid for God can also be valid for man: the nature does not determine the person; the person enables the nature to exist; freedom is identified with the being of man»[50].

*Firstly,* Zizioulas discusses the case of incarnation. What makes Christ a person is the relationship with the Father through which all his other relationships exist and by which they are determined. In the Incarnation, Christ took on other relationships such as relationships with his mother, his disciples, and the entire people of Israel. *Secondly*, a person's identity is formed through a relationship. «We are persons because our distinct identity is given by our various relationships, biological relationships with our parents, natural relationships with our environment, and a vast complex of other social and political relationships»[51]. Our personhood is received from the whole vast community. When we accept baptism, it means that there is a relationship between us and God. This relationship will eventually determine all other relationships and becomes the most important and ultimate for us. This relationship makes me myself rather than someone else.

Zizioulas speaks about Personal identity. According to Zizioulas, when man loves as a *biological* hypostasis, he inevitably is excluding the others: the family has priority in love over *strangers.* However this is not the case in the ecclesial hypostasis because this constitutes a transcendence of this exclusiveness. «The ecclesial hypostasis is the capacity of the person to love without exclusiveness, and to do this not out of conformity with a moral commandment ('Love thy neighbor,' etc.) but out of his 'hypostatic constitution,' out of the fact that his new birth from the womb of the Church has made him part of a network of relationships which transcends every exclusiveness»[52]. Zizioulas expresses this characteristic when he introduces the concept of *catholicity*. Catholicity permits the person to become a hypostasis without falling into individuality. In the Church two things are realized simultaneously: the world is presented to man not as mutually exclusive portions but as a single whole. Man is called upon to unite every concrete being. At the same time he expresses and realizes a catholic presence in the world, a hypostasis which is not an individual but an authentic person in communion. Zizioulas defines this characteristic on an *ontological* level rather than a *moral* level: thus the eccle-

**50 -** *Ibid.,* p. 57.

**51 -** J. Zizioulas, *Lectures in Christian dogmatics*, cit., p. 111.

**52 -** J. Zizioulas, *Being as Communion,* cit., p. 57.

sial hypostasis is not a moral perfection or an improvement of nature or a new hypostasis of nature, but a new creation[53].

### *6.3 Eucharistic hypostasis as a relational expression between biological and ecclesial hypostasis*

In spite of the existence of the ecclesial hypostasis, man does not cease to be born and to die in accordance with his biological hypostasis. In fact, the encounter between the ecclesial and the biological hypostases creates a paradoxical relationship in human existence. In theory, baptism gives man a personal identity determined by his relationship with God. However the ecclesial hypostasis is not entirely realized in man's historical existence. Zizioulas introduces a new ontological category of *Sacramental* or *Eucharistic* hypostasis to express the authentic personhood which is offered historically and experientially by the holy Eucharist which provides a locus where man experiences the transcendence of the ontological necessity and exclusiveness entailed by the biological hypostasis[54]. The Eucharist is the ecclesial identity in its historical realization where man becomes an authentic person[55]. The Eucharist means that man ultimately exists only within Christ[56]. Zizioulas stresses that it is the eschatological character of the Eucharist that expresses the relationship between the *ecclesial* and the *biological* hypostasis. The ecclesial hypostasis is not simply a historical being but points to an eschatological being transcending history. Therefore, the eschatological character of the ecclesial hypostasis contains a kind of dialectic of *already but not yet*. This dialectic appears in the Eucharist which provides a perspective to render man as a person, to see that his true home is not in this world, but in the future[57].

## 7 The basic meaning of Otherness: uniqueness and relationship

Zizioulas emphasizes the concept of relationship and communion as elements necessary for unity. The central idea is that *Otherness* is essential to Christian ontology to a Christian understanding of being. «*Otherness* as an ontological category for both the Creator and his creation emerges as a logical imperative when cre-

*53* - *Ibid.,* p. 58.
*54* - *Ibid.,* p. 60.
*55* - *Ibid.,* p. 61, footnote 61.
*56* - J. Zizioulas, *Lectures in Christian dogmatics*, cit., p. 116.
*57* - J. Zizioulas, *Being as Communion*, cit., p. 62.

ation is conceived of as an act of freedom» [58]. As Zizioulas puts it, God is radically *other*. «*Otherness* in this case has to be ontological in character or else freedom disappears: the Creator would be bound up radically with his creation» [59]. In Greek philosophy the Creator was bound up with creation. Zizioulas makes it clear that theology, made especially by the works of the Cappadocians (Basil, Gregory Nazianzus, Gregory of Nyssa, and Amphilochius) and that of Maximus the Confessor, was a struggle against the assumptions of the Greeks, who saw God the creator and creation as part of the same whole. *Otherness* (that the creator is other than his creation, and creation other than its creator) makes it possible for God and the world to be truly themselves. This *Otherness* is both a consequence of the biblical teaching that the world was created by God from nothing and a necessary condition for God's freedom and ours. After all, a God who needed to create would be in some way dependent on his creation, and this dependence would be at odds with his perfect freedom. *Otherness*, by definition, implies personal *uniqueness*[60]. This *uniqueness* has been formed in the unique relationship in which a certain other is singled out as the unique Other. Uniqueness is not understood in terms of nature, but is rooted in personal existence. Zizioulas analyzes the ground of uniqueness as shown to us by the theology of the Holy Trinity[61]. Otherness as uniqueness is generated in a relationship with the absolute Other[62]. This means that if the existence of a certain being has the general as its ultimate goal, it will be destined to be absorbed by the general. The ultimate goal should always be the otherness of person the ἄλλος. Zizioulas affirms the crucial question for human beings: «is whether in all truth the ultimate goal in our existence is - to put it in terms borrowed from patristic theology - the 'other' not as s ἄλλο but as ἄλλος (otherness of being), that is, not as nature but as person or hypostasis»[63]. The Other must be a person rather than a principle for example morality, a code of behavior, etc. This point can be used to criticize the tendency to reduce religion into a kind of ethics. This raises some important questions: whether the work of the Cross can be morally described through the absolute priority of the Other, whether martyrdom and asceticism are part of ethics, and whether we have such an ethic of *Otherness*.

---

***58*** - J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, cit., p. 16.

***59*** - J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, cit., p. 315.

***60*** - The Person is an identity that emerges through relationship (*schesis*, in the terminology of the Fathers); it is an «I» that can exist only as long as it relates to a «Thou» which affirms its existence and its Otherness. If we isolate the «I» from the «Thou» we lose not only its *Otherness* but also its very being; it simply cannot be without the other. This is what distinguishes the person from the individual.

***61*** - J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, cit., p. 157.

***62*** - *Ibid.*, p. 68.

***63*** - *Idem*.

Zizioulas is of the opinion that the application of otherness to morality creates a logical difficulty, because otherness is generated from unique relations rather than the self alone or its nature[64]. *Otherness* is a notion that excludes generalizations of all kinds. Ethics on the other hand operates with general principles which belong to a general category of beings. However, it is difficult to comprehend *Otherness* by a general category of beings like essence or nature. Therefore, Zizioulas claims that we cannot regard and treat all «others» as absolutely and truly Other from the perspective of ethics. In other words, we can only understand others as absolutely and truly others «in Christ» or ontologically.

### *7.1 Otherness as constitutive of human person*

Personhood is inconceivable without freedom, this freedom of being other. Person implies not simply the freedom to have different qualities but mainly the freedom to be yourself. This means that a person is not subject to norms and stereotypes and cannot be classified in any way. He is unique in absolute.

Yet one person is no person. Freedom is not freedom from the other but freedom for the other. Freedom becomes identical with love because God is love since He is Trinity. We can love only if we are persons, allowing the other to be truly other and yet be in communion with us. If we love the other not in spite of his or her being different but because they are different from us, we live in freedom and in love. The other becomes a condition of our freedom. Freedom is not from but for something other than ourselves. This makes the person *ek-static* that is going outside ourselves and beyond the boundaries of the self in order to affirm the other.

Consequently for Zizioulas, there is an internal relationship between the triad of Communion, *Otherness*, Freedom and *to be the other*. All communion must make Otherness a primary and constitutive ingredient; it makes the other free, not only having *the freedom of will*, but also of having the *freedom to be the other*[65]. Ontological *Otherness* is the presupposition for the *Other* to be *Other*. The Father as personal cause generates *Otherness* because God is the source of all *Otherness.* Zizioulas analyzes two facets of *Otherness* in the frame of the *Otherness* and the human being. He says that:

*(a) The human being is defined through Otherness.* The human being's identity emerges only in relation to other beings: God and the rest of creation. Freedom is a presupposition. The human being is distinguished from the animals by his or her freedom. Rational capacity is often regarded as man's distincti-

*64 - Ibid.,* p. 69.

*65 - Ibid.,* p. 19.

ve characteristic but it needs to be qualified by freedom which means the drive to ontological *Otherness* with respect to God, animals and other human beings. At the social level, classes or qualities of any kind lack ontological *Otherness.* The human being who has freedom for *Otherness* refuses to be identified as a member of class or group, or a category of natural or moral qualities.

(b) *The drive of the human being towards Otherness is rooted in the divine call to Adam*. The call implies three things: *Relationship, Freedom,* and *Otherness* all of them being interdependent. A call involves a relationship and it must involve *Otherness*:«The *Otherness* is not the result of self-affirmation; it is an *Otherness* granted and is not self-existent, but a particularity which is a gift of the *Other*»[66]. If there is no God, there is no man, and there is no freedom for the human being to be the ultimate other: «Freedom without God would lose its ontological character; it would be reduced to freedom of the will»[67]. It is God who is the initiator or the subject of the call. The human being does not spring automatically from just any relationship. Instead, *Otherness* is a unique gift which comes from the *Other* or God. If the human being is constituted as other by a call from the *Other,* this call requires a response. The identity of man is constantly formed through the response to this call of the *Other.*

## *7.2 Personal communion in* Otherness

The Church, as a Eucharistic way of being, is the place where human beings can obtain *Otherness in communion*. Communion is explained by Zizioulas through the liturgical or sacramental approach, mostly through the Eucharist[68]. Communion is an ontological category: «The ontology of communion [is] formed within the current of Eucharistic theology that connected Ignatius, through Irenaeus, up to Athanasius»[69], but it is also an event. Communion and *Otherness* are not only limited to the *Eros*[70].«On the contrary, communion and *Otherness* are supposed to permeate and pervade our lives in their entirety. They are to become an attitude, an

**66 -** *Ibid.,* p. 41.

**67 -** *Ibid.,* p. 42.

**68 -** J. Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*, ed. by Luke Ben Tallon, Bloomsbury, T & T Clark 2011, pp. 2-96.

**69 -** J. Zizioulas, *Being and Communion*, cit., p. 83.

**70 -** By *eros* Zizioulas means a movement, an *ek-stasis* from one being to another. See J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, cit., p. 70.

ethos, rather than an ethic and a set of principles»[71]. Zizioulas applies the ascetic life of the desert Fathers as a concrete example to explain the co-inherence of communion and *Otherness*. The Fathers provide an ontological ground for our attitude to the *Other* insisting that the *Other* should be kept free from moral judgment and categorization, protecting his or her personal uniqueness while recognizing the reality of evil on our existence. «The *Other* is not identifiable ontologically in moral terms, for he or she would cease to be truly *Other* if placed in class or category applicable to more than one entity. By being a person, the *Other* is by definition unique and therefore unclassifiable. Only in this way can one remain truly and absolutely, that is, ontologically, *Other*»[72].

This kind of attitude of the ascetic Fathers is based on the relational and ontological aspect: «one is truly oneself in so far as one is hypostasized in the *Other* while emptying oneself so that the *Other* may be hypostasized in oneself. The death of self is the condition for salvation. This condemnation of the Self is tied up with one's positive attitude to the *Other*, with the liberation of the *Other* from his or her evil qualities. Therefore, the *Other* has priority over the self, he must not be judged; he must be stripped of his moral qualities; he must be simply himself and loved for who he is»[73]. Ethics according to Zizioulas operates with a classification of human beings as either good or evil. Those who beings who participate in the fall are sinful. According to the ethical principles, the *Other* is so identified with his or her qualities that he or she appears to be affected ontologically by these qualities. Evil cannot be identified with the evil-doer. Ascetic life which bears the evil of the *Other* testifies to this truth, which is affirmed by the sacrificial love of Christ.

Forgiveness is a merely psychological matter - a sheer forgetting, not a removing of sin - which is not what Christian forgiveness means[74]. Even when it is said that God no longer remembers our sins, the meaning is not psychological but ontological, since whatever God does not remember ceases to exist (Hebrews 10.4). Thus, the Christian ethos of *Otherness* does not allow for the acceptance or the rejection of the *Other* on the basis of his or her qualities, natural or moral, but on the simple basis of each person's ontological particularity and integrity. By being a person, the *Other* is by definition unique and therefore unclassifiable. This kind of view of communion suggests that *Otherness* implies demoralization or a-moralization of human life[75]. This means that the worth of human life cannot be assessed

*71 - Ibid.,* p. 81.
*72 - Ibid.*, p. 82.
*73 - Ibid.,* pp. 82-83.
*74 - Ibid.,* p. 86.
*75 - Ibid.,* p. 82.

only from the moral perspective, thus preserving one's personal uniqueness and dignity, regardless of one's moral achievements.

### *7.3 Transformation of the relationship with the Other*

Zizioulas' understanding of communion with the *Other* is operated under a metaphysical principle of the *Other* as having primacy over the Self. Here he follows Maximus the Confessor in saying that ascetic life aims not *at the spiritual development* of the subject but at the giving up of the *Self* to the *Other*, at the erotic ecstasies of the I, that is, at the attainment of love and of the virtues and *theosis* thus giving priority of the *Other* over the *Self*[76]. «This is why the Maximian advice to listen carefully to nature is so much wiser than our personalists' advice to dominate or to possess it! But the ascetic tradition of Christianity also knows well that one needs a deep ascetic experience in order to truly liberate its personal will in the Spirit»[77].

The *Other* may be hypostasized in oneself and *hypostasization* constitutes the essence of communion. It means that the purpose of this kind of communion is to let the *Other* be the *Other.* Therefore, a communion in *Otherness* provides a possibility for us to build up personal relations in a community. It is impossible for every particular being to survive death (truly be) except in and through this kind of communion with the *Other*[78].

### *7.4 Negligence of the Other and Individualism*

What we see in the West is an individualism which shaped the story of[79], creating tensions, challenges, changes that many notice and discuss. The independence of the individual remains one of the most jealously guarded principles of western civilization. In our culture protection from the other is a fundamental necessity be-

---

***76 -*** *Ibid.,* p. 84.

***77 -*** N. Loudovikos, «*Possession or wholeness? St. Maximus the Confessor and John Zizioulas on person, nature, and will*», in *Participatio: Journal of the Thomas F. Torrance Theological Fellowship* 4 (2013) 265.

***78 -*** J. Zizioulas, *Communion and Otherness,*cit., p. 85.

***79 -*** «The rupture of the proper relationship between humanity and nature is due to the rise of individualism in our culture. The pursuit of individual happiness has been made into an ideal in our time. Ecological sin is due to human greed which blinds men and women to the point of ignoring and disregarding the basic truth that the happiness of the individual depends on its relationship with the rest of human beings. There is a social dimension in ecology which the Encyclical brings out with clarity. The ecological crisis goes hand in hand with the spread of social injustice. We cannot face successfully the one without dealing with the other». See http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/06/18/0480/01050.html#ziziou.

cause we feel the threat of the Other. Individualism is fundamentally the consequences of the Fall because at the beginning all things were created for communion. In communion with God, the diversity of beings, distinguished in space and time, are not separated but united in distinction. Each human being is bound by a particular body that behaves like a fortress of an ego, preventing us from realizing the relationality between the *me and you* that constitutes true personhood and man's personal identity[80]. Although the body is a necessary part of the human being, the means through which we interact with the world around us it is also the means of downfall an opposing counterpart to the truly personal.

Society forces us and even encourages us to consider the *other* as our enemy before we can treat him or her as our friend. Communion with the other is difficult and it is not spontaneous. It is built upon fences which protect us from the dangers implicit in the other's presence. «We accept the other only in so far as he or she does not threaten our privacy or in so far as he or she is useful for our individual happiness»[81]. It seems that one must withdraw from building relations with the other in order to guard his identity which has been formed. This makes relations and identity an uneasy balance, but it is a balance which is necessary. In the West the individualist concept of person together with the theological and philosophical anthropology have characteristically been framed to ask questions of the *self* rather than the question of the *other*, ignoring The *Other*. From a perspective of epistemology, the *Other* has to be reduced to something for the self to recognize. This individualization is seen as death which denies the true source of life and thus communion with God. Redemption reverses individualization by restoring communion.

Zizioulas suggests that particularity is not found by *erecting barriers to others* but only when communion or relatedness *to others* become the *very basis* of a person's particularity because persons do not exist and then relate but they exist and relate *simultaneously*[82]. The fear of the *Other* is even expressed in our fear of the *Other* par excellence, namely God. In essence the fallen condition of humanity is a loss of *personhood*, the communion with God and others. Human existence became now under the dominion and presupposition of separation and division.

Zizioulas seems to hugely concerned with the impact of individualism on today's ecclesiastical life. He is anxious about the possibility of individualistic piety and pride through ascetic practices, which do not create true Faith but may breed

**80 -** J. Zizioulas, *Being as communion,* cit., p. 27.

**81 -** J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, cit., pp. 347-361.

**82 -** J. Zizioulas, *Being as Communion*, cit., p. 51.

spiritual elitism and individualism[83]. To him this kind of spiritual superiority and religious individualism makes people seek individual salvation and renders the need for the church or parish superfluous. While making observations and comments on individualism in the Church, Zizioulas explains that this culture can be reckoned because of the fear of others. It is an exclusive attitude towards others in society. The fear of *Otherness* has consequences and cultural implications because respect for *Otherness* has always been an important principle in civilized societies. When there is a lack of communion for *Otherness*, it is difficult for there to be an outcome of «a satisfactory culture»[84]. An ethos of *Otherness* is what counters individualism[85].

## 8. The self prior to the Other resulting in an impersonal relationship

Zizioulas criticizes the history of Western philosophy, asserting that it puts priority of the self over the other. «When Parmenides declared 'being' to be identical with 'knowing', ontology and epistemology became dependent on each other. This led ancient Greek philosophy to the idea to what Levinas called the idea of *sameness*, which he described as *totalitarian ontology*»[86]. This strips the *Other* of his or her *Otherness* or humanity.

The human being as biological hypostasis is limited by his biological nature. He is often afraid of the others and continuously defends himself against the encroachment of his subjectivity by the others. Since every person is basically identified with his function in the society, the relations of the members of society are largely functional and such relations are not relations of persons as persons, but only as workers. They are relations of the functions which different persons perform in the cooperative association and the bonds of relation between individuals which constitute them are impersonal. Each isolated individual uses all his capacity to secure his own satisfaction and to preserve his own life. However, these egocentric individuals are still rational beings in terms of the instrumental reason. A society which is constituted by isolated individuals can only be held together by a common purpose, such as economic prosperity of the society. Moreover, the social order is mainly maintained by a common obedience to law.

---

*83* - J. Zizioulas, *Eucharistic communion and world*, Bloomsbury, T & T Clark, 2011, p. 82.

*84* - J. Zizioulas, *Communion and Otherness,* cit., p. 14.

*85* - *Ibid.,* p. 88.

*86* - *Ibid.,* p. 43.

## 9. A kind of communion not threatening Otherness

According to Zizioulas we can distinguish two kinds of *Communion* and of *Eros. This helps for the* reconstructing the concept of *Otherness* in *communion* and thus experience *Otherness* as uniqueness. The *first* Eros «is a movement, an *ekstasis*[87], from one being to another»[88]. This movement can be found in nature itself, as the ancient Greeks and modern romanticism have described. It is an *ekstasis* of the self and an expression and fulfillment of nature's inherent energies. This kind of *Eros* does not stem from the *Other* and is not ultimately destined to the *Other.* About the *second* kind of *Eros* Zizioulas writes: «For *Eros* to be a true expression of *Otherness* in a personal sense, it must be not simply ecstatic but also and above all hypostatic: it must be caused by the free movement of a particular being and have as its ultimate destination another particular being»[89].

Zizioulas contrasts these two kinds of *Eros* in Platonism and in the Patristic understanding. In the case of *Eros* as presented by Plato, the other is not a constitutive ontological factor, because love is attracted irresistibly by the good and the beautiful which take the form of ideas. Thus the concrete particular is used as a means to an end, and which eventually is sacrificed for the sake of the idea. This means that though the erotic movement appears to be related to one particular being, this being is not unique in an absolute sense. In contrast, St. Maximus describes *Eros*, as a movement of *ekstasis*, which is constantly intensified and does not stop until it reaches its goal, namely when the loving one «has become entire in the whole of the beloved one and is embraced by the whole, willingly accepting in freedom the saving circumscription»[90]. Zizioulas thinks that *Eros* is described here as a free movement from a free being to another free being. Its final destination is Communion. In this ultimate state of *Eros* which is seen as an *embrace* or *circumscription,* the two beings still retain their ontological integrity. However this movement is driven by a purpose different from a *natural one*: The cause and the ultimate purpose of the *erotic movement* (found in nature, ideal, or even the relationship of love itself) is nothing else than the concrete *Other,* in whom the erotic movement stops and rests»[91]. These two kinds of *Eros* are naturally connected to two kinds of love. Zizioulas explains clearly the doctrine of love as an ontological

---

***87 -*** The term *ek-stasis* in this sense is known today mainly through the philosophy of M. Heidegger. Yet, long before him, this term was used in the mystical writings of the Greek Fathers (Pseudo-Dionysis, Maximus) in basically the same sense. See J. Zizioulas, *Human capacity and incapacity,* cit., p. 408.

***88 -*** J. Zizioulas, *Communion and Otherness,* cit., p. 70.

***89 -*** *Ibid.*, p. 71.

***90 -*** *Ibid.,* p. 2.

***91 -*** *Idem.*, p. 72.

concept by distinguishing the *natural* love from the God's love[92]. His distinction of two kinds of *Eros* is to emphasize that the uniquely loved being is a hypostasis or person rather than an idea[93].

## 10. A Trinitarian model for the coexistence of *Otherness* and communion

The doctrine of the Trinity gives us some revelation concerning our existence. The Cappadocians locate the real distinctiveness of Father, Son, and Spirit in terms of its relation of origin, and describe the uniqueness of each as personhood (hypostasis). By *hypostasis* they meant any concrete existing being in Greek philosophy. As long as *hypostasis* and *Ousia* were used interchangeably in Trinitarian theology, theology can be built on the ground of totality and crystallized into a system where the individual is not apprehended in its *Otherness* but in its *generality*. When *hypostasis* is identified with personhood, it means that the ultimate reality is personhood rather than substance. This is a departure from Greek cosmology which describes a personal God who is love and freedom, rather than some impersonal principles, the Ultimate. Only this new ontology could save theology from the control of classical Greek philosophy. According to the Cappadocians, God the Father is the cause of everything and He is the source of *Otherness.* In terms of the personal originating principle, God the Father begets the Son and brings forth the Spirit and ultimately also the world. Every particular exists in communion with others. «Since a person is defined by relation of origin, the divine persons are never thought of as separate from other, as discrete individuals»[94]. The Trinitarian mode of existence is «the highest, most perfect realization of personhood and communion: being-for-another and from-another, or love itself»[95]. Its communion is the personal expression and concrete existence of God. It is different from the unity of the divine substance which is the starting point of Augustine's theology. Because personhood manifests a being as being-in-relation, not being-in-itself, it can escape the concept of personhood as consciousness. The communion among persons upholds the essential equality of persons. It is not a movement within the sameness. One notices that because Levinas' theory does not depend on the Trinitarian God, but on one Infinite, it is difficult for him to integrate the notions of communion with *Other-*

***92*** - *Ibid.*, p. 278.

***93*** - *Ibid.*, p. 75.

***94*** - C. LaCugna, *God for us,* Harper, San Francisco; 1993, p. 246.

***95*** - C. LaCugna, *God for us*, cit., p. 246.

*ness*[96]. It is only through the ontology of personhood grounded in Trinitarian that theology is able to combine personal communion with *Otherness*.

Thus to conclude, the first thing that emerges from a study of the doctrine of the Trinity is that *Otherness* is constitutive of unity, and not consequent upon it. The Trinity reveals that *Otherness* is absolute. The Father, the Son and the Spirit are absolutely different, none of them being subject to confusion with the other two. And most significantly, *Otherness* is not moral or psychological but ontological. Each person in the holy Trinity is different not by way of difference of natural qualities (such qualities are all common to the three persons), but by way oft he simple affirmation of being who he is. «As a result, finally, *Otherness* is inconceivable apart from relationship. Father, Son and Spirit are all ames indicating relationship. No person can be different unless he is related. Communion does not threaten *Otherness*; it generates it»[97].

JESMOND MICALLEF
PhD a Malta S.Th.D e al P.I.O. (Roma) Facoltà di Scienze Ecclesiastiche Orientali
*padrejesmond63@gmail.com*

***96 -*** Interestingly enough, Levinas implies enigmatically that that presence of God has a special obscurity. God for him remains absolutely anonymous until God's Word is heard through the non-phenomenality of the Other' face. As a result, God is encountered non-phenomenally as a trace on the Other's face. Only a life of coming to responsibility through time (diachrony) brings unity between human free will and God's immemorial act of obliging the self to be truly responsible. Levinas' non-phenomenology sees God as a trace coming to mind in the Other's face. Through his kind of ethical reduction, theology is challenged to deepen its reflection about God's nature in relation to the suffering neighbor. In this light, any reflection upon the triune drama of the Resurrection must eventually coincide with religious encounters of ethical responsibility. As a result, a non-phenomenological analysis would hope to inspire Christian theology to be a living testimony of Christ's kenotic life in the Paschal Mystery. See G. J. Morrison*, The Triune Drama of the Resurrection Levinas' Non-Phenomenology*, in «Irish Theological Quarterly», 68 (1).5-6.

***97 -*** J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, T & T Clark, London 2006, p. 113.

# Lo Pneuma: tra il dischiudersi trinitario dell'essere nell'ente e il linguaggio simbolico secondo E. Stein

*di Alejandro Bertolini*

*This article reflects an effort to elucidate the connection between a trinitarian ontology and aesthetics; it consists of a search for the role of the Pneuma in Edith Stein's cosmovision. The trinitarian structure of Creation emerges quite evidently from an analysis of some passages of* Endliches und Ewiges Sein. *Because of the Spirit, this structure takes on a symbolic function that makes the paschal journey possible all the way to a personal encounter with Crucified Love.*

"Ipostasi della bellezza"[1]. È così che, partendo dalla sua originale *Weltanschauung*, S. Bulgakov descrive la persona dello Spirito Santo. Il teologo russo dipinge lo Spirito come colui che, grazie alla Sofia, pervade il creato lasciandosi appena intravedere. Ecco poste le fondamenta per una vera e propria teologia della rivelazione[2]. In essa estetica e ontologia sono tra loro legate dallo Pneuma, reciprocità ipostatica e pericoresi personificata, splendore di Dio[3]: una prospettiva che ci offre la chiave ermeneutica del ritmo intratrinitario e della creazione a immagine di Dio.

Sul versante del pensiero occidentale si trovano delle suggestive assonanze in proposito nel pensiero di Edith Stein: la sua fenomenologia della Trinità permette di procedere nella direzione appena accennata. Vogliamo concentrarci, nelle pagine che seguono, su qualche elemento della sua singolare ontologia trinitaria, cercando di evidenziare in essa il protagonismo dello Pneuma che, a sua volta, fonda un ordine che potremmo definire "estetico", in quanto si occupa tanto della manifestazione dell'essere nell'ente quanto della sua percezione. In seguito, ci concentreremo su due scritti della filosofa tedesca nei quali cercheremo di mettere in rilievo come il dato simbolico sia profondamente attraversato da una dinamica *kenotica* associata alla croce.

## 1. Ontologia e Pneuma

In *Essere finito e essere eterno* il senso dell'essere viene concepito dalla Stein secondo un movimento ellittico che, partendo dall'ente e a questo facendo ritorno, si lascia trasfigurare dal *novum* trinitario specificamente cristiano[4]. Prendendo le mosse dalla differenza tra essenza ed esistenza, inscritta nell'essere finito, viene proposta una contrapposizione tra quest'ultimo e l'Essere eterno, in cui l'unità essenziale e la realtà tripersonale coincidono: «Non vedo altra soluzione se non quella di considerare lo stesso essere in tre Persone come essenziale»[5]. É interessante notare il tratteggio trinitario che ella fa dell'Essere eterno: «Al Logos nella divinità noi assegniamo il posto corrispondente al Senso, in quanto contenuto oggettivo

---

***1*** - Cfr. S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, Città nuova, Roma 1990, p. 338.

***2*** - Cfr. L. Razzano, *L'estasi del bello nella sofiologia di S.N. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2006.

***3*** - H. U. von Balthasar, *Gloria I*, Encuentro, Madrid 1985, p. 100, p. 143, p. 442. Cfr. A. Bertolini, *El Espíritu como Intérprete de Cristo. La dimensión pneumatológica de la Estética teológica según H.U. von Balthasar* in «Taller de Letras» 4, 2016, pp. 39-45.

***4*** - L. Scheffczyk, *Trinidad: lo específico cristiano,* in AA.VV., *Trinidad y vida cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979, pp. 13-29, qui p. 23.

***5*** - E. Stein, *Essere Finito e Essere Eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999[4], p. 151.

delle cose e nello stesso tempo contenuto della nostra conoscenza e del nostro linguaggio nel campo di ciò che possiamo afferrare»[6]. Lasciando intravedere un chiaro *background* patristico, la Stein riconosce nella seconda Persona della Trinità il "Senso" oggettivo di ciascun ente e segnala che il nostro modo di conoscere e il nostro linguaggio sono disegnati per cogliere questo Logos/Senso che, incastonato nel cuore della Trinità, si riflette in ogni ente.

Ciò che emerge è, in qualche modo, una sintesi – con implicito rimando pneumatologico – che fa riferimento al Logos così concepito: «Il nesso che unisce il "tutto" nel Logos si deve pensare come l'unità di una totalità significante, come il nesso di tutta la realtà che spiega la connessione reciproca dell'ordine della creazione»[7]. L'articolazione tra un ambito e l'altro è nitida, come si potrà cogliere dal testo seguente che, forse, alcuni potranno considerare di sapore "sofianico"[8]:

> Il Logos assume una particolare posizione di mezzo, ha per così dire un duplice volto, di cui l'uno riflette l'essenza divina una e semplice, l'altro la molteplicità degli enti finiti. Il Logos è l'essenza divina in quanto conosciuta ed è anche la molteplicità significante del creato, che è contenuta nella mente divina e che riflette l'essenza divina. Di qui si apre una via per comprendere la doppia rivelazione visibile del Logos: nel Verbo fattosi Uomo e nel mondo creato. Un passo ulteriore ci porterebbe a riflettere sull'inseparabile appartenenza reciproca del Logos "fatto Uomo" e "fatto mondo", nell'Unità del Capo e del Corpo - un solo Cristo, che troviamo nella teologia dell'apostolo Paolo e nella dottrina della regalità di Cristo di Duns Scoto[9].

Un'affermazione su cui vale la pena soffermarci è quella relativa all'apertura rivelatrice che si dischiude a partire dalla vita trinitaria stessa nel senso della duplice incarnazione del Logos fatto carne e fatto mondo. Si stabilisce così una reciproca appartenenza tra la manifestazione della gloria divina nella creazione e la manifestazione dell'ordine soprannaturale, che si articolano tra loro in virtù dello Spirito Santo che tutto avvolge e la cui missione è di irradiare il Logos. Il riferimento alla teologia del corpo di Paolo, a prima vista non necessario, risulta pregnante

---

*6* - *Ibid.*

*7* - *Ibid.*, p. 152.

*8* - Cfr. M. Acquaviva, *Edith Stein. Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito,* Roma 2002; Id., *Un passo sofiologico negli scritti di Edith Stein?* in «Rivista di Scienze Religiose» 19 (2005), pp. 77-97.

*9* - E. Stein, *Essere Finito*, cit., p. 159. Cfr. A. Bertolini, *Un Dios empático: alteridad, cuerpo y martirio en E. Stein,* in F. J. Sancho Fermín (dir.) *Actas del congreso internacional de Mística*, Monte Carmelo-CITeS, Burgos 2015, pp. 465-483.

se si apprezza il tenore sintetico che questo stesso ordine estetico potrebbe assumere[10].

## *Matrice interpersonale dell'essere e reciprocità costitutiva*

Nel *climax* argomentativo del suo *opus magnum*, il capitolo sesto, la Stein accede alla comprensione dell'essere interpersonale dell'*Ipsum Esse per Se subsistens* a partire della sua *Denkform* empatica[11]. La sua fenomenologia prende le mosse dalla comunione interumana per inoltrarsi in una brillante formula dell'Essere eterno:

> Il Noi in quanto unità dell'Io e del Tu è un'unità superiore a quella dell'Io. È – nel suo significato più perfetto – una unità dell'amore. In quanto adesione a un bene, l'amore può essere anche amore di sé, di un io. Ma l'amore è più di questa adesione, è più della stima del valore. È dono di sé a un tu, e nella sua perfezione – per il dono reciproco di sé, è essere uno. Poiché Dio è Amore, l'Essere divino deve essere l'essere – uno di una pluralità di Persone, ed il suo nome "Io sono" è equivalente a "io mi do totalmente a un tu", "sono un tutt'uno con un tu e quindi anche a un "noi siamo".[12]

Lo schema empatico funge da punto di partenza per un luminoso sillogismo: posto che Dio è amore, in Lui unità e pluralità, anziché opporsi, si coimplicano. Infatti nell'Essere eterno sostanziale, espresso nella formula «Io sono», l'identità esiste solo nell'interpersonalissima dedizione radicale di ciascuna delle ipostasi. «Io mi dono interamente a un tu» è l'affermazione della personalità comunionale dell'Essere: «Noi siamo», espressa con la medesima forza. L'equivalenza è tanto nitida come suggestiva. Mentre, da una parte, è detronizzata la sostanzialità parmenidea, dall'altra, la introiezione[13] della relazionalità, teologizzata trinitariamente, è il pilastro della metafisica classica.

Evidenziata l'identità dell'Essere eterno con la Trinità, la Stein sottolinea il carattere costitutivo di tale reciprocità amorosa: «La vita intima di Dio è l'amore eter-

---

***10*** - Cfr. B. Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

***11*** - Cfr. A. Bertolini, *Aportes para una ontología trinitaria de la intersubjetividad: la síntesis de E. Stein, in* «Lateranum» 78 (2012), pp. 407-447; Id., *Empatía y Trinidad en E. Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Secretariado trinitario, Salamanca 2013, pp. 566-569; Id., "La empatía primordial" in M. Mosto (ed.), *Manantial en el desierto. Ensayos multidisciplinarios sobre empatía y compasión*, Ed. El Rastro, Buenos Aires 2016, pp. 212-236.

***12*** - E. Stein, *Essere Finito*, cit., p. 374.

***13*** - Cfr. P. Coda, *Sul luogo della Trinità, rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, p. 19.

no, reciproco, interamente libero, indipendente da tutte le creature, delle Persone divine. Dal loro amore e dono reciproco procede lo Spirito Santo»[14]. Questa realtà è la sorgente primordiale dalla quale tutto attinge, e incontra nel gesto del dono di sé, in questa liturgia eterna, il suo nucleo centrale di senso: «Poiché Dio è Amore, quanto egli produce come sua immagine a sua volta è amore, e la relazione reciproca tra Padre e Figlio è un donarsi d'amore e un essere uno nell'amore»[15].

Il riferimento ultimo s'incentra, quindi, nel protagonismo dello Spirito Santo, in quanto libera reciprocità ipostatica amante costitutiva dell'Essere eterno. Quale tipo d'impatto comporta nell'ente tale ruolo dello Spirito? Questa domanda ci conduce a un passo ulteriore nel nostro cammino.

## *Il dischiudersi trinitario dell'essere nell'ente*

Si chiede la Stein: «Se il Creatore è l'archetipo della creazione, non si dovrebbe trovare nella creazione un'immagine anche lontana dell'unità trinitaria dell'Essere originario? E non si potrebbe giungere a una più profonda comprensione dell'essere finito?»[16]. Sulle orme di T. Haecker[17], ella giunge così a parlare non solo di *vestigia Dei*, ma anche dell'*imago Dei* (tradizionalmente riservata all'uomo) presente nel creato.

> Le tre forme fondamentali dell'essere reale non dovrebbero nella loro unità essere in strettissimo rapporto con la Trinità? Al Padre, al Creatore primo dal quale ha origine tutto, che è solo per se stesso, corrisponderebbe l'essere dell'anima; al Figlio in quanto forma essenziale "nata" corrisponderebbe l'essere corporeo, l'esalarsi libero e disinteressato meriterebbe il nome di Spirito […]. Così noi avremmo nel campo dell'essere reale uno sviluppo dell'Essere uno e trino[18].

Essendo la vitalità dell'anima riferita al Padre e la corporalità formata al Figlio, ciò su cui vogliamo porre l'attenzione è l'affermazione secondo la quale «l'esalarsi libero e disinteressato meriterebbe il nome di Spirito»[19]. L'essere si dispiega trinitariamente quando la vitalità primigenia (il Padre) si autocomunica nella forma

---

***14*** - E. Stein, *Essere Finito*, cit., p. 374.

***15*** - *Ibid.*, p. 436.

***16*** - *Ibid.*, p. 378.

***17*** - Cfr. T. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*, Hegner, Leipzig 1938, p. 144. Cfr. P. Manganaro, *Verso l'altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 218-234.

***18*** - E. Stein, *Essere finito*, cit., p. 384. Cfr. Th. van den Driessche, *L'alterité, fondement de la personne humaine dans le oeuvre d'Edith Stein*, Uitgeverij Peeters, Leuven- Paris-Dudley Ma 2008, pp. 221-225.

***19*** - E. Stein, *Essere Finito*, cit., p. 378.

corporea (il Figlio) in virtù dello Spirito: da qui deriva la dinamica "spirituale" dell'intera creazione, giacché ogni ente irradia la sua essenza donandosi. Il termine "esalare" evoca infatti lo Pneuma. E questo è possibile perché «la terza persona della Trinità è: non solo il donarsi delle Persone divine, ma il donarsi della divinità "al di fuori" che comprende in sé tutti i doni di Dio alle creature»[20]. Se lo Spirito è il traboccare libero e amoroso di Dio verso l'altro che è la sua creazione[21], diventa logico pensare che l'emergere stesso dell'ente, strutturato trinitariamente, sia da attribuire allo Pneuma in quanto archetipo di ogni comunicazione. Infatti, «lo Spirito Santo in quanto Persona della vita e dell'amore è l'archetipo di tutta la vita creata e dell'agire, e di quell'irradiarsi spirituale dell'essenza propria anche degli esseri materiali»[22].

Lo Spirito appare dunque implicato tacitamente nell'articolazione conoscitiva tra il Senso che abita nel cuore della Trinità e quello fatto carne e fatto mondo. Potremmo affermare dunque che questa corrispondenza tra la prima e la seconda incarnazione del Senso si svolge secondo la peculiare caratteristica umana che sa cogliere "la totalità nel frammento"[23]. Una modalità prettamente estetica.

## 2. Pneuma e simbolo

La reciprocità circolare costitutiva dell'Essere divino fonda un dinamismo che la Stein considera il cuore della teologia mistica di Dionigi l'Areopagita: «*ad locum unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant…* ogni ente emana da Dio, come sua origine, e a lui ritorna. L'*iterum fluere* dopo l'unione, non significa alcuna divisione bensì un chinarsi verso ciò che a lui sottostà per innalzarlo»[24].

Si tratta di un movimento di sistole e diastole, ontologico e gnoseologico a un tempo: appartiene all'essere (ontologia), perché in esso è insito il momento della manifestazione d'innanzi a colui che lo desidera conoscere e che, per questo, lo vuole afferrare (gnoseologia). «Inserita nella stessa legge dell'emanazione e del ritorno, non è soltanto un ordine dell'essere ma anche un ordine della conoscenza»[25], secondo l'irradiazione della stessa gloria divina che tutto trapassa e che, al contempo, nel suo ritorno, riesce a ricomporre la comunione persa.

---

***20*** - *Ibid.*, p. 436.

***21*** - Cfr. I. Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009, pp. 29-34.

***22*** - E. Stein, *Essere Finito,* cit., p. 437.

***23*** - Cfr. H. U. von Balthasar, *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*, Encuentro, Madrid 2008.

***24*** - E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio,* in Id. *Sui sentieri della verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1991, p. 175.

***25*** - *Ibid.*

> Dalla luce inaccessibile, che col suo accecante splendore nasconde l'Ente supremo alle creature, si dispiega un raggio che raggiunge le essenze a lui più vicine: i puri spiriti celesti. Tale raggio, a loro intelligibile, le illumina e, sfaccettato, viene poi trasmesso agli ordini sottostanti fino alle infime creature che sono ancora capaci di illuminazione[26].

Lo Spirito, che abbiamo visto quale archetipo della comunicazione della vita, dà ragione del valore simbolico di ogni ente, giacché «anche le infime creature prive di ragione e addirittura quelle inanimate, sono idonee a servire all' Essere spirituale e divino e alla sua attività in qualità di strumenti e simboli»[27]. Tale intuizione si radica nel fatto che – sottolinea la Stein – Dio è il "teologo originario". In effetti, «Egli stesso parla agli altri come teologo simbolico attraverso la natura, le loro esperienze interiori, le tracce lasciate nella vita umana e negli eventi del mondo»[28].

La sovrabbondanza del senso è, per la filosofa, una garanzia del fatto che la teologia naturale può condurre alla dimensione trascendente della realtà. La teologia simbolica, dunque, si presenta come il primo gradino della teologia affermativa, in quanto tenta di conoscere Dio che si "esala" nel e attraverso il creato: «Da Lui emanano raggi che raggiungono il mondo creato e siccome hanno qualcosa del suo Essere divino (cioè sono divini) rendono "divino" chi li accetta (…) in modo da formare l'unità del regno di Dio»[29].

A tale proposito, l'unità del Regno evocata dalla Stein sembra avere il suo nucleo fondante nell'Eucaristia. «Così nascosta sotto il velo di forme sensibili, si manifesta anche la stessa Verità, fonte della vita, nei misteri divini, cioè nel sacramento dell'altare»[30]. L'integrazione nel corpo eucaristico di Colui che è il Simbolo originario, la Parola incarnata, è pertanto il fine soteriologico dell'attuare dello Pneuma. Tale dinamica integratrice assume una logica pasquale, suggerita fortemente dalla fase negativa ed eminente della teologia:

> La teologia affermativa e la teologia negativa che hanno compiuto l'ascesa, cedono il posto (a quello) della teologia mistica che nel silenzio assoluto, si unisce all'Ineffabile. La teologia affermativa si basa sull'*analogia entis*, come Tommaso si è espresso aderendo a Aristotele; la negativa in quanto che vicino alla *similitudo* esiste una *maior dissimilitudo*, come pure sempre ha rivelato Tomma-

---

*26* - *Ibid.*

*27* - *Ibid.*, p. 130.

*28* - *Ibid.*, p. 214. Cfr. K. Yamaguchi, *Schönheit und Sehnsucht nach dem Unendlichen,* in «Edith Stein Jahrbuch» Echter, Würzburg 2003, pp. 291-298.

*29* - E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio,* cit., p. 187.

*30* - *Ibid.*, p. 180.

so. Crollano insieme sulla vetta della teologia mistica, dove Dio stesso svela i suoi misteri, ma nello stesso tempo fa percepire l'impenetrabilità dei suoi misteri[31].

Riassumendo, si può affermare che nel *Commento allo Pseudo-Dionigi*, l'Autrice legge nell'*exitus-reditus* neoplatonico il ritmo catabico e anabico dello Spirito. La creazione diventa simbolica nello Pneuma, tanto per la manifestazione del Senso quanto per il *reditus-reductio* del soggetto che, toccato dall'irradiazione, decide liberamente di percorrere le tre vie del senso pasquale, culminando nell'unione tra l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente. In questo processo, il linguaggio stesso attraversa la dinamica pasquale squarciandosi nella carnalità della sua univocità e si apre metaforicamente a un nucleo significante che, allo stesso tempo, lo trascende e lo suppone.

## 3. La croce come simbolo configurante del dono di sé

Trattandosi di una vera e propria «ontologia dello spirito»[32], nella *Kreuzswissenschaft*, l'ultimo scritto della Stein, assistiamo a una condensazione insolita della tematica pneumatologica. Se, in un primo momento, l'accento simbolico attraversava il creato, in quest'opera la forza simbolica emana da un solo elemento configurante: la croce, dove il nulla e il tutto di san Giovanni della Croce si intrecciano in un unico movimento di dedizione[33].

L'ente manifesta di possedere un'identità aperta a una configurazione escatologica ulteriore che – secondo Teresa Benedetta della Croce – è il raggiungimento della sua pienezza: «E quando è il mistero della Croce a darle la sua forma interiore, eccola giunta alla *Scienza della Croce*»[34]. Per questo risulta imprescindibile un dialogo di libertà che disponga le potenze naturali a lasciarsi letteralmente svuotare dalle due notti, quella attiva e quella passiva, dei sensi e dello spirito. Il tutto in totale consonanza con le vie affermativa e negativa dell'Areopagita, che confluiscono nello stato d'unione identificato con il momento eminente, nel quale le potenze risuscitano di fronte alla presenza significante dell'Amore in persona, suo oggetto principale.

---

***31*** - *Ibid.*

***32*** - E. Stein, *Scientia Crucis*, Edizioni OCD, Roma 2008, p. 62.

***33*** - Cfr. J.-D. Gaitán de Rojas, *Comunione e negazione in san Giovanni della Croce*, in P. Coda - J. Tremblay - A. Clemenzia (Edd.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 64-81.

***34*** - E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., p. 25.

La libera riconduzione dello spirito umano al Simbolo originario, Cristo[35], consiste quindi nel partecipare della sua realtà ipostatica di Figlio crocifisso che si gioca nello svuotamento di sé. Afferma la Stein: «Le sofferenze nella notte oscura sono una partecipazione alla Passione di Cristo, specialmente al dolore più lancinante: l'abbandono da parte di Dio»[36]. L'approccio ontologico a questo momento critico non le risulta affatto estraneo: «La sensazione di felicità datagli dall'unione ipostatica col Padre scomparve gettandolo in braccio al dolore per infliggerGli l'ultima dolorosissima prova: l'estremo abbandono da parte di Dio»[37].

Così, la configurazione definitiva dello spirito umano sembra associata all'immersione nello svuotamento staurologico del Cristo Simbolo per ricevere in quell'attimo la pienezza della vita divina:

> La vita divina è una vita trinitaria; è l'amore strabocchevole con cui il Padre genera il Figlio comunicandogli il suo Essere e col quale a sua volta il Figlio abbraccia questo essere ridonandolo al Padre; è l'amore in cui Padre e Figlio formano un'inscindibile unità, un'unità così stretta da portarli come a respirare insieme, dando così origine alla Terza Persona appunto "per spirazione". È questo lo Spirito che mediante la grazia viene riversato nei cuori. Così l'anima vive la sua vita di grazia in virtù dello Spirito Santo, amando in Lui il Padre con l'amore del Figlio e il Figlio con l'amore del Padre[38].

Si rende evidente qui la dimensione pneumatologica della via purgativa e di quella unitiva. Seguendo Giovanni della Croce, la Stein fa uso dell'immagine dell'Aspirazione[39] per esplicitare l'attrazione dell'anima all'intimità trina; ed è lo Spirito Santo che muove questo dinamismo: «In proporzione alla conoscenza intellettiva con cui essa sprofonda nello Spirito Santo, viene anche tenerissimamente infiammata d'amore, a un grado corrispondente appunto a quanto ella ha veduto in Dio»[40]. Siccome questa aspirazione è piena di grazia e magnificenza, allora «lo Spirito Santo ricolma l'anima di felicità e beatitudine. Essa allora si sente rapita fuori

---

***35*** - Cfr. K. Rahner, *Para una teología del símbolo,* in Id., *Escritos de Teología* IV, Taurus Ediciones Madrid 1962, pp. 283-322, qui p. 3.

***36*** - E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., p. 274.

***37*** - *Ibid.*, p. 207.

***38*** - *Ibid.*, p. 190.

***39*** - Il maestro di Ávila, poeta consumato, gioca con le parole e invece di parlare semplicemente di *spiratio*, aggiunge una vocale: *aspiratio*, che illumina radicalmente il senso di questa processione intratrinitaria, avvicinandolo al "inalare". Cfr. R. Ferrara, *Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 432-33.

***40*** - E. Stein, *Scientia Crucis*, cit., pp. 238-239.

di sé per amore, sino a venire assorbita in modo inimmaginabile e inesprimibile, dentro il profondo abisso di Dio»[41]. Lo Pneuma, rappresentato qui come il Coaspirato/Aspirante, attrae la persona all'intimità e simultaneamente comunica all'anima la capacità di aspirarLo: l'intreccio di essenze tra Dio e l'uomo, nel cuore del Simbolo originario crocifisso, si dà in maniera del tutto dinamica e interpersonale.

## Conclusione

Il meno della riduzione è il più dell'Amore,
la verità stessa e la forma valida,
con la quale dobbiamo farci uno: è l'Amore[42]

Sono parole di Klaus Hemmerle, pronunciate al termine di un Convegno sulla Stein, celebrato in Germania nel 1992. In quell'occasione, il vescovo di Aachen ha colto la profonda sintonia tra il metodo fenomenologico e la percezione dell'essere come amore, manifestato nella sua veridicità e come forma/figura nella compenetrazione esistenziale e amorosa con Dio. Tale forma non è, tuttavia, una forma qualsiasi, ma è la forma crocifissa. Questa la ragione che porta la Stein a cogliere una certa familiarità tra la terza Persona della Trinità, intesa come reciprocità ipostatica, e l'essere descritto come amore e dono di sé.

Nulla di più estetico che questo "battesimo" di tutto il creato nella doppia incarnazione del Logos fatto carne e fatto mondo che in seguito viene ripreso nelle *Vie della conoscenza di Dio* dalla teologia simbolica. Non ci si deve arrestare davanti alla via negativa e al momento pasquale, descritto nella *Scientia Crucis*. La *analogia entis* da sola, pur nevralgica per il nesso tra ontologia e gnoseologia, potrebbe farci tornare ingenuamente all' "onto-teo-logia"[43].

In direzione diametralmente opposta, una vera "teo-onto-logia", se si confessa veramente cristiana, non potrà pensare a questa analogia senza considerare il momento kenotico della non somiglianza, raggiunto nello spogliamento e svuotamento della croce, implicante la donazione amante all'Amato e l'accoglienza ospitale dell'alterità nella propria identità. L'*analogia caritatis* è pensabile nell'insieme dell'*analogia entis* con l'*analogia crucis*[44]. E ciò si spiega grazie al fatto che il corpo

---

***41*** - *Ibid.*

***42*** - K. Hemmerle, *Die geistige Grösse Edith Steins* in L. Elders (hrsg.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung,* Verlag Naumann, Würzburg 1991, p. 277.

***43*** - Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità, l'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 459.

***44*** - Cfr. E. Salmann, *Neuzeit und Offenbarung. Studium zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Studia Anselmiana, Roma 1986, pp. 261-270; cfr. pure: P. Secretan, *Analogía y trascendencia. Pascal-Stein-Blondel*, Mexico DF 1998, pp. 51-65.

della ricapitolazione è quello eucaristico, il Simbolo originario, abbandonato, morto e risorto.

Il ritmo anabico e catabico della manifestazione e dell'occultamento, dell'esalazione e dell'aspirazione dello Pneuma nel corpo del Logos[45], può aiutarci a pensare la struttura dell'analogia e della metafora propria del linguaggio simbolico che scopriamo essere la forma stessa di Dio nel suo darsi, irradiazione del suo intimo darsi e riceversi. Così lo ha inteso Balthasar quando, in *Gloria I* ha scritto: «Dio ha bisogno delle forme per manifestarsi… Qui giace l'associazione analogica tra l'estetica naturale e quella soprannaturale, che permette alla libertà dello Spirito divino di servirsi di tutte le forme delle espressioni umane come veicoli della sua poesia»[46].

Se Cristo è il Simbolo originario, possiamo assegnare allo Pneuma il titolo di "Gran poeta" che ci permette di conoscere il reale in modo pasquale, nel momento in cui partecipiamo della sua dedizione.

ALEJANDRO BERTOLINI
Professore di Teologia sistematica e Ricercatore presso la Facoltà di Teologia - Università Cattolica Argentina (UCA)
*alejandrobertolini@gmail.com*

*45* - P. Sequeri, *Il corpo del Logos. Prospettive teologiche dell'estetico,* in Id., (Ed.), *Il Corpo del Logos, Pensiero estetico e teologia cristiana*, Glossa, Milano 2009, pp. 7-28.

*46* - H. U. Von Balthasar, *Gloria* I, cit., p. 44.

# Per una estetica dall'esperienza dell'unità in Klaus Hemmerle

*di Maria Benedetta Curi*

*This article is meant to explore the question of the relationship between aesthetics and trinitarian ontology. Together with the author of the* Theses for a Trinitarian Ontology *(1976), Klaus Hemmerle, it offers an essential path for* an aesthetics stemming from the experience of unity*. Hemmerle's aesthetical vocation to unity, the experience of the marianum transcendental and engagement with an ontology of* Claritas*, will be the main stages along this route.*

Klaus Hemmerle è noto per aver proposto nel panorama culturale, a partire da un saggio uscito nel 1976[1], il ritorno e al tempo stesso il rilancio dell'ontologia, o meglio, di quell'ontologia che prenda avvio dal *proprium* cristiano: un'ontologia trinitaria.

Un dire "ontologia"[2], che porta con sé il desiderio di esprimere e coinvolgere in una visione dell'essere, ovvero di *Dio, mondo, uomo, quando in essa irrompe la fede in Gesù Cristo*[3]. Visione, dunque.

E questo vedere, lascia intuire come tra ontologia e dimensione estetica vi sia un'intima connessione. Ma di quale visione e di quale estetica è testimone Klaus Hemmerle?

Lasciamo che sia lui a risponderci, tracciando un breve percorso *per un'estetica che nasce dall'esperienza dell'unità*, in cui ci soffermeremo su alcune tappe principali che possano aiutarci ad ac-cogliere alcuni aspetti promettenti e caratterizzanti la dimensione estetica nella prospettiva di un'ontologia trinitaria.

## La chiamata all'unità: una vocazione estetica

È durante gli anni del regime nazionalsocialista e della seconda guerra mondiale che il giovane Nikolaus, tra bombardamenti e vivi dibattiti anti-regime con gli amici di famiglia che animavano la casa paterna, sente nascere, riconoscendola via via chiaramente, una chiamata *all'unità*[4].

---

*1* - K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.

*2* - Per approfondimenti sul termine, rimando al mio *Sulla storia dell'ontologia: introduzione e origini*, in «Sophia», IX (2017/1), pp. 34-46.

*3* - Cfr. K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen ontologie*, cit., tesi n. 10.

*4* - Cfr. K. Hemmerle, *Einheit als Lebensstil*, (1991), e in particolare il passaggio: «Dietro al fatto che l'unità divenne un tema fondamentale della mia vita, c'era una tensione, in cui io ero presto già subito coinvolto. La casa dei miei genitori era e rimase per me un prezioso regalo; essa era segnata da un'opposizione vissuta contro l'ideologia del terzo Reich. Attraverso mio padre, che era un artista, e i suoi amici, ho ricevuto accesso a testimonianze ed esperienze che accesero in me nell'anima la realtà del mistero, del messaggio, della profondità dell'essere cristiano. Allo stesso tempo, però, presi in mano i libri filosofici, delle cui obiezioni critiche contro la fede io da giovane non mi sono nutrito. Si trattava di un circolo chiuso, finché per me il problema di una fede responsabile trovò una soluzione stabile. [...] Certamente però mi pare degno di nota e di riferimento che i passi decisivi su questa strada per me erano tutti collegati con la domanda sull'unità». Tr. it. mia, cfr. M.B. Curi, *Pensare dall'unità. Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 165 e ss.

Una vocazione dai tratti mistici, quanto originariamente filosofici e teologici[5], che mostra fin da subito un carattere estetico significativo.

Lo vediamo nello scritto *Nächte, die Licht geben*, pubblicato per la prima volta nel 1982, in cui Hemmerle racconta di una drammatica notte, quella del 27 novembre 1944, quando la città di Friburgo venne bombardata e la sua casa di famiglia distrutta. Già qui, all'età di quindici anni, possiamo trovare indicazioni importanti riguardo la sua particolare vocazione, nata tra le macerie dovute al crollo[6] della seconda guerra mondiale e delle sue ideologie, per un nuovo inizio di portata epocale, che a livello personale significò per Hemmerle la scelta di una consacrazione religiosa e di dedizione allo studio della teologia e della filosofia. Così racconta:

> Quasi un anno prima mio padre mi aveva portato in un piccolo circolo di amici che non erano d'accordo con quanto di spaventoso stava accadendo al tempo in Germania. Qui una volta Reinhold Schneider[7] lesse la storia che costituiva il centro del suo volume[8]: "la notte oscura di S. Giovanni della Croce". Qualcosa allora si dischiuse per me: la mia vita finora […] era divisa tra un sogno e una realtà spaventosa. Il sogno: il bello che mi guardava dai dipinti, che mio padre mi spiegava coll'andare per musei, nel Münster, o sfogliando i volumi d'arte o essendo testimone di come nasce un'opera, il bello che mi colpiva quando io con i miei genitori facevamo passeggiate nelle domeniche di bel tempo attraverso la Foresta nera, il bello che mi penetrava quando io con mio zio, che era musicista e con mio cugino, che era come un fratello per me, […] ascoltavo la musica o suonavo da solo. Lo spaventoso: l'orrore e la disumanità della guerra e del regime nazionalsocialista, del quale i miei genitori già molto presto mi avevano informato con un parlare schietto. Da un lato qualcosa di indistruttibile – dall'altro la distruzione dei valori e delle forze che rendevano possibile il futuro. Dentro questa tensione incontrai il messaggio di Reinhold Schneider, la testimonianza di un uomo che nell'esser incontrato dalla croce aveva congiunto l'un con l'altro entrambi i poli, guardando negli occhi l'orrore, ma anche quell'amore che assume l'orrore, lo porta con sé e lo trasforma[9].

---

**5** - Cfr. J.C. Cervera, *Mistica e ontologia trinitaria*, in P. Coda – L. Žak (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 255-279.

**6** - Esperienza fondamentale caratterizzante i *nuovi pensatori* dell'epoca, come testimoniato da alcune figure quali Franz Rosenzweig, autore de *La Stella della redenzione* (1921) e *Il nuovo pensiero* (1925), e l'austriaco *maestro di campagna* Ferdinand Ebner, autore dei *Frammenti pneumatologici* (1921). Cfr. F. Ebner, *La parola è la via*, Anicia, Roma 2001, p. 42, lettera del 14 settembre 1912.

**7** - Reinhold Schneider (Baden-Baden 1903 - Friburgo i. Br. 1958) fu un poeta e scrittore tedesco.

**8** - Hemmerle si riferisce al suo testo *Die Dunkle Nacht. Erzählungen* (1943).

**9** - Trad. it. mia. Cfr. K. Hemmerle, *Nächte, die Licht geben*, (1982), consultato nel maggio 2019, in <www.klaus-hemmerle.de>.

Hemmerle sembra rileggere la sua storia in chiave estetica, certamente a motivo alla sua sensibilità artistica precoce, quale figlio di un pittore d'arte sacra, musicista e pittore lui stesso. Ma c'è qualcosa in più. Hemmerle ci parla di una notte necessaria per vedere e far vedere una luce nuova, di una realtà frammentata e duale, in cui l'esperienza del bello, invece di rimanere confinata in una dimensione onirica, possa concretizzarsi in una nuova esperienza dell'unità, a partire, come insegna san Giovanni della Croce, dal mistero della croce. Così la via carmelitana del castello interiore, accesa nell'esperienza cruciale di quel momento storico, dopo pochi anni porta Hemmerle alla scoperta del *castello esteriore* come sua attuale, e originale, realizzazione, esplorando la bellezza di *quell'amore che assume l'orrore, lo porta con sé e lo trasforma*. Risale agli anni Cinquanta, infatti, l'incontro con il Movimento dei Focolari, fondato dalla giovane trentina Chiara Lubich, la cui l'espressione *castello esteriore*[10] rimanda alla via spirituale *collettiva* a lei rivelata tra guerra e dopo guerra.

In un'intervista fatta all'allora vescovo di Aquisgrana una settimana prima della sua morte, pubblicata col titolo *Unser Lebensraum – der dreifaltige Gott. Die Gotteserfahrung von Chiara Lubich*[11], Hemmerle racconta della nuova radicale esperienza di Dio accolta e comunicata dalla Lubich. Queste ultime parole, che raccontano anche del suo primo incontro con l'Opera di Maria[12], avvenuto nell'estate del 1958 sulle Dolomiti, ci lasciano un'importante testimonianza:

> Io vedo in questa scoperta di Chiara Lubich un regalo non solo per tutti coloro che vogliono vivere come cristiani, ma anche per la Teologia. Il mio conoscere non ha mai raggiunto da nessuna parte l'unità di tutti i credenti quale viene ad espressione nel discorso di addio di Gesù nel vangelo di Giovanni, e allo stesso tempo il riassunto di tutto ciò che Dio vuole da noi, con una tale profondità e radicalità che presso di lei. Ma questa unità contiene contemporaneamente la vita della Trinità come anche l'abbandono di Gesù sulla croce. Con ciò si delinea un orizzonte che noi anche nella Teologia non avevamo così pensato, sebbene chiaramente anche prima già alcuni teologi avevano riflettuto su uno o l'altro aspetto di questo rapporto.

E in aggiunta:

> Ciò che è interessante è questo: Chiara Lubich ci ha condotti in una scuola di vita, ma questa scuola di vita è allo stesso tempo una scuola per la Teologia.

---

***10*** - Cfr. J.C. Cervera, *Il castello esteriore. Il "nuovo" nella spiritualità di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2004.

***11*** - Nella rivista «Das Prisma», 6 (1994), pp. 17-23.

***12*** - Il nome ufficiale con cui il movimento è stato riconosciuto dalla Santa Sede a partire dagli anni Sessanta.

> L'evento che accade non è il miglioramento della Teologia, ma una Teologia vissuta dall'origine della rivelazione.

La vocazione di Hemmerle trova risposta in questa scuola di unità, decisiva per la vita e per il pensare perché vissuta in una profondità e attualità inedita alla luce della preghiera sacerdotale di Gesù (*Gv* 17, 21), affaccio nel cuore della Trinità, che si sprigiona dalla notte di Gesù Abbandonato (*Mc* 15, 34), chiave di accesso per dimorare in essa nel Cielo e per esser già sua dimora nella terra.

Per approfondire gli aspetti estetici coinvolti in tutto ciò, ci avviamo verso un ulteriore aspetto, che Hemmerle scopre passo passo in questa scuola, vivendo la bellezza dell'unità: il trascendentale *mariano* al centro della sua estetica[13].

## Dal *pulchrum* al *marianum*

L'esperienza estetica prende avvio per Hemmerle come chiamata a dare la luce nella notte, quella luce paradossale della croce che rivela e realizza l'amore: l'accadere dell'essere di Dio tra gli uomini.

Di qui Hemmerle arriva a configurare questa esperienza in un preciso *luogo* personale, custode di una rispondente esperienza trascendentale del bello: il *marianum*. Troviamo una descrizione di ciò in un testo del 1980, *Das neue ist älter: Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie*. Qui Hemmerle tenta una rilettura delle proprietà trascendentali dell'essere nella tradizione ontologica medievale quando l'essere viene letto nella sua originarietà come amore, operazione che l'ontologia classica non è riuscita a compiere. In dialogo con Balthasar[14], Hemmerle, procedendo in una sequenza ascensiva e intensiva, dopo aver passato in rassegna gli altri trascendentali (*ens, verum, bonum*, *unum*), giunge all'ultimo, il *pulchrum*, che trova nuova e definitiva espressione nella vicenda di Maria:

> Come può il *marianum* essere una determinazione trascendentale? Andiamo velocemente al dogma del Concilio di Efeso (431 d. C.): Maria come *Theotókos*, Maria che partorisce Dio. Questo esprime qualcosa di grandioso riguardo a Dio

*13* - Proviamo ad accostare, al termine di questa prima tappa, la visione di un'opera artistica, secondo l'uso che Hemmerle stesso aveva, alla scuola di Bernhard Welte, di una teologia ermeneutica dell'arte, che noi possiamo proporre come una ontologia trinitaria dell'arte, così da giocare in una logica della reciprocità il rapporto tra ontologia trinitaria ed estetica, per centrare sempre più il cuore unitario tra le due. L'immagine che può forse provare ad esprimere qui l'esperienza di Hemmerle è la vocazione di san Matteo del Caravaggio (1599), una vocazione giocata tra ombre e luci, in un dinamismo di linee e curve che crea così uno stacco tra la situazione di partenza e la situazione nuova, esistenziale, ontologica, della risposta a una chiamata alla luce, al di là di sé.

*14* - Anche le *Thesen zur einer trinitarischen Ontologie* pubblicate nel 1976 sono suscitate dal dialogo che Hemmerle ha sempre mantenuto col teologo di Lucerna.

> […]. Soltanto in Maria Dio stesso mostra fin dove Egli assume la nostra carne. La prontezza, la pura e accogliente apertura di Maria è la posizione in cui ci appare la Gloria di Dio. E chi si pone dentro la sua vocazione in maniera mariana, diventa luogo dell'epifania. Dove, però, accade l'epifania di Dio, che è Amore, lì quella persona non diventa solo gloriosa, ma il luogo di questa apparizione diviene lì anche bello. Nel non essere appariscente di Maria, la creatura riceve la sua bellezza. Il *marianum* è la corrispondenza e la pienezza del trascendentale del *Pulchrum* [*Das „marianum" ist die Entsprechung und Erfüllung des Transcendentale „pulchrum"*]"[15].

Maria la dimora *bella* dell'epifania di Dio Amore, *luogo* del compimento del *pulchrum* secondo una maniera "capovolgente" la logica tradizionale. In Maria, infatti, il trascendentale della bellezza si comunica in modo nuovo:

> La bellezza consiste non più nell'avere la sua forma in se stessi, ma nell'essere pura docilità, pura prontezza ad accogliere la forma dell'Amore. Il *marianum* e la sua bellezza si compiono sotto la croce, nella Pietà. Dove Maria dà via tutto ciò che ha accolto, dove si compie per la seconda volta e diventa radicale il suo vuoto, proprio lì la sua purezza e la sua maternità, la sua pura disponibilità per Dio e la sua maternità per tutti gli uomini raggiungono il punto più alto. In lei tutto, specialmente tutta la debolezza, tutto ciò che non appare, tutto ciò che non ha forza, è chiamato alla bellezza della pienezza[16].

Il *marianum* è il *pulchrum* sotto la croce: come Maria, a sottolineare che la bellezza dell'essere e di ogni essere avviene lì, ogni volta che, svuotato di sé, e della luce propria, accoglie la bellezza, la luce dell'essere che è amore. Così, è nell'esperienza della croce che risplende in pienezza la bellezza dell'essere: capovolgimento distintivo di un nuovo pensare, e di una nuova ontologia, che solo in ciò può farsi testimone del mistero trinitario al cuore di tale visione.

In un testo successivo, Hemmerle sviluppa questo argomento, spingendosi a parlare non solo di un *esser-come* Maria, ma di un *essere-Maria* cui siamo chiamati. Ci riferiamo alla penultima conferenza dei St. Georgener Gesprächen (1991), raccolta postuma in *Leben aus der Einheit* (1994) –, dal titolo *Trinität und Maria*, in cui, a compimento del vivere plasmato dall'unità trinitaria, troviamo l'esperienza mariana, descritta come *forma dell'esistenza trinitaria*. Il cuore di questa *forma* è Maria *Theotòkos*: colei che può essere realmente ciò che è essendo l'Immacolata e la Desolata: la madre che genera sotto la croce.

---

***15*** - Trad. it. mia. Cfr. K. Hemmerle, *Das neue ist älter: Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie*, (1980), consultato on-line in www.klaus-hemmerle.de.

***16*** - Trad. it. mia. *Ibid.*

Qui Hemmerle va ancor più nel profondo di quanto già intuito, riferendosi ad un evento del 1984, quando insieme ad altri vescovi, visitando la basilica di Santa Sophia a Istanbul, intuisce che il *marianum* è la destinazione dell'esistenza dell'uomo. Lì,

> fummo sopraffatti da questa caduta: unità originaria, unità lacerata, diverse religioni. I nostri sguardi vagavano disorientati in cerca di aiuto, quando all'improvviso – là! Sopra la cupola scintillava, dolcemente e senza farsi notare, un antico mosaico: Maria che offre suo figlio. Lì ho capito chiaramente che questo significa: […] esserci, semplicemente, e a partire da se stessi generare Dio, quel Dio che appare assente. La parola *Theotòkos* – madre di Dio, colei che genera Dio – acquistò per me improvvisamente un suono completamente nuovo. […] Anche noi possiamo esserci semplicemente e portare alla luce, partendo da noi stessi, quel Dio assente. Non possiamo fabbricare questo Dio, ma soltanto portarlo alla luce; non possiamo affermarlo con argomentazioni, ma possiamo essere la coppa che lo contiene, il suo cielo dal quale, pur nella scarsa appariscenza, Egli rifulge[17].

"Esserci come Maria" è per Hemmerle il compimento della vocazione estetica, realizzazione di quella bellezza che dà luce, di più: che genera la luce perché pura accoglienza e trasparenza, anche e soprattutto nella notte, della luce dell'essere agapico della Trinità.

> l'umanità non può dare alla luce Dio. Ciò che assolutamente non può accadere in base all'uomo, accade in lei a partire da Dio, ma si attua in maniera tale che Maria vi porta in dote l'umanità e il suo sì per tutta la comunità[18].

Di nuovo un evento trascendentale, che l'uomo non può darsi da sè. Rifulgere la bellezza dell'essere di Dio è possibile, infatti, soltanto rinnovando il *sì* di Maria, generatore di Dio e del Dio in mezzo agli uomini, pronunciato nella notte di ogni visione, del cuore e dell'intelletto, in croce sotto la croce. Tutto ciò non è una teoria, ma una realtà ontologica *bella* che realizza il nostro esserci nella risposta al darsi dell'essere di Dio che inevitabilmente comporta una notte della nostra assoluta singolarità. Così ancora Hemmerle:

> Il modello mariano di vita non è solo un tipo o un'idealizzazione, ma è una persona, e soltanto così è stata possibile l'Incarnazione. Ma poiché è la creatura umana in cui Gesù Cristo viene e vuole venire per tutti e in tutti, Maria, pur in questa sua unicità storica, è al tempo stesso una realtà che riguarda anche noi e che noi stessi dobbiamo essere. Perché la realtà vera [*eigentliche Wirklichkeit*] si

*17* - K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., pp. 124-125.

*18* - *Ibid.*, cit., p. 127.

> trova nel *tra* [*zwischen*]: questo significa che ciò che una persona è davanti a Dio e per Dio, lo è per tutti. C'è questa fondamentale correlazione; c'è questa comunicazione con gli altri in cui tutti sono esattamente ciò che ciascuno è[19].

Come Maria, essendo Maria, per vedere una bellezza nuova che possiamo generare assieme a lei. Maria, realtà esemplare, di più, trascendentale, di un *tra – zwischen* – Dio e gli uomini, per una rinnovata estetica dall'unità di una vita fino in fondo vissuta con Dio e con il prossimo. Con queste ultime righe possiamo assaporare il linguaggio tipico dell'ontologia di Hemmerle, arrivando così all'ultima tappa del percorso[20].

## Un'ontologia della *Claritas*

In questa ultima tappa Hemmerle ci permette di intravedere qual è, o meglio, il *da dove* e il *come* accade, questa luce capace di comunicare una nuova visione che dice della novità dell'essere stesso, come del pensarlo e del viverlo, in un nuovo evento *ontologico* di unità.

Ci riferiamo qui ad un ultimo scritto, che mette nuovamente a tema l'ontologia in un modo in cui la dimensione estetica si mostra del tutto coinvolta. Si tratta dello scritto *Ontologia del '49*, che Hemmerle scrisse nel giugno del 1992 come contributo per un incontro della Scuola Abbà[21]. Qui Hemmerle offre un'ermeneutica della peculiare esperienza mistica che Chiara Lubich visse nell'estate del 1949 a

---

***19*** - Cfr. K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, cit., p. 128.

***20*** - Al termine di questa seconda tappa, la visione di un'altra opera d'arte può aiutarci a cogliere in questo caso l'aspetto del *marianum*, centrale nell'espressione estetica dell'ontologia trinitaria di Hemmerle: l'immagine di Maria nella pala dell'altare di Isenheim (1516), del pittore tedesco Matthias Grünewald, custodita nel museo d'Unterlinden a Colmar. O forse dovremmo dire le immagini di Maria. Infatti, troviamo qui, secondo lo stile tipico dell'artista in cui stile gotico ed espressionismo tedesco riescono a convivere, la rappresentazione dell'Annunciazione, della Natività, di Maria Immacolata presente *in mente Dei* – secondo una delle interpretazioni di quell'immagine misteriosa, quanto luminosa della donna incoronata e incinta, posta sulla parte sinistra della pala e con lo sguardo rivolta a Maria partoriente, collocata sulla parte destra –, per concludere infine con le rappresentazioni di Maria Desolata sotto la croce e della Pietà di Maria nel momento della sepoltura. Rimandiamo a una visione meditata dell'intera pala, per cogliere ancora di più il valore del *marianum* nell'estetica dell'ontologia trinitaria. Matthias Grünewald era un pittore caro ad Hemmerle, e lo troviamo citato in alcuni suoi interventi, tra cui proprio in questa conferenza dedicata alla *Trinità e Maria*, confluita nel testo postumo *Leben aus der Einheit*.

***21*** - Si tratta di un centro studi interdisciplinare nato nel 1990 anche grazie al suo impulso e apporto, composto da studiosi e docenti universitari appartenenti al Movimento dei Focolari, che con una propria metodologia dialogica ha tutt'oggi lo scopo di approfondire teoreticamente il carisma dell'unità sotto più aspetti culturali e di trovarne espressione pratica. Per un'introduzione alla Scuola, cfr. P. Coda nella prefazione a *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 5-9.

Fiera di Primiero, sulle dolomiti trentine, chiamata *Paradiso 49*. Un'esperienza mistica originale, dai tratti propri, che Hemmerle interpreta secondo una grammatica ontologica, a partire dal suo carattere comunitario e trinitario, fino al toccarne i fondamenti: «nel "tutti uno" (cfr. *Gv* 17, 20-23) è lo scopo e la perfezione della nuova ontologia del '49, Gesù Abbandonato è la loro chiave»[22].

Basti per il nostro intento estetico soffermarci in particolare su alcuni passaggi delle prime due pagine. Troviamo subito: «La novità dell'ontologia del '49 è che essa è un'ontologia della "Claritas"». Tale "*Claritas*" (*doxa*, gloria)

> è l'unico sguardo tra il Padre e il Figlio: è lo Spirito. […] E non potrebbe essere se Dio fosse solamente Uno e non l'Unità dei Tre. E tale "Claritas" non può manifestarsi come tale, non può creare una nuova visione dell'essere e del vedere dove fosse solo un unico e non due o più uniti, fusi in Uno nel fuoco della Trinità[23].

Ora,

> per poter comprendere tale visione dell'essere bisogna essere. La strada che conduce all'ontologia nuova è una strada dell'essere, cioè del vivere. Vede solo chi vive[24].

Ritorna la luce, quel dare la luce da cui siamo partiti all'inizio nel nostro tragitto, in una qualificazione estetica nota alla tradizione: la *claritas*. La chiarezza, lo splendore, che troviamo in epoca medievale quale funzione di *consonantia* tra soggetto e oggetto, e quindi di conoscenza della proporzione e dell'armonia di un oggetto bello[25], indica qui quello splendore in grado di comunicare non solo una nuova visione sull'essere, ma anche il *novum* dell'essere stesso. Perché? Perché avviene un cambiamento di prospettiva. L'essere ora viene visto non più dall'esterno, come un essere immobile e statico, dotato di quella luminosità che appartiene alla mera dimensione della sostanzialità, ma viene visto e conosciuto dall'interno,

---

***22*** - Cfr. K. Hemmerle, *L'ontologia del Paradiso '49*, in «Sophia», VI (2014-2), p. 129. Il passaggio continua con la messa a tema dell'*Anima*, quale altra caratteristica fondamentale della novità di tale ontologia. L'*Anima*, volutamente con la a maiuscola, indica il soggetto plurale coinvolto nell'ontologia del '49, che Hemmerle chiama con un termine preciso usato dalla Lubich per nominare, con originalità nella storia della spiritualità, il destinatario dell'esperienza mistica del 1949 che ha visto più persone parteciparvi insieme all'unisono. L'Anima è quel «nuovo "noi" che risulta dal continuo amarsi a vicenda, nel quale l'amore di Gesù per noi "sino alla fine" (Gv 13, 1) diventa causa, forza e misura del nostro vivere ed amare», e per questo vede e vive trinitariamente la realtà e la vita del Dio trinitario. *Ibid.*, p. 132.

***23*** - *Ibid.*

***24*** - *Ibid.*

***25*** - Cfr. M. Mantovani, *Il* pulchrum *nell'orizzonte dei trascendentali dell'essere in s. Tommaso d'Aquino*, in «PATH», 4 (2005), pp. 69 - 86.

scoprendone il principio relazionale e dialogico, la "verbalità"[26], secondo lo sguardo dello Spirito Santo: quell'*unico* sguardo intimo di chi dimora all'interno dell'essere, lo conosce dal di dentro, ne ri-conosce la parola, e si ri-conosce nella relazionalità trinitaria, a cui risponde. Lo sguardo luminoso di chi vede-insieme perché vive-insieme la vita e la grammatica trinitaria, accogliendo e ridonando in trasparenza a propria volta l'uno con e nell'altro tale unica *claritas.* Quella luce che sola si dischiude dal punto più interno dell'essere e che arriva fino al punto più esterno e lontano di esso, agli uomini nella notte, sulla croce. È la luce della Trinità che ha affascinato e messo in cammino Hemmerle e che pervase Maria in maniera *trascendentale* nel castello interiore ed esteriore dell'anima/Anima[27], il «paradiso, dove il Signore dice di prendere le sue delizie»[28], secondo la descrizione di santa Teresa d'Avila.

Ecco il culmine estetico dell'ontologia trinitaria, cui abbiamo potuto soltanto accennare sulla scia di Hemmerle, e di quella illuminazione che egli stesso lascia trasparire nella sua vita e nel suo pensare, capaci, perché rinnovati, di arrivare negli angoli più bui e da lì ripartire più luminosi. Non si tratta soltanto di un vedere, ma, come Hemmerle ha testimoniato lungo tutta la sua vita, ogni volta di un partecipare intenzionalmente e ontologicamente fino in fondo – nell'*eis tèlos* (*Gv* 13,1) – a quel dono totale di sé all'Altro/altro, in gioco tra Dio e gli uomini, tra interiore ed esteriorità, tra notti e luce, sempre più vivendo e pensando *in modo bello* dall'unità[29].

MARIA BENEDETTA CURI
Professore incaricato di Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
*mariabenedetta.curi@sophiauniversity.org*

**26** - Cfr. K. Hemmerle, *Thesen*, cit., tesi n. 20-23, in cui centrale è il passaggio dal sostantivo al verbo, parola principale e principiale dell'ontologia trinitaria.

**27** - Cfr. *supra* nota 22.

**28** - Cfr. T. d'Avila, *Il castello interiore*, 1 M 1,1.

**29** - Arrivati al culmine di questa terza tappa, possiamo provare a visualizzare un'altra opera d'arte: la Madonna in trono col Bambino e gli angeli musicanti di Gentile da Fabriano (1405 – 1410). Ancora il tema del *marianum*, in una raffigurazione di una Maria immersa ed avvolta dalla luce dorata della Claritas, la luce della Trinità. Maria col bambino appare così collocata all'interno della Trinità in una realtà trasfigurata che è la realtà vera e l'unica realtà, anche e soprattutto sotto la croce, sulla croce con il figlio, lì dove la luce della Trinità viene generata compiutamente anche in noi.

# Il discernimento spirituale e la *visio de Trinitate* in Agostino d'Ippona

*di Sungjin Victor Bae*

*The fundamental condition for spiritual discernment consists of the* visio intellectualis *manifesting the Trinitarian structure of the Augustinian vision. This fact brings out the decisive role of the* intentio animi *illuminated by the Truth and led towards God by charity.*

Sophia XI (2019-2) 269-278

Il "discernimento spirituale" si ritrova in tutta la tradizione cristiana, anche se in forme diverse, non soltanto nelle lettere degli Apostoli, ma anche nei primi scritti patristici: *Didaché* (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων), *Prima lettera di Clemente* (Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους), *Lettera di Barnaba* (Βαρνάβα Ἐπιστολή), *Pastore di Erma* (Ποιμὴν τοῦ Ἑρμᾶ), *De principiis* (Περὶ ἀρχῶν) di Origene, ecc.[1]. In questa breve indagine, cercheremo di chiarire l'aspetto filosofico del discernimento spirituale in Agostino d'Ippona, vale a dire la condizione epistemologica del discernimento stesso secondo la struttura trinitaria della visione agostiniana.

## 1. Determinazione semantica del termine «discernimento spirituale»

Il termine "discernimento [discretio]" deriva dal verbo latino *discernere*, che a sua volta è composto dal prefisso *dis-*, che implica "separazione"[2], e dal verbo *cernere* (*cerno*, *cernis*, *crevi*, *cretum*), che significa "passare al vaglio" al primo livello; "distinguere con i sensi", "percepire", "vedere"» al secondo livello; "scegliere tra due cose diverse", "decidere" al terzo livello[3]. Il verbo *discernere* viene pertanto a significare: "vedere profondamente per separare, distinguere e giudicare"[4].

A questo termine abbiamo aggiunto l'aggettivo "spirituale" per due motivi: in primo luogo, per intendere "gli spiriti" da discernere: buono (divino) e cattivo (diabolico) (Agostino d'Ippona), o divino, angelico, diabolico, carnale e mondano (Bernardo da Chiaravalle), o ancora, spirito della natura e spirito della grazia (Tommaso da Kempis), ecc.[5]; in secondo luogo, dal punto di vista specificamente agostiniano, per indicare il livello conoscitivo a cui va applicato il discernimento, e cioè la cosiddetta "visione spirituale", che comprende "la visione divinatoria", come visione di

*1* - Per un approfondimento del significato di "discernimento", cfr.: M.J. Buckley, «Discernimento degli spiriti», *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003, pp. 248-255.

*2* - Sia il latino *dis-* che il greco διά- implicano "separazione" in due parti, in quanto hanno entrambi la radice indo-europea *duō*(*u*), che significa "due" (cfr. «Stō, stās, stetī», «sistō, sistis», «-stanō», *DÉLL*, pp. 651-655).

*3* - «Cerno, -is, -crēvī, -crētūm, -ere», *Il Latino*: *vocabolario della lingua latina*, Le Monnier, Milano 2010, p. 207; «cernō, -is, crēvī, -crētūm», *Dictionnaire étymologique de la langue latine*: *Histoire des mots*, A. Ernout, al., ed. Klincksieck, Paris 2001[3], p. 115.

*4* - Cfr. G.E. Ganss, «Discrezione», *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, p. 255. Il *Thesaurus Linguae Latinae* definisce lo stesso verbo come *diiudicare*, *disiungere*, *separare*, *diuidere*, *iudicare*, ecc. (cfr. «discerno, -crēvī, -crētūm, -cernere», *Thesaurus Linguae Latinae* V, Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, 1810, p. 1296).

*5* - A. Capelletti, «Discernimento degli spiriti», *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* I, Città Nuova, Roma 1990, pp. 806-810.

somiglianze (*similitudines*) corporee causate da uno spirito (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 23.49)[6].

## 2. Fondamento biblico del "discernimento spirituale"

Prima di entrare nel significato del concetto agostiniano di "discernimento", è opportuno recuperare il suo fondamento biblico.

Il termine "discernimento degli spiriti [διακρίσεις πνευμάτων: discretio spirituum]" deriva dalla *prima Lettera di s. Paolo ai Corinzi* come uno degli otto doni dello Spirito Santo per sollevare la comunità cristiana come un corpo (cfr. *1Cor* 12,8-10)[7]. Non è chiaro, tuttavia, se l'Apostolo abbia adoperato lo stesso termine per distinguere lo spirito buono da quello cattivo, dal momento che non ha mai usato il termine πνεῦμα in senso demoniaco[8]. Nella semantica del discernimento, possiamo invece considerare il verbo paolino δοκιμάζω (*probare*) che significa "esaminare, provare, verificare e decidere dopo esaminazione"[9]: esaminare se stessi e le proprie opere (cfr. *Rm* 14,22; *1Cor* 11,28; *2Cor* 13,5; *Gal* 6,4), provare ogni cosa (cfr. *1Ts* 5,21), per acquisire una conoscenza di ciò che è gradito a Dio (cfr. *Rm* 2,18; 12,2; *Fil* 1,10) e per riconoscere Dio (cfr. *Rm* 1,28)[10]. Nell'insegnamento paolino, da un lato, lo Spirito di Dio è il soggetto del discernimento (cfr. *1Cor* 2,6-16); dall'altro, anche l'uomo ha un ruolo attivo: constatiamo infatti che nella conversione di San Paolo, oltre alla chiamata di Dio (cfr. *Gal* 1,15f), c'è stata anche la sua decisione personale (cfr. *Fil* 3,7f). Dio, dunque, coinvolge l'uomo nella sua iniziativa, e l'uomo deve rispondere alla chiamata e decidere di aderirvi (cfr. *1Cor* 8,3; *Gal* 4,9; *Rm* 5,5). Inoltre, per discernere la volontà di Dio, occorre che l'uomo compia un

---

*6* - Per approfondire i tanti casi e le tante tipologie della visione spirituale si veda E. Moro, *Introduzione*, «3.6.3. Le visioni spirituali: cause, modalità e relazioni», *Agostino – Commenti alla Genesi*, Bompiani, Milano 2018, p. 452, n. 172.

*7* - Cosa si intenda con questo dono resta una questione aperta. Nessun brano delle lettere paoline ci consente di capire ciò che l'autore intendesse esattamente. Indipendentemente da questa apparente indeterminatezza, il termine "discernimento degli spiriti" ha goduto di grande popolarità nella tradizione della spiritualità cristiana (cfr. E. Hense, *Early Christian Discernment of Spirits*, LIT, Zweigniederlassung Zürich, Wien 2016, p. 7).

*8* - Cfr. *ibid.*, p. 18.

*9* - Nel Nuovo Testamento questo verbo ricorre, con riferimento al discernere gli spiriti, per ben 22 volte, 17 delle quali nelle lettere del *Corpus Paulinum* (13 di queste, a loro volta, nelle lettere autentiche di San Paolo).

*10* - Questo verbo viene usato anche in riferimento a Dio che mette l'uomo alla prova (cfr. *1Cor* 3,13), all'uomo che riconosce gli altri o li condanna (cfr. *Rm* 14,18; 16,10; *1Cor* 9,27; 16,3; *2Cor* 10,18; 13,3, 6, 7; *Fil* 2,22) e agli uomini che si trovano provati nella difficoltà e nella sfida (cfr. *Rm* 5,4; *1Cor* 11,19; *2Cor* 2,9; 8,2; 9,13).

esame critico di coscienza sui frutti dello Spirito (cfr. *Gal* 5,22-23) come conseguenza della sequela quotidiana (cfr. *Gal* 5,25). In questa maniera, camminando nello Spirito, l'uomo arriva ad acquisire la capacità di discernere le cose migliori insieme alla propria "trasformazione" spirituale (cfr. *Fil* 1,9-10; *Rm* 2,18; 12,2). Secondo l'Apostolo, il discernimento non è soltanto un dono di Dio, ma anche una virtù da acquisire e da apprendere attraverso la trasformazione morale ed esistenziale sul piano personale. Ciò richiede il rinnovamento dello spirito da parte del singolo, affinché egli sia in grado di valutare sia se stesso che la realtà circostante, attraverso una prospettiva del tutto rinnovata[11].

Troviamo un significato simile di "discernimento" nella *I Lettera di San Giovanni Apostolo* («δοκιμάζετε τὰ πνεύματα; probate spiritus»: cfr. *1Gv* 4,1-3), in cui viene presentato il criterio per discernere ciò che viene dallo Spirito di Dio rispetto a ciò che viene dall'Anticristo, a livello sia dogmatico che teologico, per credere nel Verbo di Dio incarnato, a livello sia etico che morale, per osservare la legge dell'amore (ἀγάπη, *caritas*) in conformità a Cristo (cfr. *1Gv* 2,3-6).

## 3. Condizione epistemologica del discernimento spirituale secondo la struttura trinitaria della visio agostiniana

Questo concetto biblico di "discernimento spirituale" si ritrova nella trattazione agostiniana della visione divinatoria (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 13.27–22.48).

### 3.1. La *visio* agostiniana a tre livelli

La stessa visione va considerata nel contesto più ampio della *visio* in senso generale a tre livelli (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 11.22; 24.51): la *corporalis visio*, intesa come percezione sensoriale; la *spiritalis visio*, come memoria empirica, immaginazione, sogni, illusioni e visione divinatoria; l'*intellectualis visio*, come contemplazione delle idee mediante la memoria intellettuale, o il giudizio della realtà sensibile alla luce delle forme ideali come interpretazione del *signum* per raggiungere la *res significata* (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 11.22)[12]. Secondo Agostino, è in questa visione intellettuale, per mezzo della quale si colgono le realtà intellettuali, che la conoscenza umana trova la pienezza e il raggiungimento della sua finalità, dal momento che è attraverso la visione spirituale che si raggiunge tanto la

**11 -** E. Hense, *Early Christian Discernment of Spirits*, pp. 14-30.

**12 -** «*Si autem anima rationalis est, etiam intellectui nuntiatur, qui et spiritui praesidet, ut si illud quod hauserunt oculi, atque id spiritui, ut eius illic imago fieret, nuntiauerunt, alicuius rei signum est, aut intellegatur continuo quid significet, aut quaeratur; quoniam nec intellegi nec requiri nisi officio mentis potest*» (*De Genesi ad litteram* XII 11.22).

visione corporale[13] quanto quella intellettuale[14]. Come la visione intellettuale «siede dinnanzi [praesidet]»[15] a quella spirituale e quest'ultima presiede quella corporale[16], così «la visione corporale è riferita a quella spirituale e quella spirituale è riferita a quella intellettuale» (*De Genesi ad litteram* XII 11.24)[17].

## 3.2. *Intentio* e struttura trinitaria della *visio*

Questo rapporto ordinato delle tre visioni si può capire soltanto a partire dalla struttura conoscitiva dell'*animus*, che penetra ogni livello della visione e si basa sull'*intentio*; quest'ultima indica «il movimento dell'*animus* che tende lo sguardo (*mens*) verso l'oggetto da conoscere in virtù dell'amore per possederlo in sé e di fronte allo stesso sguardo». Da questa visione come possesso visivo dell'oggetto da parte del soggetto risulta la correlazione conoscitiva, basata sull'amore, tra il soggetto e l'oggetto. Agostino giunge così a formulare una "struttura trinitaria" della visione: l'oggetto in quanto principio della visione, la visione in quanto presenza dell'oggetto all'interno dell'*animus*, l'*intentio* diretta dall'amore che unisce i primi due termini. Questa struttura corrisponde in modo analogico alle tre Persone divine: Padre, Figlio, Spirito Santo.

## 3.3. L'*intentio* e i tre generi della *visio*

Questa struttura conoscitiva costituita dall'*intentio* consente di comprendere la gerarchia delle tre visioni. Per conoscere un ente corporeo occorre che l'*animus* eserciti la sua *intentio* verso l'ente stesso mediante i sensi corporei, in virtù del desiderio di conoscerlo, per generare la sua immagine non solo nei sensi ma anche in sé e di fronte al suo sguardo (*corporalis visio*). A questo punto la stessa immagi-

---

*13* - Agostino, infatti, afferma che la *cognitio* non è altro che *recognitio* o *recordatio* (cfr. *De musica* VI 8.22). Cillerai esprime l'importanza decisiva della memoria per la percezione sensoriale, affermando: «La memoria è la condizione di ogni percezione; senza di essa il mondo esterno, per il soggetto senziente, sarebbe solo una sorgente di infiniti segnali istantanei, irrelati e totalmente indecifrabili» (B. Cillerai, *La memoria come* capacitas dei *secondo Agostino*: *unità e complessità*, ETS, Pisa 2008, p. 222).

*14* - Cfr. P. Agaësse e A. Solignac, *Note complémentaire 52* «Le trois genres de visions», *Le Libre XII du De Genesi*: *BA* 49 (1972), p. 577.

*15* - Questo verbo non significa soltanto una superiorità di dignità ma soprattutto una superiorità attiva, una presenza animatrice che dona alla visione inferiore la sua efficacia (cfr. *ibid.*).

*16* - Per spiegare i tre generi di visione, cfr. E. Moro, *Introduzione* «3.6.2. I tre generi di visioni: distinzione, denominazione, gerarchia, errore», *Agostino Commenti alla Genesi*, pp. 433-449.

*17* - «*Corporalem visionem referri ad spiritualem eamque spiritualem referri ad intellectualem*».

ne viene riposta nella memoria[18] dall'atto conservativo (*memini*) dell'*animus* per essere poi ricordata dal suo atto rievocativo (*reminiscor*)[19] nella *cogitatio* (*spiritalis uisio*)[20]. Quest'ultima consiste nel fatto che l'*animus* rivolge l'*intentio* verso quell'immagine conservata nella memoria per rigenerarla attraverso la volontà[21]. Quell'ente da conoscere, in quanto conservato e rievocato dalla memoria in forma di immagine, può dunque essere giudicato e compreso dalla *mens* secondo la forma ideale di esso[22]. A quest'ultima si rivolge l'*intentio* in virtù dell'amore alla Verità (*intellectualis visio*)[23]. Tale processo si può ricondurre all'interpretazione dell'immagine da parte della *mens*, che indirizza sempre la sua *intentio* verso la *res significata* intellettuale mediante e oltre il *signum* che è la stessa immagine corporea[24].

## 3.4. *Spiritalis visio* e *visio divinationis*

A partire da questa prospettiva della *visio* agostiniana basata sull'*intentio*, possiamo affrontare il tema della visione divinatoria. La stessa visione, infatti, può essere generata da diverse situazioni in cui l'*intentio* viene in qualche modo disturbata[25]. Lo spirito umano può essere "rapito" da un altro spirito[26], che gli fa vedere

---

**18 -** «*Certum est esse spiritale quandam naturam in nobis, ubi corporalium rerum formantur similitudines, sive cum aliquod corpus sensu corporis tangimus, et continuo formatur eius similitudo in spiritu memoriaque reconditur* […]» (*De Genesi ad litteram* XII 23.49).

**19 -** «*Acies autem animi quae reminiscendo formatur, erat etiam priusquam corpus quod meminimus uideremus; quanto magis priusquam id memoriae mandaremus? Quamquam itaque forma quae fit in acie recordantis, ex ea fiat quae inest memoriae*» (*De Trinitate* XI 7.11).

**20 -** «*Sive cum absentia corpora iam nota cogitamus, ut ex eis formetur quidam spiritalis aspectus, quae iam erant in spiritu et antequam ea cogitaremus* […]» (*De Genesi ad litteram* XII 23.49).

**21 -** «*Hoc est eadem uoluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis quae inest in memoria, et uisionem cogitantis*» (*De Trinitate* XI 4.7).

**22 -** «*Recordabiles uero numeros multo euidentius est, quod eadem ipsa offerente memoria, iudicamus his iudicialibus. Nam si occursores, quantum ab ea offeruntur, tantum iudicantur*» (*De musica* VI 8.22).

**23 -** «*Formam secundum quam sumus et secundum quam uel in nobis uel in corporibus uera et recta ratione aliquid operamur uisu mentis aspicimus*» (*De Trinitate* IX 7.12).

**24 -** «*Ut auditis signis ad res significatas feratur intentio*» (*De magistro* 8.24). In questo rapporto tra *signum*, *res significata* e *intentio*, infatti, possiamo capire meglio perché Agostino, nel *De magistro*, afferma che «nulla si insegna senza i segni» (cfr. 2.3–10.30) e che «niente si insegna mediante i segni» (cfr. 10.31–11.37), attribuendo all'insegnamento il ruolo supremo del "Maestro interiore" della verità (cfr. 11.38–14.46).

**25 -** Citiamo alcuni casi in cui questo può avvenire: l'essere posseduto da uno spirito, l'essere frenetico, la sofferenza di un dolore violentissimo (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 17.36-38).

**26 -** Mentre alcuni filosofi come Porfirio pensano che l'anima umana abbia in sé una facoltà divinatoria, secondo Agostino l'anima non può averla se non con l'aiuto di uno spirito (cfr. *De Genesi ad litteram* XII

le immagini corporee a livello della visione spirituale (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 21.44–22.48). Queste immagini prodotte dagli spiriti, per significare qualcosa, richiedono alla *mens* di essere interpretate secondo la Verità, affinché possa avvenire un vero discernimento.

## 3.5. La prima condizione del discernimento: il dono di Dio

Secondo Agostino, però, distinguere gli spiriti è un impegno estremamente difficile dal momento che anche uno spirito maligno può apparire come un "angelo di luce" (cfr. *2Cor* 11,14) per ingannarci (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 13.28); ed è a questo punto che l'Ipponate rimanda al dono di Dio (*Dei donum* o *Dei munus*) come *discretio spirituum* (*diiudicatio spiritum*), che San Paolo ha inserito tra gli otto doni di Dio (cfr. *1Cor* 12,10). Con l'aiuto della grazia di Dio, possiamo giudicare immediatamente gli spiriti (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 14.28).

## 3.6. La seconda condizione del discernimento: giudizio morale e teologico

Questo dono però non è l'unica condizione del discernimento, poiché Agostino suggerisce anche di scrutare *a posteriori* a quali conseguenze lo spirito ci conduce: se va contro i buoni costumi o contro la *regula fidei*, lo spirito può essere facilmente giudicato come malvagio (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 14.28). Questa condizione, che consiste nel giudizio teologico e morale, si può ritrovare anche nel commento alla frase giovannea «*probate spiritus*» (*1Gv* 4,1-3[27]; cfr. *In Evangelium Ioannis Tractatus* VI 11-13), in cui Agostino presenta la fede nel Verbo incarnato e la carità come criteri per discernere lo spirito di Dio da quello dell'Anticristo, dal momento che il fine dell'incarnazione sta proprio nella carità sacrificale («ut moreretur pro nobis […] *ut animam suam ponat pro amicis suis*»: *In Evangelium Ioannis Tractatus* VI 13) da parte di Dio[28].

---

13.27; P. Agaësse e A. Solignac, Note complémentaire 51 «Vision spirituelle et divination», *La Genèse au Sens Littéral en Douze Livres* VIII–XII: *BA* 49, pp. 569-570).

*27* - «*Dilectissimi, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex deo sunt: quia multi pseudoprophetae exierunt in istum mundum. In hoc cognoscitur spiritus dei: omnis spiritus qui confitetur Iesum Christum in carne venisse, ex deo est. Et omnis spiritus qui non confitetur Iesum Christum in carne venisse, non est ex deo: et hic est antichristus*».

*28* - «*Quare venit Christus in carne? Nonne Deus erat? […] Quare ergo venit in carne? Quia oportebat nobis ostendi spem resurrectionis. Deus erat, et in carne venit; Deus enim mori non poterat, caro mori poterat; ideo ergo venit in carne, ut moreretur pro nobis. Quemadmodum autem mortuus est pro nobis?* Maiorem hac caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. *Caritas ergo illum ad-*

### 3.7. La terza condizione del discernimento: *intellectualis visio*

L'ultima condizione del discernimento riguarda la visione intellettuale, la quale comprende le prime due, in quanto essa presuppone il dono di Dio e la sua illuminazione, rendendo possibile il giudizio morale e teologico. Quando lo spirito umano[29], dopo essere stato "rapito" da uno spirito, comincia a vedere in sé le immagini corporee che concernono l'evento futuro (cfr. *Dn* 5,5-28), occorre che sia anzitutto in grado di comprendere il significato delle immagini, al fine di distinguere gli spiriti. In uno stato però di estraniazione (*alienatio*) dell'*intentio*, non è in grado di distinguere la realtà dall'immagine falsa, né a livello della visione corporale né a livello della visione spirituale, dal momento che l'*intentio* stessa, presa da un altro spirito, pur rimanendo nei sensi corporali, viene totalmente distolta sia dai sensi, sia dagli enti corporei presenti agli occhi (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 12.25; 21.44). È in questo caso che emerge l'importanza decisiva dell'interpretazione delle immagini, vale a dire la necessità di raggiungere la *res significata* intellettuale mediante il *signum* corporeo. È vero che attraverso sia la visione corporale sia quella spirituale – le quali producono entrambe le immagini corporee[30]–, gli spiriti buoni istruiscono e quelli malvagi ingannano; la visione intellettuale non inganna («*intellectualis autem visio non fallitur*»: *De Genesi ad litteram* XII 14.29. Insieme a questa infallibilità della visione intellettuale, occorre tener conto del fatto che il demonio non può accedere alla visione stessa; egli infatti, pur essendo capace di conoscere le immagini contenute nello spirito umano, quindi gli oggetti della visione spirituale, non può contemplare la realtà intellettuale (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 18.34).

*duxit ad carnem. Quisquis ergo non habet caritatem, negat Christum in carne venisse*» (*In Evangelium Ioannis Tractatus* VI 13).

***29*** - Questo significato di "spiritus" proviene dal concetto porfiriano di πνεῦμα ο πνευματικόν ὄχημα come un elemento intermedio tra l'anima e il corpo. Cfr. *De Genesi ad litteram* XII 7.18-8.19; A. Solignac, Note complémentaire 49 «Spiritus», *Le Libre XII du De Genesi*: *BA* 49 (1972), pp. 559-566; J.H. Taylor, *The Meaning of Spiritus in St. Augustine's* De Genesi XII, *ModSch* 26 (1948-1949), 211-218; B. Cillerai, *La memoria come* capacitas dei *secondo Agostino*, pp. 127-128, n. 131; E. Moro, Nota 53, *Agostino – Commenti alla Genesi*, pp. 1602-1604.

***30*** - Ciò non vuol dire che queste immagini abbiano sempre lo stesso significato; significano qualcosa quando sono ispirate da uno spirito («*non semper aliquid significare credendum est; sed tunc significant, cum inspirantur a demonstrante spiritu, sive dormienti, sive aliquid aliud ex corpore, ut a carnis sensibus alienaretur, patienti*»: *De Genesi ad litteram* XII 22.45).

## 3.8. La condizione dell'*intellectualis visio: recta et perfecta intentio*

Occorre però soffermarci sul perché dell'inaccessibilità del demonio alla visione intellettuale, anche se l'acume della sua vista è incomparabilmente superiore a quella dell'uomo. È a questo punto che veniamo a verificare la struttura trinitaria della visione agostiniana: per la visione stessa non si tratta soltanto della facoltà conoscitiva ma anche dell'amore che spinge l'*intentio* verso l'oggetto da possedere nella visione al fine di rideterminare liberamente l'essere del soggetto a seconda del *finis* della sua *intentio*[31]. Per conoscere quindi la realtà intellettuale che si trova nel Figlio in quanto Verità, Sapienza e *Verbum*, occorrerebbe che il demonio avesse anzitutto amore verso il Figlio per rivolgere l'*intentio* verso di Lui, in virtù della carità riversata mediante lo Spirito Santo[32], Dono di Dio[33] e Carità che unisce Padre e Figlio[34]. Per la visione agostiniana, costituita com'è dall'*intentio amoris*, si tratta dunque della trasformazione trinitaria dell'essere del soggetto conoscitivo. Ed è proprio per questo motivo trinitario-ontologico che uno spirito maligno non può accedere alla visione intellettuale.

Stando così le cose, giungiamo a costatare un fatto decisamente importante: la condizione della visione intellettuale richiede un'altra condizione fondamentale, quella di perfezionare e rettificare l'*intentio*, sia mediante il risanamento della *mens*, sia mediante la purificazione dell'amore dalla concupiscenza grazie alle virtù cardinali (cfr. *De Genesi ad litteram* XII 26.54)[35]. Solo l'*intentio* corretta e perfetta[36], in quanto illuminata dalla Verità e diretta dalla Carità e rivolta verso la Verità («*numerus sine numero*»: *De Genesi ad litteram* IV 3.8) in virtù della Carità («*pondus sine pondere*») per il raggiungimento del Padre («*mensura sine mensura*»), è in grado di condurre la *mens* alla «misura perfetta della sua natura» (*De Genesi ad litteram* XII 35.68) nella sapienza e nella felicità. Questa trasformazione trinitario-

---

***31*** - Questa rideterminazione o riformazione ontologica dell'*animus* in base alla sua libera volontà è uno dei temi principali dell'antropologia creazionista di Agostino (cfr. A. di Giovanni, Introduzione – Filosofia «9. L'antropologia creazionista: l'uomo immagine di Dio», *La Genesi* I, Città Nuova, Roma 1998, XLIII-XLV).

***32*** - Cfr. *Rm* 5,5; *De Trinitate* VIII 7.10; XV 18.32-19.36.

***33*** - Cfr. *De Trinitate* VI 5.7; VIII 7.10; XV 17.31-18.32.

***34*** - Cfr. *1Gv* 4.16; 4,7-8; *De animae quantitate* 33.77; *De musica* VI 17.56; *De Trinitate* XV 6.10.

***35*** - Per l'interpretazione escatologica di Agostino delle virtù cardinali: *prudentia* (*contemplatio*), *temperantia* (*sanctificatio*), *fortitudo* (*impassibilitas*) *et iustitia* (*ordinatio*) come l'«*intentio vel conversio ad Deum*» e la «*visio Dei*», cfr. *De musica* VI 15.50-16.55.

***36*** - «*Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio*» (*Soliloquiorum libri* I.6.13).

ontologica della *mens*, o meglio la restaurazione dell'immagine della Trinità insita nella *mens* a livello quantitativo, conoscitivo e appetitivo[37], richiama il suo itinerario teleologico ed escatologico verso la presenza interiore e superiore di Dio secondo la «*quaerentis intentio*»[38]. Tale peregrinazione della *mens* durerà fino al momento della risurrezione del corpo, in cui «tutte le cose saranno evidenti, senza alcuna falsità, senza alcuna ignoranza ripartite secondo i loro ordini, le corporali, le spirituali e le intellettuali, in una natura integra e in una beatitudine perfetta» (*De Genesi ad litteram* XII 36.69)[39].

## Conclusione

Il "discernimento spirituale", secondo Agostino d'Ippona, avviene attraverso la visione divinatoria che l'uomo ottiene dalla visione spirituale.

Le condizioni poste da Agostino per il discernimento degli spiriti sono tre: il dono dello Spirito Santo, il giudizio morale e teologico e la visione intellettuale. Questa ultima presuppone i primi due. La visione intellettuale manifesta il *finis* della struttura trinitaria della conoscenza agostiniana, mettendo in rilievo il ruolo decisamente teleologico dell'*intentio*, in quanto illuminata dalla Verità e diretta dalla Carità verso il Padre che è la *res significata* ulteriore. L'*intentio* non soltanto costituisce la struttura trinitario-conoscitiva della *mens*, ma ridetermina anche la sua misura ontologica tramite la sua dimensione conoscitiva e appetitiva. Tutte le condizioni per il discernimento degli spiriti sono pertanto riconducibili al perfezionamento e alla correzione dell'*intentio*, e coincidono con la trasformazione trinitario-ontologica ed escatologica della *mens*.

SUNGJIN VICTOR BAE
Docente presso l'Università Sogang e l'Università Cattolica di Daejeon (Corea)
*victorsj09@gmail.com*

***37*** - Per la metafisica della creazione trinitaria di Agostino, che consiste in "*mensura, numerus et pondus*", cfr. *De Genesi ad litteram* IV 3.7-5.12.

***38*** - «*Unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis dei in Christo Iesu. […] in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quaerentis intentio donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est quae proficiscitur a fide*» (*De Trinitate* IX 1.1; cfr. *Confessiones* XI 29.39; *De Trinitate* I 5.8; IX 1.1).

***39*** - «*Omnia enim evidentia erunt sine ulla falsitate, sine ulla ignorantia, suis ordinibus distributa et corporalia et spiritalia et intellectualia, in natura integra et beatitate perfecta*». (De Genesi ad litteram XII 36,69).

# Il salto nel senso. Prospettiva etica e istanza metafisica nel pensiero di J.-F. Mattéi

*di Serena Meattini*

*In recent years a part of French thought has returned to reflect upon the possibility and, at times the need, of a return to metaphysics - a reflection which must be engaged with some issues of contemporary thought, and which is framed within a certain historiographical view of modernity. In this regard, Mattéi's thought reconsiders these issues and offers very interesting insights.*

Il pensiero di Jean-François Mattéi si sviluppa all'interno dell'arco temporale che va dal 1983 al 2014, anno della sua morte[1]. Un'ampia produzione filosofica che fin dai primi scritti rivela il particolare interesse dell'Autore nei confronti della questione metafisica, entro la quale si inserisce la riflessione sull'etica[2]. In questo quadro si muovono le ricerche dedicate alla filosofia antica, soprattutto platonica, e al pensiero di Heidegger. Il nesso tra i due ambiti di ricerca è tutt'altro che casuale. Mattéi, infatti, dopo un'iniziale formazione in scienze politiche, presso l'Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence, si dedica agli studi filosofici e nel 1977 consegue il Dottorato sotto la guida di Pierre Aubenque, presso l'université Paris IV-Sorbonne[3]. La tesi verrà pubblicata nel 1983 con il titolo *L'étranger et le simulacre :*

---

***1*** - *L'Étranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, PUF, Paris 1983; J.-F-Mattéi – D. Janicaud (éd.), *La Métaphysique à la limite. Cinq essais sur Heidegger*, PUF, Paris 1983; *L'Ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger*, PUF, Paris 1989; *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti, Paris*, PUF, Paris 2001; *La Barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, PUF, Paris 1999; J.-F. Mattéi – D. Rosenfield, *Civilisation et barbarie*, PUF, Paris 2002; *De l'indignation*, La Table Ronde, Paris 2005; *La Crise du sens*, Cécile Defaut, Nantes 2006; *L'Énigme de la pensée*, Éditions Ovadia, Nice-Paris 2006; *Le Regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Flammarion, Paris 2007; *Le Sens de la démesure*, Éditions Sulliver, Cabris 2009; J.- F. Mattéi – C. Delsol, *L'identité de l'Europe*, PUF, Paris 2010; *Albert Camus. De la révolte au consentement*, PUF, Paris 2010; *Jorge Luis Borges et la philosophie*, Éditions Ovadia, Nice-Paris 2010; *Le Procès de l'Europe*, PUF, Paris 2011; *La Puissance du simulacre. Dans les pas de Platon*, François Bourin, Paris 2013; *L'Homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture*, Grasset, Paris 2015. All'interno del contesto francese l'unico tentativo critico rivolto all'intero pensiero di Mattéi è quello compiuto da Marc Herceg in *Le souci de la métaphysique. Trois études sur Dominique Janicaud et Jean-François Mattéi*, Ovadia, 2013. A questo si aggiungono una serie di contributi commemorativi pubblicati dopo la scomparsa dell'Autore. Tra questi assume un certo interesse lo scritto di Baptiste Rappin che rilegge l'opera di Mattéi a partire dal concetto di dualità: B. Rappin, *La dualité dans l'oeuvre de Jean-François Mattéi*, in «Laval théologique et philosophique », (2016), 72 (2), pp. 273–284.

***2*** - Cfr. M. Herceg, *Le souci de la métaphysique. Trois études sur Dominique Janicaud et Jean-François Mattéi*, cit. In questo studio l'Autore indica *le souci de la métaphysique* come il punto che accomuna il pensiero di Janicaud e Mattéi, nonostante la differenza che marca le due prospettive: radicalmente immanente e intenzionata a concretizzare il definitivo congedo della fenomenologia dalla metafisica, quella del primo; incentrata sul rinnovamento di una struttura metafisica capace di recuperare la dimensione di trascendenza, il secondo.

***3*** - Pierre-Lucien Aubenque (L'Isle-Jourdain 1929), si forma a l'École Normale (rue d'Ulm). Dal 1970 insegna Storia della filosofia antica alla Sorbonne (Paris IV), dove diviene emerito. È stato direttore del *Centre Léon Robin* (dal 1973); membro del *Conseil National de l'Ensegneiment supérieur et de la Recherche*, del *Conseil National des Universités* e del *Comité National de la Recherche scientifique* (CNRS); condirettore della rivista *Les Etudes Philisophiques* e membro del consiglio di redazione de la *Revue sénégalaise de Philosophie* e degli *Heidegger Studies*; membro de *l'Institute International de philosophie*, di cui è segretario generale dal 1989. Tra gli scritti principali ricordiamo: *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962; *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1963; *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, PUF, coll. de métaphysique, Chaire Etienne Gilson, Paris 2009; *Problèmes aristotéliciens. Philosophie théorique*, Vrin, coll. «Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie», Paris 2009; *Problèmes aristotéliciens. Philosophie pra-*

*essai* sur *la fondation de l'ontologie platonicienne*[4]. La vicinanza di Aubenque non ha lasciato l'Autore indifferente. Ne è segno l'interesse nei confronti degli antichi, a partire dalla peculiare prospettiva ermeneutica che intende porli in vivo dialogo con la modernità e le sue istanze, entro la quale Heidegger ha un ruolo di capitale importanza[5]. In linea con l'impostazione del maestro, la strumentazione concettuale heideggeriana si articola con i testi degli antichi in una relazione ermeneutica di reciproca influenza, nella quale all'iniziale considerazione moderna di questi corrisponde il successivo sguardo *antico* sulla modernità. Come riconosce Mattéi riferendosi allo sviluppo del suo stesso pensiero:

> Ces travaux sur la pensée grecque [ ] m'ont incité à revenir vers notre modernité pour la mettre en perspective avec l'antiquité[6]

---

*tique,* Vrin, coll. «Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie», Paris 2011. Pierre Aubenque è uno dei primi, in Francia, a occuparsi di Aristotele partendo dalle considerazioni sollevate da Martin Heidegger. Come ricorda Enrico Berti, fino al 1975: «solo due studiosi di Aristotele, a quanto mi risulta, avevano tenuto conto dell'interpretazione di Heidegger, cioè Joseph Moureau e Pierre Aubenque» (E. Berti, *Heidegger e il concetto aristotelico di verità*, in R. Brague-J-.F. Courtine (éd.), *Hermeneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, phronimos anēr, Presses Universitaires de France, Paris 1990, p. 98).

*4* - J.-F. Mattéi, *L'Étranger et le Simulacre,* cit.

*5* - Il Direttore del Centre Léon Robin ha avuto grande influenza sulle ricerche dei giovani riuniti attorno alla sua figura, tanto da spingere taluni critici a parlare di una sorta di «École Aubenque». La definizione utilizzata da Janicaud, che ne riconosce la paternità a Franco Volpi, indica quella «génération» di transito tra la «première réception et l'émergence d'une véritable école d'historiens de la philosophie s'inspirant de Heidegger» (D. Janicaud, *Heidegger en France*, vol. I: *Récit*, cit., p. 492. Cfr. F. Volpi, *Wittgenstein et Heidegger*, in «La Métaphysique», éd. J.-M. Narbonne et L. Langlois, Vrin-PUL, Paris-Québec 1999, p. 71). «Alors qu'en matière d'histoire de la métaphysique la première réception a comporté un axe dominant de 'défense et illustration' des thèses heideggériennes conciliées avec des inspirations nietzschéennes chez Henry Birault, exemplifiées […] chez Jean Beaufret et soutenues derechef […] chez Gérard Granel dans ses deux thèses, la nouvelle génération entend affirmer les droits et l'intérêt d'une fidélité moins littérale et d'approches à la fois plus érudites et plus critiques» (ivi, pp. 493-494). Janicaud indica così «un foyer de recherches [qui] c'est constitué autour de la question de la compréhension de l'unité de la métaphysique à partir de la 'constitution onto-théologique'. Ces recherches ont porté principalement sur Aristote, Suarez, Descartes, et ont mis les thèses heideggériennes à l'éprouves d'un retour aux sources textuelles » (ivi, p. 493). Di questo gruppo hanno fatto parte, tra gli altri, Rémi Brague, Jean-François Courtine, Jean-Luc Marion. A loro corrispondono, nel medesimo ordine, le ricerche attorno agli autori appena richiamati. Si tratta di studiosi appartenenti alla medesima generazione di Jean-François Mattéi.

*6* - J.-F. Mattéi, *Jean-François Mattéi*, in «Cités», No. 58, *La philosophie en France aujourd'hui* (2) (2014), pp. 231. Ancora, in riferimento a *l'Étranger et le Simulacre*: «Le titre jouait aussi, cette fois chez Nietzsche le grand adversaire de Platon, sur la dualité du Voyageur et son ombre. Il me semblait que l'opposition du philosophe et du sophiste, transposée sous celle de l'Étranger et du Simulacre, se retrouvait à travers l'histoire de la philosophie européenne» (ibidem). Il parallelismo non deve essere considerato un riferimento formale ed esteriore. La tensione che oppone lo *straniero* e il *simulacro* è quella tra il *senso dell'es-*

La "frequentazione" con il pensiero heideggeriano proseguirà negli anni successivi e troverà nel contesto universitario di Nizza un ambiente particolarmente favorevole. Lì, Mattéi insegna a partire dal 1980 e ha come colleghi Dominique Janicaud e, successivamente, Françoise Dastur[7].

Nel 1999 esce *La Barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*[8]. Il volume è la prima presentazione organica delle riflessioni di Mattéi sulla modernità. Una via di ricerca che verrà ampliata da *La Crise du sens* (2006), *Le Regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne* (2007), unico volume uscito in traduzione italiana, e *Le Sens de la démesure* (2009)[9].

In questa direzione, risulta essenziale il riferimento alla critica svolta da Husserl in *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und Die Transzendentale Phänomenologie*, che interpreta la crisi della modernità come una progressiva *perdita di senso*, intendendo con ciò l'eliminazione del ricorso all'universale quale referente esterno e teleologico[10]. Sono questi i termini che fanno da sfondo alle analisi di Mattéi che, partendo dalla *crisi del senso*, dell'universalità e della trascendenza, giunge a costruire la propria prospettiva metafisica, la cui presentazione è affidata alle pagine di *Lo sguardo vuoto*, in connessione con l'analisi dell'identità culturale europea.

Riflessione etica e prospettiva metafisica trovano un comune punto di partenza nella *crisi del senso*, che nel 1999 assume il volto della barbarie, con la quale intende:

---

*sere* e il *non-senso* che Mattéi riconosce, all'interno dell'intera storia del pensiero occidentale, principale riferimento quando considera gli autori della decostruzione. Cfr. ivi, p. 232.

*7* - In merito al contesto universitario di Nizza, Jean Grondin ha parlato di una *scuola heideggeriana*, contrassegnata dalla comune preoccupazione rivolta alla «rationalité après Heidegger» (J. Grondin, *L'École heideggérienne de Nice*, «Archives de Philosophie», vol. 50, No. 2 (Avril-Juin 1987), pp. 271-280). Il dialogo tra Janicaud e Mattéi prende forma nel volume del 1983, *La métaphysique à la limite*, cit.

*8* - J.-F. Mattéi, *La Barbarie intérieure*, cit. Sul tema della barbarie si veda inoltre J.-F. Mattéi – D. Rosenfield (Ed.), *Civilisation et barbarie*, cit. È a partire da questa direzione di ricerca che Lorenzo Ramella inserisce Mattéi all'interno di quella «nuova stagione di studi dedicata al tramonto dell'Occidente europeo [che] ha assunto oltralpe una forma così ramificata e rilevante» (L. Ramella, *Le matrici filosofiche della nuova barbarie. Le prospettive parallele di Michel Henry e Jean-François Mattéi*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Vita & Pensiero, 2019, pp. 1). Ramella indica, tra gli altri, Rémi Brague, Chantal Delsol, Alain Finkielkraut (ivi, p. 2). Cfr. J.-F. Mattéi, *Lo sguardo interiore*, cit., p. 7.

*9* - J.-F. Mattéi, *La Crise du sens*, cit.; *Lo sguardo vuoto*, cit.; *Le Sens de la démesure*.

*10* - E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und Die Transzendentale Phänomenologie*, Martinus Nijhiff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja 1959, tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Prefazione di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 2008.

> toute forme de stérilité humaine dans le champ de l'éthique, de la politique, de l'éducation et de la culture [ ] l'effet de barbarie se caractérise, doublement, à la fois pour la vacuité de son origine – le sujet renfermé en lui-même – et pour la vacuité de sa fin – l'absence du but. Il y a effet de barbarie chaque fois qu'une action, une production, ou une institution de l'homme engagé dans la vie sociale n'élabore plus de *sens*, mais le détruit ou le consomme[11].

La portata della *crisi del senso*, di cui la barbarie non è che un effetto, risulta pienamente comprensibile a partire dalla nozione di *sguardo trascendentale*, che trova ampio spazio nel volume del 2007. In quelle pagine l'urgenza che segna lo sviluppo della modernità è presentata come un progressivo smarrimento del «senso del trascendimento verso ciò che è altro da sé. L'oblio della preoccupazione metafisica, che io chiamo l'*esaurimento dello sguardo trascendentale*»[12].

La nozione rivela la singolare articolazione che Mattéi crea tra il pensiero platonico – lo *sguardo* – e quello kantiano – il *trascendentale* – e viene utilizzata per indicare:

> la forma dell'uomo quale è stata pensata dalla nostra cultura [ ] ciò che Kant chiama il «soggetto trascendentale» e io più semplicemente lo «sguardo» [ ] la concezione di un'anima capace di scoprire le forme alle quali si conformano tutte le esperienze possibili. [ ] Elaborando il concetto di trascendentale, Kant non ha fatto altro che trarre le conseguenze metafisiche di quello che la riflessione dei pensatori occidentali aveva delineato dall'epoca dei Greci in poi[13].

Per Mattéi l'interesse della nozione di sguardo trascendentale non si misura sul piano gnoseologico bensì metafisico, non tanto sulla relazione che il soggetto istaura con la sfera dell'immanenza, quanto con quella della trascendenza. Relazione che, kantianamente, si delinea tenendo fermo il limite della ragione ma che, platonicamente, risulta connotata dal desiderio:

---

***11*** - J.-F- Mattéi, *La Barbarie intérieure*, cit., p. 27. Corsivi nostri.

***12*** - J. -F. Mattéi, *Lo sguardo vuoto*, cit., p. 26.

***13*** - Ivi, p. 76. Cfr. Nella sezione intitolata "Lo sguardo trascendentale", commentando il mito dell'anima presentato nel *Fedro* platonico afferma: «Tutti i termini impiegati da Platone in questo racconto sono legati allo sguardo […] lo sguardo dell'anima si volge verso le idee o forme pure […] che costituiscono l'essenza ultima della realtà. […] L'astrazione della conoscenza dipende da questa infinita distanza che separa le idee supreme dalle anime, attraendone irresistibilmente lo sguardo. Sia che l'immagine della ricerca verta sul mondo sensibile, oppure, al di là del mondo […] essa assume la forma di uno sguardo trascendentale. […] Assumo qui il termine trascendentale nella sua accezione kantiana» (ivi, pp. 33-34).

> L'uso trascendentale della ragione si oppone, è vero, al suo uso trascendente, poiché essa non può compiere il salto – fuori dal mondo – per cogliere l'essenza delle idee. Ma lo sguardo trascendentale resta legato (semanticamente e non solo) all'oggetto trascendente che lo orienta verso sé. [ ] è questo mondo anteriore, quello dell'idealità dell'idea, che popola il mondo interiore dell'anima e la incita a volgere lo sguardo verso di esso»[14].

L'intera prospettiva metafisica delineata da Mattéi è segnata da questa tensione tra il desiderio, che tende verso il trascendente, e il limite che marca la distanza incolmabile rispetto a questo. Per rafforzare la saldatura tra i due momenti, l'Autore ricorre al concetto fenomenologico di intenzionalità declinato in termini husserliani:

> Quando Husserl scopre il carattere di intenzionalità della coscienza che le permette di costituire il mondo come mondo, egli inaugura sì la fenomenologia, ma iscrivendola nella tradizione europea dello sguardo, che unifica lo spettacolo con il quale esso è in relazione. Contemplando la realtà attraverso il prisma dell'astrazione, che impone immediatamente un distanziamento teorico, la coscienza la raccoglie dentro di sé e la dota di un senso che le impedisce di dissolversi nella frammentazione dei fatti. [ ] non ci sono interpretazioni, ma solamente sguardi. E sono proprio gli sguardi a definire, con la loro prima apertura, l'orizzonte di senso verso il quale l'anima si orienta[15].

In questo quadro vengono ripensate le tematiche della metafisica classica che, a partire dalla nozione di sguardo trascendentale, si configurano come: *sguardo sul mondo*, *sguardo sulla città*, *sguardo sulla anima*[16]. Ognuno di questi ambiti trova il proprio termine ultimo in quello che l'Autore chiama «senso unico» o, sulla scorta di Lévinas, «senso dei sensi», entro il quale viene ricompresa la possibilità del momento teologico:

---

***14*** - Ivi, pp. 77-78.

***15*** - Ivi, p. 104.

***16*** - Lo schema sostituisce la teologia con la sfera della *praxis* e si distingue dalle forme dell'istanza trascendentale menzionate successivamente: «La destituzione dell'istanza trascendentale alla quale si era conformata la cultura europea, nelle forme dell'Idea, del Senso e dell'Opera, non si è limitata alla filosofia, all'etica o all'arte. Essa ha assunto una dimensione politica» (Ivi, p. 220). Le forme contro le quali si abbatte la decostruzione corrispondono al vero, al bene e al bello. Quest'ultimo è assente dalla struttura indicata inizialmente, un'omissione che colpisce l'attenzione, data l'importanza che Mattéi riconosce a Platone. La questione estetica trova posto solamente nell'ultima parte del volume, in relazione all'opera d'arte nell'era del crollo della trascendenza, dove l'opera viene indicata come ciò che «proteggeva il deposito di senso» (Ivi, p. 220).

> Il senso dell'esistenza impone un'unità primordiale che organizza i procedimenti del pensiero e gli eventi storici in un unico nucleo. Un simile senso unico e immemoriale, che precede l'avvento della cultura, è il raccoglimento dei significati irrelati dell'esistenza in un «senso dei sensi». [ ] Senza la presenza [ ] del Senso, che questo assuma la forma del Bene per la filosofia, oppure di Dio per la religione, i significati si disgregano e si disperdono per poi scomparire nell'indifferenza generale. L'assurdità del mondo [ ] non dipende dal «non senso», che ancora è un'emanazione del senso, sia pure negato, bensì dall'assenza di un nucleo nel quale vadano a confluire i significati dell'esistenza[17].

Quindi, riassumendo, quanto detto: Mattéi sottolinea la necessità della dimensione trascendente e la stretta connessione che la lega a quella immanente, sebbene sotto il segno del limite e della distanza. In virtù di quest'ultima assegna allo sguardo trascendentale il compito di chiarificare la costitutiva tensione verso la trascendenza sperimentata dal soggetto e l'inintelligibilità dell'oggetto trascendente. Quest'ultimo quindi sfugge a ogni conoscenza e determinazione. Nel punto in cui l'Autore è chiamato finalmente a definire i contorni del concetto di senso, lo fa lasciando aperta l'opzione tra il Bene e Dio. Pertanto, seguendo Platone e con esso Lévinas, riconosce al bene lo statuto di oggetto di fede e, in accordo con Kant, mantiene un concetto astratto e formale, di Dio in quanto ideale regolativo della ragione. In entrambi i casi è impossibile compiere il *salto* e il desiderio resta inappagato.

> Lo sguardo trascendentale mira in effetti ad alcune idee regolatrici delle quali non può conoscere niente, ma nelle quali deve invece credere. [ ] semplici articoli di fede [ ] ma essi concordano sia con l'interesse speculativo della ragione sia con il suo interesse pratico. [ ] non sono conoscenze, ma «pensieri trascendenti» che il soggetto trascendentale non può fare a meno di concepire. Nessuna intuizione corrisponde a tali oggetti teorici, che non possiedono una realtà oggettiva dimostrabile attraverso la conoscenza speculativa[18].

In definitiva, lo sguardo trascendentale

> Concerne perciò non la natura ultima dei fenomeni, che resterà per sempre un enigma, bensì la nostra maniera assolutamente umana di apprenderli. [ ] Prima di andare a disperdersi in un illusorio uso trascendente, il trascendentale

*17* - Ivi, pp. 205-206.

*18* - Ivi, pp. 207-208.

> mette in luce la distanza critica dello sguardo che cerca di afferrare, con una presa paradossale, la prossimità del lontano[19].

La metafisica, e con essa l'etica, si conclude nell'enigma e nel mistero che richiede un atto di fede. Su questo punto, all'articolazione tra Platone e Kant, si può aggiungere lo Heidegger derivante dalla peculiare interpretazione che Mattéi fornisce nella prima fase della sua produzione. In essa il rifiuto dell'identificazione della *Kehre* con una svolta riguardante il pensiero heideggeriano, a vantaggio di un'interpretazione ontologica della stessa, consente all'Autore di considerare in maniera unitaria l'intera opera del filosofo di Meßkirch[20]. Non solo. Diviene altresì possibile delineare in termini costruttivi la dibattuta questione dell'uscita dalla metafisica[21]. Il progetto heideggeriano viene letto nei termini di una *appropriazione*

---

***19*** - Ivi, p. 93.

***20*** - L'eliminazione della *Kehre* quale cesura interna al pensiero heideggeriano ricorre in molteplici luoghi della produzione di Mattéi; a titolo esemplificativo, si veda *La quadruple énigme de l'être*, in J.-F. Mattéi (éd.), *Heidegger et l'énigme de l'être*, PUF, Paris 2004, pp. 131-157. In quel contributo l'Autore analizza lo sviluppo del *Geviert* all'interno del pensiero heideggeriano con l'intento di: mostrare la sostanziale coerenza e continuità dell'opera di Heidegger e, soprattutto, indicare la «quadrature de l'être» quale chiave di lettura del pensiero del «sens de l'être» in quanto *énigme*. « Une telle énigme, dont les termes n'ont pas changé depuis les premiers textes de Heidegger, prendra la forme de 'la biffure en croix', […] Il s'agira moins d'en finir avec l'être de l'étant, qui se donne sous la forme du quadrillage de la métaphysique, que d'évoquer 'les quatre régions du Quadriparti', *die vier Gegenden des Gevierts*, et 'leur assemblement dans le Lieu où se croise cette croix', *deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung*. Cette quadrature de l'être se trouvait déjà pressentie, comme la dimension originaire du monde, dans le §22 de *Sein und Zeit*. La préoccupation du *Dasein* était en effet définie comme déterminée d'emblée par les *Himmelsgegenden*, les 'contrées célestes' ou 'points cardinaux' qui 's'ouvrent naturellement selon les quatre moments du 'levant, midi, couchant, minuit' en fonction des places privilégiées de l'astre solaire. Ces 'contrées célestes' ou ces 'coins', *Gegeden*, ne sont autres que ce que Heidegger découvrira plus tard chez Hölderlin comme 'Naissance et Rai de lumière, Urgence et Élevage', et qu'il saura penser, en un mode nouveau, comme 'Terre et Ciel, Divins et Mortels'. Le chiasme initial du monde réussira ainsi à nouer l'énigme de l'être pour mieux éclaircir le dénouement de la Métaphysique » (ivi, pp. 156-157). Sul *Geviert*, Mattéi riflette già in *L'Etranger et le simulacre, cit.; Le chiasme heideggerienne ou la mise à l'écart de la philosophie*, in J.-F. Mattéi – D. Janicaud, *La métaphysique à la limite*, cit., pp. 49-162; *Le crépuscule de la philosophie: Heidegger et Platon*, in «Les Études Philosophiques» (Jan 1, 1986), pp. 33-57; *L'ordre du monde: Platon, Nietzsche, Heidegger*, cit.; *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, cit. L'interpretazione unitaria del pensiero heideggeriano implica, nella lettura di Mattéi, il costante riferimento a *Sein und Zeit*. È all'interno dell'opera del 1927 che vengono rintracciati gli elementi che fungono da criteri interpretativi per l'intera opera del filosofo, sì da leggere il "secondo" Heidegger sulla scorta del primo e fare luce sulla prossimità con la fenomenologia di matrice husserliana che una simile interpretazione mantiene.

***21*** - «Heidegger [… mentionne] de manière explicite, le 'tournant' (*Kehre*) propre de sa pensé, lequel permet moins d'effectuer le 'dépassement' (*Überwinndung*) que l' 'appropriation' (*Verwindung*) de la métaphysique. C'est la *Lettre à Richardson*, en avril 1962, qui lève le voile sur le 'tournant' de Heidegger hors de l'ontologie phénoménologique de *Sein und Zeit*. Jouant au sein de la question fondamentale de l'être,

piuttosto che di un *superamento* e, pertanto, quale possibile punto di partenza per ulteriori sviluppi.

Come l'Autore ha indicato, riferendosi allo sviluppo del suo stesso pensiero:

> j'ai tenté d'insérer la pensée de Heidegger, non pas dans la déconstruction d'un système, mais dans la constitution d'une architectonique. Heidegger demeurait platonicien, mais aussi kantien, quand il proposait l'«architectonique» du *Geviert* en reprenant ce néologisme de Platon (Politique, 261 c) pour définir la systématicité de la philosophie dans son cours sur Schelling. En me réclamant de l'architectonique platonicienne et de l'architectonique heideggérienne, j'ai à nouveau reconsidéré le monde moderne qui vit, comme l'avait décelé Husserl en 1935, sous le régime d'une crise généralisée du sens[22].

Alla luce di quanto detto, risulta particolarmente interessante un contributo del 1996 recante il titolo *Le sens de l'éthique*[23].

Anche in quelle pagine l'analisi muove dalle criticità che marcano il contesto contemporaneo, in particolare «le vide éthique actuel», testimoniato dalla paradossale condizione nella quale si manifesta un

> excès de demandes et de réponses dans le domaine de la moralité publique. Mais la demande, quelles que soient son urgence et sa sincérité, reste insatisfaite devant l'inflation des théories, constructrices, déconstructrices ou reconstructrices, qui paraissent engagées dans une logomachie sans fin. Qu'elle se présente sous la forme d'éthique fondamentale, de méta-éthique ou d'éthique appliquée, s'attaquant en rangs dispersés à l'éthique des affaires, à l'éthique de l'éthologie, à l'éthique de la médecine et à bien d'autres, la réflexion éthique contemporaine ne parvient pas à proposer, ni à imposer, une réponse satisfaisante pour toutes les attentes. Celui qui cherche à s'orienter devant des horizons

il ne concerne donc pas – comme une simple péripétie – le seule pensée de Heidegger; bien au contraire, c'est 'l'être' lui-même, *Seyn*, qui 'ne se laisse penser qu'à partir du tournant'. Pour élucider ce que dit le mot 'tournant', Heidegger renvoie d'une part à la *Lettre sur l'humanisme* de 1947 dans laquelle il indiquait que le titre de son ouvrage *Sein und Zeit* avait été retourné en *Zeit und Sein* dans la troisième section, non publié, de la première partie […] et d'autre part à la conférence de 1930, De l'essence de la vérité, qui retournait à son tour, en un chiasme parfait, 'l'essence de la vérité' en la 'vérité de l'essence'. (J.-F. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin*, cit.).

***22 -*** J.-F. Mattéi, *Jean-François Mattéi*, cit., p. 233. *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, cit.; (éd) *Heidegger, l'énigme de l'être*; PUF, Paris 2004.

***23 -*** J.-F. Mattéi, *Le sens de l'éthique*, in «Laval théologique et philosophique», (1996) 52 (2), pp. 457-471.

> aussi disparates, dépourvus de tout point focal, demeure désemparé et prêt à sombrer dans tous les scepticismes[24].

La frammentazione etica si staglia sul fondo di un relativismo, le cui proposte rispondono solo apparentemente alla persistente e diffusa «exigence de moralité»[25]. Lo stesso fenomeno si ripete nel vuoto formalismo di alcuni presupposti morali costantemente presenti ma privi di qualsiasi referenza. Mattéi pensa soprattutto alle nozioni di bene, male e diritti umani che, ampliate e frammentate dirigono l'uomo verso una crescente omogeneizzazione:

> Notre époque se trouve ainsi soumise à un double mouvement, centrifuge, de dissémination des valeurs, et centripète, d'unification des comportements[26].

Al relativismo fa eco il processo di oggettivizzazione quale esito della potenza del paradigma tecnocratico, una diagnosi proposta da numerose voci del Novecento, che però trova in quelle pagine un originale sviluppo all'interno del nesso con la temporalità e la trascendenza.

> L'exténuation du sens de l'éthique en vient ainsi à priver le temps de toute signification. Dans l'univers contemporain de la technoscience, dénué de fins comme de principes, oublieux de son passé — *No past !* — et sans illusion sur son avenir — *No future !* — l'homme perd peu à peu le sens de son action et le goût de la pensée. […] 1'*ethos,* qui permet à l'homme d'habiter le monde, c'est-à-dire le temps, en un sens authentique, est le séjour de l'homme sur le mode de 'la proximité du dieu'. […] *l'ethos* est en même temps la *proximité du sens.* Mais cette proximité ne saurait tenir à la seule immanence qui s'avère incapable d'ouvrir à la pensée les voies de la signification. Il faut donc nécessairement, si l'on veut trouver un sens à l'éthique, redonner un sens au temps, mais aussi à ce qui échappe au seul horizon du temps[27].

La constatazione della crisi etica e di senso apre alla part construens dell'analisi, la quale anticipa il tentativo di portare l'etica su un terreno metafisico, capace di ricucire immanenza e trascendenza. Anche qui lo sviluppo segue una prospettiva trascendentale. In quest'ottica deve essere letto il recupero della temporalità:

---

*24* - Ivi, pp. 457-458.

*25* - Ivi, p. 458.

*26* - Ivi, p. 459. Cfr. la nozione di *simulacre* che Mattéi delinea in *l'Étranger et le Simulacre*, cit; *La Puissance du simulacre,* cit.

*27* - J.-F. Mattéi, *Le sens de l'éthique,* cit., pp. 459-460.

> la temporalisation originelle de la conscience dont la structure spécifique d'«être-au-monde» *(in-der-Welt-sein)* est indissolublement la structure d'«être-au-temps» *(in-der-Zeit-sein).* On ne peut pas plus s'orienter dans le monde, en faisant abstraction du monde, que s'orienter dans le temps, en faisant abstraction du temps. La composition originelle du monde, Platon le montrait déjà dans le *Timée,* n'est autre que la composition originelle du temps sous sa forme mathématique (les cercles du Même et de l'Autre qui composent harmoniquement l'Âme du monde); le temps tient donc d'emblée à l'intelligible, et non au seul sensible, c'est-à-dire en définitive à l'éternité. Dire du temps, avec Platon, qu'il est «une certaine imitation mobile de l'éternité» qui progresse selon «la loi des nombres» *(Timée,* 37d), c'est reconnaître, avec l'intelligibilité du temps, l'intelligibilité des actions humaines qui se déroulent au fil du temps. C'est reconnaître également que le sens du temps ne réside pas en lui-même, mais dans la tension continue qui le relie au modèle éternel. De façon parallèle, le sens de l'action humaine dans son incessante temporalisation qui l'ouvre à toute expérience possible, en faisant la synthèse de l'avenir et du passé dans le présent, doit se relier en quelque façon à l'éternité pour être intelligible à lui-même[28].

Mattéi innesta la riflessione etica all'interno dell'incrocio tra due assi che rappresentano, rispettivamente, la verticalità della trascendenza e l'orizzontalità dell'immanenza. Dal momento che « L'homme est ainsi soumis à un double destin: celui de la finitude de l'existence et celui de l'infini du sens qui précède, et excède, toute existence donnée»[29]. La dimensione trascendente è giustificata a partire dall'intenzionalità:

> la capacité de l'homme de posséder un horizon, c'est-à-dire de s'ouvrir par un acte de temporalisation à un avenir qui n'est pas encore, exige qu'il se rapporte à la présence/absence de la transcendance. La transcendance n'est pas une *mode,* tributaire d'une éthique révolue, mais une *modalité* de la temporalité qui ouvre l'horizon de l'action comme l'éclat d'un regard anime brusquement un visage fermé. Le sens est ici immédiat et ne ressortit pas de l'ordre de la réflexion[30].

L'eliminazione della dimensione trascendente e metafisica svuota l'etica rendendola inefficace. L'azione deve essere teleologicamente orientata verso un punto esterno rispetto al soggetto che la compie:

---

*28* - Ivi, pp. 461-462.

*29* - Ivi, p. 464.

*30* - Ivi, p. 470.

> pour qu'un acte moral soit effectué, il faut que la dimension de l'éternel porte sa lumière, ou son ombre, sur la temporalité. Alors l'articulation de l'axe vertical et de l'axe horizontal, dans la dimension de la hauteur et celle de l'horizon, déploie naturellement ce que j'appellerai le *quadrant de l'éthique*[31].

Il quadrante dell'etica indicato da Mattéi deve essere pensato a partire dalla rilettura che questi fa del *Geviert* heideggeriano, una connessione che l'Autore presenta già nel volume del 1989, *L'ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger*, con l'intento di definire un'etica filosofica costruita su tale figura[32].

Questa dispone quattro paradigmi etici entro l'incrocio dell'asse verticale e di quello orizzontale:

> Il met en évidence les quatre paradigmes de l'action qu'une morale donnée peut considérer comme bonne; au centre de la croix, qui est la marque du présent de l'action, on pourra situer le carrefour où les diverses éthiques dialogales entrent en rapport critique avant de choisir leur axe de référence[33].

Agli estremi dell'asse orizzontale dell'immanenza Mattéi colloca *L'éthique de soumission,* legata alla tradizione e al passato, e *L'éthique de responsabilité*, rivolta verso il futuro. Le estremità dell'asse verticale sono occupate da *L'éthique d'in-*

---

***31*** - Ivi, p. 466. Corsivi nostri. «L'éternel et le temporel appartiennent tous deux à la structure rationnelle de l'âme. Mais l'horizon de notre activité terrestre, ouvert par la temporalisation de la conscience, est toujours second par rapport à cette hauteur du monde qui nous oriente, de façon analogique, vers l'ordination du Bien ou, dans le langage platonicien du mythe, vers le soleil intelligible. En conséquence le sens, comme l'a redécouvert Lévinas à partir d'une expérience bien différente de celle du philosophe grec, est unité de sens et, en tant qu'orientation ultime, source des significations immanentes à l'ensemble des actions humaines» (Ivi, p. 463).

***32*** - Fin da *Le chiasme heideggerienne ou la mise à l'écart de la philosophie* del 1983, il *Geviert* assume un ruolo di capitale importanza per Mattéi, che ne illumina l'intera proposta filosofica e, evidentemente, la prospettiva etica che vi rientra. Il chiasmo diviene il simbolo dell'indispensabile articolazione tra immanenza e trascendenza, esistenza ed essenza, che connota un pensiero dell'essere calato all'interno della dimensione temporale, teleologicamente orientato verso un orizzonte che lo trascende. La peculiare interpretazione che Mattéi fornisce del pensiero heideggeriano gli consente di trovare all'interno del *Geviert* quell'incrocio di orizzontalità e verticalità entro il quale si colloca l'esistente concreto. La lettura del *Geviert* del 2004, richiamata precedentemente, mette in luce l'incrocio tra metafisica e ontologia, tra «quadrature de l'être» e «quadrillage de l'étant»: «Le tétramorphisme de la connaissance métaphysique serait le reflet d'un quadriparti du monde vers lequel la métaphysique n'a jamais pu remonter» (J.-F. Mattéi, *La quadruple énigme*, cit., p. 151). Il superamento viene così inteso come un rapporto nel quale il fondamento pre-metafisico include e trascende la metafisica in quanto tale. Il pensiero dell'essere passa per quello dell'ente, unendovisi in un unico incrocio.

***33*** - J.-F. Mattéi, *Le sens de l'éthique,* cit., p. 466.

*différence*, che si muove entro un quadro immanente, all'opposto de *L'éthique d'obligation*, teleologicamente rivolta verso la trascendenza, che Mattéi indica con l'Idea di Bene platonico.

Il quadrante dell'etica intende mostrare la relazione dinamica e di necessaria tensione tra i vari paradigmi. Ognuno di questi risulta compromesso dal *vuoto etico* attuale, nel quale il paradigma orientato alla trascendenza è il «paradigme perdu»; quello rivolto alla tradizione è il «paradigme oublié»; l'etica teleoligicamente orientata verso principi immanenti è il «paradigme éclaté» e, infine, l'etica della responsabilità è il «paradigme recherché»[34].

In tal modo, la risposta alla crisi del senso etico si situa all'interno di un recupero dei differenti paradigmi che, posti all'interno di un confronto dinamico, riescono a orientare l'uomo nelle differenti direzioni che ne caratterizzano l'orizzonte. Il quadrante dell'etica è così l'

> *éthique cardinale,* dont j'ai ici esquissé les axes, [que] nous rappelle que la conscience appréhende sa singularité dans la durée; elle peut soit la hausser vers l'éternel, soit l'abîmer dans l'instant. Elle nous rappelle aussi à quel point les deux régimes s'avèrent inséparables dans l'épiphanie du sens: sans l'éternel, l'action morale est aveugle; sans le temporel, elle est vide[35].

L'etica deve orientarsi all'interno del quadrante, dove immanenza e trascendenza si articolano assieme. È a partire dal centro dell'incrocio e non dalle estremità che l'azione può orientarsi in molteplici direzioni. L'etica deve muoversi in una tensione costitutiva e costante piuttosto che limitarsi alla delineazione di un determinato paradigma. Alla luce del paradigma metafisico sviluppato nel 2007, si comprende perché la relazione con il *senso* assuma la figura di un *salto*:

> Il est pourtant impossible d'oublier que l'expérience éthique, ce *fait de la raison* révèle à chaque homme qu'il peut à tout moment engager un pari sur l'existence en faisant un *saut dans le sens.* Il lui suffit de choisir librement une action qui sera éclairée par un principe étranger à tout horizon: c'est au contraire l'horizon qui prend toute sa clarté dans la lumière qui tombe de la hauteur[36].

Il *salto nel senso* si realizza sul piano etico nella misura in cui la distanza e la trascendenza vengono assunte e mantenute nella loro alterità. Il passaggio risulta pienamente comprensibile a partire dalla nozione di *sguardo trascendentale* ana-

*34* - Ivi, p. 467.
*35* - Ivi, p. 468.
*36* - Ivi, pp. 470-471.

lizzata in precedenza. Il modello pluridimensionale che Mattéi delinea in queste pagine sembra anticiparne i tratti. La prospettiva etica dell'Autore si radica, così, all'interno della sua proposta metafisica nella quale la trascendenza e l'universale, in termini platonici, si innestano in uno schema trascendentale che pone tanto la metafisica quanto l'etica fuori dai propri limiti. Per accedervi è necessario compiere un *salto nel senso*:

> Le saut éthique indique que la proximité du sens tient paradoxalement à son éloignement irréductible: le sens est cette distance temporelle où la conscience se saisit elle-même dans sa distension à l'égard du passé et de l'avenir, ou cette distance éternelle à travers laquelle l'âme se rapporte au Bien lui-même. À ce titre il est un *metaxu,* un intervalle entre le Bien et l'être, l'infini et le fini, l'Idée et le fait, qui ne relève pas plus de l'être que du devoir-être, mais de son propre régime de lumière. Et la transcendance n'est autre que cette ouverture au Bien par où parvient la lumière du sens. Lui-même n'a pas à être éclairé: il est ce qui éclaire les significations éparses de l'existence en les ramenant, comme dit Lévinas, à «un sens unique», sens des sens, polyphonie des instruments, ou encore symphonie des voix qui se substitue aux rapsodies décousues des faits épars pour les accorder au Bien. À la jointure de l'être éternel et de l'être temporel, la transcendance creuse une blessure qui ne se referme jamais. C'est cette blessure, ouverte vers l'infini que ravive à tout moment la voix ou le visage d'autrui, qui permet à chaque homme, en faisant le saut éthique, d'accéder à la hauteur où se recueille le visage invisible du Bien[37].

SERENA MEATTINI
Dottore di ricerca in Scienze umane e titolare di assegno di ricerca annuale presso l'Università degli studi di Perugia
*serena.meattini@unipg.it*

*37* - Ivi, p. 471.

## *LABORATORIO*

# Giovanni Gentile e il Noi in Dio

*di Piotr Zygulski*

*Giovanni Gentile demonstrates that the truth of idealism today implies the existence of God, in a living unity of the We, in the heart of the Transcendental I, where being and thinking coincide. The critical reception of such a* new demonstration *suggests how Actualism is meant to translate the Incarnation in a theoretical way in the light of the Trinity that puts abstract metaphysical thought into question.*

## 1. Verso la dimostrazione attualistica dell'esistenza di Dio

Giovanni Gentile nel 1932 inaugurava la nuova serie degli *Annali della Scuola Normale Superiore* con l'intervento *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*[1] (di seguito *ND*). Questo banco di prova è uno degli squarci aperti dal Nostro sul fondamento della realtà e risultato ultimo del filosofare, come già Hegel aveva chiarito. Analogamente all'idealista tedesco, partito da studi teologici[2] per concludere con le lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio[3], anche Gentile da subito si era affacciato su Dio nella tesi *Rosmini e Gioberti*[4], sino a giungere a *La mia religione*[5] e alla postuma *Genesi e struttura della società*[6].

La *ND* va contestualizzata nell'attualismo. Menzionavo il confronto con Gioberti, la cui ontologia oggettivistica del "Primo" – secondo Gentile – svilupperebbe il soggettivismo idealistico di Rosmini in un Assoluto creativo del reale che si immedesima con l'Assoluto pensato quale sostegno dell'intellegibile. Il filosofo di Castelvetrano si innesta infatti nella scuola di Bertrando Spaventa – per la quale il «problema di Dio costituiva la questione essenziale»[7] – conosciuta attraverso Donato Jaja, che poneva un'equivalenza tra l'essere e il pensiero umano[8], sancendo l'«assoluta apriorità del pensiero e dell'io» e l'«esigenza di considerare il pensiero non come "fatto" ma come "farsi"»[9]. Rintracciando sia in Rosmini sia in Gioberti una tensione all'unità capace di superare le antinomie tra pensiero ed essere, idealità e realtà, soggetto e oggetto, si prospetta la sintesi di Gentile: Dio è la ragione delle cose *in quanto da noi conosciute*; ancorché esterna (oggetto dell'intuito) «siffatta ragione assoluta, assoluta mente, assoluto spirito è *necessariamente* (come

*1* - G. Gentile, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 1 (1932); cit. da Id., *Introduzione alla filosofia* (1933), in *Opere complete*, 36, Sansoni, Firenze 1958, pp. 188-210.

*2* - Cfr. G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili* (1793-1799), Guida, Napoli 1972.

*3* - Cfr. Id., *Lectures on the proofs for the existence of God* (1829), University Press, Oxford 2007.

*4* - Cfr. G. Gentile nella *Prefazione* a *Rosmini e Gioberti* (1898), Sansoni, Firenze 1955[2].

*5* - Id., *La mia religione* (1943), in *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957[4].

*6* - Id., *Genesi e struttura della società* (1943), in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2015[2].

*7* - K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 22.

*8* - Cfr. P. Donatelli, *JAJA, Donato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 62 (2004), Istituto dell'Enciclopedia Italiana: hiip://www.treccani.it/enciclopedia/donato-jaja_%28Dizionario-Biografico%29/

*9* - «E quindi di ritener suo prodotto lo stesso mondo oggettivo: esigenza che, rimasta incerta nello J., ha ricevuto poi completa soddisfazione nell'attualismo del Gentile». G. Calogero, *JAJA, Donato*, in *Enciclopedia Italiana (1933)*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana: hiip://www.treccani.it/enciclopedia/donato-jaja_%28Enciclopedia-Italiana%29/

l'oggetto dell'intuito rosminiano) nel fondo della nostra cognizione, cioè del nostro pensiero, *radice* dell'intelligibile e del reale»[10].

Sull'esistenza di Dio, Gioberti diceva che non «v'ha prova isolata» tentata invano da «filosofi e logici e teologi volgari»: la «prova unica» è piuttosto «la relazione totale della scienza»[11]. Non va trascurata la suggestione di Maturi: «Scoprire il principio unico del tutto è l'aspirazione più profonda del pensiero umano»; perciò «pensare è pensare l'unità»[12] tra pensante e pensato.

Il filone giobertiano-spaventiano approfondito da Gentile aveva subito l'ironia di chi vi ravvisava una «filosofia teologizzante»[13]; di converso altri lo avevano accusato sbrigativamente di ateismo[14]. Il Nostro a più riprese[15] si smarcava dalle accuse incrociate, rilanciando il proprio immanentismo come «inveramento del Cristianesimo»[16]. Sul piano della riflessione, «immanenza e unità»[17] nella prospettiva gentiliana tradurrebbero i dogmi: «Gesù uomo e Dio»; «Dio uno e trino»; «il peccato e la grazia»[18]. Insomma, la *ND*, oltre a essere impegno teoretico, vuol palesare come l'attualismo sia compatibile con l'esistenza del Dio cristiano e anzi la presupponga.

## 2. Esposizione della *Nuova dimostrazione* di Gentile

Nello stesso proposito di Hegel, l'Attualista riconduce il dimostrare Dio a uno sforzo assoluto e trascendentale di elevazione che eviti le lacerazioni dei dualismi

---

*10* - G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 310.

*11* - V. Gioberti, *Filosofia della rivelazione*, Botta, Torino 1856, p. 64.

*12* - S. Maturi, *L'ideale del pensiero umano ossia la esistenza assoluta di Dio*, Maggi, Avellino 1882, pp. 3 e 10.

*13* - B. Croce, *Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze* (1919), in *Nuovi saggi di estetica*, Laterza, Bari 1920.

*14* - Si riferisce all'«idealismo gentiliano, la cui essenza atea tutti riconoscono», l'anonimo X, *Il misticismo ateo di Gentile*, in «Conscientia», 23 (1922); cit. in G. Gentile, *Il mio ateismo e la storia del cristianesimo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 3 (1922), p. 325. Più serio R. Murri, *La religione nell'idealismo attuale di Giovanni Gentile*, in «Nuova antologia», 1205 (1922). Per la polemica con A. Gemelli, *Recensione* a G. Gentile, *Avvertimenti attualisti*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 18 (1926). P. Umile, *Fede cattolica e filosofia dell'attualismo*, in «Nuovo Cittadino», 29-10-1930, seguita a parlare di «veleno anticristiano» dell'attualismo; molto critico pure M. Cordovani, *Cattolicesimo e idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1928.

*15* - Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2, Laterza, Bari 1923.

*16* - Id., *Il problema filosofico* (1920), in *Discorsi di religione*, cit., p. 64.

*17* - Id., *Avvertimenti attualisti*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1 (1926); qui cit. da Id., *Introduzione alla filosofia*, in *Opere complete*, 36, Sansoni, Firenze 1958, p. 249.

*18* - Id., *Apologia*, in *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 1, Laterza, Bari 1922, p. 142.

– per «superare lo scetticismo e il nichilismo»[19] – ma scongiurando un monismo panteistico indistinto.

Alla prova anselmiana – «formalmente impeccabile, ma realmente inconcludente»[20] – si contesta l'arbitrarietà del salto dal *pensiero* alla *realtà*. L'*essere* che nessuno può pensare più grande è pur sempre un *essere pensato*: esterno a noi, presuppone l'opposizione originaria tra un *essere* attivo e un *pensiero* che lo pensi. Che dal pensiero possa ricavarsi l'essere è un salto di fede. Però lo stesso Anselmo avrebbe intravisto la «vera via di pervenire al centro del pensiero capace di produrre dal proprio seno l'essere»[21], quando affermò – con un ritorno agostiniano[22] – che occorre *credere* per comprendere l'esistenza di Dio, che quindi «deve già essere in noi»[23]; eppure la fede, se assunta come dato, non è costitutiva del pensiero e quindi l'opposizione non si scioglie. Nemmeno l'*idea dell'essere infinito* immanente al pensiero di Cartesio può aiutarci: resta *un'idea*, e non *l'infinito stesso* che rimarrebbe estraneo al finito che lo pensa.

Per il Nostro chi non scorge nel pensare la volontà produttiva della realtà cade vittima dell'intellettualismo, che scompone anziché unire. Ciò impedisce ogni dimostrazione ontologica, perché non può ricavare dal finito l'infinito: Dio resta trascendente al pensiero, troppo lontano dall'uomo perché egli possa pensarlo. Perfino l'immanentismo di Spinoza rimane «desiderio e programma di un nuovo pensiero» mai inaugurato: la distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata* esterna al pensiero è intellettualistica.

Per oltrepassare la *metafisica* – «nel senso kantiano della parola»[24] – escludendo l'empirismo (intellettualistico a sua volta) occorrerebbe dunque l'idealismo. L'*Io trascendentale* di Kant ha tratti produttivi, ma la separazione tra *fenomeno* e *noumeno* inconoscibile è «residuo del vecchio empirismo e della vecchia metafisica: […] fa risorgere il dommatismo intellettualistico»[25]. Secondo Gentile il terreno kantiano è però corretto: l'intuizione dell'oggetto, interna al soggetto che si autocostruisce, «è la certezza dell'idealismo, che la fa finita una volta per sempre con quei tali ragnateli e amminicoli»[26]: nasce una logica nuova. Essa, riconoscendo che la verità è frutto del libero processo di autoformazione del pensiero in divenire, non

---

***19*** - R.R. Williams, *Hegel on the proofs and the personhood of God*, University Press, Oxford 2017, p. 14.

***20*** - *ND*, p. 188.

***21*** - *Ibid.*, p. 189.

***22*** - Cfr. Anselmo, *Proslogion*, PL 158.227.

***23*** - *ND*, p. 189.

***24*** - *Ibid.*, p. 191.

***25*** - *Ibid.*, p. 192.

***26*** - *Ibid.*, p. 193.

può convivere con una metafisica che presupporrebbe qualcosa di esterno: nulla è al di fuori del pensare.

Riflettendo sull'identità statica e immediata ci si accorge che «la verità non è morta, vive»[27]. Identità e contraddizione giungono al principio del terzo escluso; un consapevole *atto della verità* stabilisce che non v'è alternativa. Si impone quindi una autocoscienza – una *Persona* – assoluta, infinita, divina, che implica «il carattere religioso del rapporto dello spirito umano con la verità»[28]. Domandiamoci: «Si può pensare senza pensare di pensare la verità, e di conformarvisi? Si può non pensare?»; sarebbe assurdo finanche per uno scettico. Pertanto la verità ci attira alla perfezione spirituale, nell'«universalità di pensare e volere in cui è l'amore più benefico e la sorgente eterna d'ogni gaudio più desiderabile e d'ogni consolazione più efficace ai travagli del mondo»[29], scrive l'Attualista. Quella autocoscienza infinita che scaturisce dal concetto della verità si chiama Dio, nella logica del *logo astratto*: è puro oggetto del pensiero che lo pensa; inizia poi a prendere vita, superandosi internamente: dalla «statua» al «vivo statuario che vi trasfonde la sua vita»[30]. Quando Dio «si attua e realizza» non è però astrazione, ma *logo concreto*: «Lo statuario è lo stesso soggetto umano, il quale nel pensiero, oggettivandosi, vede se stesso innanzi a se stesso, operante, nella sua oggettività, a scolpire la sua divina statua»[31]. Dunque «la personalità di Dio, di cui non è possibile dubitare, è la personalità dell'Io» – dimostra Gentile – «che si attua logicamente nel nostro pensiero, è dotata di oggettività assoluta e conferisce infatti al pensare quella necessità e universalità per cui pensando secondo verità l'uomo vince la sua particolarità finita e spazia nell'infinito e nell'eterno»[32]. In questo «immanente ritmo» Dio, verità e pensare coincidono; il vero ateismo è negare il pensare dell'uomo, «il quale, una volta che ci sia, trova prima o poi il suo Dio»[33], in quella verità che colma l'anima che la ama. La verità è amare il pensare che riconduce all'unità; è lo stesso *logo* a sprigionare un amore che trascende l'astratta oggettualità e si riunifica con il concreto pensare vivente. Gentile rilegge così l'insegnamento evangelico:

> Finché non si ami il prossimo nostro come noi stessi (e non si vegga perciò tra noi e il prossimo la relazione stessa che [è] tra noi e noi medesimi), il nostro prossimo non è veduto veramente come tale. Finché il pensiero di un altro è sentito

---

*27* - *Ibid.*, p. 196.
*28* - *Ibid.*, p. 199.
*29* - *Ibid.*
*30* - *Ibid.*, p. 200.
*31* - *Ibid.*, p. 201.
*32* - *Ibid.*
*33* - *Ibid.*, p. 202.

> come proprio di un altro e non nostro, quel pensiero non è davvero per noi un pensiero[34].

Un'istanza regolativa dell'agire tende, con crescente apertura, empatia e speranza, alla pienezza di unità in un'autocoscienza assoluta e infinita come la Verità stessa; non potendo esistere due unità infinite ed assolute, va da sé che si tratta della medesima unità. Tale autocoscienza unificante è l'Io trascendentale produttivo degli idealisti; è diverso sia dall'io empirico individuale, sia dalla somma degli uomini: è distinto dalla molteplicità dell'esperienza ma è immanente alla sua unità. Il logo astratto diventa *verità* nel logo concreto; il passaggio rende possibile dimostrare l'esistenza di Dio, nell'«unità di essere e di pensiero, in cui la moderna critica ha scoperto il principio d'ogni certezza: l'unità, onde l'essere non è più da raggiungere dal pensiero, perché questo lo ha in sé e lo produce, e lo pensa producendolo, come lo produce pensandolo»[35]. In questa "circolarità ermeneutica" Dio si riscopre intimo all'uomo: c'è un principio vivente alla radice di tutto e quindi anche del pensiero, che da esso trae certezza, calore, libera coscienza. Respira. Altrimenti rimarrebbe morto, senz'anima, distante dall'uomo e dal Dio vivente. Invece in questo *processo* «l'uomo si fa uomo, mentre si afferma e si sviluppa sempre più vigorosa dentro di lui la realtà di Dio. Che non c'è, se non c'è lui: lui vivo, operante, tutto impegnato nella sua azione»[36], osserva Gentile. Il pensiero non si perde nell'oggetto astratto, ma è un vero pensare nell'oggetto, che da esso si slancia per *attualizzarsi* nella vita piena.

In conclusione, si invera Agostino: occorre aver trovato Dio per poterlo cercare; nessuno è così sordo per non cercarlo. Ogni pensante ha già trovato Dio nell'Io, magari con una sensibilità abbozzata, ma presente: «Si annidi esso nel profondo, ignorato quasi e presso che inascoltato, o inceda sublime nella folgorante luce della coscienza, riempie il cuore di una gioia, che è salute dell'anima e sorgente d'ogni suo vigore»[37]. Se l'ateo lo cerca fuori di sé e lo scellerato lo cerca nel male, Dio attende, pronto «a gettare lo scompiglio ne' pensieri abituali con l'alto grido di una verità nuova»[38]. L'uomo si sente *convocato*, nell'intimo, a prendere parte alla trascendentale *unità* ove si incontra *l'essere di tutti gli esseri*.

---

***34*** - *Ibid.*, p. 204.
***35*** - *Ibid.*, p. 206.
***36*** - *Ibid.*, p. 208.
***37*** - *Ibid.*, p. 209.
***38*** - *Ibid.*

## 3. Recezioni critiche

Studiata al liceo, appena uscita, da Ersilio Tonini[39], la *ND* ha la pronta reazione di Adriano Tilgher. Il recensore ironizza: è il "solito" Atto puro; anzi, «il Dio di cui egli parla è lui stesso: si ha così il caso di un Dio che scrive un trattato per dimostrare la propria esistenza»[40].

«*Cogitatur, ergo est*»[41] è la sintesi che ne fa Armando Carlini, per il quale la *psicologicità* della *ND* vince sui rilievi di Kant; lo stesso criticismo esige una conoscenza alternativa a quella empirica: l'unità di essenza ed esistenza nel pensare che si immedesima in quell'unica «Personalità [che] può spiegare la personalità […] e farla vivere, in un atto che è pensiero vivente, pensiero e fede insieme»; la dimostrazione gentiliana del Dio che «trascende il mondo *perché* trascende l'uomo ch'è l'autocoscienza del mondo» è allora quella del «Dio vivente, immanente e insieme trascendente all'io umano»[42]. Gentile, da cattolico, può scorgere che «l'Io che è alle radici dell'io umano, quella adeguazione a cui aspira la sua inadeguazione»[43] è nel Dio trascendente.

Per Francesco Montalto il Nostro va al cuore della filosofia: la personalità del Vero, assolutamente oggettiva, cui tende illimitatamente il pensiero. L'alternativa al monismo e al pluralismo è la constatazione non solipsistica che la verità *in interiore homine* «è Dio, è autocoscienza assoluta nella sua autoposizione»[44]. Si sana la cesura tra pensiero umano e divino, il quale, pur inconoscibile fenomenicamente, è il *transfinito* immanente al finito. Nel 1944 Michele F. Sciacca cita la *ND*, testo che «chiarisce, ma, sostanzialmente non modifica la posizione del Gentile»[45].

Gianfranco Morra la riassume: «Se Dio è fuori di noi, ogni pretesa di dimostrarne l'esistenza risulta vana; se, invece, Dio è dentro di noi, al punto che la sua personalità sia la stessa personalità dell'Io, allora l'esistenza di Dio è tutt'uno con quella del pensiero stesso»[46]. Solo nell'attualismo sarebbe possibile dimostrare l'esistenza di Dio: il Pensiero è alla radice del pensiero.

---

***39*** - Cfr. E. Tonini, *Il gusto della vita*, Piemme, Milano 2012, p. 47.

***40*** - A. Tilgher, *Recensione* a G. Gentile, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Ricerche religiose», 8 (1932), p. 359.

***41*** - A. Carlini, *Esame di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 2 (1932), p. 139.

***42*** - *Ibid.*, p. 137.

***43*** - *Ibid.*, p. 143.

***44*** - F. Montalto, *Di una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», 2 (1933), p. 94.

***45*** - M.F. Sciacca, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Morcelliana, Brescia 1944, p. 70.

***46*** - G. Morra, *Ateismo e idealismo*, in AA.VV., *L'ateismo contemporaneo*, 2, SEI, Torino 1969, p. 59.

Augusto Del Noce conferma che la *ND* si accorda perfettamente con la logica dell'attualismo, in cui l'Io trascendentale «diventa Dio», compiendo così il programma immanentistico spinoziano «dalla terza alla prima persona»[47].

Secondo William A. Smith l'«agnosticismo o blasfemia» che qualcuno vede nel teista Gentile – che non identifica uomo e Dio anche se «sembra farlo»[48], preferendo radicalizzare l'*imago Dei* e il *Regno di Dio in mezzo a noi* anziché giovarsi del lessico della *partecipazione* e della *creaturalità* – va inquadrato come «il risultato di uno sforzo sincero di risolvere un dualismo di lunga data»[49]. Per Pierre-Philippe Druet tuttavia Smith sarebbe rimasto estraneo alla vertigine attualistica[50].

Ferruccio Pardo vede nella *ND* l'apice speculativo della religiosità gentiliana. La logica costituisce l'attualità creativa della verità in una Personalità assoluta imponentesi all'uomo: la concreta unità tra il Soggetto pensante e il logo oggettivo (Verità) dimostrerebbe l'esistenza di Dio. Ma, a sentire Pardo, ciò non proverebbe l'identità tra assoluto pensato e Assoluto Divino; rimarrebbe una «discordanza […] tra quella oggettività che il G. ha potuto provare entro la dialettica dell'atto e l'assolutezza che è essenziale alla religione»[51].

Sciacca torna nel 1973 ad ammonire che senza trascendenza divina non si ha cristianesimo; oltre a non distinguere le differenti confutazioni della prova ontologica, la *ND* giungerebbe solamente a un Dio «pensato gentilianamente come autoconcetto puro»[52], non a quello cristiano.

L'anno dopo, Hervé A. Cavallera legge nel saggio di Gentile «la certezza di Dio come risultato […] del pensiero in atto»[53]. Aldo Lo Schiavo rimarca l'importanza della *ND* per il rapporto religioso tra spirito e verità. Dall'«identità riflessa del logo astratto immanente al logo concreto» scaturisce «la certezza di Dio, la divinità della verità»; dal sentimento – costitutivo dell'umano – della presenza del divino si ricava la necessaria universalità al pensare e si fonda la gentiliana «società trascendentale»[54].

---

***47*** - A. Del Noce, *Gentile e la poligonia giobertiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2 (1969), in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 13, Sansoni, Firenze 1971, p. 159.

***48*** - W.A. Smith, *Giovanni Gentile on the existence of God*, Nauwelaerts, Paris 1970, p. 124.

***49*** - *Ibid.*, p. 128.

***50*** - Cfr. P.-P. Druet, *Recensione* a W.A. Smith, *Giovanni Gentile on the existence of God*, in «Revue Philosophique de Louvain», 18 (1975), pp. 401-404.

***51*** - F. Pardo, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze, p. 224.

***52*** - M.F. Sciacca (ed.), *Con Dio e contro Dio*, 2, Marzorati, Milano 1973, p. 124.

***53*** - H.A. Cavallera, *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, cit., p. 119.

***54*** - A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 150-151.

Mario Stefani spiega che Dio si dimostra riconoscendolo quale «nostro pensiero che pensa la verità»[55]. Per Vittorio Agosti la *ND* deformerebbe in modo immanentistico la prova ontologica[56]. Dopo averla menzionata Vito A. Bellezza[57], Gennaro Sasso definisce la *ND* un «saggio singolare che, nella proclamata unità (identità) di pensiero umano e pensiero divino, di logo astratto e logo concreto, riuscì in sostanza a una ulteriore, breve ma intensa, riesposizione della dottrina (e anche, com'era inevitabile, delle sue principali difficoltà)»[58]. Nello stesso anno Gabriele Turi vi vede «un altro passo nell'affermazione del divino come essenza dell'uomo»[59].

Francesco Petrillo la considera il caposaldo della teologia politica di Gentile, «base teoretica del fondamento ultimo dell'attualismo e della statualità come sintesi»[60]; il «concetto logico-ontologico di *personalità*» inoltre «permette all'uomo di identificarsi con l'altro uomo, diventando un comune spirito pensante che è verità oggettiva e che fa concretamente la sua storia. L'azione concreta dell'uomo è la dimostrazione dell'esistenza di dio o, il che è lo stesso, l'esistenza di Dio è l'azione dell'uomo»[61].

Per Vincenzo Pirro la *ND* è una replica ai realisti cattolici; con essa Gentile «assicura i suoi critici che l'idealismo non nega una Realtà trascendente, soltanto che la cerca dove può trovarla, ossia nella ragione, nel pensiero»[62]. È la logica a determinare «il concetto della verità, e perciò di Dio, che è la verità concepita in modo assoluto. Pensare è pensare la Verità, *ergo Deus est*»[63]. Dio si svela immanente al pensiero palpitante, il cui movimento rivela e realizza Dio. Infine la studiosa Valentina Maggi ha provato la coerenza argomentativa della *ND* in seno all'attualismo con l'ausilio di logiche proposizionali/predicative.

---

***55*** - M. Stefani, *Il problema della fondazione del finito nello sviluppo del pensiero di Michele Federico Sciacca*, Città Nuova, Roma 1976, p. 39.

***56*** - Cfr. V. Agosti, *Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano*, Paideia, Brescia 1977.

***57*** - Cfr. V.A. Bellezza, *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanesimo gentiliano*, Milella, Lecce 1989.

***58*** - G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, 2, Napoli 1995, p. 336.

***59*** - G. Turi, *Giovanni Gentile*, Giunti, Firenze 1995, p. 46.

***60*** - F. Petrillo, *La teoria dello Stato come sintesi dell'attualismo*, in P. Di Giovanni (ed.), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 391.

***61*** - *Ibid.*, p. 395.

***62*** - V. Pirro, *Regnum Hominis*, Nuova Cultura, Roma 2012, p. 108.

***63*** - *Ibid.*, p. 109.

## 4. Una dimostrazione del "noi" ontologico trinitario?

Proprio Valentina Maggi riscontra riferimenti all'aspirazione cattolica «che si appropria così della verità assoluta e del principio trascendent(al)e della realtà anche […] dal punto di vista filosofico»[64]: *in primis* la personalità di Dio che abita *in interiore homine*, e poi la libera volontà umana, il comandamento dell'amore, sino al far coincidere la negazione dell'uomo con la negazione di Dio; pure in questo è conforme alla dottrina cattolica, secondo la quale Cristo è vero Dio *poiché vero uomo*. La *ND* è proprio quella dell'esistenza del Dio *cristiano*, secondo la studiosa. La quale ravvisa il centro cristologico della dimostrazione, in quanto il Dio dimostrato

> è la via dell'io empirico verso l'Io assoluto (una risalita e, al contempo, un percorso interiore: si è già tematizzata l'introspezione al primo punto di questo elenco), è verità (Io presuppone la definizione di Dio che si usa per ottenere la dimostrazione logica della sua esistenza) ed è vita, nella misura in cui il principio trascendentale, che è Dio, costituisce l'esperienza, quindi crea la natura e l'uomo[65].

Gentile nell'*Introduzione alla filosofia* si difendeva dagli attacchi di chi impostava un'«assurda separazione tra il divino e l'umano» che preclude la relazione cristiana dischiusa dal «domma centrale dell'Uomo-Dio»; esso speculativamente significa che «a fondamento della distinzione necessaria tra Dio e l'uomo si debba porre un'unità, la quale non può essere se non l'unità dello spirito; che sarà spirito umano in quanto divino, e sarà spirito divino in quanto pure spirito umano»[66]. «Se Dio non è uomo, l'uomo non è né anche uomo»[67] – aveva già asserito il Nostro – e pertanto anche la filosofia necessita di «intrinsecare il divino coll'umano», a partire proprio da Cristo[68]. Il pensiero tende all'immanentismo – che però non sopprime la trascendenza e la distinzione, pur ricondotte all'unico atto dello Spirito, «monotriade» che pensa l'unità attraverso la molteplicità[69] – che culmina nell'uomo che «par-

---

***64*** - V. Maggi, *"Nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio" di Giovanni Gentile. Un tentativo di analisi*, inedito, p. 34: hiips://www.academia.edu/26963042/La_NUOVA_DIMOSTRAZIONE_DELLESISTENZA_DI_DIO_di_Giovanni_Gentile_unanalisi

***65*** - *Ibid.*, p. 30.

***66*** - G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 32.

***67*** - Id., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909, p. 108.

***68*** - Id., *Riforma della dialettica hegeliana* (1913), in *Opere Complete*, 27, Firenze, Sansoni 1954, p. 114.

***69*** - Cfr. Id., *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 149 e Id., *Sistema di logica*, cit., 2, pp. 334 e 449-451.

tecipa […] del senso della divinità e assoluta realtà dello spirito che era stato svegliato dal Cristianesimo»[70]. È significativo un altro passaggio:

> L'uomo, in Gesù, è Dio stesso. Non più il pensiero vien ridotto all'essere (negato nell'essere): anzi l'essere vien fatto pensiero: perché è Dio che si fa uomo per redimerlo. Dio perciò non è più quella astratta e immediata unità, che era l'essere naturale: astratto padre, che non ha generato. Ora è padre in quanto ha generato il figlio; ed è il figlio in quanto esiste per l'uomo, scendendo tra gli uomini, e redimendoli. Onde l'uomo non torna innanzi a Dio, in quanto Dio è padre; ma perché Dio è figlio, s'è fatto uomo, e pur torna innanzi a Dio; e la redenzione è riconciliazione che per mezzo del figlio si fa dell'uomo con Dio padre; poiché il mediatore cesserebbe d'essere tale se i termini mediati, Dio e l'uomo, venissero meno. Quindi identità del figlio col padre; ma anche differenza. Identità con differenza che importa in Dio un processo spirituale, lo Spirito. Dio è sì uno, ma in quanto trino: e però è spirito[71].

Seguendo le argomentazioni, vi è la consapevolezza che *Incarnazione* e *Trinità* mettono radicalmente in crisi filosofia, teologia e religione, se intesa questa come annichilazione del soggetto in un oggetto esterno trascendente; i fondamenti della fede cristiana, invece, vissuti nella loro vitalità, propiziano una *logica del pensare* – scompigliando le dicotomie degli anti-attualisti – che può entrare in dialogo con il *nuovo pensare* proposto dall'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle[72], prospettiva poi approfondita, tra gli altri, da Piero Coda[73].

«L'uomo in Cristo è e non è Dio»[74] – afferma Gentile – e «questo spirito è e non è noi; e perciò ci corregge e ci trae in su, poiché esso è tutto ma nulla propriamente che sia lì, esistente, né in noi né fuori di noi»[75]. Nella formula "è e non è" – amata dall'ontologia trinitaria per esprimere la paradossalità del *donarsi*, nonché centro pulsante dell'attualismo – si scorge che la regola analogica *similitudo/dissimilitudo* è stata apprezzata quale *analogia dell'evento*, «coerente con la svolta

---

*70* - Id., *Sistema di logica*, cit., 1, p. 33.

*71* - *Ibid.*, p. 143.

*72* - Cfr. K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano* (1976), Città Nuova, Roma 1996.

*73* - Cfr. P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia», 2 (2012), pp. 159-170 e Id., *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, in «Sophia», 1 (2017), pp. 9-17; E. Pili, *L'ontologia trinitaria: che cosa "non" è?*, in «Sophia», 1 (2017), pp. 47-57; M.B. Curi, *Pensare dall'unità. Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2017.

*74* - G. Gentile, *Polemiche neoscolastiche*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 4 (1926), p. 320.

*75* - Id., *Discorsi di religione*, cit., p. 137.

cristocentrica della teologia contemporanea»[76]. L'immedesimazione con Dio non è mai immediata ma processuale, per Gentile, perché altrimenti sarebbe «la fine d'entrambi, e l'uomo assisterebbe con terrore allo spegnersi di quella gran luce in cui è la sua vita», giacché «se la dualità una volta si componesse e risolvesse in una identità e unità definitiva, l'uomo si fermerebbe, il suo pensiero si arresterebbe»[77].

Con l'evento cristologico l'uomo incontra nella vita di Gesù la rivelazione che quell'uomo è Dio; l'invenzione/immaginazione trinitaria fa irruzione crocifiggendo l'ontologia, che non può più basarsi sulle astrattezze concettuali metafisiche. Ciò rivela che dire Io significa trovarsi nella personalità di Dio: Cristo dà prova che Dio si mostra nella nostra stessa prossimità. Coerentemente con l'attualismo, Dio lo si trova – a condizione che lo si voglia trovare – nell'Io trascendentale, che «non è perciò da confondere menomamente né con l'umanità temporale e spaziale, né con alcun altro oggetto mondano ed empirico», poiché esso li trascende, offrendosi la trascendenza nella trascendentalità[78]. Per dirla con Carmelo Meazza, l'uomo stesso, nel suo atto di «fede del credere del dovere» che gli permette di diventare «l'immagine della sua immagine […] sempre più in-Dio»[79], ne dimostra l'esistenza e l'esigenza.

Solo in questa «trascendenza nell'assoluta immanenza […] dove il trascendersi dell'atto incontra il trascendersi di Dio nello Spirito del Padre e del Figlio»[80] si comprende che «la verità è in noi, è noi stessa»; quel "noi" va inteso come soggetto vivente *in fieri*, in un atto che permette di passare da una soggettività astratta al Dio concreto «che vive in noi, agisce in noi; e noi viviamo in lui e agiamo in lui»[81]. L'attualismo non giunge a Dio con ingenui slanci prometeici, bensì profondandosi in sé, nel vivo pensare – a partire dall'evento cristologico che incorpora l'uomo nella vita divina – che implica una «*fissione* della natura sostanziale dell'Io»[82].

Questo conduce alla dimostrazione del Noi – «che solo è soggetto vero della nostra esperienza, e quindi è il solo vero Noi»[83] – laddove la nostra prossimità ac-

---

***76*** - G. Canobbio, P. Coda (a cura di), *Prospettive sistematiche*, in *La Teologia del XX secolo*, 2, Città Nuova, Roma 2003, p. 121.

***77*** - G. Gentile, *La mia religione*, cit., p. 139.

***78*** - *ND*, p. 205.

***79*** - C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo … passando per Heidegger*, ETS, Pisa 2004, p. 186.

***80*** - *Ibid.*, p. 195.

***81*** - G. Gentile, *Il modernismo*, cit., p. 27.

***82*** - C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo*, cit., p. 227.

***83*** - G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916), in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2015, p. 108.

cade, nell'«intimità dell'*ethos*»[84] della contemporaneità di soggetto, oggetto e relazione reciproca. Nello sforzo del pensare insieme, ciascuno incontra «un'umanità profonda, che è alla base di tutto il suo essere, e d'ogni essere che egli possa distinguere da sé»[85]: siamo in un Noi capace di unità (lo trascendentale) che si manifesta realizzandosi infinitamente, unificando e moltiplicandosi al contempo. In questa realtà, amare il prossimo – negando ciò che separa il nostro io empirico dagli altri – permette di convertire il logo astratto nel Concreto; lo interiorizza nella nostra personalità, *si fa uno* con lui nello spirito. Ecco perché il vivere nella verità il pensiero altrui quale «espressione del nostro stesso animo»[86] porta al logo Concreto e dunque alla dimostrazione di Dio; che è Trinità – già Carlini aveva riconosciuto in Gentile «un passo innanzi verso il concetto trinitario»[87] – sebbene qui la *ND* non lo espliciti.

Nondimeno, quella attualistica è una via a Dio nel pensare comunitario che lo rivela e lo realizza nella sua vitalità, a partire dalla fede "ecclesiale" nel Noi, che acconsente alla vocazione a trascendersi nell'unità. Del resto, è nell'*amore* che si fa piccolo per il prossimo che Gentile trova la convergenza degli io empirici in quell'Io trascendentale che palesa la divinità del Noi dell'Io, dandosi l'unità insieme alla molteplicità. Si giungerebbe, come per l'ontologia trinitaria, a un *pensare l'uno nell'altro* – «Dio in Dio»[88] – con ripercussioni travolgenti, specialmente per la soggettività (post)moderna, che non può essere rinchiusa in un formalismo, ma va dilatata universalmente. Sembra insomma che quella attualistica possa esprimere meglio di altre prove la vitalità dell'evento cristiano.

PIOTR ZYGULSKI
Dottorando di Ricerca in Ontologia Trinitaria, indirizzo Teologia, presso l'Istituto Universitario Sophia
*pz.senet@hotmail.it*

*84* - C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo*, cit., p. 164.
*85* - G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 22.
*86* - C. Meazza, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo*, cit., p. 204.
*87* - A. Carlini, *Cattolicesimo e pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 1953, p. 136.
*88* - Cfr. Ilario di Poitiers, *De Trinitate*, IV, 40, PL 10.126.

***RICERCHE***

# Il codice simbolico per una comunicazione generativa

*di Ana Cristina Montoya*

*The essay offered is based on the interconnection and the fruitful contamination between 'gift' and communication, where the expression 'to relate' means the communicative act leading a subject to make the whole experience of going from self to the other. The 'initial impulse' that can give life to a human relationship is always prevalently a communicative act. Following the thought of the sociologist, Pierpaolo Donati, an effort is made through the essay to answer the question about what should characterize this communicative act, so that it is the generator or regenerator of a social bond.*

Il tema dell'innovazione può costituire l'immagine che maggiormente simboleggia l'attualità[1]. Un *nuovo* che non è più legato all'idea di crescita intesa come progresso, ma che raffigura qualcosa che non deve solo passare, fluire costantemente, ma generarsi *ex novo*. Nel pensiero di Pierpaolo Donati[2] questa prospettiva investe anche la perdita del senso del trascendente e della verità come qualcosa che esiste e va cercata; ciò costituisce oggi, forse, una delle più forti conseguenze della ricerca dell'umano.

Dinanzi ad un tale panorama, in cui tutto sembra diventare sporadico, transitorio e inafferrabile, Donati considera necessario proporre un nuovo 'traguardo visibile a cui tutti possono convergere', un codice simbolico che, vicino alla conformazione del mondo attuale, esprima anche un paradigma relazionale rispondente alle esigenze di socialità insite nella natura umana.

L'ipotesi dell'Autore è che per ritrovare oggi, in questo quadro epocale, il vincolo sociale spezzato, debilitato a causa della sfiducia, della paura e dell'isolamento, occorre una nuova semantica della relazione, in cui «l'identità non si definisca come la negazione di altre identità, ma come relazione con ciò che è Altro da sé»[3].

Per il sociologo l'identità si costruisce a partire dal dono, che egli descrive come il fondamento e il vincolo delle relazioni: le relazioni nascono dall'offerta di un dono «perché è il dono e non un atto di potenza, che è operatore di sociabilità e socievolezza, la relazione si instaura e continua nella misura in cui il dono è accettato e diventa un reciproco eccedersi dei soggetti»[4]. In questa logica un codice simbolico che sappia esprimere e comunicare questo messaggio e che abbia la forza di muovere in questa direzione diventa una priorità. La proposta dell'Autore è di identificarlo nel Dio uni-trino dei cristiani.

«Se con spirito scientifico, osserviamo l'affermazione della teologia cristiana secondo cui, 'Dio è uno e trino', lo stesso spirito scientifico deve condurci ad intravvedere dei precisi correlati sul piano dei fenomeni sociali, mediante l'interfaccia dell'ontologia sociale. Usiamo il codice simbolico di una matrice teologica per illuminare (deduttivamente) l'essere di ciò che sperimentiamo (induttivamente) sul piano effettuale, in modo che ciò che esiste nella realtà, ci riveli qualcosa dei suoi fondamenti ultimi»[5].

---

*1* - La ricerca che segue, qui ampliata ed opportunamente rivista, è stata parzialmente pubblicata in: A.C. Montoya, *Comunicazione ed enigma della relazione*, Franco Angeli, Milano 2019.

*2* - Attualmente Pierpaolo Donati è Professore ordinario di sociologia dei processi culturali e comunicativi, è Professore dell'Alma Mater nella Scuola di Scienze Politiche dell'Università di Bologna, già direttore del Centro di Studi e Ricerche sulla Innovazione Sociale (CERIIS).

*3* - P. Terenzi, *Sociologia e trascendenza. Oltre i paradigmi tradizionali*, Rubbettino, Soveria Manelli 2010, p. XXIV.

*4* - P. Donati, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Manelli 2010, p. 38.

*5* - *Ibid.*, p. 46.

Per capire meglio cosa voglia dire scegliere la Trinità come codice simbolico nell'ottica delle scienze sociali, Donati considera necessario entrare in quello che denomina il 'terreno di frontiera'[6], un nuovo tipo di rapporto tra sociologia e teologia, che da un lato permetta alla sociologia di aprirsi al trascendente e dall'altro alla teologia di confrontarsi con il reale della vita nella società. Questo territorio può essere, appunto, *la relazione*, «il terreno di confronto più propizio su cui misurare le convergenze e le differenze fra le due discipline»[7] e il punto che, a suo avviso, custodisce il significato stesso della vita.

Essendo la comunicazione umana elemento costitutivo di ogni relazione sociale, è chiaro che, come disciplina, anche la scienza della comunicazione entra, di diritto, in questo territorio di frontiera.

## 1. I codici simbolici

Tutti i sistemi di comunicazione umana presentano una grande varietà di codici e di codificazioni, alcuni sono più forti o altamente codificati in quanto seguono regole molto precise e «ciascuno dei segni che li compongono o combinazione di segni, rappresenta in modo inequivoco e costante un determinato messaggio per lo più di tipo regolativo o prescrittivo»[8]; altri sono meno codificati e quindi «ammettono senza forzature arbitrarie, interpretazioni differenti da parte di differenti riceventi, del contesto, del momento storico»[9]: di questo secondo tipo fanno parte i cosiddetti codici simbolici.

Un simbolo è innanzitutto un'immagine di facile acquisizione e percezione, che possiede una straordinaria forza significante di valori e credenze condivise, e che ha la forza di muovere all'azione.

Un'immagine, una metafora diventa un simbolo per un gruppo umano quando avviene per essa una 'trasfigurazione simbolica'[10], quando, cioè, essa entra a far parte della loro identità e tale gruppo vi si identifica in modo profondo, intenso, facendola propria[11].

---

*6* - Cfr. P. Donati, *Teologia e sociologia di fronte al futuro: un approccio relazionale*, in «Acta Philosphica», 4/1 (1995), p. 30.

*7* - P. Terenzi, *Sociologia e trascendenza. Oltre i paradigmi tradizionali*, cit., p. XV.

*8* - L. Gallino, *Comunicazione*, in *Dizionario di sociologia*, De Agostini, Novara 2014, p. 136.

*9* - *Ibid.*, p. 141.

*10* - L'immagine costituisce un tipo di segno che mostra, o dove l'altro si mostra in forma riflessa, in una dimensione diversa. Cfr. G. Mura, *Dio nella prospettiva ermeneutica*, in L. Romera (ed.), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando editore, Roma 1999, pp. 135–170.

*11* - Per spiegare la forza contenuta in un simbolo, Carlo Tullio Altan e Marcello Massenzio affermano: «Si può dire che un soggetto possiede un concetto, mentre è il simbolo che possiede un soggetto e dà un

Parlando di questo Jean Baudrillard afferma che «il simbolo è sempre una forma di legame, esprime sempre un modo di relazione che fa sì che l'oggetto o l'immagine diventi simbolica proprio in funzione di un dato rapporto a qualcos'altro o a qualcun altro ed è il motivo per il quale non può essere codificabile alla maniera dei segni»[12]. Nell'oggetto simbolico dunque, si percepisce la manifestazione concreta di una relazione totale, che non si riferisce semplicemente a qualche cosa di dato, ma rimanda al suo stesso essere.

La forza coinvolgente del simbolo non denota però una mera emotività o mancanza di razionalità: il simbolo ha una razionalità che gli è propria. Donati riflette sulla necessità di superare il dualismo tra concetti (razionali) e simboli (irrazionali) come forme di esperienza dei soggetti umani con il reale; egli sottolinea: «La razionalità del simbolo è quella del riconoscimento di un 'valore' che legittima certi scopi altrimenti non spiegabili o comprensibili. Essa può rimandare a un mito, ma il mito deve essere veritativo. Il 'valore' di cui il mito è portatore è un criterio di distinzione fra ciò che è bene e ciò che è male, laddove la distinzione è una relazione»[13].

Un codice simbolico rappresenta dunque un insieme di simboli e delle precise chiavi d'interpretazione necessarie perché i simboli possano essere decodificati e compresi; possiede tutto il peso significante del simbolo, la sua carica valoriale ed esperienziale, la presenza dell'Altro che richiama; esso ha una forza di aggregazione e di coinvolgimento nei confronti di interi gruppi umani.

Nella prospettiva di Donati, il codice simbolico che scaturisce dall'immagine del Dio Uni-Trino, può dare senso a una ontologia che metta *la relazione* al centro della realtà, che evidenzi non solo la relazione sociale, ma anche la relazione tra 'l'umano e il divino'[14].

## 2. La perdita del senso del tempo

Donati mette in luce come sia stata la perdita del senso del tempo, in quanto progresso della storia che avanza verso una meta, e del senso del trascendente -

senso alla sua vita» (C. Tullio-Altan, M. Massenzio, *Religioni, simboli, società. Sul fondamento umano della esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 79). Per questo, in genere, si parla di simboli legandoli al senso dell'essere, alla bellezza, alla morale.

***12*** - J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia del segno*, Mimesis, Milano 2010, p. 54.

***13*** - P. Donati, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazione per un mondo comune*, Laterza, Lecce 2008, p. 101.

***14*** - Cfr. P. Donati, *L'enigma della relazione*, Mimesis, Milano 2015, p. 46.

che non per caso avvengono contemporaneamente[15]- a modificare profondamente l'epoca attuale. «È ovvio che se viene meno la distinzione eternità/tempo, la quale sta alla base della teologia classica e arriva sino alla prima modernità, si genera un'altra matrice della storia (il postmoderno ha una matrice teologica completamente alterata dalla modificazione del senso del tempo)»[16].

Questo passaggio fa riferimento ad una particolare dimensione temporale, quella che Donati chiama il 'tempo simbolico', il tempo delle realtà ultime. Per capire come l'Autore le intende conviene prendere in esame brevemente il modo in cui egli classifica il tempo, attraverso una sua particolare e personale ermeneutica. Sono quattro le dimensioni temporali da lui identificate e classificate: tempo biologico, psicologico, sociale e culturale[17].

Il tempo biologico è definito da ritmi naturali, dalla crescita all'invecchiamento, ha un carattere lineare e non può essere modificato; quello psicologico «è il tempo della coscienza e della personalità, che si sente più o meno matura o immatura, piccola o grande»[18]; il tempo sociale è il tempo della storia nella quale una relazione nasce, si sviluppa e muore; il tempo culturale è il tempo dei simboli. Oggi, quella che viene in maggiore evidenza è «una marcata tendenza a 'restringere' questo tempo, mediante una sorta di 'privatizzazione di trascendenza', e quindi a ridurlo a archetipi che riportano sulla scena certi 'arcaismi' culturali (per esempio i 'vincoli dello stesso sangue') che la modernità sembra aver eliminato o reso residuali»[19]. Questo tempo simbolico corrisponde al tempo delle realtà ultime, e perciò è stabile 'da sempre e per sempre'. Per dirlo con Bauman, si tratta di un periodo storico in cui: «La socialità, per così dire, è incerta, alla vana ricerca di un punto fermo cui appigliarsi, un traguardo visibile a cui tutti convergere, compagni con cui serrare le file. Ce n'è molta tutto intorno: caotica, confusa, sfocata. Priva di sfoghi regolari, la nostra socialità viene tendenzialmente scaricata in esplosioni sporadiche e spettacolari, dalla vita breve, come tutte le esplosioni»[20].

---

***15*** - Indica Donati: «Non è un caso che, nel postmoderno, l'uomo perda contemporaneamente il senso del tempo e il senso della trascendenza». *Ibid.*, p. 28.

***16*** - P. Donati, *Teologia e sociologia di fronte al futuro: un approccio relazionale*, cit., p. 40.

***17*** - Cfr. P. Donati, *Tempo sociale, famiglia e transizioni*, in E. Scabini – P. Donati (a cura di), *Tempo e transizioni famigliari*, "Studi interdisciplinari sulla famiglia" n. 13, Vita e pensiero, Milano 1994, pp. 61-80, qui p. 66.

***18*** - *Ibid.*, p. 67.

***19*** - *Ibid.*, pp. 67–68.

***20*** - Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 11.

Si spazia allora tra un tempo sociale solipsistico, in cui l'individuo è misura, e un tempo culturale segnato dalla ricerca - come indica Maffesoli[21] - di elementi identitari tribali, religiosi, etnici, in grado di rinchiuderci in una nicchia per garantire un minimo di sicurezza e per proteggerci dalla paura. Il tempo culturale si lega a quello 'simbolico'[22], che per Donati è diventato una 'restrizione della trascendenza', un tempo che Giuseppe Zanghì denomina 'notte della cultura europea'[23]: «non possiamo non cogliere una realtà che nella maniera più diffusa e partecipata, nel nome di una realtà 'soggettiva' di pensiero, tutta da capire, si presenta come l'indifferentismo nei confronti sia del Dio annunciato dal cristianesimo sia di qualunque forma di Assoluto. L'esistenza è così tutta consumata nel flusso di una temporalità senza sollievo»[24].

La lettura di questo tempo compiuta da Zanghì si snoda dentro un orizzonte di senso che vede quest'epoca come un processo di crescita dell'uomo il quale, nel suo percorso verso la pienezza, sperimenta l'insoddisfazione dinanzi a tutto quello che non è infinito e, per questo, anche se angosciosamente, non smette di cercare la novità.

E poiché la cultura cristiana ha dominato la vita dell'Occidente, con le sue conseguenti difficoltà, ma anche con le sue realizzazioni e i suoi riflessi in tutte le dimensioni del pensare, la trasformazione in atto si è espressa con maggiore evidenza nella rottura di quella sintesi tra fede e intellettualità, istituzioni e pensiero che si era raggiunta nel medioevo; «Cristianesimo e cultura si dissociano. La teologia viene inevitabilmente emarginata e si presenta un sapere autonomo, oggi chiamato 'laico' il quale delimita il confine conoscitivo della ragione per separazione»[25]. La fede è percepita come estranea alla ragione, fuori dell'atto pensante.

Questa realtà storica che ha attraversato gli ultimi secoli, diventando sempre più acuta e visibile ad occhio nudo è, dice Zanghì: «la consumazione 'ontologica' dell'umano, aperta nel nichilismo, diventa allora nella superficie il consumismo mediatico, il consumismo delle merci, il consumo del singolo nella massa […] lo stare insieme, quando non è difesa corporativa o riparo dall'angoscia, troppo spesso è pura questione di potere eteronomo, imposto da fuori»[26].

---

***21*** - Cfr.: M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Siglo XXI editores, Mexico D.F. 2004, p. 9.

***22*** - Secondo la classificazione già indicata di Pierpaolo Donati.

***23*** - G.M. Zanghì, *Notte della cultura europea*, Città Nuova, Roma 2007[3].

***24*** - *Ibid.*, p. 17.

***25*** - *Ibid.*, pp. 27–28.

***26*** - *Ibid.*, p. 36.

Infatti, gli ultimi decenni del Ventesimo secolo, dopo l'eclissarsi della ragione -affermata violentemente dai due conflitti mondiali - emerge con forza l'ansia di verità dell'uomo di oggi che cerca nuove forme di realizzazione, di autenticità, di convivenza e, dopo aver negato Dio, finisce per negare ogni altro. E questo comporta la frammentazione esponenziale, il dissolversi del vincolo sociale.

## 3. Una cultura emergente

Ci si trova, quindi, davanti ad una società che non ha una matrice teologica, ma 'tutte quelle possibili altrimenti', rese ormai indifferenti tra loro. Eppure Zanghì, che legge la storia nella prospettiva della redenzione cristiana, è convinto che, anche se viviamo una notte particolarmente buia, essa contiene in sé l'attesa del giorno, perchè quella che attraversiamo è in realtà l'alba di un nuovo inizio. La sua speranza poggia ancora sull'agire dell'uomo, sulla sua capacità di ripartire.

Per il nostro tempo occorre quindi una matrice teologica in grado di generare una cultura concreta[27], che risponda alle esigenze relazionali della postmodernità, ed abbia al suo interno una semantica relazionale delle differenze. Dinanzi a queste, Donati considera che si possono assumere almeno tre diversi atteggiamenti, che corrispondono ad altrettante diverse semantiche: dialettica, binaria e relazionale. *Le semantiche dialettiche* concepiscono le identità come impenetrabili e alternative, sempre estranee: la massima relazionalità può consistere in un accordo. *Le semantiche binarie* affermano l'identità a partire della negazione di tutto ciò che è esterno o diverso. *Le semantiche relazionali* concepiscono la differenza come relazionale; esse considerano come punto di partenza una comunanza in cui l'opposizione non è vista come contraddizione.

Nell'opera *L'enigma della relazione*, Donati spiega come la matrice teologica, uni-trinitaria, debba diventare a sua volta matrice ontologica, «per la quale la sostanza e la relazione sono co-principi originari dell'essere»[28], un'ontologia (e non una metafisica) che svolga funzione d'interfaccia tra le scienze sociali e dia vita ad una cultura.

L'assunzione dell'icona trinitaria da parte di Donati non si presenta quindi come una scelta confessionale, ma come un approccio alla struttura della società. Attesta infatti l'Autore che il sociologo, per poter fare sociologia, non è certamente

*27* - Per dirla con altre parole, la religiosità del futuro - quella che non si chiuderà nella astratta trascendenza, formule entrambe destinate ad autosconfiggersi - nascerà dalle risposte al quesito che porta nel suo seno: se Dio è l'assoluto della relazione (quindi la relazione pura di reciproca alterità) e il mondo è fatto a sua somiglianza, con quali categorie simboliche dovremmo trattare il mondo e le sue relazioni con Dio?. Cfr. P. Donati, *La matrice teologica della società*, cit., p. 58.

*28* - P. Donati, *L'enigma della relazione*, cit., p. 46.

obbligato a credere nella Trinità, ma, «chi fuoriesce da una 'visione trinitaria', nel senso di rifiutarla o di rinunciarvi per presupposizioni metafisiche o per scelte metodologiche a priori, perde o modifica la prospettiva della relazione (come generatività, mediazione, reversibilità) in modo tale che il rapporto di immanenza/trascendenza viene distorto anche nel sociale»[29].

Dello studio della Trinità si è occupata la teologia cristiana in ogni periodo della storia, a diversi livelli di approfondimento e di comprensione, ma questa ricchezza concettuale è rimasta non di rado separata sia dalla vita che può esprimerla sia dall'esperienza del pensare che «ha finito con lo smarrire il senso radicale d'illuminazione e di vivificazione dell'essere e dell'agire che s'irradia dalla Trinità, sperimentando in ragione di ciò l'emarginazione progressiva dal cammino del pensiero e la sterilità sul piano pratico»[30].

Per rispondere quindi alle sfide dell'oggi, occorre che la teologia sia capace di interagire e di mettersi in dialogo con la filosofia e le altre scienze, se pure in un territorio di frontiera, come quello che è stato denominato ontologia trinitaria in cui «l'essere-in-reciprocità di teologia e filosofia è ciò che andiamo cercando, poiché dire *ontologia trinitaria* è dire la relazione di reciprocità che sussiste tra teologia e filosofia. Dove, occorre precisare, essere-in-reciprocità non rimanda ad una logica semplicemente binaria o duale, ma ad un *tertium* sussistente, intrinseco alla relazione stessa»[31]. Non è un'ontologia della Trinità, ma un pensare che comporta un vivere, come è possibile, quella stessa relazionalità.

Una sfida aperta, che porta alcuni studiosi ad ipotizzare che filosofia, teologia e scienze, in un vero dialogo, possano ritrovare, nel pensiero regolativo della Trinità, il luogo dove può configurarsi un'ontologia capace di gettare luce su questo nostro tempo. Si tratta di trovare le strade attraverso le quali la Trinità della grande mistica si trasformi in storia[32]. Il teologo Piero Coda lo esprime lucidamente: «senza alcuna pretesa assolutistica e deduttivistica, ma tenendo conto delle prospettive d'interpretazione del reale offerte dalla storia del pensiero, e non da ultimo dalle scienze naturali e umane contemporanee, dove diventa centrale, sotto diversi profili, il paradigma della relazionalità»[33].

---

***29*** - P. Donati, *Teologia e sociologia di fronte al futuro: un approccio relazionale*, cit., p. 38.

***30*** - P. Coda, *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, «Sophia», IX/1 (2017), pp. 13–14.

***31*** - E. Pili, *Ontologia trinitaria*, «Sophia», IX/1 (2017), p. 53.

***32*** - Cfr. P. Coda, *La Trinidad regresa del exilio*, publicado en *El Mercurio*, sección *Artes y Letras*, 7/5/1995, p. 15.

***33*** - P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 558–559.

Di che relazione si tratta? Coda intende quell'esperienza unica secondo cui Dio è uno perché è Agape[34], dono totale di sé, amore, comunicazione di vita gratuita e totale, dove l'amore e la libertà si rinnovano di continuo, si arricchiscono, crescono nel rapporto di *co-originalità* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ogni Persona, dunque, nella Trinità è tale nel reciproco atto di darsi alle altre due. Spiega la sociologa Vera Araújo: «Le persone compongono la relazione che li avvolge, li comprende, li contiene, li trasforma condizionandoli dall'esterno e stimolandoli dall'interno. La relazione allora diventa una realtà fra i due, nata e alimentata dal loro essere e dal loro agire e, a sua volta, alimenta il loro agire, li aiuta a crescere, in un dato modo e con una crescente profondità di vita»[35].

Enrique Cambón, in *La Trinità, modello sociale* [36], propone quelle che potrebbero essere le conseguenze concrete di tale premessa per le dinamiche sociali. Accettare che «l'intimità dell'uno è la Trinità»[37], vuol dire assumere che esiste un tipo di rapporto specifico e unico.

Ma come intendere che questa relazione paradigmatica, questo evento della storia divina e umana, possa diventare una matrice per una nuova cultura nel contesto odierno, in quella che abbiamo sentito chiamare notte della cultura?

Perché questo sguardo relazionale, in quanto approccio alla realtà, possa 'parlare' alla cultura contemporanea, è necessario che indichi un agire sociale capace di salvaguardare la differenza e l'identità, capace di andare incontro alle persone nelle loro condizioni di incomprensione e solitudine, nella frattura, poiché è proprio quello il luogo in cui si può capire meglio la novità e la profondità di un simile codice simbolico.

È questo quindi l'orizzonte di senso in cui si può capire la proposta donatiana di dare all'occidente - pluriculturale, multietnico, dopo-moderno - una matrice teologica dalla quale possa scaturire quella nuova cultura, o, come la chiamava la filosofa spagnola Maria Zambrano, quell'alba che chiude la notte oscura della cultura occidentale[38].

Questa operazione culturale richiederebbe che, partendo dalla comprensione di questo nuovo codice simbolico, si passi alla formulazione di nuovi concetti e categorie per le scienze sociali, come quello di amore-agape[39] che, muovendo dall'am-

---

***34*** - Cfr. P. Coda, *L'ontologia Trinitaria: che cos'è?*, «Sophia», IV/2 (2012), p. 160.

***35*** - V. Araújo, *Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?*, «Nuova Umanità», XXVII/162 (2005), p. 859.

***36*** - E. Cambón, *La Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 2009.

***37*** - *Ibid.*, p. 15.

***38*** - M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 2.

***39*** - Il concetto è sviluppato da un gruppo di sociologi «seguendo un'intuizione di natura meta-sociologica, come quella insita negli scritti spirituali di Chiara Lubich. Alla luce di questa il 'dare' non sarebbe altro

bito teologico verso il campo dei saperi storico-sociali, estendano la tipologia di azioni già individuate e classificate dai sociologi classici[40]. Secondo il pensiero donatiano possono emergere nuovi concetti e nuovi modi di agire, solo se si parte da uno sguardo realista critico relazionale, che sa vedere, pure nella attuale società complessa, l'inalienabile capacità umana di donare, di darsi, di generare. «La relazione di dono può essere essenzialmente gratuita oppure può essere un dare che attiva la norma del dare-ricevere-contraccambiare in un circuito allargato di scambi simbolici. Di qui i tanti e diversi modi di amare. Ma, in ogni caso, bisogna riconoscere che il dono-per amore è l'impulso iniziale che dà vita ad ogni e qualsiasi relazione propriamente umana»[41].

## 4. Agire comunicativo generativo

Secondo queste nuove suggestioni il 'dono' si intreccia con la comunicazione, poiché l'espressione 'mettersi in relazione' sta ad indicare un *atto comunicativo* che porta un soggetto ad andare da sé verso l'altro. 'L'impulso iniziale' che può dare vita ad una relazione umana è sempre e solo un atto comunicativo.

Quali allora dovrebbero essere le caratteristiche di tale atto comunicativo perché sia generatore di un vincolo sociale alla luce della logica del codice simbolico trinitario? Nel pensiero sociologico attuale diventa sempre più chiaro che ci sono alcune forme di dono che stanno alla base dell'esistenza, del consolidamento e della trasformazione dei vincoli sociali; in modo speciale, si tratta della 'gratuità'[42],

che 'amore in atto' (V. Araújo, *Relazione sociale e fraternità: paradosso o modello sostenibile?*, cit., p. 865) e, dunque, il dono starebbe ad identificare un particolare tipo di 'azione sociale' suscitata da amore, movente capace di rendere efficace, nelle dinamiche sociali, quella che altrimenti resterebbe un'intenzione, un tipo di azione orientata universalmente ('amare tutti'), guidata da una logica incondizionale ('amare per primi') e capace di suscitare reciprocità e instaurare relazioni, legami di amore reciproco tra attori sociali. Un'intuizione questa che dal piano meta-sociologico può trovarsi traslata e confermata sul piano sociologico in particolare nell'idea espressa dal sociologo canadese J.T. Godbout, secondo il quale il dono è «semplicemente […] il linguaggio dell'amore» e il suo movente «si basa […] sul bisogno di amare e di essere amato […]» (Godbout 1998, p. 30), dunque di dare e ricevere amore, in una forma di scambio reciproco generativo di legami» M.L. Paglione, *Per un dialogo tra dono e amore. Alcuni spunti da intuizione di natura meta-sociologica*, in «Sophia», V/1 (2013), pp. 64–65.

***40*** - V. Araújo, *Una sociologia per i tempi nuovi*, «Sophia», IV/1 (2012), p. 11

***41*** - P. Donati, *L'amore come relazione sociale*, «smp», 2/4 (2011), pp. 33–34.

***42*** - Un importante chiarimento sul rapporto tra i concetti di amore e dono, in ambito sociologico, è presentato da Paglione: «Il rapporto tra il concetto di 'dono' e quello di 'amore', sebbene spesso sottolineato nel pensiero sociologico contemporaneo, sottende varie ambiguità legate, soprattutto, a differenti interpretazioni date ad altri due concetti, ritenuti incompatibili tra loro: quello di 'reciprocità' e quello di 'gratuità'. Mentre al dono, inteso, in una prospettiva socio-antropologica, come forma di scambio (Mauss 2002 [1925]) e «operatore privilegiato di socialità» (Caillé 1998, p. 43), pare connaturata la reciprocità

che arriva alla - e si esprime pienamente nella -reciprocità ma non la esige, in qualche modo la genera. I doni capaci di generare reciprocità, ribadisce Paglione, sono quelli gratuiti, che generano vincoli di libertà, identità ed altri beni relazionali[43].

I teorici del MAUSS[44], propongono che «il legame sociale può nascere, secondo loro, solo grazie ad un primo dare, un 'dono di apertura' (*opening gift)* fatto da qualcuno che 'scommette', che agisce cioè incondizionalmente»[45].

Lo stesso Donati considera che il dono: «è stato riscoperto come categoria sociale fondante della società, in tutti i suoi ambiti, e in special modo come motore delle relazioni sociali che chiamiamo 'civili', in quanto non sono dettate né dal comando della legge, né dal motivo del profitto o interesse economico, ma da valori e motivazioni che mettono capo al libero agire delle persone come soggetti di relazioni umanizzanti»[46].

Dall'osservazione, dall'analisi e dalla traduzione in categorie sociali e comunicative della Trinità come codice simbolico, è possibile dunque inferire che esista una comunicazione che muove da un principio di 'gratuità', porta un soggetto a muoversi da sé per andare incontro all'altro per fare dono di sé. Si può dire ancora che il *dono iniziale* chiama la risposta del ricevente ma non la pretende, è un dare per generare un rapporto sociale e non per convincere, ottenere una adesione, influire sulle decisioni altrui, ma per provocare l'incontro. Tale comunicazione può essere oltremodo generativa, ma diventa feconda solo quando è seguita dalla reciprocità.

Si tratta dunque di sviluppare quelle che potremmo chiamare *azioni comunicative relazionali*, cioè azioni comunicative che hanno come unico fine il mettersi in

quale fondamento dei «legami propriamente sociali» (Godbout 2002, p. 22), all'amore, assunto spesso quale sinonimo di disinteresse per sé, pura perdita, sacrificio, tale dimensione non sembra necessaria: la sua 'purezza', al contrario, aumenterebbe in misura proporzionale all'assenza di contraccambio, cioè di reciprocità. Tale prospettiva dicotomizzante lascia, tuttavia, aperte alcune perplessità, legate alla constatazione che dono e amore, nelle dinamiche sociali in cui si manifestano, sembrano condividere molti aspetti e, in particolare, il fatto di essere caratterizzati da una simile e apparentemente paradossale compresenza di gratuità e reciprocità» M.L. Paglione, *Per un dialogo tra dono e amore. Alcuni spunti da intuizione di natura meta-sociologica*, cit., p. 64.

***43*** - *Ibid.*, p. 72.

***44*** - *Mouvement anti-utilitariste dans sciences sociales* (MAUSS): gruppo d'intellettuali che negli anni Ottanta del secolo scorso in Francia inizia a sviluppare 'il paradigma del dono'. Tra i più rappresentativi: Alain Caillè, Jacques T. Godbout, Gérald Berthoud, Serge Latouche, Mark Anspach, Guy Nicolas, Philippe Chanial, Camille Tarot, Jean-Luis Laville, Jacques Dewitte. M.L. Paglione – B. Callebaut, *Oltre il limite. L'incondizionalità come clima specifico dell'agire sociale capace di creare legami*, «Sophia», XXX (2011), pp. 227–228.

***45*** - *Ibid.*, p. 230.

***46*** - P. Donati, *Dono*, in *Dizionario di Economia Civile*, Città Nuova, Roma 2009, p. 279.

relazione con l'altro: linguistiche o no, partendo da una relazione sociale pre-esistente (che può essere anche di 'assenza di relazione', di vincolo sociale frammentato, di distanza o di vicinanza, per esemplificarne alcune) fungono da '*opening gift*', da scommessa incondizionale, per generare o rigenerare una relazione.

Queste azioni possono essere innescate solo da quelli che Donati e Archer chiamano *soggetti relazionali*. Si differenziano da altre azioni comunicative non strumentali, e da quelle performative, perché cercano la relazione sociale, il vincolo, lo spazio 'fra', in cui sia emittente che ricevente possono trovare realizzazione e identità. Sono gratuite ma non sono neutre, hanno una chiara intenzionalità, quella di provocare l'incontro ma non lo esigono. Quando questa azione diventa rel-azione, reciproca azione comunicativa relazionale, si chiude in qualche modo il cerchio della proposta donatiana e la *rel-azione* dà vita ad un 'terzo', alla *relazione emergente*, ad un soggetto collettivo relazionale, in grado di produrre processi di morfogenesi nella società di oggi.

Se prima facendo riferimento alla funzione dei codici simbolici, si è sottolineato che un simbolo sta per 'altro' e che la sua presenza indica qualcosa d'altro, non immediatamente visibile, cosa sta a indicare allora la Trinità come simbolo? Quali le conseguenze sul piano sociale e per l'agire comunicativo?

Come abbiamo già indicato, non si tratta solo di trarre una conclusione di valore etico, quanto piuttosto di aprire la dimensione epistemologica ad una comprensione della comunicazione come ci è rivelata dalle pagine recenti della storia dell'umanità in Occidente e dalla natura stessa dell'uomo, aperto al trascendente.

L'assenza di vincoli, di impegni, la riduzione alle interazioni o la mera performance, svuotano l'essere umano di sé stesso e, invece di renderlo libero, lo costringono all'isolamento e alla mancanza di senso. L'uomo è fatto per comunicare, ma non in modo qualsiasi: è fatto per quella comunicazione che è *refero*, che fa cioè riferimento a qualcosa della vita, il che comporta nuova conoscenza o informazione; ma anche per quella comunicazione che è *religo*, in quanto stabilisce vincoli con altri, al punto di poter dare vita a beni relazionali che sono usufruibili sia dall'emittente che dal ricevente. Una comunicazione di questo spessore è in sé anche *generativa*, capace di dare vita a nuove relazioni sociali a partire da quel nuovo tipo di azione in cui il *dire* (parlare, attuare, ecc.) è *dare*. Il comunicare così, fa essere l'altro e al contempo costruisce la propria identità.

Il simbolo trinitario sta anche a dire che il rapporto con l'altro, destinatario di un qualsiasi tipo di messaggio, è un rapporto di *co-originalità:* con uno sguardo relazionale, significa riconoscere ed evidenziare che emittente, ricevente e relazione vivono al contempo, hanno la stessa fonte ed origine simultanea. Ricevente, emittente e relazione prendono vita nello stesso momento, sono interdipendenti e si implicano reciprocamente.

Misconoscere questo rapporto significa impoverire il processo comunicativo, privandolo di una delle sue essenziali componenti semantiche (*refereo, religo, emergenza*). In questo quadro, la qualità della comunicazione influisce in modo direttamente proporzionale sulla qualità della relazione sociale. Comprendere che nell'atto del comunicare si dà vita ad un particolare tipo di relazione sociale implica che il soggetto si renda atto a scegliere riflessivamente a quale tipo di relazione vuole dare vita.

Assumere dunque la Trinità come codice simbolico dell'agire comunicativo richiede di declinare in pensiero e prassi le categorie e i modi di relazione che esistono tra i Tre, di dare significato ad un nuovo concetto della differenza, di assumere il dono come modo di comunicare; richiede di far essere l'altro considerato come funzione prioritaria dell'emittente, di fare riferimento agli altri ed alla realtà circostante - sia questa sociale o naturale - coscienti della *co-originalità* che ci lega ad essa, di comprenderne infine il rapporto dinamico e generativo, in modo tale che venga riconosciuto e curato.

Il comunicatore è chiamato a questo mediante l'esercizio del decentramento da sé verso l'altro, che deve diventare reciproco. E così l'amore, in questo caso l'amore agapico, non significa solo dare una cosa, ma è prima di tutto sostanziato dal 'mettersi in relazione'.

Non si tratta quindi di una scelta confessionale: riconoscere la realtà relazionale e un più maturo ruolo della comunicazione significa piuttosto, usando le parole di Coda, «far entrare nell'esercizio del comunicare la dinamica della relazione, e non di una qualunque relazione, ma di quella ritmata trinitariamente»[47], quella dinamica che fa sì che ognuno sia sé stesso in quanto fa essere l'altro, essere gli altri. Si tratta, con tutta probabilità, di una chiave capace di rifondare il vincolo sociale e di dare risposta, con ciò, alla crisi della socialità contemporanea.

Se non si riconosce il peso della relazione sociale all'interno della comunicazione (e viceversa), si svuota la comunicazione del suo senso che è dono, e si svuota l'uomo della sua stessa vita sociale. La relazione sociale e la comunicazione sono *co-originate* e *co-originarie:* per questo vanno curate con coscienza, libertà e responsabilità, ancor più nelle attuali società pluriculturali.

ANA CRISTINA MONTOYA
Professore incaricato del Corso *Comunicazione e intercultura* presso l'Istituto Universitario Sophia. Ricercatrice in comunicazione generativa.
*cristina.montoya@sophiauniversity.org*

*47* - P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, cit., pp. 558–559.

## *RECENSIONE*

# *LUTERO*
## di SILVANA NITTI

*Salerno Editrice, Roma 2017, pp. 528.*

*Vincenzo Vitiello enters into dialogue with Silvana Nitti in this review. She is the author of a recently released book on Luther's biography. The topic of freedom is studied in particular, while dwelling on some decisive issues in the great reformer's thought.*

# Martin Lutero. In dialogo con Silvana Nitti

*di Vincenzo Vitiello*

1. L'ampia biografia di Lutero, più di cinquecento densissime pagine, che Silvana Nitti ha dato alle stampe alla fine dello scorso anno[1] –, è l'esito 'necessario' di un lungo itinerario di ricerca, segnato da due studi in particolare, il primo sulla disputa di Lutero con Enrico VIII d'Inghilterra[2], il secondo sul concetto luterano di libertà, centrato, pur esso, su un ben determinato periodo, i dieci mesi, dal maggio 1521 al marzo dell'anno successivo, trascorsi dal frate ribelle nella fortezza della Wartburg[3]. La presente biografia si estende, invece, a tutta la vita di Lutero, in esplicito contrasto con l'opinione prevalente presso gli studiosi, che, a cominciare da Lucien Febvre, reputano che l'essenziale dell'opera del gran Riformatore si esaurisca nel decennio 1515-1525. «Qui sta l'intenzione primaria di questo lavoro – scrive l'autrice nella Premessa –: contribuire a far conoscere al pubblico italiano un Lutero quanto più possibile completo» (*L*, p. 10).

Questa così decisa dichiarazione d'intenti mi conferma nell'idea che mi era sorta già alla prima lettura di queste pagine, fatta quando la Premessa non era ancora stata scritta, e cioè che questa biografia – nata tra molte perplessità, anche difficili da capire, per chi, almeno, conosceva la piena padronanza che la Nitti possedeva della letteratura primaria e secondaria sull'argomento – aveva richiesto un impegno che andava ben oltre la scrittura di *un* libro. Interrogare le ragioni delle scelte religiose e politiche, compiute da Lutero in tutto l'arco della sua esistenza, la coinvolgeva a tal punto da riflettersi su se stessa, sulla propria vita, sulla fedeltà al 'costume' della famiglia d'origine, sulla tradizione anche, ma non soltanto, religiosa, in cui è stata educata e si è formata. Questo elemento autobiografico – di cui v'è traccia nella Premessa, ma che è stato oggetto di un precedente scritto

*1* - Nella prestigiosa collana "Profili", diretta dal compianto Giuseppe Galasso, presso la Editrice Salerno di Roma. Nelle citazioni indicherò le pagine direttamente nel testo, precedute dalla sigla "*L*".

*2* - S. Nitti, *Auctoritas. L'*Assertio *di Enrico VIII contro Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

*3* - S. Nitti, *Abituarsi alla libertà. Lutero alla Wartbburg*, Claudiana, Torino 2008.

dell'autrice[4] – aiuta a comprendere un carattere non secondario della 'lettura' di Lutero svolta in questo libro, che ha incontrato non solo l'alto apprezzamento degli specialisti dell'argomento, sì anche il favore del più vasto pubblico colto, come attesta la sua riedizione a pochi mesi dalla prima uscita. A parte l'eleganza della scrittura, elemento non secondario del successo, è il modo 'narrativo' di affrontare i temi, anche i più complessi e difficili, che rivela una non comune frequentazione di Lutero. La Nitti non si ferma ai testi, descrive personaggi e luoghi del tempo andato con una 'familiarità' tale, da suscitare nel lettore la fantasiosa immagine di lei che passeggia per le strade di Erfurt e Wittemberg in compagnia di Lutero; che segue i suoi corsi all'Università, attenta non solo al modo in cui il 'Professore' espone gli argomenti a lezione, ma pur al suo eloquio e alle reazioni degli studenti; che è presente ad Augusta alle discussioni di Lutero con Caetano, e ad Altenburg e Lipsia alle dispute con Miltitz ed Eck. Insomma la Nitti non è solo informata di tutto: dalle strade, al numero di abitanti delle città, agli anni di fondazione delle Università, al numero degli iscritti, ma ne parla in modo da "render Lutero al vivo". A tal fine, confessa nella Premessa, non ha rinunciato a far uso di "un po' d'ironia" (*L*, p. 12): un modo felice, quando si è padroni della scrittura, per tenersi a distanza di sicurezza da un personaggio così tanto coinvolgente. E per la Nitti, ribadisco, non era solo una preoccupazione per l'"oggettività storica" del racconto.

Tutto questo, però, non ci dice ancora nulla su ciò che fa di un bel 'racconto' di storia un'*opera storica*.

2. Rammento un passaggio interessante di un saggio di Wilhelm von Humboldt, "Il compito dello storico" [5], che fa al caso nostro:

> Ogni individualità umana è un'idea radicata nel fenomeno, e in alcune quest'ultima risplende con tale fulgore che sembra aver assunto la forma dell'individuo solo per rivelarvisi. Se nella considerazione dell'agire umano si astrae da tutte le cause che lo determinano, si troverà in esso qualcosa di originario, che, lungi dal venir soffocato da quelle influenze, piuttosto le trasforma; in questo medesimo elemento è presente un'aspirazione, necessariamente attiva, tesa a procurare un'esistenza esterna alla propria peculiare natura intima.

---

***4*** - Di finissima scrittura 'narrativa': cfr. S. Nitti, "Ermeneutica dell'Inno di Natale. I *fondamentalia* di un protestante riassunti in un racconto di formazione", in «Humanitas», 2015/4-5, *Letture bibliche. Figure, riflessioni, esperienze*, a cura di G. Petrarca e V. Vitiello, pp. 680-695.

***5*** - Cfr. W. v. Humbolt, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto e F. Tessitore, Utet, Torino 2007[2], pp. 521-540; per il brano citato v. p. 538.

Sembra qui definito il metodo impiegato dalla Nitti, con una sola differenza, che lei non "astrae" mai dalle "cause" che determinano l'agire umano, al contrario nel descrivere l'operare di Lutero, le azioni e pur anche il suo pensiero, segue sempre l'influenza delle 'cause esterne' nel processo di trasformazione non solo di esse, ma pur dell'individuo su cui esse agiscono e dal quale vengono mutate. E ciò anche nelle descrizioni dei più singolari episodi della vita di Martin Lutero, della privata – la famiglia, gli studi giovanili, i viaggi e i malanni di cui soffriva – come della pubblica – i contrasti con la Chiesa di Roma, la dura presa di posizione contro la rivolta dei contadini, i rapporti con i compagni di studi e di lotte, sino alla cosa più importante di tutte: l'evoluzione della sua teologia, che, nota la Nitti, «si sviluppava secondo le circostanze e non seguendo un progetto sistematico» (*L*, p. 129).

Osservazione, questa, ricca di conseguenze, che riguardano certo, in prima battuta, Lutero e la sua storia, ma più in generale la possibilità stessa di 'scrivere' storia. In questa sede – è ovvio – mi fermerò solo sul primo punto, sulla storia di Lutero, ma le implicazioni di carattere generale saranno facilmente intuibili.

Torniamo sulla domanda iniziale, su ciò che caratterizza la storicità di una narrazione. Riprendiamo qui la risposta che s'è data, e che abbiamo visto esemplata in questa biografia di Lutero: storica è quella narrazione in cui i fatti singoli, individuali, sono ordinati e illuminati dalle 'idee universali' per dirla con Humboldt, ovvero, nella nostra traduzione semplificatrice: dal e nel rapporto con il contesto di relazioni che costituiscono il mondo storico. Ora nella storia di Lutero il centro del contesto relazionale è quell'individuo che ha nome Lutero, così come nella storia di Giulio Cesare è Cesare, ed in quella di Picasso, Picasso. Ovvio, no? Anche superfluo dirlo.

No, né ovvio, né superfluo. Rileggiamo il passo della Nitti poco sopra citato riguardo alla teologia di Lutero che *si sviluppava secondo le circostanze e non seguendo un progetto sistematico*. L'individuo che ha nome Lutero, quella singolare relazione tra l'uomo che porta quel nome e le idee che accoglie e respinge, le azioni che compie o che si rifiuta di compiere, le persone e le istituzioni con cui si confronta, i luoghi in cui di volta in volta trova dimora, e così via – quel singolare individuo non *è*, ma *diviene* "Lutero"; e diviene Lutero non solo grazie al mondo in cui vive, alle letture, agli amici, agli avversari, non solo grazie alla storia, ma anche, anzi principalmente grazie a… "sé". A quel "sé" che infinitamente lo supera, perché è dono della Grazia divina. Il dono, che è prima della storia, e condizione della storia. Humboldt, romantico estimatore del mondo greco, si limita ad affermare il "fatto" dell'*enérgheia* che dall'interno muove e guida l'individuo[6]. La visio-

*6* - «Una nazione eccellente deve […] la sua eccellenza alla sua propria individualità originaria, e questa nasce nei singoli come negli interi popoli, da sé, grazie a un miracolo. Anche se è del tutto dipendente da

ne mondana dello storico può arrestarsi qui. Non certo Lutero, e con lui quanti sulla sua teologia della storia si sentono chiamati a riflettere e a confrontarsi: per costoro proprio questo "fatto" è l'inquietante problema della teologia della storia. Silvana Nitti ne tratta in due luoghi fondamentali del suo libro: nelle pagine sulla 'riforma' di Carlostadio, e nelle altre, le più "sue", ove parla della "libertà" del cristiano.

3. La polemica di Lutero con Carlostadio riguarda un nodo problematico della concezione cristiana della vita, la cui importanza, se per un verso eccede l'interesse storico per le posizioni di entrambi i riformatori, per un altro l'accende. Questa stessa affermazione rientra nello spirito della teologia luterana che nel porre al centro del rapporto Dio-uomo la Grazia, e la fede solo in quanto dono della Grazia, non nega affatto l'operare dell'uomo, anzi ne afferma l'essenzialità. Le opere dell'uomo, in quanto ispirate dalla Grazia, sono manifestazioni dell'operare di Dio nell'uomo. È, questa concezione della Grazia, di palese derivazione paolina: il commento di Lutero all'*Epistola ai Romani* ne è la testimonianza più diretta[7]. Orbene la presenza di Dio nell'uomo e nella storia si manifesta *anche* nella liturgia, nei segni sacramentali, che Carlostadio, e con lui i "profeti" di Zwickau[8], volevano negare, a difesa della purezza interiore dello spirito. Lutero reagì con durezza, accusando Carlostadio di «darsi da fare solo per cerimonie ed apparenze esteriori». Commenta la Nitti:

> Ma come, Carlostadio, colui che predicava il primato dello spirito, poteva essere accusato di occuparsi solo di cose esteriori? Per Lutero l'errore era appunto questo: voler banalizzare e possibilmente annullare tutto ciò che è esterno, per far valere solo l'interiorità, come se Dio avesse bisogno di un luogo protetto per raggiungere l'uomo. Lo stesso errore, rovesciato, che commettevano i "romanisti" pensando di costringere Dio nelle specie eucaristiche. (*L*, p. 222)

È qui centrata la questione di fondo dell'esperienza di vita cristiana: l'"angusto passaggio" dall'interno all'esterno, dallo spirito alla lettera, dalla Grazia alla fede, dalla libertà donata alla libertà agita. Angusto passaggio – *malignus aditus*, con le parole di Vico – perché esposto a due pericoli opposti e convergenti: quello di trasformarsi in un passaggio tanto sicuro da rendere eguali i due termini della relazio-

altre cause, la loro serie è celata e, pertanto, per noi non è esistente»: W. v. Humbolt, "Lazio e Grecia, ovvero considerazioni sull'antichità classica", in *Scritti filosofici*, cit., p. 440.

*7* - Cfr. M. Lutero, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di F. Buzzi, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1991, in particolare pp. 205-208 sulla interpretazione di *Rm*, 1.17.

*8* - Sul tema cfr. anche *Abituarsi alla libertà*, cit., cap. VIII, "Fraintendere la libertà", spec. pp. 197-225.

ne, interno ed esterno, Grazia divina ed opera umana, volontà libera e azione – soluzione che ha trovato in Hegel il suo più coerente sostenitore –; o, all'opposto, quello di negare ogni rapporto tra interno ed esterno, spirito e lettera, Grazia e operare umano, sì da concludere nella più rigida condanna del mondo, quindi della creazione, quindi di Dio. *Aut* secolarizzazione *aut* gnosi: è questo il destino del cristianesimo? La negazione della relazione o attraverso il 'superamento' (*Aufhebung*) della differenza nell'identità dei due termini in gioco, o, all'inverso, attraverso l'esaltazione della loro assoluta differenza? La teologia, ma non meno la vita di Lutero, sono la coerente smentita di questa alternativa. La base teologica di questa smentita è certo data da Paolo; e paolina è anche la conclusione: l'affermazione della "libertà" dell'uomo – ma solo nei limiti dell'interpretazione che il cristianesimo storico ha dato di Paolo. Un tema su cui torneremo in chiusura del discorso. Prima dobbiamo affrontare il 'noto' argomento della polemica tra Erasmo e Lutero: l'"arbitrio" dell'uomo. Noto, *bekannt*, ma non conosciuto, *erkannt*, per dirla con Hegel, ché la comprensione dell'operare umano non è riducibile all'alternativa: *aut* libero *aut* servo.

4. I due contendenti erano troppo distanti per poter instaurare un vero dialogo sul tema della libertà. E non erano solo differenze di temperamento: diplomatico quello del colto umanista di Rotterdam che tutta Europa stimava e ammirava, combattivo quello del frate teologo, che nelle questioni religiose non ammetteva compromessi – e nulla nella vita degli uomini era per lui estraneo alla religione di Cristo! La loro distanza aveva radici ben più profonde. Nell'indicarle la Nitti si riferisce proprio ai due scritti polemici: *Il libero arbitrio* di Erasmo e *Il servo arbitrio* di Lutero. Scrive:

> […] non fu una contrapposizione fra una medievale arretrata ossessione teologica e una serena filosofia aperta al futuro. Anzi, per quanto più aspro alla lettura, il testo di Lutero, con i suoi quesiti radicali, sembra affacciarsi sulla complessità del moderno più del pacato tentativo erasmiano di risolvere tutto attraverso l'etica. (*L*, p. 264).

Chiarissimo: Erasmo e Lutero, nonostante la comunanza dell'orizzonte storico, si muovevano su piani diversi. Erasmo ne era consapevole. A Leone X, che lo invitava a pronunziarsi sulla teologia del frate ribelle, rispondeva: «Non ho attaccato quest'uomo con la mia penna […] vedevo che la questione superava il livello della mia cultura e del mio ingegno» (*L*, p. 266). Non ridurrei, quindi, a "falsa modestia" o, addirittura, a "vigliaccheria" la ricusazione di Erasmo, che alla fine pur si espose, pubblicando *Il libero arbitrio*. Vero è che Erasmo non intendeva Lutero, non poteva, perché non intendeva Paolo. «Come si potrebbe rimproverare a qualcuno di aver

disprezzato un precetto se non esistesse il libero arbitrio?» – scriveva a commento di *Rm* 2.4, ritenendo così di aver trovato in Paolo un sostegno alla sua tesi[9]. Sarebbe del tutto inutile citare, sempre dalla stessa *Epistola*, i versetti in cui Paolo afferma che l'uomo, pur volendo il bene indicato dalla Legge, opera il male, e che pertanto non è lui che agisce, ma il male che opera in lui. Erasmo li aveva ben letti – impossibile pensare il contrario[10]. È che il problema non riguarda il fatto della libertà, e cioè se vi sono azioni che implicano la scelta tra decisioni opposte, o anche solo diverse. Riguarda il fondamento del fatto: non la libertà di scelta, ma la libertà di essere liberi. Ma questa libertà che si piega su se stessa e si sceglie – l'*autoctisi* della libertà – è solo un errore logico. Si può decidere d'esser liberi e non servi, solo perché si *è già* liberi. E questo vale per l'uomo come per Dio, la sostanza, lo spirito assoluto, il pensiero pensante, che in tanto possono essere "causa di se stessi" in quanto *sono già* Dio, sostanza, spirito assoluto, pensiero pensante. La libertà – per la ragione – è un fatto, che o c'è o non c'è. E qui anche la 'novità' di Paolo, che Lutero ha compreso in pieno: la libertà non è un fatto, è un dono. È la parola della religione che ha anticipato la parola della filosofia[11].

5. Torniamo alla biografia di Lutero, alle pagine dedicate al rapporto tra il destino dell'uomo stabilito da Dio – il "dono" della Grazia – e l'operare dell'uomo nella storia. Tema caro all'autrice, che l'aveva già diffusamente trattato in *Abituarsi alla libertà*, ma che in quest'ultimo libro, per l'ampliamento dell'orizzonte storico, ha assunto un ruolo ancora più decisivo nell'interpretazione della teologia di Lutero. Diamo nuovamente la parola alla Nitti, che ci introduce, come meglio non si potrebbe, nel tema:

> […] Lutero distingue tra un "regno di Dio" e un "regno del mondo"; i confini del primo sono stabiliti dalla grazia, quelli del secondo dalla storia. Ma la grazia si è manifestata appunto dentro la storia! E tuttavia, essa la trascende. Il "regno di Dio" è l'incarnazione e la croce, e la grazia che esse trasmettono, e si manifesta quando l'uomo si riconosce umilmente ma coraggiosamente di essere giustificato senza meriti; il "regno del mondo" è lo spazio in cui tutti gli uomini agiscono, quelli giustificati e quelli non giustificati, quelli che sono in relazione salvifica

**9** - Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Saggio o discussione sul libero arbitrio*, in: Erasmo – Lutero, *Libero arbitrio. Servo arbitrio*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 2009[4], p. 73, ma v. l'intero cap. II. "Esposizione dei testi a favore del libero arbitrio", pp. 59-77.

**10** - Cfr. il cap. III, "Esposizione dei testi contro il libero arbitrio" del cit. *Saggio sul libero arbitrio*, pp. 79-102.

**11** - Anche superfluo fare il nome di Kant, il "primo interprete schietto nella storia della filosofia" della morale cristiana: G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze 1955[3], p. 15.

> con Dio (cioè sono nel "regno di Dio!") e quelli che conoscono solo la dimensione mondana. Ma gli stessi giustificati, non vivono nel mondo come separati da esso, ma usano invece come tutti, ed anzi in base al criterio del *simul iustus et peccator*, sono essi stessi, contemporaneamente, del regno di Dio e del regno del mondo. In una *Tischrede* del 1539 si trova un'ardita definizione del cristiano, come "una persona duplice, in quanto fedele e in quanto politico", *duplex* persona, e perciò "è necessaria la distinzione". Come si vede i due regni sono connessi tra loro in modo molto complesso. (*L* p. 252)

Ancor più che complesso, contraddittorio. Mi spiego: nella definizione del cristiano data nella citata *Tischrede*, il riferimento non è a Paolo, non direttamente almeno, bensì al IV Evangelo. Ma in questo la "*duplex* persona" indica separazione, non distinzione. La separazione – lo dico con le parole del Vangelo – dell'essere *nel* mondo, *en tô kósmo*, dall'essere *dal* e *del* mondo, *ek toû kósmou*. Insisto sul punto, perché è questa la separazione che porta nel mondo non la pace ma la spada: «poiché vi ho scelto (*exelezómen*) dal mondo – dice Gesù ai suoi discepoli, nell'annunciar loro il suo ritorno al Padre –, il mondo vi odia» (*miseî hymâs*: *Gv*, 15.19). La vita di Lutero, «il re delle tensioni e delle contraddizioni!» (*L*, p. 264), ne è perfetta testimonianza.

Resta *malignus* l'*aditus*, il passaggio, dalla Grazia alla storia, se il dono dell'"amore" *pro-voca* – chiama fuori, non causa! – l'odio degli uomini. La serena immagine di questo 'passaggio', offerta dall'esempio citato dalla Nitti dell'otto rovesciato su un lato (*L*, soec. pp. 171-172), nel quale il primo cerchio indica la libertà donata dalla Grazia e il secondo la libertà fruita dall'uomo, lega, pur nella radicale differenza tanto da Hegel che dalla gnosi, Lutero alla tradizione del cristianesimo storico, del cristianesimo della conciliazione.

6. Questa biografia di Lutero si apre con la citazione di un passo di Croce. Ne riassumo brevemente il contenuto: noi siamo immersi nel passato che ci ha originato; l'unica possibilità di uscirne è la conoscenza storica, che nel mantenere il legame col passato, mostrandone i limiti, ci porta oltre.

Questo 'attacco' mi obbliga a domandare – a me stesso, anzitutto – quale contributo Lutero può oggi dare alla storia presente, in particolare all'Europa d'oggi, che pare bloccata su vecchie risposte a vecchi problemi, incapace di affrontare con spirito nuovo le inquietudini antiche e recenti, che pur l'attraversano. La domanda chiama in causa direttamente la "religione" d'Europa. Il cristianesimo europeo[12]. Risponderei, limitandomi alla teologia della storia, che Lutero rappresenta, oggi

*12* - Sul tema cfr. in particolare M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Mondadori/Bolsillo, Madrid 1988 (I ed. 1945).

ancor più di ieri, una mediazione 'necessaria' per 'ri-leggere' Paolo. Necessaria, eppure non sufficiente.

Mi fermo su un unico punto, quello che è al centro di questo mio intervento: il "malignus aditus" dalla Grazia alla storia. V'è in Lutero ancora troppa 'cura', *Sorge*, per la storia, per il mondo degli uomini, per l'"io" – il suo singolarissimo "io", che chiedeva salvezza, che pretendeva salvezza, e che è all'origine della sua teologia della Grazia: ove Dio sembra a servizio della salvezza di Adamo, più di quanto l'Adamo, che noi tutti siamo, non sia a servizio di Dio.

Paolo, certo per nulla affatto insensibile alle esigenze del mondo, della politica, dei sensi; Paolo uomo d'azione, che scrive lettere e non trattati; Paolo che antepone alla glossa la profezia, alla parola del rapporto personale,'interiore', con Dio, la parola che edifica l'*ekklesía*, la comunità del popolo di Dio; Paolo insegna anche altro, fondamentalmente altro: il distacco dal mondo e da sé, nel prendersi cura di sé e del mondo. E ce lo insegna con la concretezza degli esempi, che ci dicono come si vive *nel* mondo senza essere *del* e *dal* mondo. Dalla *I Lettera ai Corinzi*:

> d'ora innanzi quelli che hanno moglie siano come non l'avessero; quelli che piangono come non piangessero, chi si rallegra, come non si rallegrasse; quelli che comprano, come non possedessero; quelli che usano il mondo come non l'usassero: passa la figura di questo mondo (7. 29-31).

*Parágei gàr tò schéma toû kósmou toútou*: non è la conclusione, non è la risposta. Tutt'altro. È appena l'inizio della comprensione della domanda sul senso, meglio: sulla *possibilità* di "dirsi cristiani". Cosa affatto diversa dal dirsi: hegeliani, kantiani, illuministi, umanisti, e… romani e greci; affatto diversa dal sentirsi *Historiae filii*. Questa biografia di Lutero ne è la dimostrazione per il suo contenuto, la testimonianza per l'impegno di vita che la sua 'scrittura' ha richiesto.

VINCENZO VITIELLO
Già Professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università di Salerno. Attualmente docente di Teologia politica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano
*witiello@libero.it*

## *RECENSIONE*

# *VERBUM DIVINUM EST OMNIS CREATURA*
# *Il Vangelo del creato*
## di FRANCESCO DE FEO

*Rubbettino, Soveria Mannelli, 2019, pp. 307*

*The work of De Feo is involved in the modern debate about the relationship between science and theology in the context of the biblical theme of creation. Doesn't current scientific knowledge about the universe make any theological pronouncement on the topic superfluous? So this study presents the discussion which occurred in the twentieth century, starting in particular with the works of Von Rad and Karl Barth who subordinate the topic of creation to salvation. The reaction to this thesis is presented as well, where a theological significance is attributed to creation in itself, taking the wisdom literature into account. The author also includes the apocryphal material of the Old Testament, the basis for contextualization of Paul's texts including Rm 1:18-23 and 8:18-22 examined by De Feo.*

# Il Vangelo della creazione

*di Gérard Rossé*

Si tratta della tesi di dottorato difesa il 22 settembre 2017 nella sezione S. Tommaso d'Aquino della P.F.T. dell'Italia Meridionale.

Come si conviene, la bibliografia è ampia sia nelle note a piè pagina, sia in quella generale alla fine del volume che occupa le pp. 259-304. È quasi inevitabile che vi si insinui qualche errore. Così nella nota 126 a p. 58, il citato articolo di Sergio Rondinara, *La dialettica tra sapere scientifico e sapere umanistico*, si legge in «*Sophia*» 1(2010) e non nel n° 2 (cfr. p. 303).

Il titolo latino proviene da S. Bonaventura[1] e rivela la finalità della tesi: il mondo non è solo oggetto studiato dalla scienza, ma è luogo della manifestazione della bontà, della sapienza e dell'amore di Dio. Egli infatti si esprime fuori di Sé nella creazione e la creazione esprime Dio; "e poiché Dio è uno e trino, ogni creatura porta in sé impressa una precisa dinamica che è analogicamente trinitaria" (p. 19).

De Feo, non a caso, si riferisce a S. Bonaventura che è un po' l'ispiratore della tesi, perché testimone di una teologia nella quale il legame tra Dio e il creato è profondo. C'è quindi l'esigenza di superare la frattura avvenuta nei tempi moderni tra scienza e fede, frattura che si percepisce ancora all'inizio del ventesimo secolo, dove la teologia della creazione si è posta sulla difensiva. Certamente, come spiega l'autore nell'introduzione, l'interesse per una teologia della creazione rimane attuale, grazie anche al rinnovamento degli studi biblici, e anche perché costretto dalla situazione del mondo di oggi; secondo un interesse piuttosto utilitaristico (vedi ad es. il problema ecologico). Da qui l'intento di De Feo, come suggerito nel sottotitolo – *Il Vangelo del creato* – di "strutturare una riflessione sul reale-creato non umano, cercando di coglierne il valore intrinseco e il suo senso nel progetto creativo, secondo la duplice valenza del genitivo del sottotitolo" (p. 23).

Il lavoro si svolge in quattro capitoli. Il titolo del primo ha la forma interrogativa: *Parlare ancora di creazione nello spazio della scienza?* Nell'introduzione (p. 23), lo studioso presenta il capitolo in questi termini: "servirà a contestualizzare il tema della creazione in una contemporaneità ove la progressiva estensione della cono-

**1** - *Commentarius in Ecclesiasten* 1, 11 q. II resp.

scenza scientifica sembra annichilire e rendere inane qualsiasi altro discorso sul reale, con una conseguente svalutazione del tema anche in ambiti più specificamente kerigmatici". Egli offre un rapido, ma ottimo, percorso storico della relazione teologia-scienza dall'inizio della Chiesa fino ai tempi nostri. Il capitolo conserva quindi un carattere introduttivo.

A partire dal secondo capitolo De Feo affronta direttamente l'argomento e cioè il dibattito teologico che, nel ventesimo secolo, riguarda la relazione tra creazione e salvezza negli scritti veterotestamentari. Egli prende in esame due teologi che hanno influenzato notevolmente la riflessione: Gehard Von Rad (soprattutto la sua Teologia dell'Antico Testamento) e Karl Barth (la Dogmatica e il commento alla lettera ai Romani). Tutti e due i teologi, ognuno a modo suo, vedono la creazione a servizio della storia della salvezza. Per Von Rad la fede nella creazione è soltanto la prima tappa della storia della salvezza; essa è dunque vista come un presupposto di tale storia di Dio con Israele, senza ricevere una attenzione propria, un valore teologico specifico. Von Rad ha coscienza che la letteratura sapienziale non si inserisce in tale concezione, ma, come egli osserva, si tratta di testi recenti. È così aperto il dibattito che riguarda la relazione tra tradizioni storiche (storia della salvezza) e tradizioni sapienziali in Israele.

K. Barth, come detto, segue una linea simile: la creazione è a servizio dell'opera di salvezza; essa rende possibile la storia della salvezza. Dio vuole l'alleanza e dunque crea. La creazione è quindi soltanto il mezzo necessario per raggiungere il fine che è l'alleanza di Dio con l'uomo in Gesù Cristo.

La reazione a questa concezione è avvenuta attorno agli anni settanta. De Feo presenta Claus Westermann e Hans Heinri Schmid, prima di esporre il proprio punto di vista (pp. 115ss). Egli segue con simpatia la tesi di H.H. Schmid così sintetizzata: la creazione è vista come l'istituzione dell'ordine contro il caos, un ordine cosmico che avvolge il politico e il sociale e s'incarna anche oggi (concetto di *creatio continua*) impegnando la responsabilità dell'uomo (problema ecologico). Occorre dunque superare la dicotomia tra creazione – alleanza/salvezza, e considerare creazione e alleanza come "due modi distinti ma correlati dell'unica attività di Dio, del suo sì alla creazione" (p. 134). Si fa appello a partecipare al rinnovamento e al mantenimento della creazione, a collaborare con Dio per superare le tendenze anti-creazionali che minacciano la vita e la creazione stessa (cfr. p. 131).

"Finché sarà fatta un'opera nuova che stia in eterno" (1 En 70,36) è il titolo del terzo capitolo, che prende in esame la letteratura giudaica extra-biblica, i cosiddetti apocrifi veterotestamentari o letteratura intertestamentaria, di genere fondamentalmente apocalittico (libri di Enoc, Giubileo ecc.). Giustamente De Feo, all'inizio del capitolo, mette in luce l'importanza dell'Esilio (6°s.) come esperienza di Israele e crogiolo del nuovo pensare: dopo la monolatria si impone il monoteismo

e con lui l'idea di un unico Dio Creatore di tutto l'universo *ex nihilo*; una creazione buona nella quale Dio ha impresso la sua legge e che vuole portare alla sua realizzazione piena. L'apocalittica è dominata dal problema del Male, ma anche dalla soluzione finale che coinvolge l'uomo e il creato; predomina dunque una visione cosmica della salvezza. Su questo sfondo deve essere compreso il pensiero di Paolo, che l'autore studia nel capitolo successivo.

L'ultimo capitolo infatti si concentra su due passi della lettera ai Romani: Rm 1,18-23 (una rielaborazione paolina di Sap. 13) e il noto testo di Rm 8,18-22. L'analisi è dettagliata e occupa l'intero capitolo (pp. 181-247). L'autore qui ritrova i temi che lo interessano: la dimensione rivelativa del creato, la solidarietà tra creazione e uomo, la continuità tra azione creativa e redentiva di Dio, e la novità di Cristo.

Nella conclusione al libro, De Feo non si limita a sintetizzare i risultati dello studio, ma si sforza di attualizzarli: "dischiudere all'uomo di oggi un diverso senso del reale e di abitare il mondo" (p. 249); e questo nel rispetto del legame tra teologia e scienza, in linea con quanto già affermato nella *Dei Verbum* (n° 3) dell'ultimo concilio e successivamente dalla *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II (nel 1998): la creazione come rivelazione della potenza e sapienza di Dio, e come Suo progetto che include il creato e l'uomo.

A mo' di conclusione personale, mi permetto qualche considerazione riguardo a questo lavoro di tesi fatto con impegno e intelligenza.

Il lettore può rimanere sorpreso dall'importanza data a non pochi scritti extrabiblici del giudaismo (cap. 3) a confronto della scarsa attenzione rivolta ai testi del Nuovo Testamento dell'ultimo capitolo; sono analizzati soltanto due passi della lettera ai Romani (Rm 1, 18-23 e 8, 18-22). Eppure riferimenti alla creazione non mancano e lo studioso ne cita alcuni: in Rm 8,18-22 "il discorso (teologico-soteriologico-trinitario) è germinale e trova in altri testi del Nuovo Testamento uno sviluppo e un approfondimento ulteriore, soprattutto per quanto riguarda il ruolo di Cristo (cfr. Gv 1, 1-18; 1 Cor 1, 24.30; 8, 4-8; Ef 1, 4-12; Col 1, 13-20; Eb 1, 1-4)" (p. 255)[2].

In particolare 1 Cor 8,6 (che appare pre-paolino) e l'inno ai Colossesi (Col 1, 13-20) meriterebbero un'attenzione particolare per il ruolo di Cristo ivi rivelato, ruolo ben più originale rispetto anche allo stesso pensiero paolino. Dall'inizio al compimento, il creato porta l'impronta filiale del Ricapitolatore; ed è implicito l'invito ai credenti di contribuire alla funzione escatologica del Crocifisso che Dio ha risuscitato, portando fin d'ora "in Cristo" Dio nel non-Dio.

*2* - La menzione di 1 Cor 1, 24.30; 8, 4-6 nell'elenco delle citazioni, appare anacronistica nel contesto della frase, visto che la lettera ai Corinzi è anteriore alla lettera ai Romani.

Conveniva inoltre accennare al fatto che nella Rivelazione neotestamentaria si incontrano correnti opposte al "Vangelo del creato", correnti di tipo apocalittico che non prevedono un compimento finale, ma la distruzione del creato corrotto dalla cattiveria umana (cfr. 2 Pt 3, 7.10-12; Ap 21, 1s).

Più interessante notare che lo stesso insegnamento di Gesù sulla vicinanza del Regno di Dio e poi la sua risurrezione, intesa come evento escatologico che rafforzava la convinzione di una Parusia imminente, hanno portato i credenti ad un disinteresse per il creato; una tendenza già presente in Paolo (cfr. 1 Cor 7, 29-31) che lo porta a relativizzare l'attività umana, con la quasi inevitabile conseguenza di un disimpegno nei confronti del creato. Più tardi lo gnosticismo, che influirà non poco sul pensiero cristiano, accentuerà il disprezzo per il creato. La teologia attuale ha fatto molto per purificare il pensiero cristiano da questi fattori negativi. De Feo vi accenna, così come gli preme sottolineare l'importanza per l'uomo moderno del legame tra teologia e scienza, anche se negato da K. Barth (se non mediato dalla fede). Il nostro autore tocca l'argomento a pp. 100ss e cita W. Pannenberg (p. 102): "Se i teologi vogliono concepire Dio come il creatore del mondo reale, non possono ignorare la descrizione scientifica di quel mondo". Ora la conoscenza scientifica dell'universo non ha più nulla in comune con la cosmologia antica, biblica o meno. Diventa quindi urgente per la teologia dare un significato al nostro universo immenso, in espansione e con il probabile emergere di altre coscienze lungo miliardi di anni[3], per non perdere il significato della nostra stessa esistenza. Un accenno conclusivo a tale questione sarebbe forse stato opportuno, anche se supera i limiti biblico-esegetici della tesi.

Comunque De Feo merita un ringraziamento per il contributo positivo dato al dibattito tra fede e ragione, teologia e scienza del nostro tempo.

GÉRARD ROSSÉ
Professore emerito di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
*gerardr@focolare.org*

***3*** - Vedi l'interessante articolo di P. Benvenuti, Segretario Generale del'Unione astronomica mondiale, *Coscienze nel cosmo: Problema e opportunità per la Teologia?*, in *Una salvezza a misura dell'universo*, a cura di G. Ibba, Città Nuova, Roma 2015, pp. 286ss.

## INDICI SOPHIA 2019

## INDICE GENERALE

### EDITORIALE


| | | | |
|---|---|---|---|
| CLEMENZIA A., CODA P. | | pp. | *7-12* |
| MARTINO M. | | » | *167-169* |


### SAGGI


| | | | |
|---|---|---|---|
| AVELLANEDA C. | "Essere-nell'altro". Pericoresi trinitaria e teoria delle sfere in Peter Sloterdijk | » | *125-140* |
| BAE S. | Il discernimento spirituale e la *visio de Trinitate* in Agostino d'Ippona | » | *269-278* |
| BERTOLINI A. | Lo Pneuma: tra il dischiudersi trinitario dell'essere nell'ente e il linguaggio simbolico secondo E. Stein | » | *247-257* |
| CATUOGNO L. | «Della bellezza» nella *Teosofia* di Antonio Rosmini | » | *305-322* |
| CLEMENZIA A. | Il profilo carismatico della Chiesa. Una lettura teo-logica della *Iuvenescit Ecclesia* | » | *203-219* |
| CLEMENZIA A. | La forma trinitaria nell'ecclesiologia agostiniana | » | *33-42* |
| CODA P. | Agostino e l'*inventio* della forma estetica come *forma Trinitatis* | » | *21-31* |
| CODA P. | La sinodalità esercizio di Chiesa. A proposito del documento della CTI | » | *171-185* |

| | | | |
|---|---|---|---|
| CURI M.B. | Per una estetica dall'esperienza dell'unità in Klaus Hemmerle | pp. | *259-268* |
| FALCONI L. | Suono ed esteriorità negli inediti di Emmanuel Levinas | » | *99-109* |
| GAUDIANO V. | Sul concetto steiniano di *Bildung*. Formazione come processo 'estetico' | » | *87-97* |
| GONZALES J.R. | L'ontologia del darsi. San Giovanni della Croce e la *Noche oscura* | » | *43-64* |
| LIMONE V. | Sono nera e bella, come le tende di Kedar, come le pelli di Salomone» (Ct. 1,5): bellezza e bruttezza nel *Commento al Cantico* di Origene | » | *11-20* |
| LUQUE D. | *Veritatis gaudium*. O sobre el deseo de que todos sean uno | » | *187-201* |
| MEATTINI S. | Il salto nel senso. Prospettiva etica e istanza metafisica nel pensiero di J.-F. Mattéi | » | *279-292* |
| MICALLEF J. | Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood as basis for true otherness, identity and unity | » | *221-245* |
| PALUMBO DE AVENATTI C. | L'estetica di Hans Urs von Balthasar tra mistica trinitaria e singolarità della letteratura | » | *111-123* |
| STRONA M. | La differenza amata. Ontologia della relazione ed estetica dell'amore in S. Kierkegaard | » | *65-76* |


**LABORATORIO**


| | | | |
|---|---|---|---|
| ZYGULSKI P. | Giovanni Gentile e il Noi in Dio | » | *293-305* |

**RICERCHE**


| | | | |
|---|---|---|---|
| MONTOYA A. C. | Il codice simbolico per una comunicazione generativa | pp. | *307-319* |


**RECENSIONE**


| | | | |
|---|---|---|---|
| CALLEBAUT B. | *La nascita dei Focolari*. Città Nuova, Roma 2017 | | |
| MORAN J. | Il carisma e l'istituzione. Un libro universitario sulla storia dei Focolari | » | *150-156* |
| VECCHIATO T. | *Utopia*, *ratio e generatio* nella nascita dei focolari | » | *142-149* |
| VITIELLO V. | Martin Lutero. In dialogo con Silvana Nitti | » | *321-329* |
| ROSSE' G. | Il Vangelo della creazione | » | *331-335* |


**INDICE DEGLI AUTORI**


| | | | |
|---|---|---|---|
| AVELLANEDA C. | "Essere-nell'altro". Pericoresi trinitaria e teoria delle sfere in Peter Sloterdijk | » | *125-140* |
| BAE S. | Il discernimento spirituale e la *visio de Trinitate* in Agostino d'Ippona | » | *269-278* |
| BERTOLINI A. | Lo Pneuma: tra il dischiudersi trinitario dell'essere nell'ente e il linguaggio simbolico secondo E. Stein | » | *247-257* |
| CATUOGNO L. | «Della bellezza» nella *Teosofia* di Antonio Rosmini | » | *305-322* |

| | | | |
|---|---|---|---|
| CLEMENZIA A. | Il profilo carismatico della Chiesa. Una lettura teo-logica della *Iuvenescit Ecclesia* | pp. | *203-219* |
| CLEMENZIA A. | La forma trinitaria nell'ecclesiologia agostiniana | » | *33-42* |
| CODA P. | Agostino e l'*inventio* della forma estetica come *forma Trinitatis* | » | *21-31* |
| CODA P. | La sinodalità esercizio di Chiesa. A proposito del documento della CTI | » | *171-185* |
| CURI M.B. | Per una estetica dall'esperienza dell'unità in Klaus Hemmerle | » | *259-268* |
| FALCONI L. | Suono ed esteriorità negli inediti di Emmanuel Levinas | » | *99-109* |
| GAUDIANO V. | Sul concetto steiniano di *Bildung*. Formazione come processo 'estetico' | » | 87-97 |
| GONZALES J.R. | L'ontologia del darsi. San Giovanni della Croce e la *Noche oscura* | » | *43-64* |
| LIMONE V. | Sono nera e bella, come le tende di Kedar, come le pelli di Salomone» (Ct. 1,5): bellezza e bruttezza nel *Commento al Cantico* di Origene | » | *11-20* |
| LUQUE D. | *Veritatis gaudium*. O sobre el deseo de que todos sean uno | » | *187-201* |
| MEATTINI S. | Il salto nel senso. Prospettiva etica e istanza metafisica nel pensiero di J.-F. Mattéi | » | *279-292* |
| MICALLEF J. | Communion and otherness in John Zizioulas' theology of personhood as basis for true otherness, identity and unity | » | *221-245* |

| | | | |
|---|---|---|---|
| MONTOYA A. C. | Il codice simbolico per una comunicazione generativa | pp. | *307-319* |
| MORAN J. | Il carisma e l'istituzione. Un libro universitario sulla storia dei Focolari | » | *150-156* |
| PALUMBO DE AVENATTI C. | L'estetica di Hans Urs von Balthasar tra mistica trinitaria e singolarità della letteratura | » | *111-123* |
| ROSSE' G. | Il Vangelo della creazione | » | *331-335* |
| STRONA M. | La differenza amata. Ontologia della relazione ed estetica dell'amore in S. Kierkegaard | » | *65-76* |
| VECCHIATO T. | *Utopia, ratio e generatio* nella nascita dei focolari | » | *142-149* |
| VITIELLO V. | Martin Lutero. In dialogo con Silvana Nitti | » | *321-329* |
| ZYGULSKI P. | Giovanni Gentile e il Noi in Dio | » | *293-305* |




*Sapienza di Dio che scende dal Cielo*
*e scienze dell'uomo che salgono dalla Terra*
*diventano "uno" al centro:*
*la mente di Gesù (1 Cor 2,16)*
*a tutti partecipata nel dono dello Spirito Santo*