SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Semestrale

Anno XIII n. 1
2021

SOPHIA *Rivista internazionale*
Istituto Universitario Sophia
Via San Vito 28, loc. Loppiano
50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XIII – 2021/1 (Gennaio-Giugno 2021)
ISSN 2036-5047

Direttore scientifico Piero Coda

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.

Comitato scientifico internazionale: Angela Ales Bello (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Kurt Appel (*Università di Vienna, Austria*), Alessandra Beccarisi (*Università del Salento*), Maria Clara Lucchetti Bingemer (*Pontificia Università Cattolica di Rio De Janeiro, Brasile*), Vincenzo Buonomo (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Massimo Cacciari (*Università Vita-Salute San Raffaele di Milano*), Filipe Campello (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasile*), Giuseppe Cantillo (*Università di Napoli "Federico II"*), Peter Casarella (*Duke University School of Divinity, U.S.A.*), Bernhard Casper (*Università Freiburg im Breisgau, Germania*), Claudio Ciancio (*Università del Piemonte Orientale*), Giuseppe D'Anna (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Mario De Caro (*Università degli studi Roma Tre, Roma*), Massimo Donà (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Adriano Fabris (*Università di Pisa*), Emmanuel Falque (*Institut Catholique de Paris, Francia*), Riccardo Ferri (*Pontificia Università Lateranense, Roma*), Lorenzo Fossati (*Università Cattolica del Sacro Cuore*), Emmanuel Gabellieri (*Université Catholique de Lyon, Francia*), Gianluca Garelli (*Università di Firenze*), Giulio Giorello † (*Università degli Studi di Milano*), André Habisch (*Catholic University Eichstaett-Ingolstadt, Germania*), Vittorio Hösle (*University of Notre Dame, U.S.A.*), Philipp Hu *(Fu Jen Catholic University, Taiwan*), Luca Illetterati (*Università degli Studi di Padova*), Marco Ivaldo (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Mario Longo (*Università degli Studi di Verona*), Daniel López (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*), Giancarlo Magnano San Lio (*Università di Catania*), Carmelo Meazza (*Università degli Studi di Sassari*), Mauro Mantovani (*Università Pontificia Salesiana, Roma*), Massimo Marassi (*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*), Massimiliano Marianelli (*Università degli Studi di Perugia*), Giulio Maspero (*Pontificia Università Santa Croce di Roma*), Edoardo Massimilla (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), Letterio Mauro (*Università degli Studi di Genova*), Eugenio Mazzarella (*Università degli studi "Federico II" di Napoli*), John Milbank (*University of Nottingham, Inghilterra*), Donald W. Mitchell *(Purdue University, U.S.A.*), Juan Carlos Scannone † (*Facoltà di Filosofia e Teologia di San Miguel, Buenos Aires, Argentina*), Pierangelo Sequeri (*Pontificio Istituto Teologico "Giovanni Paolo II" per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma*), Francesco Tomatis *(Università degli Studi di Salerno),* Roberto Tomichá (*Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, Bolivia*), Paolo Valore (*Università degli Studi di Milano*), Giovanni Ventimiglia (*Università di Lucerna, Svizzera*), Vincenzo Vitiello (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*), Lubomir Žak *(Pontificia Università Lateranense, Roma),* Stefano Zamagni (*Università degli Studi di Bologna*), Gonzalo Zarazaga (*Universidad Católica de Córdoba, Argentina*).

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 (cartaceo + digitale) (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: IT65003110325600000017813 / per l'estero SWIFT BLOPIT22xxx
www.cittanuova.it/riviste/

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

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

SOPHIA

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

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA *2021* INDICE

EDITORIALE

9 Quale occhio per guardare la realtà?

SAGGI

13 La politica come prossimità. Ipotesi di lettura di Chiara Lubich
Pasquale Ferrara

29 Chiara Lubich e monaci Theravada. Considerazioni su un dialogo profetico
Roberto Catalano

49 Un racconto che "sfiora l'inverosimile": Cirillo di Alessandria e Chiara Lubich sulla sofferenza di Gesù in Croce
Declan O'Byrne

63 "Consummati in unum". Alle sorgenti dell'originale interpretazione mistica di Chiara Lubich
Michel Bronzwaer

75 The Creation of the Universe from Nothingness by Laozi from the perspective of Nothingness in the Christian Tradition
Philipp K.T. Hu

LABORATORIO

93 Bernhard Welte e il "luogo" del Nulla. Una prospettiva per il dialogo tra Occidente e Oriente
Haoyang Fu

RICERCHE

109 *Munditia cordis*. La via della negazione nell'amore di Dio secondo Tommaso d'Aquino
Anna Sarmenghi

FORUM

Intorno al saggio di Marco Martino, *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone* (Città Nuova, 2020)

124 Aporie dell'istante. La radicale rigorizzazione dell'orizzonte neoplatonico nelle palpitanti pagine di Marco Martino
Massimo Donà

135 Relazione e fede. Note su «*D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*» di Marco Martino.
Carmelo Meazza

143 Lo sradicamento del "non". Incontro predestinato e tensione lacerante tra platonismo e cristianesimo
Francesco Valagussa

151 μετάβασις εἰς ἄλλον λόγον
Piero Coda

EDITORIALE

Quale occhio per guardare la realtà?

Il presente numero della rivista "Sophia" offre un secondo fascicolo monografico in cui sono raccolti alcuni colpi di sonda prospettici nell'universo di pensiero e di prassi dischiuso a partire dal carisma dell'unità di Chiara Lubich – fondatrice dell'Istituto Universitario –, in occasione del centenario della sua nascita.

L'incarnazione di un carisma personale ed ecclesiale diventa luogo capace di offrire uno sguardo prospettico da cui interpretare la realtà in modo nuovo; le diverse discipline, innervate da questo *novum*, continuano a orientarsi sul proprio specifico oggetto di ricerca, conservando ciascuna il proprio metodo e il proprio linguaggio, andando così a dar vita realmente ed efficacemente a una multiforme unità, dove i rapporti tra le diverse parti in gioco sviluppano un'originale articolazione inter- e trans-disciplinare. Il carisma, in questo senso, non vuole fungere da oggetto materiale per i contributi contenuti nel presente volume, ma da oggetto formale, da occhio prospettico attraverso cui ri-innestarsi nella lettura del reale.

Il presente numero di "Sophia" prevede quattro sezioni. La prima sezione, di *Saggi*, si apre con il contributo di Pasquale Ferrara, *La politica come prossimità. Ipotesi di lettura di Chiara Lubich*, in cui l'Autore mostra le implicazioni del carisma dell'unità nella riflessione politica. In un contesto, quali sono il Ventesimo e Ventunesimo secolo, caratterizzati da una cultura dello scontro e dell'egemonia del più forte sul più debole, lo sguardo carismatico e profetico di Chiara Lubich, radicato su una nuova comprensione del lemma "unità", rappresenta realmente un forte ed efficace richiamo, per la politica, a rifondarsi su una cultura della riconciliazione e dell'inclusione. L'unità, dunque, rappresenta la grande sfida per la riflessione politica odierna, chiamata a trovare nuove traiettorie per argomentare insieme alcune opposizioni, quali ad esempio il locale e il globale, finora presentate in termini di contraddizioni.

Segue il saggio di Roberto Catalano, intitolato *Chiara Lubich e monaci theravada. Considerazioni su un dialogo profetico*. Viene qui presentato l'approccio dialogico che ha caratterizzato l'esperienza carismatica di Chiara Lubich e che, attraverso di lei, continua ad essere assunto come *forma* del pensare e della prassi del

dialogo inter-religioso ad opera del Movimento dei Focolari. A partire da alcune circostanze concrete di dialogo, emergono specifici tratti caratteristici da cui si può delineare un metodo in-*formato* dal carisma dell'unità, rintracciabile soprattutto attraverso uno studio trasversale delle numerose esperienze di dialogo avvenute lungo l'intera esistenza della Lubich.

Il terzo saggio, di Declan O'Byrne, come si evince dal titolo *Un racconto che "sfiora l'inverosimile": Cirillo di Alessandria e Chiara Lubich sulla sofferenza di Gesù in Croce*, presenta un'originale lettura di un testo di Chiara Lubich, il *Paradiso '49*, alla luce di alcuni scritti di Cirillo d'Alessandria, per quanto concerne in particolare l'evento pasquale e l'interpretazione teologica della sofferenza del Crocifisso. Tenere insieme, tanto l'idea dell'impassibilità divina, quanto la verità del dolore sperimentato dal Figlio di Dio, è una sfida che, risalendo già dalla Patristica, continua a provocare l'odierna riflessione teologica. In queste pagine vengono offerti alcuni spunti teoretici, capaci di divenire criteri teo-*logici* per reinterpretare il senso antropologico della sofferenza.

Il quarto saggio è di Michael Bronszwaer, dove, come il titolo stesso fa trasparire, *"Consummati in unum". Alle sorgenti dell'originale interpretazione mistica di Chiara Lubich*, viene sviscerato il sintagma "consummati in unum" e il suo significato nella riflessione di Chiara Lubich. Attraverso un attento e rigoroso studio dei suoi testi, vengono rintracciate le tappe che hanno portato a tale formulazione già citata: dall'interpretazione del vangelo di Giovanni e da un ampliamento sintattico e semantico del termine, è possibile scorgere nel termine "consummati" un'unità di significati opposti, apparentemente contraddittori, quali "annullarsi" e "portare a compimento", entrambi espressione di un'unica dinamica ascetico-mistica.

L'ultimo saggio presentato è di Philipp K.T. Hu: *The Creation of the Universe from Nothingness by Laozi, from the perspective of Nothingness in the Christian Tradition*. L'Autore, partendo dalla *lectio* del professor Piero Coda sul confronto tra il Nulla di Buddha e la tradizione cristiana – in occasione del dottorato Honoris Causa a Lui concesso della University College of Literature of Dharma Drum Mountain nel 2019 – ne riprende i due argomenti principali: il primo è intorno alla frase della Bibbia: "dal nulla crea"; il secondo è "il nulla per amore" nella Trinità, tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Sulla base di questi due argomenti, il saggio offre un confronto sul concetto di creazione nel libro intitolato Dao De Jing di Laozi.

Nella sezione dedicata al *Laboratorio* viene pubblicato un lavoro svolto da Haoyang Fu, intitolato *Bernhard Welte e il "luogo" del Nulla, Una prospettiva per il dialogo tra Occidente e Oriente*, tema approfondito nella sua tesi di Laurea Magistrale congiunta in Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia e in Filosofia ed etica delle relazioni presso l'Università degli Studi di Perugia. Attraver-

so una contestualizzazione dei lemmi "essere" e "nulla" nella riflessione di diversi filosofi lungo i secoli, l'Autore presenta il contributo originale di Welte in relazione all'antica dicotomia tra essere e non-essere, illustrando le implicazioni teoretiche di tale discorso anche a partire da un'immersione nell'evento cristologico.

Nella sezione *Ricerche*, viene presentato il saggio di Anna Sarmenghi, dal titolo Munditia cordis. *La via della negazione nell'amore di Dio*. L'Autrice recupera i risultati della sua ricerca dottorale presso l'Istituto Universitario Sophia sul tema della *remotio obscuritatis* nella *Summa Theologiae.* L'uso della *via remotionis* di Tommaso d'Aquino lo colloca a metà strada tra la via apofatica dello Pseudo-Dionigi e la "mistica della Notte" di san Giovanni della Croce.

Infine il *Forum*, che raccoglie gli interventi relativi alla presentazione della collana "Tracce", promossa dall'Istituto Universitario Sophia in sinergia con Città Nuova Editrice, e del suo primo volume a firma di Marco Martino: *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*, che si è svolta il 28 ottobre 2020. Massimo Donà, Francesco Valagussa, Carmelo Meazza e Piero Coda, si confrontano con il tema centrale del libro: rintracciare, nell'esperienza improvvisa dell'istante – ἐξαίφνης – una negatività "non" difettiva ma, al contrario, possibilità di nuove imprevedibili creazioni. Nel perseverante e proficuo dialogo tra filosofia e teologia il "non" dell'ἐξαίφνης è insieme quello dell'ἐπέκεινα: il non pasquale e agapico dell'essere in quanto trinitario e trinitizzante.

Un numero ricco e prospettico dunque, che, nell'approfondire alcune peculiarità del carisma della Lubich, lascia intravedere quanto efficacemente sintetizzato da Gustav Mahler: «La tradizione non è il culto delle ceneri, ma la custodia del fuoco».

ALESSANDRO CLEMENZIA
MARCO MARTINO

SAGGI

La politica come prossimità
Ipotesi di lettura di Chiara Lubich

di Pasquale Ferrara

The essay, historically placing the experience of Chiara Lubich, investigates the precious legacy of Lubich in the political reading of an epochal passage (the transition from "raison d'Etat" to "raison du monde") to be grasped, deepened, developed, realized. A radical overturning of perspective, where the emphasis on national identities, sheltered from the ever-present risk of nationalism and particularism, is not in contradiction with the serene and constructive recognition of the identities of others. Far from configuring contrasts and fragmentation, this "dia-logic" identity is the foundation of a world community enriched precisely by the encounter of diversities.

Keywords: Chiara Lubich - Policy - Dialogue - Global studies

Una voce nel secolo

Chiara Lubich ha attraversato buona parte del Novecento, ed ha vissuto l'avvio del III Millennio, cogliendo i tratti distintivi di un cambiamento d'epoca ed intercettando con il suo messaggio, centrato sull'unità come chiave interpretativa d'un mondo in mutamento, le principali questioni della riflessione sull'assetto e sulla direzione di marcia dell'era contemporanea. La trama connettiva che ella ha tenacemente intessuto, in una temperie storica segnata dalle divisioni e spesso dal conflitto nelle sue molteplici manifestazioni, è decisamente in contro-tendenza anche rispetto ai caratteri salenti dell'inizio del XXI secolo, caratterizzato, parafrasando Huntington[1], da una deriva che si potrebbe definire "civiltà dello scontro", che smentisce radicalmente le narrazioni (troppo) rassicuranti della globalizzazione.

Allo stesso tempo, la possibilità di configurare una nuova "unità" a livello mondiale (ben oltre la dimensione politico-internazionalistica) appare del tutto svincolata dal discorso egemonizzante della modernità occidentale, assumendo al contrario i contorni di un processo in costante divenire.

La vicenda politica del Novecento porta a maturazione, con modalità estreme e tragiche, il dilemma antico della organizzazione del mondo tra territorialità e universalismo, tra dominio degli spazi e loro trascendenza *ou-topica*, tra ancoraggi nazionalistici e proiezioni globali. In entrambi i casi la politica mondiale si presenta con i caratteri dell'eccesso, della dismisura, della *hybris*: basti pensare al nazismo e al comunismo, che interpretano queste due "figure" dell'ordine/disordine internazionale compiendo l'ibridazione tra il nazionale e l'internazionale, tra la conquista e l'egemonia, tra la potenza e l'ideologia. Il baricentro di questi esperimenti fallimentari e oppressivi resta l'Europa, che con l'avvio di un processo imperfetto e incompleto di integrazione riscoprirà alla fine della seconda guerra mondiale una strada alternativa al conflitto ricorrente, ma dovrà attendere fino al 1989 per uscire dalla logica bipolare dei blocchi (da una guerra letteralmente e fisicamente fratricida – «la storia è una sequela di lotte fratricide fra popoli fratelli»[2] scriverà Chiara Lubich - ad una guerra "*anti-philìa*" come la guerra fredda, che sacrifica l'amicizia tra i popoli in nome della strategia).

I territori di confine sono investiti in modo diretto da queste lacerazioni, costretti a fungere spesso da laboratori di operazioni drastiche di assimilazione e di occupazioni oppure, in casi purtroppo molto limitati, di prove di compatibilità, coesi-

1 - Cfr. S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, Garzanti, Milano 2000.

2 - C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001, p. 278.

stenza e convivenza tra fattori geopolitici e fattori identitari. La condizione liminare rimarrà precaria, instabile, vulnerabile, ma al tempo stesso costituirà una delle fattezze salienti del contemporaneo, tra necessità e scelta, tra inevitabilità e consapevolezza.

Non è forse casuale che proprio da una di queste "frontiere" delle aporie telluriche e di soggettività dei popoli come il Trentino provenga, attraverso l'esperienza carismatica di Chiara Lubich, un messaggio di grande forza, un segno di contraddizione rispetto alle contrapposizioni e agli oltranzismi del secolo. Un territorio, appunto, liminare, anche sotto il profilo culturale, oltre che politico-territoriale, in cui la dicotomia tra sovranità esclusivista e pluralità sociale assurge, soprattutto al termine della seconda guerra mondiale, a simbolo di una contrapposizione apparentemente insuperabile ma che troverà proprio nella iniziativa politica (l'accordo De Gasperi-Gruber[3]) un tentativo di riconciliazione e di inclusione. Senza esagerare l'importanza di tale matrice, appare significativo che l'idea dell'unità dei popoli ("*ut unum sint*") che è al cuore del messaggio di Chiara Lubich maturi proprio nel bel mezzo della lacerazione bellica, e in un luogo che è l'epitome delle incongruenze europee, tra mittel-Europa e Mediterraneo, tra occidente ed oriente, cui si sovrappone sia la guerra "mondiale" sia, in seguito, l'opposizione bipolare tra mondo euro-atlantico e area del socialismo reale. E si tratta di un *topos* anche in senso ideale, perché al contempo linea di frattura e segno di ricomposizione, sempre in bilico tra gli estremi del *Nomos* del terra, come avrebbe detto Schmitt[4], e la visione di una pace universale del pensiero kantiano[5].

Il ritiro ed il ritorno

In tale scenario, denso di grandi rivolgimenti e dell'operare di forze profonde, come direbbe Pierre Renouvin[6], agli albori della vicenda umana di Chiara Lubich troviamo un'intensissima esperienza mistica, risalente all'estate del 1949, in Trentino. Perché questo evento è rilevante anche per la dimensione politica, pur appartenendo, in ipotesi, al dominio privato, personalissimo, della spiritualità? Anzitutto perché si tratta di un'esperienza *situata*, nella storia e nello spazio, in cui rileva persino la micro-localizzazione geografica, la *delimitazione*, i territori: Tonadico, Trento, San Martino, Roma, Fregene, Ostia[7].

---

3 - Cfr. P. Pastorelli, *La politica estera italiana del dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 1987.

4 - C. Schmitt, *Il Nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.

5 - I. Kant, *Per la Pace Perpetua*, Feltrinelli, Milano 1991.

6 - Cfr. E. Di Nolfo, *Prima lezione di storia delle relazioni internazionali*, Laterza, Roma-Bari 2006.

7 - Cfr. F. Ciardi, *Introduzione* a Chiara Lubich*, Paradiso '49 (manoscritto inedito).*

Una singolare topografia italiana, dai monti al mare, che tuttavia deve essere letta non solo in senso nazionale. L'Italia di Chiara Lubich è interpretata attraverso i messaggi universali che vi hanno avuto origine. È una lettura della vicenda italiana che passa per la sua esperienza e per la sua formazione, e che non ha ovviamente nulla di nazionalistico. Del resto, sin da subito Chiara Lubich esprime un carisma di natura mondiale, universale, inclusiva. E dunque l'Italia è piuttosto il teatro, per così dire, delle opere e del messaggio di San Francesco e Santa Chiara, da un lato, di Santa Caterina dall'altro. Su tali premesse Chiara Lubich parla della "rinascita" dell'Italia. Siamo nell'immediato secondo dopoguerra, ma non bisogna pensare, banalmente, che la rinascita si riferisca alla ricostruzione fisica e civile del Paese. È piuttosto - si potrebbe inferire - la reinvenzione dell'anima dell'Italia. Quegli anni del secondo dopoguerra mostrano un paese che riesce a rialzarsi dalle macerie della guerra ma che non sarà mai più lo stesso. Un intellettuale come Pierpaolo Pasolini parlerà, molti anni dopo, del "genocidio" culturale degli Italiani, di uno "sviluppo senza progresso"[8], vale a dire il passaggio rapidissimo dall'Italia rurale a quella industriale, con le conseguenze molto profonde sulla mentalità, sul costume, sulle abitudini e persino sui valori che avevano caratterizzato il Paese per secoli. Il consumismo prende piede, una forte urbanizzazione provoca la lacerazione del tessuto sociale antico. Ma occorre intendersi: Chiara Lubich non è "passatista", né tantomeno tradizionalista. Non intende restaurare un Paese che non esiste più. Piuttosto, l'Italia deve rinascere completamente nuova, come punto di irradiazione globale del nuovo Ideale dell'unità mondiale.

Un secondo dato appare rilevante in quella esperienza trentina del 1949. Per comprenderne la portata, occorre forse riferirsi ad uno schema interpretativo preso a prestito da Arnold Toynbee, che si riferisce alla dinamica che contraddistingue le grandi personalità o anche le minoranze fondative, cioè quello del "*ritiro-e-ritorno"* (*withdrawal-and-return*)"[9]. Il ritiro è la decisione di andare nel deserto, o salire su una montagna, per poi ritornare nel mondo abitato, nella folla o nelle città, per iniziare una missione, seguire una vocazione o diffondere un ideale. Dunque, un atto di distanziamento dal mondo, che sarà però seguito da un re-ingresso nella realtà sociale con una nuova consapevolezza e, si direbbe, con una nuova responsabilità.

Si può qui identificare un *topos* di grande rilevanza, e cioè il versante del "ritorno" verso l'impegno nella realtà sociale, economica, politica, che non implica la perdita della fonte, cioè la spiritualità dell'unità; al contrario, questa "discesa" significa farla propria fino in fondo, attualizzarla, renderla efficace, vivificante nella

8 - Cfr. P.P. Pasolini, *Scritti Corsari*, Garzanti, Milano 1975.

9 - Cfr. A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, Oxford 1934-1961.

dimensione sociale. Quanti aderiscono al carisma dell'unità sono coloro che "tornano" nel mondo, per restarci, "uomo accanto a uomo"[10], nella quotidianità, nella concretezza, senza clamore.

Emerge qui tutto il fascino e, in fondo, la novità di un "appello" che intercetta oggi le grandi questioni che interrogano le nostre società, e che spinge a collocarsi proprio in quelle fratture, in quelle lacerazioni che si vorrebbero talvolta stigmatizzare o persino evitare, avendo dinanzi un grande disegno di ricomposizione, anzi di vera e propria riconciliazione planetaria, senza la quale nessun progetto di nuovo ordine internazionale o economico è veramente credibile o realizzabile.

Oltrepassamenti politici: *per intra ad extra*

Si potrebbe essere tentati di inferire che con Chiara Lubich ci troviamo di fronte ad un ennesimo progetto di utopia planetaria[11], se non fosse che fin dall'inizio questa visione tende a farsi concreta, ad assumere le fattezze di una affinità elettiva con i settori, i gruppi e le persone alla "periferia" (come direbbe papa Francesco[12]) della società. C'è un verso potente della poetessa polacca Wisława Szymborska: «Preferisco me che vuol bene alla gente, a me che ama l'umanità»[13].

Ed è forse questo esattamente il senso dell'agire agapico delle comunità nate intorno a Chiara Lubich, e cioè l'attenzione *hic et nunc* alle persone fisiche, presenti, viventi, necessitate, non uno slancio astratto verso l'umanità come entità categoriale.

Ora, l'ambizione a cambiare il mondo, a trasformarlo, caratterizza le grandi visioni olistiche, a partire dalle rivoluzioni (di cui quella francese è l'emblema paradigmatico) e dalle ideologie del XIX e XX secolo. Non a caso Karl Marx dirà che «i filosofi hanno finora soltanto interpretato il mondo in diversi modi; ora si tratta di trasformarlo»[14]. Questa volontà trasformativa, a volte palingenetica, coinvolge naturalmente anche le visioni religiose, quelle che più in generale, in chiave politologica contemporanea, saranno definite da John Rawls come "visioni comprensive"[15]

---

10 - C. Lubich, *op. cit.,* p. 249.

11 - Cfr. A. Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale,* Editions La Découverte, Paris 1999.

12 - Mi permetto di rinviare a P. Ferrara, *The Concept of Periphery in Pope Francis' Discourse: A Religious Alternative to Globalization?*, «Religions», n. 6/2015.

13 - W. Szymborska, "Possibilità", in *La gioia di scrivere. Tutte le poesie (1945-2009*), Adelphi 2009.

14 - K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, Tesi XI, in Marx-Engels, *Opere,* vol. V 1845-1846, Editori Riuniti, Roma 1972.

15 - Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità: è politica, non metafisica*, in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Comunità, Torino 2001.

del mondo. Nella prospettiva cristiana, il cambiamento passa attraverso due differenti prospettive temporali, e cioè quella della *metanoia*, della conversione, e quella *escatologica*, posta alla fine della storia come suo compimento.

Sul piano delle "tattiche" del cambiamento (qui intese come metodologie e non in termini sterilmente strumentali o antagonistici) nel contesto cristiano sono stati identificati da James Davison Hunter[16] tre filoni portanti, corrispondenti ad altrettante letture del rapporto tra prospettiva ideale e realtà effettiva.

La prima tattica (quella dell'evangelismo in senso ampio o della nuova evangelizzazione secondo la prospettiva cattolica) si basa su una lettura della condizione della società contemporanea che assume la "secolarizzazione pragmatica" come un fattore critico, nel senso di una perdita della vitalità spirituale e del rigore morale. Secondo questo approccio, solo il cambiamento dei "cuori" e delle "menti" degli uomini e delle donne sarebbe in grado di condurre ad un rinnovamento sociale, partendo da una ri-conversione individuale in grado di produrre anche un mutamento della cultura generale.

La seconda tattica considera invece la rilevanza dell'azione politica come mezzo principale per produrre un cambiamento sociale. In questa prospettiva, i cristiani sono chiamati ad impegnarsi in politica per favorire, ad esempio, una legislazione maggiormente in linea con i valori cristiani, sia attraverso la partecipazione diretta a competizioni per posizioni politiche, sia indirettamente attraverso l'organizzazione di gruppi di pressione o di interesse in grado di influenzare l'agenda politica, soprattutto in occasione dei cicli elettorali. Questa direttrice – e cioè l'utilizzo del potere politico per operare un mutamento sociale – non rappresenta una novità né è un atteggiamento esclusivo dei cristiani (o di altri gruppi religiosi) e rientra nelle prospettive legittime della via politica al cambiamento, sia essa quella immediata della conquista di posizioni di potere o quella dell'egemonia rispetto all'assetto valoriale di una società.

La terza tattica si fonda sull'idea di una riforma sociale, basata sull'idea di un rinnovamento della società civile attraverso meccanismi e strumenti di partecipazione, di cittadinanza attiva, di organizzazioni volontarie, dell'associazionismo diffuso. In questo caso la dimensione politica intesa come esercizio diretto del potere tende a passare in secondo piano, mentre è valorizzata l'iniziativa "dal basso" o "orizzontale", che presuppone una presa in carico, da parte delle comunità, delle criticità sociali rilevanti e un coinvolgimento diretto in azioni "compensative" rispetto alle insufficienze delle politiche pubbliche governative.

---

16 - Cfr. J. Davison Hunter, *To change the world. The irony, tragedy and possibility of Christianity in the late modern world,* Oxford University Press, Oxford-New York 2010, pp. 3-17.

In sintesi, si tratta di tre prospettive molto diverse: quella *personale*, quella *politica* e quella *associativa*.

Ora, la visione *trasformativa* di Chiara Lubich non è riducibile a nessuna di queste impostazioni, ma in qualche misura riesce a ricomprenderle in un contesto più ampio, più aperto, più dinamico e più plurale, «puntando sull'unità, fra i singoli, fra i gruppi, fra le città, fra i popoli, che elimina ogni discriminazione; sognando una futura realtà, che potrebbe essere espressa dalle parole: Mondo Unito»[17]. Questa visione olistica, pluralistica, multi-vettoriale dell'orizzonte politico, tuttavia, non trascura affatto la "microfisica" della dimensione pubblica, in cui il cittadino «ha delle funzioni da svolgere in coscienza e con propri diritti e doveri, e non è l'oggetto ma il soggetto vero della comunità politica e tale deve consapevolmente farsi. Il potere politico deve porsi al suo servizio […]»[18]. Nella riflessione politologica queste interconnessioni degli ambiti dell'agire personale e sociale appaiono sempre più centrali ed evidenti. Ad esempio, Angelo Panebianco, discutendo della contrapposizione tradizionale, nelle scienze sociali, tra *individualismo metodologico* e *olismo*, difende l'idea «che la spiegazione di qualunque macrofenomeno (anche di quelli cosiddetti "internazionali" […]) necessiti di microfondazione, necessiti di una analisi "micro" che ricostruisca scelte, azioni e interazioni degli individui coinvolti», nella consapevolezza che «l'analisi macro-macro sia insufficiente per ottenere valide spiegazioni»[19].

Papa Francesco ricorda le due declinazioni dell'amore politico: l'amore *elicito* («gli atti che procedono direttamente dalla virtù della carità, diretti a persone e a popoli»[20]) e l'amore *imperato* (gli «atti della carità che spingono a creare istituzioni più sane, ordinamenti più giusti, strutture più solidali»[21]).

In questo quadro, l'impegno politico – nella visione di Chiara Lubich – viene in qualche misura liberato dai suoi elementi "strategici", per configurarsi piuttosto come riconduzione dell'alterità a un comune paradigma agapico, a partire dal rapporto tra formazioni politiche alternative, fino al punto di «praticare l'apparente paradosso di amare il partito altrui come il proprio»[22]. Un'affermazione sorprendente, anche alla luce della concezione corrente della politica come "conflitto di visioni", riconducibili – seguendo Thomas Sowell – ai due poli di una concezione dell'a-

---

17 - C. Lubich, *op. cit.*, p. 43.

18 - *Ibidem*, p. 285.

19 - A. Panebianco, *Persone e mondi. Azioni individuali e ordine internazionale*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 20.

20 - Papa Francesco, *Fratelli tutti*, n. 186.

21 - *Ivi*.

22 - Chiara Lubich, *op. cit.*, p. 299.

zione politica "vincolata" ai limiti intrinseci e comportamentali della natura umana ("*constrained vision*") o, al contrario, dai caratteri estensivi e realizzativi propri della libertà di agire dell'essere umano ("*unconstrained vision*")[23]. Quanti ritengono che la fedeltà all'idea che motiva l'impegno politico sia un dovere di coerenza e una responsabilità potrebbero fraintendere, talvolta, il senso di questa alta considerazione per "il partito altrui". Anche in questo caso, in realtà, l'attenzione deve essere rivolta alla matrice intrinsecamente relazionale della visione di Chiara Lubich, attraverso la quale viene filtrata ogni eventuale radicalizzazione identitaria.

A ben guardare, uno dei caratteri salienti della riflessione della Lubich è che esso verte, sia pure non in modo esclusivo, sui *processi* (relazionali, connettivi, integrativi) più che sui *sistemi*. Inoltre, si ha consapevolezza della difficoltà di distinguere nettamente, tanto sono intrecciati i due ambiti nella visione della Lubich, tra la prospettiva *normativa* (il dover essere) e l'approccio *empirico* (esperienziale, induttivo e pragmatico). Infine, l'approccio che appare più in sintonia con il pensiero di Chiara Lubich è quello *trans-disciplinare,* senza ovviamente sminuire lo statuto epistemologico delle diverse discipline. In una certa misura, ed a titolo di esemplificazione, è proprio l'eccessiva separatezza tra politica, economia e società come distinti ambiti dell'agire umano ad aver condotto la società occidentale alla condizione critica in cui si trova oggi. Ad esempio, mentre le ineguaglianze economiche tra gli Stati sono diminuite negli ultimi decenni, sono enormemente aumentate le diseguaglianze all'interno degli Stati, senza che la politica abbia apportato i necessari correttivi e in una situazione di progressiva marginalizzazione dell'iniziativa della società civile. Lungi dal suggerire formule risolutive, Chiara Lubich mette in luce la stretta connessione della dimensione antropologica, socio-economica e politica della crisi contemporanea, sia per le loro ripercussioni sull'esistenza delle singole persone, che per quelle che colpiscono le famiglie, gli ambiti associativi, il "patto" intergenerazionale e il contesto naturale ed ambientale.

Oltrepassamenti politici: *per extra ad unum*

Le relazioni internazionali si servono frequentemente di metafore per rappresentare situazioni di cooperazione o di competizione, nelle quali sono di volta in volta chiamati in causa fattori rilevanti come potere, interesse, identità.

La più ricorrente metafora, almeno a partire dall'affermarsi dello stato moderno, è stata quella amico/nemico, legata ad una concezione della sovranità come supremazia interna e resistenza all'interferenza esterna. Il "rimedio" a questa si-

23 - Cfr. T. Sowell, *A conflict of vision. Ideological Origins of Political Struggles*, Basic Books, New York 2002.

tuazione di potenziale stallo nei rapporti interstatali è stato identificato nel meccanismo delle alleanze, come quadro di cooperazione strutturata tra unità politiche.

Tuttavia il concetto di alleanza, per quanto interpretabile nel senso di una razionalizzazione del sistema internazionale, rappresenta, in definitiva, una consacrazione della logica amico/nemico, potendo tutt'al più l'alleanza *ad hoc* essere trasformata in una condizione di co-appartenenza ad una organizzazione internazionale con carattere di stabilità e permanenza nel tempo. In una certa misura, l'alleanza, specie nella sua configurazione di intesa per garantire la difesa comune, costituisce una forma di "fraternità negativa", giustificata, cioè, dalla necessità di fronteggiare comuni minacce.

Secondo Angelo Panebianco, le due tipologie relazionali che si fronteggiano nel mondo contemporaneo possono essere inquadrate nei due concetti di "arena hobbesiana" e "arena machiavelliana". L'arena hobbesiana implica un altro livello di istituzionalizzazione sia interna che della dimensione internazionale; l'ordine è il suo principale attributo, a prescindere da considerazioni etiche legate ad esempio all'assenza di equità e al prevalere di rapporti di forza. «Dato l'elevato livello di istituzionalizzazione delle convenzioni e delle organizzazioni (politiche ed extrapolitiche) istituzioni statali e regime politico sono stabili e si perpetuano nel tempo.»[24]. Al contrario, «un'arena machiavelliana è una disordinata collezione di aggregati politici fragili, a rischio di dissoluzione, e di gruppi politico-territoriali (principati nuovi) che sono nati dall'estinzione di precedenti aggregati (o, più spesso dalla secessione da preesistenti aggregati) e che sono debolmente (o non ancora) istituzionalizzati. Allo stato puro, un'arena machiavelliana assomiglia a un magma in ebollizione: di tanto in tanto si verificano *fissioni* (vecchie unità si scindono in unità più piccole) e *fusioni* (altre unità si fondono dando vita ad unità più grandi»[25].

È possibile tuttavia tracciare una diversa tradizione nelle relazioni internazionali, che a partire da una accezione "inclusiva" e non oppositiva della nozione di amicizia internazionale evolve in una direzione di reciprocità agapica, come presupposto necessario per configurare una vera e propria "comunità" internazionale. Nell'antichità classica, ad esempio, vi era una separazione tra le nozioni (internazionalistiche) di amicizia e di alleanza, potendo le due modalità di relazione non coincidere; una traccia evidente di tale distinzione resta nell'espressione contemporanea "paesi amici ed alleati".

Chiara Lubich evoca l'oltrepassamento non solo metaforico del confine (si pensi, in un singolare e imprevisto aspetto della globalizzazione, alle implicazioni politiche, oltre che psicologiche, dell'attuale condizione di "confinamento" legato al

24 - A. Panebianco, *op. cit.*, p. 154.

25 - *Ibidem*, p. 182.

rischio pandemico del Covid-19), processo in cui ogni popolo, «amando la patria altrui come la propria», possa contribuire a «fare dell'umanità una famiglia umana universale, che supera però il limitato concetto di società internazionale poiché al suo interno i rapporti tra persone, gruppi, popoli, sono pensati per abbattere le divisioni e le barriere di ogni tipo»[26]. Siamo lontani dal paradigma moderno di «uno stato più o meno nazionalizzato oppure una nazionale statalizzata.»[27]. Piuttosto, il superamento del confine come concetto astratto e anche come barriera fisica «è la versione moderna della questione dell'amore al prossimo, di cui è costitutivo il riconoscimento del concetto di sé – individuale, collettivo, culturale (…)»[28] .

Un capovolgimento di prospettiva radicale, dove la messa in valore delle identità nazionali, al riparo dal rischio sempre presente del nazionalismo e del particolarismo, non è in contraddizione con il riconoscimento sereno e costruttivo delle identità altrui. Lungi dal configurare contrapposizioni e frammentazioni, questa identità "dialogica" è il fondamento di una comunità mondiale arricchita proprio dall'incontro delle diversità.

Inoltre, è un universalismo che non ha una natura astratta, perché parte dalle persone e dalle varie articolazioni della società e non si lascia confinare negli spazi spesso angusti dei rapporti tra governi e nei rigidi canoni delle relazioni diplomatiche. L'universalismo dell'unità è infatti anzitutto una prassi sociale, un modulo partecipativo, un modo di guardare al mondo dal punto di vista della fraternità e della reciproca appartenenza, come interdipendenza attiva e positiva, che ben poco ha in comune con la dimensione impersonale, con le macro-dinamiche della globalizzazione o l'istinto difensivo delle piccole patrie e di chiusura auto-referenziale che essa talvolta provoca. Si tratta, pertanto, di un concetto di *mondialità* più che di *globalità*, che ha una dimensione molto concreta: è l'idea di una "interdipendenza fraterna", concepita come "mutua dipendenza", che comporta "la scelta del dialogo rispetto a quella dell'egemonia, la via della condivisione rispetto a quella della concentrazione di risorse e dei saperi in una sola area del mondo"[29].

Come scrive Francesco, «l'amore che si estende al di là delle frontiere ha come base ciò che chiamiamo "amicizia sociale" in ogni città e in ogni Paese. Quando è genuina, questa amicizia sociale all'interno di una società è condizione di possibilità di una vera apertura universale. Non si tratta del falso universalismo di chi ha

---

26 - C. Lubich, *op. cit.*, p. 289.

27 - D. de Rougemont, *L'uno e il diverso*, Edizioni Lavoro, Roma 1995, p. 5.

28 - O. Beozzo, F. Wilfred, *Editoriale*, in «Concilium. Rivista internazionale di teologia», n. 2/1999 (numero monografico dedicato al tema *La trasgressione delle frontiere: inizio di nuove identità*?).

29 - C. Lubich, *L'interdipendenza vivificata dalla fraternità, motore di processi positivi*, 23.09.2004 (https://www.focolare.org/news/2004/09/23/linterdipendenza-vivificata-dalla-fraternita-motore-di-processi-positivi/)

bisogno di viaggiare continuamente perché non sopporta e non ama il proprio popolo»[30] e neppure di «un universalismo autoritario e astratto, dettato o pianificato da alcuni e presentato come un presunto ideale allo scopo di omogeneizzare, dominare e depredare»[31].

In questo contesto, appare opportuno chiedersi se ed in quale misura la stessa nozione di comunità internazionale sia possibile a prescindere da un legame non meramente strumentale o utilitaristico tra gli attori che possa generare o veicolare nuove forme di identità collettiva con caratteri di stabilità in quanto non legate a interazioni in specifici campi di cooperazione internazionale. Si potrebbe a titolo di esempio sostenere che il multilateralismo rappresenti già un fine in sé stesso[32] prima ancora di essere uno strumento o contesto di composizione delle dispute internazionali o di ricerca di forme di cooperazione su diverse tematiche di comune interesse. Ad un livello di interazione ed integrazione più elevato, una comprensione profonda della dimensione agapica transnazionale passa per una transizione non solo semantica, e cioè il passaggio dal concetto di "socio" a quello di "prossimo"[33].

Una prossimità da costruire con una diplomazia paziente, in modo non episodico, in una prospettiva temporale ampia. Secondo Charles Kupchan, «non è solo l'assenza del conflitto a rendere una zona di pace stabile un fenomeno unico e interessante. È la creazione di una pace più profonda e duratura, in cui l'assenza della guerra non è il prodotto della deterrenza, della neutralità o dell'apatia, ma di un livello di integrazione interstatale che elimina alla radice la prospettiva stessa del conflitto armato. Quando prende forma una zona di pace stabile, gli Stati coinvolti si sentono liberi di abbassare la guardia, di smilitarizzare le loro relazioni e di dare per scontato che, qualunque disputa dovesse sorgere con le altre nazioni, questa sarà risolta con mezzi pacifici»[34].

Certo, non è facile, e può apparire persino ingenuo, proporre l'amicizia transnazionale come categoria politica anche di natura internazionalistica nel momento in cui sembrano riapparire spinte protezionistiche, tentazioni di scorciatoie che seguono il modello *beggar-my-neighbor* e che invitano in sostanza ad un *buy national* ed a chiusure identitarie, mentre su scala planetaria assistiamo ad evidenti e cre-

---

30 - Papa Francesco, *op. cit.,* n. 99.

31 - Ibidem, n. 100.

32 - Cfr. V. Pouliot, *Multilateralism as an End in Itself,* «International Studies Perspectives» (2011) 12, pp. 18–26.

33 - Papa Francesco, *op. cit.,* n. 102.

34 - C. Kupchan, *Come trasformare i nemici in amici. Le radici di una pace duratura,* Fazi Editore, Roma 2012, p. 11.

scenti segnali di *de-globalizzazione* o *sglobalizzazione*. Come scrive papa Francesco, «la storia sta dando segni di un ritorno all'indietro. Si accendono conflitti anacronistici che si ritenevano superati, risorgono nazionalismi chiusi, esasperati, risentiti e aggressivi. In vari Paesi un'idea dell'unità del popolo e della nazione, impregnata di diverse ideologie, crea nuove forme di egoismo e di perdita del senso sociale mascherate da una presunta difesa degli interessi nazionali.»[35]. Eppure, proprio il dibattito "realista" sulla *governance* ha in qualche misura e paradossalmente riabilitato prospettive e proposte fino a poco tempo considerate velleitarie, eccentriche o irrilevanti per i rapporti internazionali.

Non è un caso, ad esempio, che il dibattito sul futuro stesso del capitalismo si accentri soprattutto sulla riscoperta del ruolo della politica, non tanto per assegnarle una posizione di controllo assoluto, che non ha più e che forse non potrà né dovrà riacquistare, ma per chiederle di stabilire priorità, garantire regole, assicurare più alti livelli di inclusività delle politiche pubbliche. A ridosso della grande crisi finanziaria del 2008 – altro drammatico snodo politico-economico agli inizi del secolo – si evocò, ad esempio, l'«audacia dell'aiuto»[36], come segnale di un cambiamento non solo di tono ma anche di direzione nell'impostazione delle politiche pubbliche, un cambiamento che coinvolge lo stesso progetto di società. Non si tratta di porre in essere politiche "compensative" rispetto al malfunzionamento dell'economia e del mercato globale, cioè di adottare misure "compassionevoli"; piuttosto, di ripensare strutturalmente gli interventi e le scelte per inserire al loro interno un livello più elevato di equità. In un suo intervento Chiara Lubich afferma che nel mondo contemporaneo «si esige più parità, più solidarietà, soprattutto una più equa condivisione dei beni. Ma – aggiungeva – come si sa, i beni non si muovono da soli, non camminano da sé.»[37].

Un'altra dimensione essenziale dell'agape politico-internazionale è la tematica, ampia e dibattuta, dell'Antropocene[38], intesa come mutamento strutturale e duraturo degli equilibri ambientali del pianeta dovuto alle attività produttive e, più in generale, all'impronta antropica sulla terra. Conservare la qualità e l'integrità dell'ambiente non è un esercizio ecologico, è un tema politico e un tema etico, riguarda il rispetto del pianeta e il rispetto degli uomini e donne del futuro[39]. La co-

---

35 - Papa Francesco, *op. cit.,* n. 11.

36 - J. F. Wasik, *The Audacity of Help: Obama's Economic Plan and the Remaking of America*, Bloomberg Presse, New York 2009.

37 - C. Lubich, *op. cit.*, p. 469.

38 - Cfr. J. S. Dryzek, J. Pickering, *The politics of the Anthropocene*, Oxford University Press, Oxford 2019.

39 - Cfr. UNESCO, *Dichiarazione sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future* (1997), testo in italiano reperibile al sito web *unipd-centrodirittiumani.it*

scienza della responsabilità umana verso il creato, anzi la vera e propria comunità di destino del complesso socio-naturale, è presente sin dall'inizio nella riflessione di Chiara Lubich, che percepisce la struttura intrinsecamente relazionale degli elementi naturali: «[Le cose] erano tutte collegate fra loro dall'amore, tutte – per così dire – l'una dell'altra innamorate»[40]. La rottura o lo scompaginamento di tali interrelazioni produce conseguenze non solo ambientali, ma anche in senso lato sociopolitiche non solo immediate, ma anche nel medio e lungo termine. Preservare gli oceani e le foreste, due eco-sistemi essenziali per la vita sulla terra, è, oggi, un modo concreto di amare la patria altrui come la propria: il pianeta, infatti, è una *patria condivisa*. Una fraternità, perciò, che potrebbe essere meglio definita come *fraternità planetaria*.

"Raison du monde"

La storia sociale e politica non è affatto lineare, ma è fatta soprattutto di interruzioni, perturbazioni. Da questo punto di vista, la storia è "tragica" in senso proprio, non come nel *pantragismo* in cui c'è il senso dell'inesorabilità, ma come grande rappresentazione in chiaro-scuro delle vicende umane e delle loro contraddizioni e aporie. Nonostante le «dense ombre», da non ignorare, si aprono «percorsi di speranza»[41].

Nelle circostanze critiche, o meglio, «crisiche»[42], incerte in cui la storia sembra esitare sotto la spinta di forze contrapposte che si annullano a vicenda, si aprono biforcazioni verso un divenire pieno di incognite e di promesse.

Le previsioni, in questo contesto difficile da decifrare, sono plausibili solo se si contempla anche la possibilità che avvenga l'impossibile. Ad esempio, il crollo del muro di Berlino non era stato né previsto né ritenuto possibile.

Oggi la narrazione dell'ordine o disordine mondiale passa attraverso categorie dissimili rispetto alla *physis*, ai caratteri dei territori nella loro mera configurazione spaziale.

È l'era della dimensione trans-nazionale, che coinvolge anzitutto il capitale e la finanza, che certo non rispettano i confini degli stati, come pure il cambiamento climatico, la mobilità umana (come le migrazioni). Gran parte dei fenomeni che avvengono sul pianeta non tengono più conto delle frontiere, eppure la struttura politica fondamentale del mondo continua ad essere quella degli stati nazionali. Il

40 - Cit. in S. Rondinara, "Il rapporto persona umana-natura alla luce degli scritti di Chiara Lubich", in AA.VV., *Come un arcobaleno*, Città Nuova, Roma 1999, p. 378.

41 - Papa Francesco, *op. cit.*, n. 54.

42 - Cfr. E. Morin, *Pour une crisologie* (intervista a cura di F. L'Yvonnet), L'Herne, Paris 2016.

mondo reale è fatto di *flussi*, il mondo degli stati è fatto di *territori*. La questione che si pone alla politica è come risolvere la contraddizione è tra *reti* e *luoghi*, tra denotazione e connotazione delle comunità politiche. In qualche modo, si avvera l'ipotesi dello «scacco alla politica centralizzatrice ed unitaria, ossessionata da un sogno segreto di autarchia»[43] di cui parla Denis de Rougemont. Ecco perché un tema che è oggi essenziale nella riflessione sulla politica internazionale è la dialettica tra *globus* e *locus*, tra le "piccole patrie" e la "terra-patria"[44].

La crisi pandemica del 2020 ha funzionato come detonatore delle fratture e delle polarizzazioni mondiali. Tuttavia ci si è improvvisamente trovati, al tempo stesso, in una situazione di portata storica, come quelle che solitamente si presentano dopo la fine di un conflitto o dopo un brusco cambiamento dei riferimenti abituali nella politica mondiale. Si ha la sensazione che dalla condizione attuale non si possa uscire con degli aggiustamenti formali o superficiali, ma che debba essere messo mano ad un vero e proprio cantiere che preveda non solo il rifacimento dell'edificio dalle sue fondamenta - cioè l'architettura istituzionale internazionale - ma anche la radicale rivisitazione dei fondamentali - cioè degli assetti e dei criteri su cui si basa la politica internazionale nella sua accezione più vasta. La crisi globale (ingigantita nei suoi effetti dalla crisi pandemica), da questo punto di vista, può essere considerata come un tornante della storia: la nascita di un mondo nuovo o la semplice sconnessione e scompaginazione di quello attuale dipendono dalle scelte che saranno compiute oggi. Arnold Toynbee[45] scriveva che le civiltà seguono un ciclo vitale secondo lo schema ("*sfida-e-risposta"*) ("*challenge-and-response*"), ed il loro destino si gioca nella capacità di essere all'altezza delle sfide esistenziali che si presentano: oggi è la nostra stessa civiltà planetaria nel suo insieme a dover trovare la risposta a una minaccia senza precedenti, affinché la pandemia «non sia stato l'ennesimo grave evento storico da cui non siamo stai capaci di imparare»[46]. In un certo senso, come scriveva Ernesto Balducci, «ormai noi siamo abitatori di frontiera. E innanzi tutto della frontiera che separa il presente e il futuro. Il presente è il prodotto di una storia frantumata. I politici che si aggirano nel Palazzo di Vetro rappresentano ciascuno un passato che in molti casi è senza rapporto con il passato degli altri. Ma il futuro non potrà fondarsi che sul postulato dell'unità morale del genere umano, cioè su di una prospettiva che non ha riscontri validi nelle nostre culture ereditarie»[47].

---

43 - D. de Rougemont, *op. cit.,* p. 8.

44 - Cfr. E. Morin, *Terra-patria*, Raffaello Cortina editore, Milano 1994.

45 - Cfr. A. Toynbee, *op. cit.*

46 - Papa Francesco, *op. cit.*, n. 35.

47 - E. Balducci, *L'uomo planetario,* Giunti, Firenze-Milano 2005, p. 21.

La preziosa eredità di Chiara Lubich apre percorsi alternativi di riflessione prospettica nella lettura politica di un passaggio epocale (la transizione dalla "*raison d'Etat*" alla "*raison du monde*"[48]), da cogliere, approfondire, sviluppare, realizzare.

PASQUALE FERRARA
Professore a contratto presso la LUISS Guido Carli di Roma e di Processi e istituzioni di integrazione politica presso l'Istituto Universitario Sophia
pferrara@luiss.it

48 - Cfr. P. G. Cerny, *Rethinking world politics. A theory of transnational neopluralism*, Oxford University Press, Oxford 2010.

Chiara Lubich e monaci *theravada* Considerazioni su un dialogo profetico

di Roberto Catalano

On line with other previous studies, we propose an historic and phenomenological examination of the spiritual friendship between Chiara Lubich and a group of theravada Buddhist monks from Thailand. From this experience we can perceive the emergence of a prophetic style of dialogue.

Keywords: Christianity - Buddhism - Dialogue - Prophecy

1. Introduzione: un dialogo profetico in un mondo in evoluzione

L'aspetto dialogico coniugato alla categoria di 'fraternità' rappresenta senz'altro una delle caratteristiche più significative del percorso esistenziale e carismatico di Chiara Lubich. Al suo interno la dimensione interreligiosa ha acquisito una rilevanza sempre maggiore anche alla luce di ciò che il 'secolo breve' ha vissuto e di quanto ha caratterizzato la sua conclusione con il progressivo imporsi dell'idea dello 'scontro di civiltà' delineato da Samuel Huntington[1]. Già verso gli ultimi decenni del secolo scorso, infatti, con l'ascesa della figura dell'ayatollah Khomeini, con il crollo delle grandi ideologie, che avevano segnato gran parte del Novecento - soprattutto in occidente ma con grandi e gravi conseguenze a livello globale - con l'imporsi della novità del terrorismo di pretesa marca religiosa, spesso identificato solo con l'Islam, sempre più, sulla mappa mondiale hanno preso a delinearsi le crescenti tensioni fra blocchi culturali e religiosi. La stessa geopolitica ha cominciato a riammettere fra le sue categorie di riferimento il fattore 'religione' che da tempo, soprattutto in Occidente, era rimasto confinato in ragione sempre crescente alla sfera del privato. Inoltre, nel mondo sempre più globale, culture che per millenni avevano vissuto in compartimenti stagni hanno cominciato a diffondersi in un mondo i cui muri, sebbene apparentemente potenti ed incrollabili, diventavano sempre più porosi, favorendo l'incontro ed un potenziale scontro fra uomini e donne di culture e religioni diverse. Giorno dopo giorno si è aperta la problematica dell'incontro con l' 'altro' e con gli 'altri', come singoli e comunità. Di fronte alle sfide che tutto questo portava e ad una umanità ancora largamente sprovvista di categorie e '*know how*' per affrontare queste nuove tematiche, Chiara Lubich ha offerto l'esperienza dialogica del suo carisma, vissuta in prima persona e con tutto il Movimento dei Focolari. Non si è trattato di un progetto, quanto piuttosto di una esperienza di carattere profetico che ha permesso alla Lubich di intercettare il 'religiosamente diverso' come un potenziale candidato a vivere la fraternità universale per contribuire a costruire la pace e dare all'umanità la vera dimensione di 'famiglia umana universale'[2].

1 - Cfr. S. Huntington, *Lo scontro di civiltà*, Garzanti, Milano, 2000.

2 - Per una visione d'insieme dell'intera esperienza interreligiosa della Lubich e del Movimento dei Focolari durante la vita della fondatrice cfr. R. Catalano, *Spiritualità di Comunione e dialogo interreligioso. L'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari*, Città Nuova, Roma 2010.

2. I monaci protagonisti: il Ven. Phra Phrom Mongkol e Phramaha Thongratana Tavorn[3]

In questo quadro, una delle esperienze più significative e di grande valore spirituale ed umano è stata quella dell'incontro fra la fondatrice dei Focolari e alcuni monaci buddhisti *theravada* della Thailandia. Si tratta del Ven. Ajaan Thong Sirimangalo, recentemente scomparso all'età di 97 anni, e Phramaha Thongratana Tavorn, conosciuto anche e soprattutto come '*Luce Ardente*'. Il Ven. Phra Phrom Mongkol, originario della Provincia di Chiang Mai nel Nord della Thailandia, dove era nato il 21 settembre del 1923 come Tongkaew Brahmasena, è scomparso nel dicembre 2019. È stata e rimane una figura di altissimo profilo nel mondo *theravada* del buddhismo tailandese. Il venerabile monaco era, infatti, un maestro di meditazione ***vipassānā*** conosciuto a livello internazionale con un largo seguito di buddhisti tailandesi e occidentali di estrazione cristiana come pure laica o senza un chiaro riferimento religioso[4]. Dal canto suo, il monaco Phramaha Thongratana Ta-

3 - Phramaha Thongratana Tavorn è, comunque, piú conosciuto con il nome di *Luce Ardente*. Si tratta di un appellativo dato al monaco *theravada* da Chiara Lubich stessa, su richiesta personale di Phramaha Thongratana, in occasione del loro primo incontro nella primavera del 1995. Il monaco è da allora conosciuto con questo nome, soprattutto all'interno del Movimento dei Focolari, ma non solo.

4 - Nel 1954, il Ven. Phra Phrom Mongkol decise di dar vita, presso il tempio di Wat Muang Mang, ad un centro di questo tipo di meditazione secondo i quattro fondamentali del '*mindfulness*'. Nel corso degli anni si è sempre più rivelato come una figura importante di riferimento della vita del buddhismo *theravada*, in particolare dello studio e della pratica meditativa ***vipassānā***, all'interno di un complesso processo in cui la pratica del ***vipassānā*** da diversi decenni vive una sorta di ibridazione a contatto con il mondo occidentale dove è divenuta molto popolare. Per questo il Ven. Phra Phrom Mongkol ha rinnovato anche il tempio Wat Ram Poeng, del quale negli anni Settanta divenne l'abate. Fra i vari riconoscimenti e incarichi ricevuti, spicca senza dubbio quello del 1991 quando Somdet Phra Nanasamwara, allora Patriarca Supremo del buddhismo thailandese, lo incaricò del tempio Wat Phradhatu Sri Chom Tong Voravihara nel comune di Ban Luang. Questo è il luogo dove il Ven. Phra Phrom Mongkol ha svolto per decenni la sua attività di maestro ***vipassānā***. Nel 2009 ha, infine, ricevuto il titolo di Phra Dhammamangalajaan, uno dei più alti e prestigiosi della tradizione *theravada* thailandese. (Cfr. Biography of Ven. Ven. Phra Phrom Mongkol o Ajaan Tong Srimangalo (Tan Chao Khun Phra Dhammamangalajaan), (cfr. https://www.sirimangalo.org/bio/) (accesso il 16 agosto 2018).
Un fatto rivelatore della statura di questo monaco è legato al suo rapporto con la famiglia reale, legato anche ad un evento particolare verificatosi molti anni fa. La principessa, figlia del re, soffriva di una grave infezione al sangue. Il sovrano stesso chiese che si facesse una donazione al tempio di cui Ajaan Thong era abate e che è sotto la diretta giurisdizione della Casa Reale della Thailandia. La figlia guarì ed il sovrano fece visita al tempio, in segno di riconoscenza, affidando al Ven. Phra Phrom Mongkol la diffusione del buddhismo in tutto il mondo. Da qui un nuovo impeto per il monaco a viaggiare per diffondere il buddhismo e la meditazione vipassānā oltre che a curare la traduzione in diciotto lingue dei testi sacri, originariamente scritti in lingua Pāli. (Cfr. E. Fondi, *Aggiornamento sui Buddhisti Thailandesi*, Convegno dei Focolarini, Castel Gandolfo 6 gennaio 1996 (da testo preparato non pubblicato). (Archivio Centro per il Dialogo Interreligioso del Movimento dei Focolari, d'ora in poi Archivio CDI).

vorn è, senza dubbio, una figura di minor rilievo rispetto al Ven. Phra Phrom Mongkol, che per lungo tempo ha seguito come maestro. Ha, tuttavia, avuto un ruolo decisivo nell'aprire i rapporti fra il movimento dei Focolari ed il buddhismo thai e, nel corso degli anni, ha desiderato approfondire la spiritualità del movimento cattolico, oltre a incontrarne la fondatrice in numerose occasioni e a condividere in prima persona esperienze di convivenza in ambienti del movimento dei Focolari.

Fondamentale è stata l'esperienza maturata in occasione dei diversi momenti trascorsi da questo monaco presso il *Centro di spiritualità Claritas*[5] di Loppiano. Lo stesso Phramaha Thongratana Tavorn ha avuto modo di raccontare la propria storia personale e spirituale, soprattutto in riferimento al suo rapporto personale con la fondatrice dei Focolari, in occasione del conferimento del premio '*Forum Civiltà dell'Amore*' da parte della città di Rieti il 26 ottobre del 2008. Presentandosi e riferendosi alla Lubich, il monaco thailandese si era descritto nei termini seguenti.

> Se oggi mi trovo qui è grazie a Chiara Lubich. […] ero un monaco semplice. Dopo aver conosciuto Chiara Lubich, rimango un monaco semplice come ero prima, ma doppiamente felice rispetto a prima. Sono un monaco felice non perché vengo dalla Thailandia, terra dei sorrisi, ma per la gioia che sento, quella di aver trovato il modo di fare del mondo un'unica famiglia, secondo gli insegnamenti di Chiara, il suo carisma dell'unità, l'eredità che ci ha lasciato».[6]

Il monaco thai aveva concluso quel suo intervento con una dichiarazione coraggiosa e rivelatrice di una esperienza che andava al di là di semplici categorie umane. «*Mamma Chiara* – affermava - *non è solo vostra, ma è anche di noi buddhisti. Anzi lei appartiene al mondo intero*»[7]. Da queste parole emergono alcuni elementi che saranno oggetto del nostro studio e che rappresentano, mi pare, una novità senza dubbio di rilievo nel panorama del dialogo buddhista-cristiano: la maternità spirituale di una donna cristiana cattolica nei confronti di monaci buddhisti, l'avvertire che un carisma non è solo un dono di Dio per la Chiesa cattolica o il cristianesimo, ma anche per ogni uomo e donna, a prescindere dalla rispettiva cultura e fede.

---

5 - Il *Centro di spiritualità Claritas* si trova nella cittadella di Loppiano, costruita dal Movimento dei Focolari nei pressi di Firenze, che accoglie religiosi e consacrati di diverse congregazioni che desiderano fare una esperienza alla luce del carisma dell'unità e della spiritualità di comunione.

6 - Phramaha Thongratana Tavorn, *Discorso di accettazione del Primo* 'Forum Civiltà dell'Amore'. Rieti, 26 ottobre 2008.

7 - *Ibidem.*

3. Caratteri dell'incontro fra una donna cattolica e monaci buddhisti

Ovviamente non è possibile nel contesto di questo breve studio riportare dettagliatamente i colloqui o le impressioni avute nel corso di tutti i vari momenti di incontro[8]. Ci limiteremo ad approfondire, per sommi capi, due aspetti che ci permetteranno di apprezzare le caratteristiche salienti di questa amicizia spirituale ed alcuni dei suoi frutti. Ci concentreremo, quindi, sull'atteggiamento che ha caratterizzato questi avvenimenti e sui contenuti emersi.

3.1 Atteggiamento: testimonianza e accoglienza – digiuno e meditazione

Fin dalla prima visita compiuta dai due monaci alla Lubich, un aspetto che ha toccato il cuore e la mente dei monaci è stato quello dell'accoglienza. Chiara stessa, infatti, attendeva i monaci sulla porta, al loro arrivo, dando loro il benvenuto davanti alla sua casa e introducendoli lei stessa al suo interno. Si tratta di un gesto estremamente significativo in Oriente, che mette a proprio agio l'ospite e lo fa sentire atteso e benvenuto. Inoltre, entrambi i monaci erano rimasti profondamente toccati dall'invito che Chiara Lubich stessa aveva fatto loro a trascorrere un periodo nella cittadella di Loppiano. Il Ven. Phra Phrom Mongkol a questo proposito aveva commentato: «*Il fatto che tu hai invitato dei monaci buddhisti a venire qui in mezzo al tuo popolo, è una cosa bellissima*»[9]. D'altra parte, questo atteggiamento di accoglienza e di apertura era stato subito confermato anche dalle primissime parole che la Lubich aveva rivolto loro, rivelando un atteggiamento di ascolto volto a imparare, piuttosto che a insegnare: «*io sono contenta di questa visita anche per imparare qualcosa di bello. Qual è il cuore del vostro insegnamento?*»[10]. Da parte dei monaci l'atteggiamento con cui hanno ritenuto bene di prepararsi a quel primo incontro è ben sintetizzato nella loro decisione di passare le 24 ore precedenti in meditazione e digiuno, per poter far sì che il loro cuore fosse davvero puro.

---

8 - Presso gli archivi del Centro per il Dialogo interreligioso del Movimento dei Focolari sono disponibili le trascrizioni delle registrazioni dei vari incontri fra Chiara Lubich e questi monaci buddhisti *theravada* insieme alla corrispondenza, sia quella personale dei monaci con la fondatrice dei Focolari che quella con cui i centri del Movimento a Bangkok tenevano regolarmente informata la Presidente e il centro internazionale sugli sviluppi del dialogo e su eventuali incontri con i due monaci ed i loro seguaci.

9 - Da trascrizione del colloquio durante l'incontro di Chiara Lubich con Luce Ardente e Ven. Phra Phrom Mongkol, Rocca di Papa, 5 dicembre 1995 (AGMF – ACL).

10 - *Ibidem.*

Negli sviluppi successivi del dialogo è stato decisivo il ruolo della 'testimonianza', offerta in modo particolare dalla cittadella di Loppiano e, soprattutto, dai suoi abitanti, in particolare il gruppo di religiosi che in quel periodo soggiornavano presso il *Centro di spiritualità Claritas*. Parlando di loro il Ven. Phra Phrom Mongkol ha affermato, scrivendo alla Lubich: «*Le tue* [riferendosi ai membri del movimento] *persone sono veramente speciali* […] *fra tutti i popoli che ho incontrato, il tuo popolo sono come angeli.* […] *la cosa che mi ha impressionato tantissimo e poi si amano come fratelli e sono uniti*»[11]. Il giorno di Natale, durante la sua permanenza presso il *Centro di Spiritualità Claritas* di Loppiano, Luce Ardente scriveva a Chiara una lettera da cui traspare in modo chiaro la forza della testimonianza concreta nel quotidiano.

> Se io non sono morto è per merito vostro. Se voi non mi aveste amato, io sarei dovuto morire certamente, perché in questo momento sto smarrendo il colore della pelle, il continente, la nazionalità; smarrendo la religione, la lingua, la cultura. Sono venuto a stare in mezzo a gente dalla pelle diversa, di continente diverso, diversa nazionalità, diversa religione, lingua, cultura. Sono molto meravigliato che voi mi amiate in modo sovrabbondante. Quando avevo freddo, mi avete dato coperte, vestiti, guanti e calze; quando avevo fame mi avete dato cibo buono, ho potuto mangiare a sazietà e dormire bene; quando la neve è scesa abbondante, mi avete dato una stanza calda con una stufa accesa; quando non stavo bene mi avete dato le medicine per curarmi, impedendo che stessi male. Tutto questo è l'amore, la sollecitudine, di cui dovrò conservare un ricordo, che mai potrà sbiadirsi.[12]

Da una prospettiva cristiana, ciò che impressiona è il fatto che tale testimonianza non è solo una via privilegiata ed efficace per costruire rapporti profondi di amicizia spirituale e per andare al di là di eventuali difficoltà teologiche o ermeneutiche. Rappresenta anche una via evidente di evangelizzazione, intesa nel senso vero del termine, come 'annuncio della Buona Novella'. È quello che emerge chiaramente dalla conclusione del brano appena citato di Luce Ardente.

> Il cristianesimo è la religione dell'amore. Io l'ho appena saputo, l'ho appena capito […] Dal momento che la mamma Chiara mi ha dato il nome Luce Ardente e Luce Amore, [*e da quando*] sono venuto alla Claritas ed [*ora*] che ho avuto modo di celebrare il Natale con tutti voi, è finita per me l'ignoranza, ho conosciuto l'a-

11 - Da trascrizione del colloquio durante l'incontro di Chiara Lubich con Luce Ardente e Ajaan Thong, Rocca di Papa, 5 dicembre 1995.

12 - Phra Tongratana Tavorn, *Lettera a Chiara Lubich,* Claritas, Loppiano (Incisa Valdarno), 25 dicembre 1995 (2538 secondo il calendario buddhista) (AGMF – ACL).

> more vero dei fratelli cristiani [*attraverso*] i focolarini. D'ora in avanti non sarò più stolto: l'amore si capisce nell'amore; si risponde all'amore con l'amore.[13]

Accoglienza e testimonianza appaiono, quindi, strumenti efficaci di evangelizzazione, nei termini di quel '*rispettoso annuncio'*, spesso suggerito da Paolo VI e Giovanni Paolo II[14].

D'altra parte, anche Chiara Lubich era rimasta profondamente colpita da questa nuova amicizia spirituale e, scrivendo il 3 febbraio 1996 al Ven. Phra Phrom Mongkol, non faceva mistero di quanto questo rapporto avesse provocato in lei e nei membri del movimento che le erano accanto.

> Sento il dovere di ringraziarLa per il suo soggiorno fra noi […] Per noi è stato un grande dono perché abbiamo potuto apprezzare – come mai ci era successo nella vita – la grande saggezza e la grande virtù di Buddhisti come Loro. Ci sono stati di grande esempio e di sprone per vivere anche noi, sempre più profondamente le virtù e le grazie, che ci offre la nostra Religione.[15]

3.2 Contenuti: Dio, Gesù in croce, agape e nirvana, maternità spirituale.

Nel corso dei vari incontri – sia a Roma che nel corso del viaggio che la Lubich fece in Thailandia nel 1997[16] - vari sono stati gli argomenti emersi e attorno ai quali via via è nata una riflessione comune. Cerchiamo di evidenziarne i principali.

Per quanto riguarda i monaci buddhisti, l'aspetto che più meraviglia è l'interesse immediato nei confronti del cristianesimo e di alcuni suoi aspetti, spesso alieni al buddhismo sia come tradizione culturale che, soprattutto, come espressione religiosa. Il primo, e forse il più sorprendente, riguarda *la comprensione e l'esperienza di Dio*. Essa emerge da un interessante dialogo fra Chiara e Luce Ardente che occupa buona parte del loro incontro del 5 dicembre 1997. Prendendo spunto da una frase – "*Dio esiste veramente*" – all'interno di un testo poetico scritto dal monaco e trasmesso in precedenza a Chiara, è via via emersa una profonda esperienza che il monaco esprime come «*cose sante che sono nel vuoto dove noi non possiamo vedere con gli occhi né ascoltare con le orecchie ma possiamo sperimentarlo con il* cit [*la coscienza*],

---

13 - *Ibidem.*

14 - Cfr. Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio*, 37c.

15 - C. Lubich, *Lettera al Gran Maestro Tong Sirimangalo*, (Rocca di Papa, 3 febbraio 1996. AGMF – ACL).

16 - Per quanto successo durante quel viaggio cfr. P. Coda, *Viaggio in Asia*, Città Nuova, Roma 1997.

il più profondo del cuore»[17]. Queste cose sante, afferma il monaco thai, «*vengono a cercarmi in continuazione. Qualche volta, è come venissero a dirmi* 'devi fare così perché è giusto […] *se fai così così è sbagliato'. Quello che è un mistero è che questa realtà la sperimento alla Claritas*»[18]. «*Questa è la voce di Dio*», commenta la Lubich, che desidera sapere se già in passato il monaco avesse sperimentato qualcosa del genere. La risposta appare significativa.

> Prima io ho studiato, ho studiato la religione e ho usato la conoscenza, solo la testa e scrivevo solo con l'intelligenza. […] nel buddhismo si mette molto l'accento sulla capacità intellettiva, sul razionale […] si deve far sì che il cuore sia libero, pulito e il buddhismo insegna che ci sono cinque passi da fare […] bisogna spegnere le preoccupazioni, estinguere i desideri […] la concupiscenza […], la ricerca della felicità […] quando si riesce a estinguere questi quattro aspetti il cuore comincia ad essere puro. […] così si arriva alla sapienza, […] Ma da quando sono arrivato alla Claritas, è come se non avessi altro, ho perso tutto. Ma non c'è nel buddhismo la voce che ti chiama […] e lui parla con me perché è più grande di me. […] ho capito che è la voce di Dio […] se il mio cuore è puro Lui viene a cercarmi, io non devo cercare Lui. […] Io non devo cercarlo perché Lui mi ama e mi dice: 'Fai così'. Io gli credo e lo amo. […] nel mio pensiero, Lui si fa capire dalle persone che hanno il cuore puro.[19]

Questa esperienza di Dio trova una sua conferma ed una formulazione ancora più chiara in un testo che Luce Ardente scrive alla Lubich l'ultimo giorno del 1995. Ha un titolo significativo: *Dio è come il mare.* «*Prima non sapevo cosa fosse Dio. Adesso, stando alla Claritas, dico in tutta chiarezza che Dio è come il mare*»[20].

Un secondo aspetto riguarda *la figura di Cristo* e, in particolare, *la sua morte in croce*, aspetto che, alla sensibilità orientale, appare assurdo oltre che immagine di inaudita violenza. Già in occasione dell'incontro del 5 dicembre 1995, il Ven. Phra Phrom Mongkol aveva condiviso con la fondatrice dei Focolari una forte impressione riportata davanti all'immagine del crocifisso durante una visita nel Santuario del Santissimo Crocefisso di Nemi[21].

---

17 - Da trascrizione del colloquio durante l'incontro di Chiara Lubich con Luce Ardente e Ven. Phra Phrom Mongkol, Rocca di Papa, 5 dicembre 1995, 3, AGMF – ACL).

18 - *Ibidem.*

19 - Da trascrizione del colloquio durante l'incontro di Chiara Lubich con Luce Ardente e Ven. Phra Phrom Mongkol, Rocca di Papa, 5 dicembre 1995, 4-7 (AGMF – ACL).

20 - Phra Tongratana Tavorn, *Lettera a Chiara Lubich,* Claritas, Loppiano (Incisa Valdarno), 31.12.1995 (AGMF – ACL).

21 - Si tratta del Santuario del Santissimo Crocifisso.

> […] quello che hanno fatto a Gesù è stato così terribile, a lui che era santo, e questo mi ha fatto capire che il mondo è proprio cattivo e mi ha fatto così tanta compassione, e mi ha fatto pensare: stare con gli uomini è proprio difficile, stare in questo mondo è proprio difficile. […] e poi c'è una piccola statua nella chiesa, della Madonna con accanto Gesù morto, e ho visto l'amore di Gesù, [*ma ho visto anche*] quanto amore e quanta compassione aveva la mamma per Gesù. Ho detto: guarda cosa è successo: il cuore della mamma amava ancora lì, qualsiasi cosa fosse successa al figlio, la madre ancora lo amava. […] noi dobbiamo avere questo amore e questa compassione proprio così. Sono le quattro cose che mi sono venute dentro, proprio vedendo Gesù, questa carità, l'amore, la compassione per gli altri. Mi hanno risvegliato queste verità del buddhismo.[22]

Una comprensione della croce e di Cristo sofferente per l'umanità è, senza dubbio, un elemento sorprendente fra le varie scoperte dei monaci buddhisti nel cuore dei misteri cristiani e diventa argomento centrale di condivisione ed approfondimento nei loro dialoghi personali con la Lubich. Questo aspetto ritornerà sia in incontri successivi che nella corrispondenza fra i nostri interlocutori. Si tratta di momenti caratterizzati da una crescente comprensione di questi aspetti del mistero cristiano legati, tuttavia, anche alle differenze culturali sia con l'Asia in generale che con la Thailandia in particolare. Proprio questo emerge chiaramente nel corso del dialogo avuto da Luce Ardente con Chiara il 17 gennaio 1996.

> Quando gli asiatici vedono la croce non capiscono. Perché [*Gesù*] è morto in quella maniera? Questo è un problema al quale non riescono a rispondere. Se io non fossi andato [*nella chiesa di*] Nemi non avrei capito perché lì ho capito che […] il dolore è amore. […] i tailandesi non guardano alla croce, ma guardano al Buddha e questa è la differenza culturale. […] io ho capito: lui ha sofferto e lui ha trovato persone cattive che gli hanno fatto del male. Ma lui non ha combattuto. Ha accettato di morire per far vedere al mondo: io sono morto e voi non dovete combattervi l'un l'altro. Questo ho capito e, poi, ho capito i cristiani.[23]

Questo processo di interesse, progressiva comprensione e riflessione sulla croce e sulla morte di Gesù trova la sua massima espressione in un dialogo avvenuto all'interno del I Simposio Buddhista-Cristiano, tenutosi a Castel Gandolfo (Roma) a fine aprile 2004. Il Ven. Phra Phrom Mongkol chiese la parola all'inizio di un'ora di dialogo fra i partecipanti e la fondatrice dei Focolari.

---

22 - Da trascrizione del colloquio durante l'incontro di Chiara Lubich con Luce Ardente e Ven. Phra Phrom Mongkol, Rocca di Papa, 5 dicembre 1995, 33, (AGMF – ACL).

23 - Da trascrizione del colloquio durante l'incontro di Chiara Lubich con Luce Ardente e Ven. Phra Phrom Mongkol, Rocca di Papa, 17 gennaio 1996, 10-11, (AGMF – ACL).

> Io in questi giorni ho capito Gesù in modo diverso. Fino ad oggi, fino ad 80 anni non lo avevo mai capito così; ma in questo incontro l'ho capito in modo molto profondo. È stato Lui che veramente ha dato la vita per gli altri, ha proprio dato tutto, dimenticato se stesso, ha sacrificato se stesso per altri, per tutti, per tutti noi. […] anche se Gesù non è più in questo mondo, il suo spirito è rimasto; Lui ci guarda, ci vede, ci aiuta, ci dà la felicità, prende le nostre sofferenze. Se abbiamo delle sofferenze dobbiamo ricordarci di Dio e Dio con il suo potere ci aiuterà ad uscire da queste sofferenze e dai nostri problemi. […] Gesù si è sacrificato per tutte le persone, anche se è morto […] il suo nome è ancora nel mondo e ci sarà per sempre.[24]

Parole sorprendenti se si considera che a pronunciarle è stato un anziano monaco *theravada*. Quanto egli condivide in quella occasione aveva il sapore ed il senso di una rivelazione e ai cristiani presenti non poteva non ricordare le parole di Pietro davanti al centurione romano: «*In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenza di persone, ma accoglie chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque nazione appartenga. Questa è la Parola che egli ha inviato ai figli d'Israele, annunciando la pace per mezzo di Gesù Cristo: questi è il Signore di tutti* (Atti 10, 34-38)»[25].

Un terzo aspetto che caratterizza i vari incontri ed anche buona parte della corrispondenza iniziale fra la Lubich ed i monaci *theravada* riguarda il '*nirvana*' (o *nibbana* secondo la versione Pali) e l''*agape*'. Nel corso della conversazione sull'esistenza di Dio, di cui si è appena parlato, emerge anche una proposta da parte di Luce Ardente di considerare una identità fra queste due realtà.

> Nel mio sentimento ora il *nirvana* e l'*agape* sono la stessa cosa. […] L'*agape* è l'amore, il bene più alto. Cioè tu ami ma non ti prendi l'amore. Fai il bene ma non ti tieni il bene per te, non sei attaccato a questo bene e non fai il male. […] Ce l'hai ma è come se non ce lo avessi: questo è il *nirvana.* Tu ce l'hai solo per essere utile agli altri. […] *agape* è l'amore che non aspetta niente in ritorno. […] quando *agape* e *nirvana* si identificano, Dio viene e sta in quest'*agape*, in questo *nirvana*, perché *agape* e *nirvana* sono gli strumenti che Dio usa. […] quando noi arriviamo all''*agape*' abbiamo la possibilità di stare con Dio.[26]

---

24 - Trascrizione da intervento in sala del Ven. Ven. Phra Phrom Mongkol, I Simposio buddhista-cristiano, Castel Gandolfo, 27 aprile 2004, 2 e 3.

25 - Questa fu l'impressione dell'autore dell'articolo che partecipava al Simposio.

26 - Da trascrizione del colloquio durante l'incontro di Chiara Lubich con Luce Ardente, Rocca di Papa, 17 gennaio 1996, 8, (AGMF – ACL).

L'intuizione del monaco buddhista è davvero interessante, ma la Lubich prende spunto da queste considerazioni per chiarire quanto, nella prospettiva cristiana, l'*agape* sia, senza dubbio il Regno di Dio, ma anche un aspetto di Dio stesso e continua a spiegare come il cristiano possa aspirare a diventare Dio per partecipazione. La donna cattolica offre una efficace presentazione della fede e della ricchezza dei sacramenti cristiani. Anche successivamente nel corso del medesimo dialogo, con discrezione, ma anche con assolutezza chiarezza, sottolinea come non ci sia 'uguaglianza fra *agape* e *nirvana*'. Non appare, tuttavia, preoccupata di argomentare la sua posizione a spese dell'esperienza del monaco, anzi suggerisce di attendere e conclude sull'argomento con un significativo e rispettoso '*potremmo approfondirlo in seguito*'[27]. In effetti l'occasione si presentò, quando la Lubich scrisse una lettera di saluto al monaco, pochi giorni prima del suo ritorno in Thailandia. Ricordando la promessa fatta durante il loro incontro, la fondatrice dei Focolari spiega la natura del senso di *agape* nell'unità e trinità di Dio, dove le tre divine persone si amano divinamente e questo amore è, appunto, definito *agape.* A questo aggiunse anche il mistero dell'incarnazione che ha portato questo amore agapico sulla terra, mostrando come i cristiani siano chiamati a partecipare di esso e a viverlo. La risposta del monaco non si fece attendere: «*Porterò questa luce e ne parlerò a tutti quelli che incontrerò. L'agape che tu, mamma, mi hai spiegato oggi è la cosa che più ha valore negli insegnamenti cristiani*»[28]. Parole che sembrano non richiedere alcun commento. Si tratta di una sorta di rivelazione che nulla intacca sia delle verità cristiane che della identità buddhista di chi l'accoglie.

Un ultimo aspetto al quale merita dedicare la nostra attenzione è quello della *maternità spirituale* che entrambi i monaci colgono nella fondatrice dei Focolari fino a chiamarla familiarmente, ma anche con grande rispetto, '*mamma Chiara*'. La spiegazione più esauriente di questo appellativo la troviamo in un intervento a braccio del Ven. Phra Phrom Mongkol al termine del I Simposio buddhista-cristiano. In quell'occasione l'ottuagenario monaco thailandese così sintetizzò il suo pensiero riguardo al titolo proposto per Chiara: *mamma del gioiello.*

> Tu sei proprio una persona pura, una eroina, una arrivata ormai all'illuminazione. Le persone che arrivano all'illuminazione hanno sei punti che le distinguono dalle altre. Primo: sono delle persone così libere che non opprimono gli altri, non hanno nessun attaccamento, sono pure e vivono la purezza, vedono la verità ed hanno la sapienza. Questi sei punti sono un tesoro, il tesoro delle persone che arrivano all'illuminazione e la mamma è arrivata a questo livello, soprattutto per

27 - Ibidem.

28 - Ibidem.

> il punto che non disprezza mai gli altri, ma che ha sempre la riconoscenza verso tutti; sa come sono gli altri, le grazie che hanno e il loro valore. Buddha ci ha detto che è come un vetro luminosissimo. Allora io ti do il nome *mamma del gioiello*. La *mamma del gioiello* ha la riconoscenza verso tutti, verso Dio come per Gesù.[29]

Tuttavia, già nel corso dell'incontro avuto con Chiara il 17 gennaio del 1996, giorno del compleanno di Luce Ardente, il monaco *theravada* aveva chiesto che, prima di cominciare il dialogo, si svolgesse una piccola cerimonia durante la quale lui potesse ricevere una benedizione dalla donna cattolica ed offrirsi a lei come '*figlio spirituale*'. Toccante e misterioso il monologo che era seguito.

> Questa è una cosa che ti volevo offrire e questo è segno della mia vita. Questo darti la mia vita. Io ho tre cose che sento di poterti offrire: essere casto per tutta la mia vita, farmi povero per tutta la mia vita e, da questo momento in poi, ricevere i tuoi insegnamenti. Quello che hai da dirmi dimmelo ed io ti crederò in tutto che tu mi dici. […] da questo momento in poi mi offro a te, mia madre, e ti chiedo, mamma che tu mi prenda come figlio e tu mi insegni ed io ti sarò fedele per tutta la vita.[30]

L'idea della '*maternità spirituale*' di Chiara che qui trova una espressione molto articolata era nata nel monaco buddhista già al termine del suo primo incontro a fine maggio del 1995, come riferisce una lettera di Luigi Butori, interprete anche in quella occasione: «*una mattina* (Luce Ardente) *mi ha detto: 'Chiara è mia madre'*»[31]. Oltre tutto, è interessante notare come questa maternità spirituale, che Luce Ardente e Ven. Phra Phrom Mongkol colgono nella Lubich, non sia limitata e circoscritta alle loro persone o al monachesimo buddhista. C'è la convinzione che la

---

29 - Trascrizione da intervento in sala del Ven. Ven. Phra Phrom Mongkol, I Simposio buddhista-cristiano, Castel Gandolfo, 27 aprile 2004, 2.
Il venerabile monaco ha offerto anche una spiegazione dell'origine di questo appellativo, rifacendosi ad un episodio della vita del Buddha. Eccolo. «*Buddha era in un bosco in India ed uscì per la questua. C'erano cinquecento monaci che stavano insieme, così come noi in questi giorni, e parlavano di questi gioielli, ognuno aveva in sé […] era un gioiello. Videro il Buddha che usciva per la questua e gli andarono incontro e discutevano quale fosse il gioiello più prezioso. Videro i cinque gioielli più importanti e, fra questi, il primo era il Buddha; il secondo quello che viveva e dava il Dharma; il terzo gioiello quello che possiede la conoscenza e la spiegazione delle cose; il quarto quello che fa conoscere gli insegnamenti del Buddha a tutte le persone che incontra; il quinto chi ha la riconoscenza – come la mamma – chi possiede l'amore elevato*». (Trascrizione da intervento in sala del Ven. Phramaha Ajaan Thong, I Simposio buddhista-cristiano, Castel Gandolfo, 27 aprile 2004, 2.)

30 - Da trascrizione del colloquio durante l'incontro di Chiara Lubich con Luce Ardente, Rocca di Papa, 17 gennaio 1996, 2.

31 - L. Butori, *Lettera a Chiara Lubich* del 2 giugno 1995, (AGMF – ACL).

fondatrice dei Focolari potrà essere madre spirituale di persone di altre religioni, come spiega lo stesso Luce Ardente congedandosi dal Centro di Coordinamento del Movimento dei Focolari, prima del suo ritorno in Thailandia, al termine del primo periodo trascorso al centro di spiritualità Claritas di Loppiano.

> Voglio solo dirvi di fare attenzione, perché voi siete cristiani e la mamma è cristiana. Nel futuro la mamma avrà dei figli cristiani, buddhisti, musulmani, ma i figli che saranno buddhisti o musulmani saranno molto intelligenti perché alle basi del loro spirito c'è un'altra cosa che non è uguale a quella dei cristiani, perciò io vorrei dirvi come dovete studiare il buddhismo per poter capire.[32]

Parole profetiche se si pensa che non pochi musulmani, indù e buddhisti, nel corso degli anni, hanno avvertito un tale sentimento di figliolanza spirituale nei confronti della donna cattolica fondatrice dei Focolari.

4. Alcune riflessioni su questa esperienza di dialogo buddhista-cristiano

A conclusione di questo studio che ha cercato di scavare in una originale esperienza di dialogo fra una donna italiana cattolica portatrice di un carisma e due monaci thailandesi, buddhisti *theravada*, aprendo la via ad una esperienza di dialogo multiforme che si è ulteriormente sviluppato negli anni, vale la pena offrire alcuni spunti per riflessioni che potranno essere realizzate ed approfondite in seguito, anche alla luce di come questa esperienza di dialogo ha continuato a svolgersi e a svilupparsi nel tempo anche dopo la scomparsa della fondatrice dei Focolari.

4.1 Coscienza di un piano di Dio

Un primo elemento che merita di essere messo in rilievo è la *coscienza di un piano che trascende* tutti ed è guidato dall'alto. In una lettera, scritta dall'albergo dove soggiorna a Taipei mentre il viaggio di Chiara Lubich in Asia si sta concludendo, Luce Ardente confessa: «*Secondo me il Buddha mi ha mandato a incontrarti e il tuo Gesù Cristo ti ha mandato ad incontrarmi per aiutarci a costruire la pace nel mondo*»[33]. Questa convinzione di essere parte di un progetto non solo umano e che nessuno e niente avrebbe potuto separare l'amicizia nata, torna spesso nelle impressioni condivise e nelle lettere, come quella del 17 febbraio 1996 al Ven. Phra Phrom Mongkol in cui la Lubich incoraggia e conferma la convinzione del Gran

32 - Da registrazione del *saluto di Luce Ardente a Chiara e al Centro di coordinamento del Movimento dei Focolari*, Rocca di Papa, 1 febbraio 1996.

33 - Lettera di Luce Ardente a Chiara, gennaio 1997, da Taipei (Taiwan), (AGMF – ACL).

Maestro: «*Andiamo, dunque, avanti in profonda unità nella speranza sua, che è anche la nostra, che la nostra amicizia non sparirà dalla storia dell'umanità*»[34].

4.2 Profondo radicamento nelle rispettive identità

Un secondo aspetto fondamentale è come questa esperienza di amicizia spirituale sia stata caratterizzata da un *profondo radicamento nelle rispettive fedi e tradizioni*. Da parte della Lubich, ne troviamo conferma in una lettera indirizzata ai membri del Movimento dei Focolari una volta lasciata la Thailandia. Prima di esprimere i grandi apprezzamenti nei confronti del buddhismo, di cui abbiamo letto, la Lubich sembra meditare sulla propria fede a contatto con il mondo buddhista, e sintetizza la sua esperienza con tre parole molto efficaci: «*Fede, quindi, rafforzata*»[35].

D'altro canto, Luce Ardente aveva espresso a più riprese il desiderio di essere «*vero figlio e discepolo di Chiara per servirla meglio*» o, usando un'altra immagine molto plastica, aveva confessato: «*voglio essere la tua forza silenziosa, come il vento che spinge le ali dell'aereo perché tu possa raggiungere la tua meta più alta prima che tu vada in Paradiso dove sarai con Dio sempre*»[36]. Ma, al contempo, aveva anche chiarito che «*non mi è mai passato per la mente il pensiero di voler cambiare religione*»[37]. Inoltre, lui stesso ha raccontato di come, durante uno dei loro momenti di dialogo, Chiara gli avesse mostrato un girasole, spiegandogli che è un fiore che non esce mai dalla direzione del sole. «*Tu sei un monaco buddhista quindi non devi mai uscire fuori dalla direzione del Buddha*»[38]. Il discorso dell'identità è emerso come elemento essenziale per un vero dialogo. Rispondendo ad un gruppo di sacerdoti e seminaristi di diversi Paesi che volevano sapere cosa fosse cambiato in lui nel vivere il buddhismo dopo aver incontrato Chiara, aveva confidato:

> Dopo che ho conosciuto Chiara, io sono rimasto al mio posto. Sono un buddhista. Ho ricevuto tanta luce [*da Chiara*], ma soprattutto molta sapienza, così pura, così alta. Questo mi aiuta ad amare tutti, senza distinzione di età, di religione, di nazionalità, di credo.[39]

---

34 - C. Lubich, *Lettera al Gran Maestro*, Rocca di Papa, 17 febbraio 1996, (AGMF – ACL).

35 - C. Lubich, *Lettera ai membri del Movimento dei Focolari,* Tagaytay, 10 gennaio 1997, (AGMF – ACL).

36 - Luce Ardente, *Lettera a Chiara Lubich*, Manila, 17.1.1997, (AGMF – ACL).

37 - Citati in una lettera di Chun Boc Tai a Chiara Lubich, 11.01.1996, (AGMF – ACL).

38 - Trascrizione di un intervento di Luce Ardente ai membri del Movimento dei Focolari in Corea, Seoul, 2 febbraio 1997, (AGMF – ACL).

39 - Luce Ardente, *Dialogo con sacerdoti e seminaristi Vinea Mea*, Loppiano, Incisa Valdarno, 9.6.1998, (AGMF – ACL).

Inoltre, parlando ad un gruppo di membri del Movimento durante una sua visita in Corea, aveva affermato con decisione che «*sicuramente le religioni non si possono mettere insieme. Se qualcuno volesse mettere insieme le religioni ne verrebbe fuori un'altra religione. Tuttavia, ciò che può essere condiviso è il bene presente in ogni religione. E si può usare l'amore come ciò che lega*»[40]. Da queste chiare identità è emerso un dialogo che non ha mai dato adito a confusione e gli stessi monaci hanno sottolineato come questa sia stata la ragione per cui si è continuato a camminare insieme negli anni.

4.3 Lavorare e camminare insieme

Proprio l'amore presente in ogni religione come ciò che lega permette di cambiare prospettiva degli uni verso gli altri.

> [*ci rende capaci di*] togliere la parola 'nemici' dalla nostra mente e non cercare gli errori degli altri. L'amore scambievole è la regola principale; se c'è questo tipo di amore non si dà fastidio agli altri. Con un dito non si può prendere il riso e metterlo in bocca. In questo mondo non si può vivere da soli.[41]

L'esperienza di questa amicizia ha, dunque, come frutto una nuova comprensione della necessità di poter e dover *lavorare insieme per grandi ideali*: l'unità della famiglia umana, la pace, l'armonia universale, tutti aspetti comuni sia al cristianesimo che al buddhismo. Un'ottima sintesi di questo viene anche da una breve lettera che la Lubich, durante un periodo di riposo in Svizzera, indirizza a Luce Ardente. Si tratta della risposta ad un messaggio del monaco thai che afferma il suo impegno a continuare a lavorare perché non ci siano più guerre.

> Sì, è vero, se noi stiamo insieme – come dice Buddha – e se ci amiamo – come dice Gesù – la nostra testimonianza contribuirà a far dilagare nel mondo il bene, perché esso vinca il male e la stoltezza. È dunque per una grande missione che camminiamo insieme: per fare di tutta l'umanità un'unica famiglia in cui regna la compassione, la pace, la solidarietà. Andiamo, dunque, avanti su questa strada.[42]

Questa idea di una missione comune si chiarisce sempre più anche nella Lubich, come lei stessa scrive ancora una volta al monaco.

---

40 - Trascrizione di un intervento di Luce Ardente ai membri del Movimento dei Focolari in Corea, Seoul, 2 febbraio 1997, (AGMF – ACL).

41 - Tratto da una intervista di Channel 9, Thai TV a Luce Ardente, Bangkok, ottobre 2000.

42 - C. Lubich, *Lettera a Luce Ardente*, Sierre (Svizzera), 14 luglio 1999, (AGMF – ACL).

> È stato un grande dono ricevere la piccola raccolta di pensieri, che mi hai preparato come regalo speciale per il mio compleanno. Ti ringrazio molto. L'insegnamento buddhista si basa su principi forti ed esigenti. E ho constatato con gioia che ne abbiamo in comune tanti che sono orientati all'amore, il DNA che è nel cuore di ogni uomo. Con essi possiamo camminare insieme verso la perfezione. Mettiamo, dunque, a frutto queste ricchezze delle nostre religioni, vivendole per immettere nell'umanità un'iniezione di bene contro il male, elevandola verso i valori più nobili e creando così una corrente di bontà, di amore, di solidarietà nel mondo. Ci è affidata una grande missione![43]

4.4 Centralità della spiritualità

Un aspetto che nel corso degli anni è venuto in evidenza nel contesto di questa esperienza di dialogo è la *centralità della spiritualità*. Non è, infatti, un dialogo che si è sviluppato a livello teologico, anche se, progressivamente, si sono affrontate e chiarite questioni teologiche, e nemmeno a livello di lettura ed ermeneutica dei testi sacri delle due religioni, anche se nel corso dei vari momenti di dialogo – soprattutto nei vari simposi[44] – sono venute spesso in evidenza citazioni e anche spiegazioni di parti delle diverse scritture o di frasi pronunciate da Cristo o da Buddha. È stata, piuttosto, una esperienza nata e fiorita attorno ad una spiritualità che è quella del carisma dell'unità proposto da Chiara Lubich. Alla luce di questa si sono vissuti momenti di condivisione di esperienze spirituali che hanno dato adito ad ascolto, apprezzamento, comprensione e conoscenza reciproche e che hanno fatto sperimentare un profondo clima di fratellanza. Il teologo Piero Coda, accompagnando Chiara Lubich nel viaggio in Thailandia, ricordava come lo stesso card. Arinze affermasse con convinzione che la spiritualità rappresenta una via maestra per un proficuo dialogo fra membri di diverse tradizioni religiose. E, fa notare Coda, la spiritualità di comunione si ispira alla preghiera di Gesù – "*Siano uno affinchè il mondo creda*" (Gv. 17,21) – e alla possibilità di generare spiritualmente la Sua presenza in una comunità alla luce della Sua promessa in Mt. 18,20 – "*Dove due o più sono uniti nel mio nome io sono presente in mezzo a loro*". Proprio questi due elementi ispirano una profonda vita spirituale e possono generare una altrettanto efficace testimonianza cristiana che diventa decisiva per un annuncio rispettoso ma

---

43 - C. Lubich, *Lettera a Luce Ardente*, Rocca di Papa, 4 maggio 2002, (AGMF – ACL).

44 - A partire dall'aprile del 2004, si sono tenuti vari simposi, espressione di un dialogo di carattere accademico fra rappresentanti cristiani del Movimento dei Focolari e buddhisti di diverse correnti, sia *theravada* che mahayana. Fino alla scomparsa di Chiara essi si sono tenuti, oltre quello citato, a Osaka nel 2006 e ancora a Roma nel 2008. Negli anni successivi altri simposi sono stati quelli svoltisi a Chiang Mai (Thailandia) nel 2010, ancora a Roma nel 2013 e a Taipei (Taiwan) nel 2017.

vero[45]. In questo senso ancora Coda fa riferimento ad un passo, senza dubbio profetico ma anche ammonitore, di Romano Guardini.

> Ciò che Buddha intende per Nirvana, per risveglio supremo, non è ancora cristianamente compreso e valutato. Chi volesse farlo, dovrebbe essere diventato perfettamente libero nell'amore di Cristo ed essere nel medesimo tempo unito molto rispettosamente a quell'uomo misterioso del secolo VI avanti Cristo.[46]

Queste considerazioni del teologo tedesco fanno riflettere sulla natura dell'esperienza di amicizia spirituale fra Chiara Lubich e i due monaci buddhisti. Quanto descritto in queste pagine pare confermare che essi abbiamo potuto vivere, insieme, una esperienza di questo genere, all'interno della quale c'è tutto lo stupore della scoperta dell' 'altro' e della sua ricchezza religiosa e culturale, ma anche degli aspetti più ricchi e misteriosi – basti pensare al mistero della croce per i buddhisti e a quello dello nirvana per i cristiani – delle rispettive fedi a cui ci si è accostati con rispetto e atteggiamento di imparare, valorizzando quanto può essere accettato dalla propria tradizione, senza per questo scartare quanto invece fa parte del DNA della fede altrui.

5. Conclusione

Da queste considerazioni nasce il punto conclusivo di questo studio che è, comunque, trasversale a tutte le esperienze di dialogo a cui Chiara ha dato vita nel corso della sua lunga vita. Si tratta di un nodo di fondamentale importanza per la Chiesa cattolica: come armonizzare 'dialogo e annuncio' e quale il ruolo che la 'testimonianza' può avere in tale processo.

È noto, infatti, come negli ultimi decenni uno dei punti più delicati nella riflessione teologica e pastorale della Chiesa sia da rintracciare nell'impresa di conciliare il binomio 'annuncio e dialogo'. Nonostante la notevole riflessione teologica in merito e, non ultimi, i preziosi, ancorchè ormai datati, documenti '*La Chiesa e le altre religioni. Dialogo e Missione*' e '*Dialogo e Annuncio. Riflessioni e Orientamenti sul dialogo interreligioso e la proclamazione del Vangelo di Gesù Cristo*'[47], la

---

45 - Cfr. P. Coda, «Dialogo di Chiara Lubich con i buddhisti in Thailandia», Servizio informazione dei vescovi italiani (SIR), 17.1.1997.

46 - R. Guardini, *Le Seigneur*, Paris 1946, vol. I, p. 346. L'edizione italiana (Milano 1949), ha soppresso questo passaggio. [Osservazione di M. Zago, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo,* Città Nuova, Roma 1985, 5].

47 - Cfr. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, '*La Chiesa e le altre religioni. Dialogo e Missione*', Città del Vaticano, 10 giugno 1984 e *Dialogo e Annuncio. Riflessioni e Orientamenti sul dialogo inter-*

questione è tutt'altro che definita in modo soddisfacente. Esperienze come quella che si è descritta in queste pagine possono rappresentare un apporto valido, se non decisivo, per arrivare ad una nuova presa di coscienza sul ruolo della Chiesa nell'annuncio e sulla collocazione del rapporto con fedeli di altre tradizioni religiose al suo interno.

Infatti, ciò che sorprende nell'amicizia spirituale sviluppatasi fra Chiara Lubich ed i monaci *theravada* è come essa avvenga su un duplice sfondo del rapporto fra buddhismo e cristianesimo. Se, da un lato, si è venuto formando un processo di ibridazione del buddhismo *theravada*, legato soprattutto alla sua diffusione in Europa o, comunque, all'interesse e fascino che esso esercita nei confronti di molti occidentali, soprattutto in riferimento alla meditazione ***vipassanā***, dall'altro, non sono mancate tensioni fra il monachesimo *theravada* e la Chiesa cattolica vista come dedita ad un proselitismo latente ma deciso anche attraverso i tentativi di inculturazione del messaggio evangelico nelle sue varie forme. L'amicizia fra la leader cattolica ed il movimento da lei fondato e i monaci buddhisti si sviluppa, invece, sulle basi di un profondo radicamento nelle rispettive tradizioni e, al contempo, in un atteggiamento di reciproca accoglienza, ascolto, apprezzamento ed apprendimento di ciò che sta al cuore delle due religioni. Sembra che si realizzi quanto il teologo Waldenfles si augurava: occorre «*pensare ed agire dal punto di vista dell'altro*»[48]. Ciò che funziona da elemento decisivo perché convincente è la 'testimonianza'. Questo è quanto accaduto all'interno del nascere, dello svilupparsi e dell'approfondirsi di questo rapporto fra cattolici e buddhisti. Non solo. I monaci buddhisti si sono proposti come coloro che potevano diffondere fra i loro seguaci un 'carisma' prettamente cristiano-cattolico e lo hanno fatto come veri annunziatori e, soprattutto, come veri buddhisti rendendo credibile tale annuncio con esperienze concrete di dialogo fraterno vissuto con il Papa, la gerarchia cattolica, Chiara Lubich ed i cattolici membri dei Focolari. Inoltre, hanno comunicato, sempre in seno alle loro comunità, verità e misteri evangelici, senza dubbio compresi dal loro punto di vista, ma contribuendo a eliminare, come nella croce e crocefissione di Cristo, aspetti incomprensibili alla mentalità buddhista. Hanno, oltre tutto, testimoniato sulla santità della figura del papa in un momento critico per via di sue affermazioni non accettate dalla sensibilità buddhista.

Potremmo, dunque, affermare che il dialogo di esperienze religiose maturate fra questi monaci e Chiara Lubich abbia fornito una evidenza che dialogo e annun-

religioso e la proclamazione del Vangelo di Gesù Cristo', Città del Vaticano, Maggio 1991.

48 - Citato in P. Coda, *Viaggio in Asia*, 64.

cio non sono termini e realtà, sia teologiche che pastorali, in contraddizione l'una con l'altra o, addirittura, escludentesi reciprocamente. Al contrario, ci lasciano intravedere una nuova dimensione della vocazione all'annuncio nella missione, quella della testimonianza fondata sulla carità, che crea amicizia e genera fraternità. La Lubich lo aveva intuito fin dall'inizio e lo scrisse nel saluto al Ven. Phra Phrom Mongkol che stava ripartendo per la Thailandia, dopo un periodo nella cittadella di Loppiano.

> Speriamo che la profonda amicizia, nata fra noi, si approfondisca sempre di più, onde i fedeli delle rispettive Religioni trovino modo di realizzare quella fraternità a cui sono chiamati tutti gli uomini e le donne della terra.[49]

Ma lo dimostra anche quanto Luce Ardente volle testimoniare sul feretro di Chiara Lubich nella Basilica di San Paolo fuori le Mura.

> Ho conosciuto Chiara tredici anni fa. Fin dal primo momento sono rimasto travolto dalla spiritualità e dall'amore universale che lei ha per tutti nel mondo. Non c'è mai stato un ideale così nel mondo. Mamma Chiara mi ha donato la sua esperienza di cristiana ed il dono del carisma che ha ricevuto da Dio: è una novità per me in quanto buddhista e in quanto monaco. Da quel giorno l'ho chiamata 'mamma' e lei mi ha dato il nome di 'Luce Ardente' perché possa anch'io portare la luce e la fratellanza universale a tutti gli uomini.[50]

Dunque, una chiara condivisione di un carisma e di una comune missione che era stata preconizzata da Giovanni Paolo II in alcuni dei suoi interventi in Asia, che fanno pensare alla coscienza del Magistero riguardo alla ricchezza di una missione e di un dialogo, aspetti diversi e complementari della stessa realtà, arricchiti e resi efficaci dalla testimonianza.

ROBERTO CATALANO
Professore incaricato di Teor-Etica di una cultura del dialogo interreligioso presso l'Istituto Universitario Sophia
roberto.catalano@sophiauniversity.education

49 - C. Lubich, *Lettera al Gran Maestro Tong Sirimangalo*, (Rocca di Papa, 3 febbraio 1996, AGMF – ACL).
50 - «Le testimonianze: Phra Thongrattana, monaco Buddhista Theravada», *Mariapoli* XXV, (4-5/2008), 29.

Un racconto che "sfiora l'inverosimile": Cirillo di Alessandria e Chiara Lubich sulla sofferenza di Gesù in Croce

di Declan O'Byrne

This article offers a "Cyrillian" reading of some difficult texts from Chiara Lubich's Paradise *'49, texts which initially seem to contradict one another. They state that, "it is God who suffers", on the cross, while at the same time affirming that "as God, Jesus does not suffer". By "Cyrillian reading I mean a simple but illuminating paralleling of the way the two authors – Chiara Lubich and Cyril of Alexandria – deal with the issue of God's suffering in Christ. An underlying continuity is observed in these two author's affirmation of the paradox of the Incarnation. For the Patriarch of Alexandria, Christ "suffers impassibly", something similar can be found in the Catholic mystic from Trent. The resolution of this paradox lies in understanding God as love in the thought of these two authors.*

Keywords: Incarnation - Divine impassibility - Economy of salvation

Introduzione

Questo articolo propone una "lettura Cirilliana" di alcuni testi del *Paradiso '49* di Chiara Lubich che a prima vista sembrano contraddirsi a vicenda. In essi si dice che "è Dio che soffre" sulla croce, ma anche "Gesù come Dio non soffrì". Con "lettura Cirilliana" intendo un semplice ma, credo, illuminante accostamento del modo in cui i due autori – Chiara Lubich e Cirillo di Alessandria – trattano la questione della sofferenza di Dio in Cristo. Non intendo con questo offrire delle ipotesi su punti di innovazione nel pensiero di Chiara Lubich – rimando all'ormai ricca letteratura su Gesù Abbandonato che indaga il contributo originale dell'Autrice in relazione al patrimonio di riflessione cristiana sul significato della crocifissione –. Con questa "lettura Cirilliana" voglio semplicemente indicare una continuità di fondo tra il pensiero della Lubich e quello di Cirillo sulla sofferenza del Figlio Incarnato sulla croce. Questa continuità di fondo si trova nella affermazione del paradosso dell'Incarnazione: una persona divina ha assunto una natura umana come la sua, e di conseguenza Dio, che in se stesso non può soffrire, soffre veramente nell'umanità di Gesù. Questo paradosso è espresso da Cirillo con l'espressione "soffrì impassibilmente", ed appare – senza questa espressione, ovviamente – nella tensione tra i testi sopra citati di Chiara Lubich. Nei due autori, la risoluzione di questo paradosso sta nella comprensione di Dio come amore.

Cirillo di Alessandria

Cirillo esprime questo paradosso in modo conciso quando dice che Cristo "soffrì impassibilmente". È importante capire quest'espressione nel contesto del dibattito contro i "Nestoriani".

Nuovi studi sul dibattito "Nestoriano" hanno messo in luce quanto la questione della "sofferenza di Cristo" fosse al centro del dibattito tra Cirillo e Nestorio. La preoccupazione principale di Nestorio non era tanto la difesa della vera umanità di Gesù come i manuali di Cristologia facevano pensare, quanto la difesa della trascendenza divina del Verbo, una trascendenza che Nestorio concepisce ellenisticamente come distanza dal mondo. Egli ragiona così: difendere la posizione di Nicea sulla divinità consustanziale del Verbo significa attribuire al Verbo divino tutti gli attributi divini, e primo tra questi – perché quello più a rischio, secondo lui – era l'impassibilità del Verbo. Nestorio sa benissimo, ovviamente, che i vangeli parlano della sofferenza di Cristo, ma vede in questo la dimostrazione che Cristo non può essere il Verbo stesso, precisamente perché il Verbo è divino. Bisogna, dunque, distinguere attentamente tra il Verbo che non soffre e il Cristo che soffre, perché attribuire al Verbo stesso la sofferenza significherebbe non poter più difendere la sua vera divinità consustanziale. La sua Seconda Let-

tera a Cirillo, condannata dal Concilio di Efeso (431), manifesta questa sua preoccupazione con la questione dell'impassibilità del Verbo, che egli non riesce a distinguere dalla questione dell'impassibilità della divinità consustanziale del Verbo. Riferendosi al Simbolo di Nicea, scrive:

> Ma esamina, se ti pare, più attentamente le loro parole e troverai che quel divino coro dei padri non ha definito passibile la divinità consustanziale né generata da poco quella ch'è coeterna al Padre né risorta quella che ha fatto risorgere il tempio morto.

Il problema identificato da Cirillo in questa posizione di Nestorio è che non crea nessuno spazio per il paradosso dell'Incarnazione. Cirillo è d'accordo con Nestorio sull'impassibilità della divinità consustanziale, ma come scrive nella sua Seconda Lettera a Nestorio, approvata dal Concilio di Efeso, non è sufficiente fermarsi alla questione dell'impassibilità del Verbo; bisogna passare dalla *theologia* all'*oikonomia* e affermare che una *persona* divina – il Figlio – si è incarnata e come uomo ha sofferto.

> Il santo e grande concilio ha definito che colui, che è stato generato da Dio Padre per natura come Figlio unigenito […], proprio questi è disceso, si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito, è risorto il terzo giorno ed è risalito in cielo.

Se il ragionamento di Nestorio si blocca davanti al paradosso dell'Incarnazione, e afferma solo l'impassibilità del Verbo in se stesso, quello di Cirillo insiste sulla realtà economica del Verbo stesso che diventa uomo, e che quindi soffre da uomo. Il soggetto della sofferenza è, per Cirillo, il Verbo fatto uomo, e non, come per Nestorio, l'uomo Gesù o il Cristo. Per Nestorio, il Verbo non soffre in nessun modo; per Cirillo, il Verbo soffre veramente, come uomo.

In uno scritto composto dopo il Concilio di Efeso, *Perché Cristo è uno*, Cirillo dà voce alla perplessità dei "Nestoriani" davanti al paradosso dell'Incarnazione. Nel dialogo la voce - denominato "B"- si fa portavoce della posizione Nestoriana e dice:

> Ma, dicono, sembra un racconto che sfiora l'inverosimile il dover dire che egli ha sofferto e non sofferto. In effetti, o non ha assolutamente sofferto in quanto Dio, oppure, se si dice che ha sofferto, come può essere Dio? Dunque bisogna pensare che colui che ha sofferto è solo il discendente di Davide.

Questo è precisamente il problema "Nestoriano": la difficoltà di capire in che modo il Dio impassibile possa soffrire. Non sapendo come dare ragione all'apparente contraddizione, attribuiscono la sofferenza al "discendente di Davide", cioè all'uomo Gesù. Così il Verbo non soffre, è Gesù che soffre.

Per Cirillo, invece, tutto il cristianesimo dipende dal poter attribuire la sofferenza al Verbo stesso, e non ad un altro (i.e. il "discendente di Davide"). Egli vede nella posizione di Nestorio l'idea di un Dio troppo trascendente per diventare veramente uomo, e che essere lui stesso il soggetto?? della vita di Gesù sarebbe una cosa "ignominiosa". Il fatto economico dell'incarnazione non è, per lui, erosione della sua trascendenza, ma manifestazione dell'amore di Dio. La sua risposta alla difficoltà espressa da "A" è:

> Ma, parlare in questo modo, o anche solo concepire tali idee, è una prova, molto evidente, di debolezza mentale. Dio Padre non ha dato per noi un uomo comune, scelto per coprire il ruolo di mediatore, [...] ma ci ha dato colui che è al di sopra di tutta la creazione, il Verbo generato dalla sua essenza, sotto una forma fatta simile alla nostra [....] È, credo, perfettamente illogico, dal momento che l'Unigenito si è fatto carne, come ho già detto, secondo le Scritture, e non ha giudicato ignominiosa l'economia, rimproverargli quasi di aver attentato alla sua propria gloria e di aver deciso, contro ogni convenienza, di soffrire nella carne. Ma, mio caro amico, si trattava di salvare il mondo intero. Poiché dunque volle soffrire per questa salvezza egli che era incapace di soffrire, essendo Dio per natura, indossò per questo la carne capace di soffrire e la dichiarò sua propria, affinché anche di lui si potesse dire che soffriva: infatti non era il corpo di un altro qualsiasi, ma il suo che veniva a soffrire.

Per Cirillo (rappresentato qui da "A"), bisogna resistere all'idea che la trascendenza divina del Verbo renda impossibile il suo personale coinvolgimento nella vita umana di Gesù. L'economia non è "ignominiosa", o incompatibile con la sua gloria. L'umiltà della sua vita umana, e in modo particolare la sua sofferenza, va letta come manifestazione della sua gloria. Nestorio sembra aver paura di attribuire la sofferenza al Figlio stesso, perché sente di dover proteggere il Verbo dalla sofferenza della croce. Per Cirillo, invece, è esattamente il diretto coinvolgimento della persona del *Logos* stesso nella vita umana e nell'evento della croce che è al centro della fede cristiana. Per questo, il 12 Anatematismo della sua Terza Lettera a Nestorio insiste sul punto cruciale di differenza tra la sua posizione e quella di Nestorio:

> Se uno non professa che il Logos di Dio ha patito nella carne, è stato crocifisso nella carne, ha provato la morte nella carne e si è fatto primogenito dai morti, dato che in quanto Dio è vita e vivificatore, sia anatema.

Questo l'ha fatto – nell'espressione del Simbolo di Nicea – "per noi e per la nostra salvezza". La questione infatti è soteriologica. In quanto Dio, il *Logos* è vita, ma anche "vivificatore". L'economia di salvezza è interpretata come atto di amore divino nei nostri confronti. L'insistenza che il *Logos* è in se stesso "impassibile" non

può costituire motivo per negargli la sofferenza della croce, la quale per Cirillo è l'atto salvifico per eccellenza.

Prima di passare a Chiara Lubich, bisogna dire qualcosa sull'espressione "soffrì impassibilmente" (*apathos epathen*), cara a Cirillo. Per qualcuno questa espressione sarebbe un gioco di parole senza senso, qualcosa che «sfiora l'inverosimile», per riprendere le parole del Nestoriano "B" sopra, interpretandole addirittura come tentativo di neutralizzare la sofferenza di Gesù sulla croce: "soffrire impassibilmente" a quel punto significherebbe "non soffrire" o "soffrire, ma in modo attenuato". Si capisce da quanto abbiamo riportato sopra che non è questa l'intenzione di Cirillo: sta esattamente in questo la differenza tra il Patriarca di Alessandria e il Patriarca di Costantinopoli. Tutt'e due sostengono l'impassibilità del Verbo, ma è Nestorio e non Cirillo che deduce da questo che il Verbo non soffre. E se Cirillo insiste che la sofferenza del Verbo è un fatto economico, che dipende cioè dal fatto che il Verbo si è fatto carne, questo lo fa non per neutralizzare la sofferenza ma per affermarla come sofferenza del Verbo stesso.

Cosa vuol dire, allora, per Cirillo, l'affermazione che Cristo soffrì impassibilmente? Tra le varie risposte che si potrebbero dare a questa domanda, ne offro tre. Le prime due in modo telegrafico, e la terza in modo un po' più sviluppato perché è quella che sembra più vicina al pensiero di Chiara Lubich.

Il primo significato dell'espressione "soffrì impassibilmente" riguarda l'immutabilità del Verbo: per Cirillo il Verbo in quanto Dio non cambia, e quindi quando interpretiamo Giovanni 1,14 dobbiamo dire che «il Verbo si fece carne» ma questo non significa che il Verbo smette di essere divino. Tale significato è legato alla nonconfusione di nature su cui Cirillo deve spesso soffermarsi perché sa che l'accusa più ricorrente degli Antiocheni è che lui faccia una confusione tra le nature, rivelandosi così – secondo l'accusa almeno – cripto-Apollinarista. Per Cirillo, invece, il diventare uomo del Figlio, e di conseguenza il suo morire in croce, non avviene per una perdita della sua natura divina. Il secondo motivo è che l'atto dell'incarnazione è un atto libero del Verbo, e così anche la sua morte in croce. In questo Cirillo si lascia guidare da Giovanni 10,17–18: «Per questo il Padre mi ama: perché io offro la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo». Il Figlio non subisce l'incarnazione e la croce, esse sono espressioni della sua libertà. Siccome per Cirillo essere passibile significa subire delle cose involontariamente, l'espressione "soffrì impassibilmente" significa anche che la sofferenza è un atto della sua volontà.

Il terzo motivo riguarda l'amore: l'amore del Figlio che si incarna e l'amore del Figlio Incarnato. L'atto libero del Figlio che si incarna è un atto comprensibile come atto divino perché «Dio è amore». L'atto libero del Figlio poi si dispiega nel tempo

e nello spazio nella vita di Gesù che ama il Padre e gli uomini. Il Figlio Incarnato ama il Padre e, obbediente alla volontà del Padre, ama l'umanità diventando Sommo Sacerdote, offrendosi per l'umanità. Da uomo, teme la sofferenza e la morte, proprio perché ha assunto una natura passibile. Questo lo fa per la nostra salvezza. Cirillo cita 2 Corinzi 8,9 – «da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» – per spiegare il perché della sua passione. Essendo Figlio divino, quindi Amore, diventa uomo e da uomo esprime nei limiti creaturali, nel tempo e nello spazio, l'amore. Ma per compiere la sua missione, deve anche essere capace di non lasciarsi distrarre dalle passioni (in questo caso, dal timore), e rimanere saldo nell'amore per il Padre e gli uomini. Questo superamento della passione, del timore, per compiere la sua missione di amore non cancella la "sofferenza" davanti alla morte, ma il suo rimanere saldo, il suo non lasciarsi sopraffare dalle passioni significa *diventare impassibile* nella sua umanità. Il Figlio, cioè, che è impassibile in se stesso, diventa impassibile quando non si lascia condizionare dalle passioni umane.

Chiara Lubich parlerà di un "tradurre dolore in amore". Per Cirillo questa trasformazione è espressione della divinizzazione dell'umanità di Gesù: la sua umanità è divinizzata in quanto diventa capace, per l'azione dello Spirito Santo, di diventare "impassibile" – cioè fermo nell'intenzione ad amare –; pur sentendo il dolore del timore, non si lascia deviare da quel dolore. In Gesù, secondo Cirillo, lo Spirito Santo ritorna all'umanità, e ristabilisce in noi l'immagine di Dio. E, sempre secondo Cirillo, l'esperienza della croce è anche di esempio per noi, perché con il dono dello Spirito rende anche noi capaci di "soffrire impassibilmente" in quanto lo Spirito permette anche a noi di trasformare dolore in amore.

Chiara Lubich

Non c'è da aspettarsi da un testo mistico come il *Paradiso '49* un tentativo di esporre sistematicamente tesi di tipo cristologico. Tuttavia i suoi scritti sono di grande interesse anche per i teologi: ci sono elementi nel suo pensiero che possono essere di stimolo allo sviluppo della teologia. Senz'altro si nota nei suoi scritti un raffinato senso della tradizione cristiana come è ampiamente testimoniato dalla Scuola Abbà e documentato nelle cosiddette "note di corredo", un libro che è stato composto dai membri stessi della Scuola Abbà, tanti dei quali illustrano quanto il testo del *Paradiso '49* riprende dalla tradizione teologica. Se il testo è spesso sconvolgente per la sua apparente novità, non di rado questo indica una profonda consonanza con le risorse della tradizione, frutto non di studio da parte di Chiara ma del suo acutissimo senso della fede. La domanda che Chiara qualche volta si poneva durante i lavori della Scuola Abbà era come lei stessa abbia fatto a scrivere delle intuizioni così simili al pensiero dei grandi

pensatori della chiesa, da San Paolo in avanti. Attento a questa sua sensibilità, tento un accostamento di alcuni suoi scritti a quanto ho riportato sopra circa Cirillo di Alessandria.

È utile notare, prima di procedere, una differenza sostanziale tra il consenso teologico nel tempo del dibattito Nestoriano e il consenso teologico nel XX e XXI secolo. Il consenso teologico in epoca patristica, come abbiamo intuito dalla condivisione di questo punto da Nestorio e Cirillo, era che Dio è impassibile. Nel XX e nel XXI secolo non esiste più questo consenso. Non è qui il luogo per sviluppare il punto, ma il teologo che legge questo articolo saprà quanto l'idea dell'impassibilità di Dio è messa in dubbio da tanta teologia odierna. Per riassumere in una frase: spesso si pensa – erroneamente – che la dottrina patristica dell'impassibilità divina sia frutto di una ellenizzazione della fede, di una subordinazione della testimonianza biblica a principi filosofici, o che la dottrina sia diventata incomprensibile e improponibile oggi (dopo Auschwitz, come si dice). Anche in pensatori che non vogliono scartare la dottrina, c'è spesso il tentativo di dire che l'evento della croce è fondato nella/sulla vita intima della Trinità anche a prescindere dall'economia di salvezza. Così, se un pensatore come Nestorio aveva "paura" di affermare che il Verbo stesso potesse subire in persona la sofferenza della croce, l'istinto di tanti teologi moderni sarebbe di avere "paura" piuttosto dell'idea dell'impassibilità divina.

Tornando a Chiara Lubich, il primo punto da notare è che lei vede l'evento della croce come un fatto *economico*. Questo significa che l'evento della croce non è trattato come una rivelazione della Trinità Immanente, cioè della Trinità eterna a prescindere dall'Incarnazione, ma qualcosa che riguarda il Figlio Incarnato proprio in quanto "supera" la Trinità in se stesso. È "nuovo" quello che avviene nell'Incarnazione, e in quanto tale non rivela qualcosa che sarebbe vero al di fuori dell'economia. Un testo, scritto il 27 agosto 1949, parla esplicitamente di Dio (il Figlio) che si incarna per poter soffrire, cioè amare in modo nuovo:

> 439: Iddio non ne ebbe abbastanza di amare nell'Increato (Trinità) e nel creato (con la legge d'amore diffusa nell'universo).
>
> 440: Volle far d'ogni disunità: Amore! Si fece uomo per amare in forma nuova: col dolore; per divinizzare il dolore e cioè ogni disunità e raccolse su di Sé tutti i dolori del mondo, tutte le disunità dell'universo e le fece: Amore, Dio!
>
> 441: Dunque ora posso amare più di prima: amo con l'Amore ed amo col Dolore, divinizzando per Gesù Abbandonato tutto il Dolore.
>
> 442: Che valore il Dolore! È un Dio aggiunto; è il Superamore! Ed ora sono di fronte a Dio come l'Amore Intero: più nulla mi manca. Supero la Trinità e pareggio Gesù Abbandonato. Più di così non potrei amare!

Per poter amare in questa forma *nuova*, il Figlio «supera la Trinità» e diventa Gesù Abbandonato. Il movimento è dalla Trinità a Gesù Abbandonato, perché Gesù Abbandonato è presentato come qualcosa di *nuovo* rispetto alla situazione del Figlio a prescindere dall'Incarnazione. *Prima*, per così dire, amava con l'amore e non con il dolore, *ora,* per così dire, ama anche con il dolore, perché trasforma il dolore in amore.

In questo passo del *Paradiso '49* vediamo qualcosa dell'istinto teologico di Chiara. Lei, come Cirillo e Nestorio, pensa a Dio in se stesso senza sofferenza: a livello di *theologia* Dio è "impassibile". Seguendo poi la posizione di Cirillo (che al Nestoriano "inverosimile"), attribuisce al Figlio divino stesso il dolore. Spiega successivamente, come Cirillo, che questo paradosso non è contraddizione, perché lo capisce come espressione dell'amore divino, sia l'amore del Figlio che si incarna, sia l'amore di Gesù – il Figlio Incarnato – che trasforma il dolore in amore. In lui, l'essere Amore rimane costante, quindi lui rimane immutabile e impassibile. Il modo di amare è nuovo e inaspettato. Per Chiara, allora, è un "Superamore".

Chiara esprime la stessa logica in una nota al testo del *Paradiso '49* (al cpv. 200) quando scrive "Gesù è stato la possibilità, per Dio, di soffrire". Questo sembra significare che a prescindere dall'incarnazione Dio non avrebbe avuto la possibilità di soffrire. Se soffre non è perché è passibile in se stesso, ma perché si è incarnato per amore. Il dolore, dunque, è un fatto "economico".

Arriviamo così a due dei principali testi del *Paradiso '49* sul nostro tema, quelli da cui ho tratto nell'introduzione le affermazioni apparentemente contraddittorie: "è Dio che soffre" sulla croce, e "Gesù come Dio non soffrì". Se non si capisce la logica profonda di questi testi, l'impressione del lettore potrebbe essere come quella di "B" (il Nestoriano) che fa fatica a capire il racconto "che sfiora l'inverosimile" del Figlio che "soffrì impassibilmente".

Il primo si trova a cpvv. 199–201, scritto il 24 luglio 1949. Il secondo è cpvv. 249–252, scritto il giorno seguente. Iniziamo con quello del 24 luglio, che riprende il tema del "dolore" e "amore" – diffuso negli scritti del 24 luglio –. Il cpv. 152 aveva detto che il dolore è "non amore" (forse perché non ancora divinizzato?), ma anche che è "solo l'amore che è, solo Dio". Il cpv. 153 diceva che il dolore ha "un'esistenza nel negativo". In generale il discorso che Chiara fa è che quello che il "nulla" in sé viene assunto dal Tutto ed è divinizzato. Poi, al cpv 199, Chiara scrive:

> Veramente è Dio che soffre nell'umanità del Verbo, ché tale è l'unità fra l'umanità e la divinità che ciò che è dell'uno è dell'altro.

Se proviamo a leggere questo alla luce di quanto abbiamo visto riguardo al dibattito tra Cirillo e Nestorio, ma anche di tutto il contesto in cui si trova questa citazione nel *Paradiso '49,* possiamo notare quello che Chiara vuole sottolineare: Dio

(il Verbo) soffre. Non è solo l'umanità del Verbo che soffre, come vorrebbe Nestorio, ma è il Verbo stesso, la seconda persona della Trinità. Come Cirillo, Chiara suppone che soffre "economicamente", perché soffre nell'umanità del Verbo. Come per Cirillo, non basta una vicinanza tra il Verbo e il Cristo: deve essere il Figlio stesso che soffre. L'unità fra l'umanità e la divinità è un'unità così forte, che permette di attribuire le cose umane alla persona divina del Verbo stesso. Così Chiara, anche se questo non è il suo linguaggio, esprime quello che la tradizione teologica descrive come una dottrina della *communicatio idiomatum* (quasi da manuale di teologia) e l'idea classica di Cirillo di un'unione "secondo l'ipostasi".

Il cpv. 200 prosegue, insistendo sul fatto che è "Dio che soffre", e ritorna alla motivazione di questa sofferenza: l'amore

> E possiamo ben dire che è Dio che soffre, perché il dolore è non amore e dunque, quando Dio (Gesù Abbandonato) soffrì, tolse da Sé l'Amore e lo donò agli uomini facendoli figli di Dio. Dunque Dio poteva soffrire in Gesù perché Gesù si fece Nulla; donò tutto e questo tutto non andò perduto ché andò nell'anima degli uomini. Così veramente Gesù è Mediatore: un Nulla che congiunge Cielo e terra perché quest'unità l'aveva già operata in Sé.

La logica qui è una logica ricorrente nel pensiero di Cirillo, ma anche in tanti autori della tradizione cristiana: la logica dello scambio. Il Verbo assume quello che non è in se stesso – il Nulla, cioè una natura creata – per darci quello che lui è in se stesso – il Tutto. Il cpv. 201 prosegue parlando di questo amore come amore verso il Padre e verso i fratelli che trasforma il "nulla assoluto" in "Tutto". Come per Cirillo, per Chiara l'amore divinizza, trasformando anche il dolore in amore.

> Ma Gesù, essendoSi annullato per amore del Padre e nostro ed essendoSi annullato fino a farSi peccato, nulla assoluto, inferno, Si ritrovò Santo, Tutto, Dio, Paradiso e con Lui fece santi, Tutto, Dio, Paradiso i fratelli suoi per i quali soffrì e morì.

Così, i cpvv. 199–201 si presentano come un piccolo trattato teopaschita con una struttura semplice che riflette quello del 439 citato sopra: il Figlio non può soffrire nella Trinità, per soffrire deve uscire, ma uscendo e assumendo una natura passibile riesce a divinizzare il dolore, che diventa così espressione dell'amore al Padre e ai fratelli. Quello che per Nestorio sembrava impossibile e illogico, a Cirillo e Chiara sembra il cuore del discorso su Gesù.

Il giorno seguente, il 25 luglio 1949, Chiara torna ancora a questo nodo tematico nei cpvv. 249–252. Il tema della reale sofferenza della divina persona del Figlio Incarnato è sempre quello più in evidenza, ma in questo secondo testo arriva anche a dire esplicitamente quello che era implicito nel testo del giorno precedente, cioè che il Figlio non soffre come Dio. Dobbiamo, evidentemente

cercare di capire quest'ultimo testo senza dare l'impressione che Chiara si contraddica. Questo testo esordisce insistendo di nuovo sulla sofferenza reale del Figlio stesso.

> Iddio in Gesù Abbandonato ha realmente sofferto come Dio perché soffrire = non amare ed Egli S'è privato dell'Amore che è Dio in Sé per donarlo ai fratelli. (cpv. 249)

L'insistenza che il soggetto che soffre in Gesù Abbandonato è "Iddio", e ha realmente sofferto nella sua persona non è nuovo. Ma Chiara vuole sottolineare in questo testo che non si limita alla natura umana il dolore (come avrebbe voluto Nestorio). Ricorre al linguaggio di Amore e Dolore che aveva già molto sviluppato negli scritti del luglio '49. Qui il ragionamento porta a dire che la sofferenza di Gesù è una sofferenza che tocca non solo la sua natura umana, ma la sua identità di Figlio.

Nel cpv. 250 troviamo un pensiero densissimo che va analizzato attentamente. Prima citiamo il testo e poi lo commentiamo:

> Però nell'istante stesso che soffriva un Dolore Infinito, privandoSi d'un Infinito Amore, si riempiva d'Infinito Amore perché è Dio (come nella Trinità).

L'Abbandono è un Dolore Infinito – perché riguarda l'identità eterna del Figlio – il dolore cioè della privazione dell'Amore Infinito che è la sua stessa identità. Ma Chiara sembra parlare qui dell'esperienza del Figlio Incarnato che soffre, parla cioè della sofferenza economica di Gesù, e non di una sofferenza nella Trinità Immanente. Questo lo possiamo capire dal fatto che collega quello che sta descrivendo a quanto è vero «nella Trinità». Si può dedurre che sta descrivendo l'esperienza di Gesù Abbandonato che ha "superato" la Trinità. A livello economico, allora, c'è il Dolore Infinito di uno svuotarsi della propria identità che coincide con un riempimento di Infinito Amore. E questo, penso, sia perché Gesù nella sua umanità esprime un amore che supera la passione e diventa libero, e "impassibile" atto di amore. L'amore è "Infinito" perché è l'amore del Figlio stesso, fatto uomo, per il Padre e per l'umanità. L'amore e il Dolore coincidono, perché il Dolore è il mezzo stesso con cui fa questo atto di amore Infinito. È «come nella Trinità» perché anche nella Trinità la sua identità è Amore, ma è anche diverso, perché adesso quell'amore è espresso in modo creaturale, nel tempo e nello spazio, attraverso un atto umano che esprime l'Amore che egli è in se stesso. Se "nella Trinità" è impossibile per lui soffrire la privazione dell'amore, nell'economia è possibile perché adesso il Figlio sta agendo da creatura.

Il cpv. 251, però, sposta l'attenzione allo stesso Figlio nella sua natura divina, come «Iddio», «nella Trinità». Qui c'è l'amore, senza il Dolore. Questo è il Figlio a prescindere dall'Incarnazione. Nella sua divinità «rimase intoccato» e «non soffrì

assolutamente». Il cpv. 252 offre la conclusione che il Figlio nella sua natura divina "non soffrì".

> Cosicché Iddio, l'Amore in Lui, rimase intoccato e perciò è vero pure che non soffrì assolutamente. (cpv. 251)
>
> Concludendo: Gesù come Dio non soffrì. (cpv. 252)

Quello che rimane «intoccato» in Lui «nella Trinità» è l'amore, perché «nella Trinità» non soffre. Ma la sua identità divina come amore è «intoccato» in modo creaturale in Gesù Abbandonato perché in lui il Figlio trasforma il dolore in amore.

Chi è disposto a vedere nell'espressione «soffrì impassibilmente» di Cirillo qualcosa che significa che il Figlio fa finta di soffrire, mentre nella sua realtà più vera rimane beatamente isolato dalla sofferenza della croce, potrebbe vedere anche in queste parole di Chiara Lubich sul rimanere «intoccato» un tirarsi indietro rispetto ad una affermazione che Dio soffre veramente nel Figlio Incarnato. Potrebbe sembrare quasi che, dopo aver scritto più volte che Dio soffre veramente nell'umanità di Gesù, voglia allinearsi con una presunta ortodossia che nega che soffre veramente. Ma questa presunta ortodossia non è che Nestorianesimo. L'insegnamento della chiesa è che Dio soffre veramente nell'umanità di Gesù.

Per Chiara, come per Cirillo, è l'amore che spiega l'apparente contraddizione. Dio è Amore, e per amore il Figlio si incarna. Da uomo poi, il Figlio ama il Padre e i suoi fratelli. Rimane fedele a questo amore anche davanti al dolore della croce. Soffre veramente, ma trasforma questa sofferenza in amore. Soffre, cioè, per Chiara come per Cirillo, "impassibilmente".

Conclusione

La teologia odierna si è abituata ad una "nuova ortodossia", cioè che abbiamo superato la dottrina dell'impassibilità di Dio, o perché è falsa o perché non è più comprensibile. Non è questo il luogo per entrare nella discussione tra i teologi perché Chiara Lubich non dà segnali di aver compreso un'eventuale necessità di superare la dottrina patristica. Quando Chiara scrive "Gesù come Dio non soffrì", lo dice in modo lapidario, senza evidenti scrupoli. Penso che su questo punto si possa parlare di un suo "istinto" teologico, qualcosa che si potrebbe anche spiegare come retaggio della sua formazione cristiana, forse qualcosa di importanza secondaria nel suo pensiero, qualcosa che un teologo che vuole essere al passo con i tempi preferirebbe non prendere troppo sul serio. Penso tuttavia che questa reazione non renderebbe giustizia all'integrità del suo pensiero. Per commentare questo fatto, mi permetto di citare una nota che Chiara inserisce a commento del cpv. 251. Si ricordi che il testo che sta commentando è un testo che dopo tanta insistenza sul

fatto che Dio soffre veramente nell'umanità di Gesù, finisce con l'affermazione che «non soffre». Chiara scrive:

> In Paradiso le cose si capovolgono. Prima vedo le cose dall'Uno, poi mi si capovolgono perché le vedo nella distinzione. Prima affermo una cosa e poi la nego, come per far vedere due facce di una realtà. E in genere la prima è la faccia che fa più paura. Per avere una visione completa della realtà delle cose, bisogna quindi leggere il testo sino in fondo.

Ciò che le «fa più paura» non è l'affermazione che Dio è impassibile (dottrina che invece fa paura a più di qualche teologo moderno) ma l'affermazione che «Dio soffre». Ma questa affermazione si basa su un'altra – quella che fa meno paura –, cioè che «Dio non soffre». Per questo, cioè per avere una visione completa, Chiara dice che bisogna leggere bene tutto il testo «sino in fondo». Evidentemente Chiara non vuole che chi legge queste pagine arrivi alla conclusione che Dio in sè, nella sua natura divina a prescindere dall'incarnazione, soffra. Questa idea di Dio le fa "paura".

Dall'altra parte, per Chiara, come per Cirillo, è importante "superare" la riflessione sulla Trinità in se stessa, "superare," cioè la *theologia* e arrivare ad accogliere la novità economica. Se è vera l'affermazione che Dio in se stesso non soffre, è più importante affermare che soffre veramente nell'umanità di Gesù. Questo fatto economico è un fatto che coinvolge assolutamente e personalmente il Figlio stesso. Coinvolge anche, in qualche modo, tutta la Trinità, anche se questo sarebbe un tema da sviluppare in un altro luogo.

Per Chiara, come per Cirillo, l'importante è che l'idea dell'impassibilità divina non diventi motivo per negare che l'evento della croce sia un fatto che tocca il Figlio stesso. Il paradosso che si presenta non è altro che il paradosso dell'Incarnazione: di Dio che diventa veramente uomo. Come Cirillo, Chiara non vuole confondere le nature, e quindi continua ad affermare sia l'impassibilità di Dio, sia la verità economica della sofferenza. L'evento della croce tocca l'intimità della Trinità, non perché rivela qualcosa che è vero della Trinità a prescindere dall'incarnazione, ma perché il Figlio è il Figlio Eterno del Padre, e lui soffre veramente da uomo.

Ho cercato di accostare un tema centrale del pensiero di Cirillo di Alessandria a un tema centrale negli scritti del 1949 di Chiara Lubich; concentrando l'attenzione su aspetti del suo pensiero che sono in continuità con la tradizione teologica, anche se non sono sempre compresi dai credenti o – purtroppo – dai teologi. In questo modo, l'articolo si è lasciato guidare da quello che Chiara scrive il 6 novembre 1949:

> La dottrina della Chiesa è come un albero fiorito sviluppatosi attraverso i secoli. Il nostro Ideale dà ad esso una nuova fioritura: quasi ricopre la chioma di

> quest'albero d'un nuovissimo manto di fiori e sembra – e lo è – che tutto l'albero tenda a questa fioritura, sia in funzione di essa, per essa, perché solo nel nostro Ideale è il compimento dell'Evangelo, della Legge. (cpv. 926)

Non ho motivi per pensare che Chiara Lubich abbia avuto una conoscenza dettagliata della dottrina di Cirillo di Alessandria. Ma vista l'importanza di Cirillo nella storia del dogma sull'Incarnazione non posso non pensare che sarebbe stata contenta di vedere la vicinanza del suo pensiero a quello di Cirillo - e i Concili Ecumenici che seguono la sua dottrina (Efeso, Calcedonia, Costantinopoli II e Costantinopoli III) - su questa questione nodale.

DECLAN O'BYRNE
Professore stabile straordinario di Teologia Sistematica presso l'Istituto Universitario Sophia
declan.obyrne@sophiauniversity.org

“Consummati in unum” Alle sorgenti dell’originale interpretazione mistica di Chiara Lubich

*di Michel Bronzwaer**

Chiara Lubich, originator of the ‘spirituality of unity’ and foundress of a Movement entirely dedicated to unity, expressed her ideal, particularly in her early letters and writings (1945-1949), with the words “consumare in uno”, going back to the words of the Gospel of John “consummati in unum” (Jn. 17,23). Yet, the verb as used by Lubich, especially when phrased in a reflexive voice, is not without ambiguity. It is to be understood as a conflated term, covering two concepts and two spiritual attitudes in one: “to bring to completion” (in English: “consummate”) and “to use up” (in English: “to consume). Lubich’s highly original use of the verb “consume” can be explained taking into account that the statements of this contemporary mystic are the result of an exceptional collective experience of unity and at the same time of a new comprehension of Jesus’ words of forsakenness on the cross.

Keywords: Consummati in unum - Chiara Lubich - Spirituality of unity - Jesus Forsaken - Lubich’s early letters

Sono gli ultimi giorni di guerra. Durante tutto il mese di aprile 1945 le bombe esplodono sulla città di Trento con una frequenza mai vista prima. Chi non ha avuto modo di fuggire trascorre lunghe ore in freddi e umidi rifugi. Così anche Chiara Lubich con le sue compagne. Finalmente il 4 maggio, alle ore sedici, i soldati americani entrano in città. È cessata la guerra, ma le giovani sembrano non accorgersene[1]. L'euforia della liberazione non riesce a distoglierle dal loro gaudio. Un altro è il giubilo che le avvolge. Lo testimonia la corrispondenza della Lubich di quei giorni. "Pienezza del gaudio" è l'espressione che troviamo in quattro delle sue lettere del mese di aprile 1945. Non sono solo i numerosi riferimenti a "gioia" e "felicità" ad indicare l'esperienza di un certo rapimento spirituale vissuto collettivamente. Anche l'espressione "*omnia mea tua sunt*" e la parola "passaggio", più volte ripetute, rivelano che in lei sta nascendo una nuova dimensione. Le lettere cercano di esprimere l'inesprimibile: "Ti parlerei, ti direi quello che la carta e la parola non possono riportare"[2].

Potrebbe sorprendere il fatto che nessuna delle lettere fino a quel momento ci trasmette un chiaro riferimento all'unità, concetto che diverrà in seguito l'idea centrale della spiritualità della Lubich e l'elemento determinante del profilo della futura Opera nata da lei. Fino agli ultimi mesi della guerra, infatti, l'anima della giovane trentina era tutta presa da un'altra realtà, quella dell'immenso amore di Dio e della sua massima espressione: Gesù abbandonato dal Padre. Nel dicembre 1944 scrive:

> Pensa: ... fu quel dubbio atroce di non esser più una sola cosa col Padre, che Lo fece uscire in quel grido. "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" Grido che deve rompere ogni cuore di uomo fatto, da quell'angoscia divina, degno d'esser *legato* a Dio, *unito* a Dio, quale figlio adottivo di Dio! Qui, qui, qui è tutta l'Immensità dell'Amore! Ci donò la Sua Divinità.[3]

Tuttavia, la nozione di unità, pur comparendo sotto altri denominatori, non è assente nelle prime letterine. Fin dall'inizio esse sono impregnate di un forte senso di comunione, espresso in termini di "vincolo", "legame", "stiamo unite". Risulta inoltre eloquente l'uso della prima persona plurale – frequente nelle lettere del 1944 – in quanto esso esprime una chiara esperienza comunitaria, come si evince

---

1 - "Io non mi sono accorta letteralmente che era finita la guerra. Dopo me l'hanno detto e l'ho visto!" Rocca di Papa, 18 aprile 2002, intervista "Faccia a faccia – Chiara Lubich e Sandra Hoggett".

2 - Lettera a Elena, 22 aprile 1945, inedita.

3 - Lettera dell'Avvento 1944 a Duccia Calderari, in *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, a cura di Florence Gillet e Giovanni D'Alessandro, Città Nuova, Roma 2010, p. 54.

p.e. dalla lettera a Rosetta degli ultimi mesi del 1944: "Rosetta mia, tu sei *con noi*; il tuo Amore per il Signore forma una sola cosa col nostro Amore per Lui"[4].

Se fino a maggio 1945 del termine "unità" non troviamo traccia nei testi pervenutici della Lubich[5], dai primi giorni di quel mese quella parola si fa presente nel vasto epistolario della trentina. Leggiamo in una sua lettera alla sorella di una vita che "sarà un consumarsi nell'Unità"[6]. Oltre al vocabolo "unità", nel corpo documentale della Lubich appare per la prima volta anche il verbo "consumare", ad indicare che l'espressione "consumati nell'unità", trovata nel Vangelo di Giovanni, deve aver toccato profondamente la giovane leader.

Sappiamo che le giovani donne, quando gli allarmi aerei le costringevano a ripararsi nei rifugi, portavano con sé un piccolo Vangelo tascabile che poi leggevano insieme. Chiara stessa ci offre uno sguardo retrospettivo di quei momenti in uno dei suoi primi racconti sugli inizi del Movimento:

> Consce della brevità della vita disprezzammo tutti i libri e tutti i mezzi umani e facemmo del Vangelo l'unico libro della vita. Lo portavamo in rifugio, lo leggevamo ad alta voce, lo spiegavamo alla gente; le sue Parole prendevano Luce. Ci bastava tener una frase sola in cuore e metterla in pratica per capire tutto il resto.[7]

Nell'ultimo mese di guerra Chiara e le sue compagne si erano imbattute nei misteri del capitolo 17 di Giovanni. L'incisiva esperienza d'unità vissuta tra loro trova così un gioioso riscontro nelle parole del Vangelo, che "sembrano illuminarsi ad una ad una"[8]. Quel "Ego in eis, et tu in me: ut sint consummati in unum"[9] (*Gv* 17, 23), scoperto in quell'unico libro che per loro contava, acquista il sapore di una conferma dal Cielo dell'esperienza vissuta già da mesi; e ben presto in quell' "unum" riconosceranno il testamento di Gesù da attuare tra loro e con tutti. Come afferma la fondatrice più tardi, in quello avevano identificato la *magna charta* del nascente Movimento.

---

4 - Lettera a Rosetta Zanoni, autunno o inverno 1944, in *Lettere dei primi tempi*, cit. p. 60.

5 - I fatti e le date qui riportati sono gli esiti della ricerca che l'autore sta conducendo come lavoro di dottorato alla *Tilburg University* in Olanda in collaborazione con l'Istituto Universitario Sophia.

6 - Lettera a Liliana Lubich, non datata, ma con molta probabilità dell'8 maggio 1945, inedita.

7 - Chiara Lubich, *Un po' di storia del 'Movimento dell'Unità'*, 1949, in «Nuova Umanità», 2009/1, n. 181, p. 19.

8 - Chiara Lubich, Discorso al Congresso Eucaristico, Pescara, 15 settembre 1977.

9 - Il testo originale greco recita: "ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν." Il verbo τελέω (teléō, portare a compimento) lo troviamo anche in *Gv* 17, 4 (ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω = Io ti ho glorificato sulla terra, avendo compiuto l'opera che tu mi hai data da fare) e in *Gv* 19, 30 (τετέλεσται = "consummatum est", è compiuto).

"Cosa sarà questo 'consumarsi in uno'?"

"Io in essi, e tu in me: affinché siano consumati nell'unità", così recita la traduzione dalla Volgata nella Bibbia Martini, allora in uso[10]. Quelle parole, oltre ad esercitare sulle giovani un grande fascino, contengono per loro anche un qualcosa di enigmatico. Lo esprimeva Dori Zamboni in un suo racconto dei primi tempi: "Noi ci domandavamo tante volte 'ma cosa sarà quest'unità, questo *consumarci in uno*?"[11].

L'espressione torna più volte in varie formulazioni nelle lettere e negli scritti della Lubich degli anni Quaranta. Ora, un'analisi accurata di queste frasi porta effettivamente alla constatazione della presenza in lei di una certa ambiguità nell'uso che fa del verbo "consumare" in combinazione col sostantivo "unità".

A questo punto è bene ricordare che il verbo, di cui sopra, ha in italiano due significati distinti: il primo risalente al verbo latino *consummare* (con due *m*; participio passato: *consummatus*), nel senso di "compiere", "portare a compimento"[12]; il secondo al verbo *consumĕre* (participio passato: *consuntus*), col significato di "esaurire" o "annullare"[13]. Mentre il francese e lo spagnolo conoscono due verbi, rispettivamente *consommer* / *consumer*[14] e *consumar* / *consumir*, la lingua italiana si limita ad un solo verbo[15].

Il verbo della frase giovannea "consumàti nell'unità" ("consummati in unum" nella Volgata) corrisponde al primo significato, non molto comune nell'italiano. Lo

---

10 - Bibbia Martini, traduzione dalla Volgata del vescovo Antonio Martini (1720-1809); ottenne nel 1778 l'approvazione di Pio VI e fu, fino all'arrivo della Bibbia della Conferenza episcopale italiana (CEI) nel 1971, la traduzione ufficiale per la Chiesa cattolica. In altre traduzioni preconciliari troviamo la versione tuttora in uso: "Io in essi e tu in me; affinché siano perfetti nell'unità". Così ne *La Bibbia delle Famiglie*, di P. Eusebio Tintori OFM, Pia Società San Paolo, Roma 1939 e ne *La Sacra Bibbia,* traduzione di G. Bonaccorsi et al., introdotta e annotata da Giuseppe Ricciotti, Salani, Firenze 1942.

11 - Dalla trascrizione di una registrazione audio della "quinta lezione" di Dori Zamboni ai focolarini in formazione, Loppiano 1962.

12 - Si trovano anche i significati: sommare, portare a perfezione, raggiungere la perfezione.

13 - Si trovano anche: spendere, consumare, finire, dissipare, distruggere, mangiare, divorare, far scomparire.

14 - Così la giovane carmelitana e mistica francese Élisabeth Catez, ovvero suor Elisabetta della Trinità (1880-1906) parla "des régions de paix, de lumière et d'amour où se *consomme* l'Un", mentre scrive "qu'Il nous *consume* dans les flammes de son amour" [corsivo mio] (Élisabeth de la Trinité, *J'ai trouvé Dieu. Oeuvres complètes,* vol. 1b, *Lettres du Carmel,* Éd. du Cerf, 1980, rispettivamente pp. 65 e 69).

15 - È vero che l'italiano oltre al verbo "consumare" conosce anche "consumere" (logorare, esaurire, distruggere), ma questa forma antica viene adoperata solo nelle voci *consunsi, consunse, consunsero, consunto* e nei tempi composti; vedi il vocabolario Treccani. Il dizionario De Felice-Duro qualifica il verbo come una "forma letteraria, o comunque più elevata e rara". Lo Zingarelli lo ritiene "*voce dotta*", cioè introdotta nella lingua italiana dal latino per via intellettuale.

si riscontra nelle espressioni "consumare un delitto" o "consumare il matrimonio", in frasi come "si consuma il naufragio"[16], oppure nel linguaggio spirituale: "Cristo consuma il sacrificio", "consumata perfezione"[17], e logicamente in frasi che rievocano il testo giovanneo: "affinché con tutti i santi siate consumati nell'uno" (Antonio Rosmini)[18]; "in Cristo io sono una unità consumata con Dio" (Giorgio La Pira)[19]; "affinché ci sia quell'unità consumata che il cuore di Gesù ha voluto" (Luigi Novarese)[20].

Ora, a ben vedere, la Lubich, nel riprodurre il concetto di Giovanni, compie sul verbo italiano due operazioni grammaticali originali, intimamente correlate: *1*) ne trasforma spesso la voce da una forma passiva ad una riflessiva (ampliamento sintattico); *2*) sembra saltare dal significato originale ad uno complementare (ampliamento semantico).

Ampliamento sintattico

Nei dizionari italiani il verbo pronominale "consumarsi" non appare nella sua accezione di "compiere"[21]. Tutti e quattro i vocabolari consultati (Treccani, De Felice-Duro, Zingarelli, Devoto-Oli) riportano esempi del verbo riflessivo (o intransitivo pronominale) unicamente nella sua accezione di "esaurire" (p.e. "la candela si è già consumata", "consumarsi di dolore"). Negli enunciati della Lubich predomina l'uso del verbo in forma riflessiva. A questo punto si impone la domanda: come mai lei ricorre a tale forma piuttosto rara per il primo significato menzionato? Servendosi di questo costrutto, coscientemente o no, la fondatrice

16 - "Così a Londra si consuma il naufragio di un Paese" è il titolo dell'editoriale di Romano Prodi ne *Il Messaggero* del 24 marzo 2019. Come participio passato aggettivato troviamo il verbo "consumare", p.e. in "un professore consumato", cioè "perfetto", "dotato di molta esperienza".

17 - Titolo di un'opera attribuita a Santa Caterina da Siena: *Trattato della consumata perfezione*, pubblicata a Venezia nel 1543. Troviamo l'espressione anche nel *Vademecum* di suor Benigna Consolata Ferrero.

18 - Antonio Rosmini, "La dottrina della Carità", Discorso IV, "La carità", parte I, 114-116.

19 - Giorgio La Pira, "Vita cristiana", novembre-dicembre, 1938, https://media.fupress.com/files/pdf/24/3804/3804_17936 (consultato il 25 settembre 2020).

20 - Luigi Novarese, "Introduzione di benvenuto CVS di Trento", 19 giugno 1966; da: "Archivio Audio di omelie, meditazioni e lezioni registrate dal 1947 al 1984, testi trascritti", www.luiginovarese.it/areanovarese/trascrizioni/doc/660619a.htm (consultato il 25 settembre 2020).

21 - Solo nel dizionario italiano-francese online di Larousse ho trovato la qualifica "verbo intransitivo pronominale" per i due significati, quello di "esaurirsi" ("se consumer") e quello di "svolgersi" (se produire"); cfr. www.larousse.fr/dictionnaires/italien-francais/consumare/15585 (consultato il 3 novembre 2020).

sposta l'attenzione sulle connotazioni contenute nel verbo latino ***consumĕre,*** annullare, esaurire.

Una conferma al riguardo la troviamo osservando la natura del soggetto nelle frasi composte. Mentre la Volgata e la Martini rispettano la costruzione *passiva* del testo di origine greca, in cui il soggetto agente non è esplicitato ma è chiaramente Dio, la mistica trentina, adoperando una forma *riflessiva* (diatesi media), fa figurare in certe sue formulazioni le creature umane come soggetti (e oggetti): "Vuoi che ci consumiamo nella più perfetta Unità?"[22] e: "che si consumino in uno"[23], oppure l'imperativo: "Consùmati nell'unità con Giovanna"[24].

Anche quando rende l'esortazione di *Gv* 17, 23 in forma attiva, l'autrice ci stupisce in certe sue formulazioni per la scelta che fa del soggetto agente. Nelle frasi "consumare gli altri in uno"[25] e "chiamiamo i Santi e consumiamoli nell'unità con noi"[26] gli *attanti* sono ancora le creature. In altre sue frasi attive il soggetto è la Persona Divina, p.e.: "Gesù ci consumi presto tutte in uno"[27]. Resta vero però che anche qui l'accento è posto sul processo (il consumarsi), piuttosto che sul risultato (l'essere consumati nell'unità).

Ampliamento semantico

Non c'è dubbio che Chiara Lubich usi il verbo "consumare" nel senso di "portare a compimento" quando parla di "unità consumata"[28] (cioè la "più perfetta"[29]) o quando leggiamo "Lassù l'unità è consumata"[30]. In tanti dei suoi enunciati però, accanto a questo significato, risuona, in filigrana, anche quello che in latino viene espresso con il verbo ***consumĕre***[31].

---

22 - Da una lettera, non datata, a Fosca Pellegrini, probabilmente dell'agosto 1945 (*Lettere dei primi tempi,* cit., p. 98).

23 - Lettera a don Giovanni Pinesi, 26 giugno 1949 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 217).

24 - Lettera a Valeria Fait, inizio anni '50, inedita.

25 - Lettera a padre Raffaele Massimei, 10 maggio 1948 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 168).

26 - Lettera a "Sorelline carissime vicine e lontane", 1 gennaio 1947 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 127).

27 - Lettera a Carmelina (Anagni), 5 settembre 1948 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 193).

28 - Lettera a Fosca Pellegrini, probabilmente dell'agosto 1945 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 96).

29 - *Ibid.*, p. 98.

30 - Nel foglio a stampa dal titolo "Carità-Unità", marzo 1948, non firmato, ma probabilmente di mano della Lubich o comunque della cerchia legata a lei.

31 - Il che di per sé non dovrebbe neppure sorprendere troppo, se consideriamo che, secondo il vocabolario Treccani, già nel tardo latino i due verbi si ravvicinavano: "consumare[1] v. tr. [dal lat. ***consumĕre*** (v. consumere), ravvicinato, già nel lat. tardo, per la coniug. a *consummare* (v. consumare2)]." https://www.treccani.it/vocabolario/consumare1

Esaminiamo alcune frasi delle lettere dei 'primi tempi' (cioè fino al 1949):

- "La vostra vita sarà un *consumarsi nell'Unità*"[32]. Come interpretare questa frase? La si potrebbe intendere come 'la vostra vita sarà un realizzarsi nell'unità', ma anche come 'la vostra vita sarà uno spendersi nell'unità'.

- "Vuoi che ci consumiamo nella più perfetta unità"[33]. Potrebbe significare sia 'vuoi che ci completiamo nell'unità', che 'vuoi che ci doniamo per essere uno' o ancora 'vuoi che ci doniamo l'un l'altro per essere uno'.

- "La Sua Volontà ci lega e ci consuma in Lui e fra noi"[34], potrebbe voler dire: 'la volontà divina ci fa perfettamente uno'; ma anche: 'facendo la volontà di Dio non restiamo più noi, ma diventiamo Lui, annullandoci l'uno nell'altro'.

- "L'anima assetata del vero Amore vuole esser una sola Cosa con Lui, vuole consumar la sua anima colla Sua; con quell'Anima Divina straziata fino alla morte"[35]. Qui sembra proprio prevalere il significato del donarsi fino in fondo.

- Uguale per la frase: "L'Unità è la palestra di questi lottatori della vita vera contro la vita falsa. Consumatevi l'un l'altro"[36].

Persino le frasi di forma passiva "Siano consumate in quell'unità che sei Tu stesso!"[37] e "Nell'adempimento della Volontà di Dio […] a tale punto d'esser consumati nell'Unità"[38], si lasciano interpretare secondo le due accezioni.

Le formulazioni polisemiche qui riportate evidenziano l'originalità del modo in cui la fondatrice dei Focolari elabora l'affermazione di Giovanni 17, 23. Anche a livello empirico troviamo conferma d'un uso assai originale. Una ricerca in Google sull'espressione "consumarci in uno" dà 35 risultati[39], quasi tutti riconducibili a testi di Chiara Lubich o aventi a che fare con la sua spiritualità. Allargando la ricerca internet ad altre coniugazioni di "consumarsi nell'unità" o "consumarsi nell'uno", troviamo sempre pochi risultati, per lo più riconducibili ad autori che si ispirano al pensiero della Lubich, oppure a testi tradotti in

32 - Lettera a Liliana Lubich, probabilmente dell'8 maggio 1945, inedita.

33 - Biglietto a Fosca Pellegrini, probabilmente dell'agosto 1945. *Lettere dei primi tempi*, cit., p. 98.

34 - Lettera a "Sorelline carissime vicine e lontane", 1 gennaio 1947 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 127).

35 - Lettera a "Carissime sorelline", 5 gennaio 1947 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 130).

36 - Lettera a "Fratelli carissimi in Gesù", 29 aprile 1948 (*Lettere dei primi tempi*, cit., pp. 164-165).

37 - Lettera a suor Josefina e Fidente, 14 ottobre 1946 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 118).

38 - Lettera a "Carissime sorelline", 5 gennaio 1947 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 130).

39 - Ricerca Google dell'8 agosto 2020.

italiano d'origine francese[40] o spagnola, lingue che posseggono due verbi per "consumare".

La Lubich, a quanto pare, non ha mai dato spiegazioni semantiche ai suoi seguaci riguardo all'espressione "consumar(si) in uno". Oggi, comunque, sembra prevalere tra loro la comprensione di "spendersi nel processo di diventare sempre più uno", piuttosto che quella di "portare al *summum* dell'unità". Anche tra i letterati troviamo quest'esegesi[41].

Due poli di un'unica dinamica

Dai vari fraseggi sopracitati si coglie l'ampiezza semantica del verbo "consumare" nella Lubich, la quale, pur incapsulando in un unico *conflated term* concetti a prima vista contrastanti, non separava i due significati, ma li univa. Sia il significato di "annullarsi" che quello di "portare a compimento" sono per lei l'espressione di un'unica dinamica ascetico-mistica, in cui, nella misura con la quale ci si dona spendendosi l'uno per l'altro, si realizza l'unità.

Nella letteratura spirituale il legame abnegazione–unione mistica è un *topos* centrale. "Dio con l'anima non può consumare l'unione completa, chiamata anche nozze mistiche, se non dopo l'annientamento totale della persona umana", così dom François Pollien nell'opera classica *La vie intérieure semplifiée* (1894)[42]. Nella Lubich invece ci troviamo di fronte ad una comprensione che non contempla solo l'unione con Dio che avviene nel "castello interiore" (Teresa d'Avila) dell'anima, ma abbraccia anche l'unità in Dio *tra* le anime, definita da Chiara Lubich "castello esteriore"[43]. La nuova comprensione si rifà all'eccezionale esperienza "sacra" d'u-

---

40 - P.e. in *L'anno liturgico*, basato sull'opera di dom Prosper Guéranger del 1841-1866, tradotta dal francese, si legge: "Mediante il Sacrificio si consuma nell'unità l'intera creazione." Oppure: "Bisogna raggiungere la perfezione per consumarsi nell'unità [con Dio]". François Pollien, *La vita interiore semplificata* (1894). Ed. San Paolo, 1996.

41 - L'espressione del 1949: "[Gesù Abbandonato] consumato in *uno* con noi, consumati in *uno* con lui" (cfr. C. Lubich, *L'unità e Gesù Abbandonato*, 1984, p. 83), viene spiegata così da A. Nichilo: "[Gesù] soffre per amore dell'uomo e per questo si consuma fino a raggiungere l'unità con l'uomo; l'uomo soffre per amore di Gesù Abbandonato e per questo si consuma fino a raggiungere l'unità con lui" (A. Nichilo, "Aspetti linguistici e letterari della mistica della Passione in Heinrich Seuse e in Chiara Lubich", in AA. VV., *Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2017, p. 76).

42 - "[…] Dieu ne peut consommer avec l'âme cette union complète qui s'appelle le mariage mystique, qu'après le total anéantissement de l'humain […]" (In F. Pollien, *La vie intérieure semplifiée e ramenée a son fondement,* pubblicato da J. Tissot, Éd. Delhomme et Briguet, 1894).

43 - "È mirabile il disegno di Dio: questo Regno dei Cieli, questo Castello esteriore in cui è Dio fra noi". Annotazione dell'8 novembre 1950.

nità vissuta tra le giovani trentine, e allo stesso tempo a quella intuizione fondamentale riguardante la figura da Chiara designata col nome "Gesù Abbandonato". È in Lui, "non guardato nemmeno dal Padre suo"[44], in Lui che "ci donò la Sua Divinità"[45], che la Lubich aveva intravvisto il legame del nulla col Tutto[46]. Nel 1946 scrive: "AbbiLo dinnanzi sempre come modello di estremo amore. Lui è tutto ed è Lui il datore di *unità*"[47]. E annota nel gennaio 1947:

> Nell'adempimento della Volontà di Dio che è tutta nell'Amor di Dio e del prossimo a tale punto d'esser consumati nell'Unità, troverete la Croce su cui dovete crocefiggervi. Non temete! Anzi godete! Andate verso la vostra Mèta! […] L'anima assetata del vero Amore vuole esser una sola Cosa con Lui, vuole consumar la sua anima colla Sua; con quell'Anima Divina straziata fino alla morte, triste e appassionata, costretta a gridare: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? […] Allora tutte attratte dalla Croce (che tutto attirerà a Sé) voi lavorate per fondere in un sol blocco la vostra piccola Comunità e dar con ciò la Maggior Gloria a Dio! Dio allora vivrà fra voi; Lo sentirete: Ne godrete della Sua presenza; vi darà la Sua Luce; v'infiammerà del Suo Amore![48]

Nel libretto *L'Unità*, realizzatosi nell'estate del 1947 in stretta collaborazione tra la Lubich e padre Léon Veuthey, troviamo un'articolazione ancora più elaborata di quest'esperienza, per la quale la Lubich conia l'espressione "Gesù in mezzo":

> E finalmente l'unità è consumata: non sono più io che vivo davanti a te, ma io in te e tu in me, nell'unità. Ma chi sarà questa unità? Non più io e te annientatisi a vicenda, ma Gesù che sta in mezzo e che è l'Unità dei due.[49]

Ma anche se l'unità con il fratello non si consuma, all'anima che ha scelto l'Abbandonato non manca Dio: "Ci stringiamo al nostro Gesù Crocefisso e da tutti abbandonato ed in mancanza della forza dell'Unità che è Dio, abbiamo la forza del Crocefisso che pure è Dio."[50]

---

44 - Lettera a Liliana Lubich, 11 gennaio 1945 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 78).

45 - Lettera a Duccia Calderari, dicembre 194 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 54).

46 - Per scritti e commenti di C. Lubich stessa sull'argomento, vedi: *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984; *Il grido, Gesù crocifisso e abbandonato nella storia e nella vita del Movimento dei Focolari dalla sua nascita, nel 1943, all'alba del terzo millennio*, Città Nuova, Roma 2000; D. Falmi e F. Gillet (a cura di), *L'unità*, Città Nuova, Roma 2015; H. Blaumeiser (a cura di) *Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 2016. Per un approfondimento teologico, vedi G. Rossé - P. Coda, *Il grido d'abbandono. Scrittura Teologia Mistica*, (*Tracce di Teologia*, 2), Istituto Universitario Sophia, Città Nuova, Roma 2020, parte III.

47 - Lettera a Anna Melchiori, 29 novembre 1946 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 102).

48 - Lettera a "Carissime sorelline" del 5 gennaio 1947 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 130).

49 - Dal libro *L'Unità*, (cit.), capitolo 1, "Fondamenti" (1947), p. 47.

50 - Lettera a padre Raffaele Massimei, 20 novembre 1947, inedita.

Sempre di più la fondatrice si convince che "Gesù abbandonato è tutto"[51]. Scrive nel 1948:

> È la garanzia dell'unità. Ogni luce sull'Unità scaturisce da quel grido. Sceglierselo per unico scopo, unica mèta, punto d'arrivo della propria vita e... generare all'Unità un'infinità di anime.[52]

Definisce quindi con determinazione, servendosi di metafore di grande espressività, un orientamento di vita per sé e per le anime che sono "in prima linea" con lei:

> Il libro di Luce che il Signore va scrivendo nella mia anima ha due aspetti: una pagina lucente di misterioso amore: *Unità*. Una pagina lucente di misterioso dolore: Gesù abbandonato. Sono due aspetti di un'unica medaglia. A tutte le anime mostro la pagina Unità. Per me e per le anime in prima linea dell'Unità: unico *tutto è Gesù Abbandonato*.[53]

Conclusione

Passando in rassegna le letterine degli anni Quaranta (1944-1948), riconosciamo nelle esposizioni della leader trentina ciò che il teologo Piero Coda definisce "la prima tappa" e "il nucleo incandescente del viaggio mistico di Chiara"[54]. Viaggio, sublime ed esigente a misura massima come quello di Gesù, che, annullatosi sulla croce fino all'abbandono ed il "Consummatum est", compie il disegno d'unità sull'umanità voluto da Dio.

È chiaro che gli enunciati nelle prime lettere della Lubich riflettano esperienze e visioni di un'anima mistica che, giocando con idioma e sintassi per esprimere una realtà ineffabile, comunica ai suoi compagni di viaggio non una dottrina o una teoria, ma una luce e una vita. Sono linguisticamente e teologicamente ardite alcune delle sue frasi se si interpretano unicamente nell'accezione "portare a compimento", in quanto il giungere all'unità si ottiene non per iniziativa propria o per impegno reciproco, ma per grazia di Dio. Sono invece comprensibili se si intende il verbo nella sua unità polisemica esprimente un unico svolgimento, quello di *consumarsi in uno consumandosi*.

> Quando due anime potranno consumarsi in uno? Quando saranno 'vive', cioè quando saranno 'scorzate' dell'umano, della propria personalità, e mediante la

---

51 - Lettera ad un religioso, 30 marzo 1948 (*Lettere dei primi tempi*, cit., p. 149).

52 - *Ibid.*

53 - *Ibid.*

54 - P. Coda, *Le quattro tappe del 'viaggio mistico' di Chiara*, in «Sophia» XII (2020/2), pp. 164-165.

> Parola di *vita* vissuta, incarnata, saranno *parole vive*. Due *parole vive* possono consumarsi in uno. Se una non è viva, l'altra non può unirsi.[55]

Così la Lubich nel 1948. L'espressione "scorzate dell'umano e della propria personalità" qui usata non deve essere fraintesa. Non si tratta certamente di rinunciare a quello che l'antropologia cristiana intende per *persona*: un essere assoluto, unico, *ab aeterno* chiamato per nome da Dio, e perciò sacro e inalienabile. Il consumarsi nell'unità nel pensiero della Lubich non è un perdersi dissolvendosi, al contrario, esso necessita, come dice, di anime "vive", ma che sanno perdere per amore del fratello le proprie vedute[56] ed il *focus* sulla propria anima[57]. I cristiani che si fondono in uno si mantengono distinti, anzi, vivendo "trasferiti in Altro"[58], acquistano ognuno la più vera personalità, come esporrà la Lubich nei suoi scritti del periodo detto "Paradiso '49"[59]: "Ognuno di noi sarà una Parola, ma siccome ogni Parola è tutto il Verbo, ognuno di noi sarà la Parola"[60]. Annota ancora la mistica: "Siamo un unico Gesù e anche distinti: io (con te in me e Gesù), tu (con me in te e Gesù), Gesù fra noi nel Quale siamo io e te"[61]. Di conseguenza non si annulla l'umano. Come l'umano e il divino in Gesù erano uniti seppur distinti, così nel cristiano che "vive l'unità" vi è "perfetta unità fra l'uomo e la grazia"[62].

---

55 - Lettera a padre Raffaele Massimei, 23 ottobre 1948 (*Lettere dei primi tempi*, cit., pp. 200-201).

56 - "Personalità è il modo di vedere e di giudicare": così spiega un appunto preso da Maria Tecilla, una delle giovani del gruppo della Lubich, in un ritiro del Terz'Ordine di Trento, 20 gennaio 1946.

57 - Scrive Chiara Lubich ad una giovane: "Perdi tutto quel fardello che ti pesa e t'impedisce il volo. Anche l'anima tua devi perdere e non guardarla più. È permesso guardar l'anima solo a quelli che drizzano decisi e irremovibili lo sguardo su di Lui" (Lettera a Anna Melchiori, primi mesi 1946, in *Lettere dei primi tempi*, cit., p. 107).

58 - Annotazione dell'8 settembre 1949. Spiega la Lubich: "Quando si vive trasferiti nel fratello (bisogna perderla la vita per ritrovarla) non appena occorre ritornare in sé per rispondere al fratello, si ritrova in sé un Terzo: lo Spirito Santo che ha preso il posto dell'uomo nostro.". La fondatrice si esprime in modo analogo nello scritto "Guardare tutti i fiori": "L'anima, quando tutto il giorno volentieri ha perso il Dio in sé per trasferirsi nel Dio nel fratello (ché l'uno è uguale all'altro, come due fiori di quel giardino sono opera dell'identico fattore) ed avrà fatto ciò per amore di Gesù crocefisso e abbandonato che lascia Iddio per Iddio (e proprio Dio in sé per il Dio presente o nascituro nel fratello...), ritornata su se stessa o meglio sul Dio in sé (perché sola nella preghiera o nella meditazione), ritroverà la carezza dello Spirito […]." In «Nuova Umanità», 1996/2, p. 134.

59 - Riguardo alle comprensioni della Lubich di questo periodo rimando a AA.VV., *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari* (Studi della Scuola Abbà), Città Nuova, Roma 2012.

60 - Annotazione del 20 luglio 1949, pubblicata in Chiara Lubich, *L'unità*, (a cura di) Donato Falmi e Florence Gillet, Città Nuova, Roma 2015, p. 57.

61 - Annotazione senza data degli anni 1949-1950. Pubblicata in Chiara Lubich, *L'unità*, cit., p. 61.

62 - Annotazione del 17 dicembre 1949, pubblicata parzialmente in «Nuova Umanità», aprile-giugno 2019, n. 234, p. 116.

Ecco come sintetizza magistralmente il filosofo Giuseppe Zanghì la dottrina dell'unità della Lubich, sintesi che mette in chiaro l'interazione infinitamente generativa tra l'esodo di un perdersi fino al consumarsi ed il ritrovamento di sé compiuto nel seno della Trinità:

> L'entrata in reciprocità fra noi nel Cristo, è lasciarsi condurre da Lui, nella sua interiorità di Figlio aperta nell'abbandono, nell'interiorità stessa della Trinità. E nella mia originaria e abissale interiorità.[63]

MICHEL BRONZWAER
Dottorando in Teologia Spirituale presso la Tilburg University
michel.bronzwaer@gmail.com

63 - Giuseppe Zanghì, *Gesù abbandonato maestro di pensiero*, Città Nuova, Roma 2008, p. 66.

The Creation of the Universe from Nothingness by Laozi from the perspective of Nothingness in the Christian Tradition

di Philipp K.T. Hu

On the occasion of the confirmation of a Professorship Honoris Causa from University College of Literature of Dharma Drum Mountain in 2019, Piero Coda gave a lecture on the comparison between the Nothingness of Buddha and Christian tradition. In the description of Christian tradition, he explored two main arguments: the first argument is around the phrase in the Bible: "from nothing he creates"; the second argument is "the nothingness out of love" within the Trinity, among the Father, the Son and the Holy Spirit. Based on these two arguments, this article offers a similar comparison about the concept of creation in the book named Dao De Jing *of Laozi.*

Keywords: Creation - Laozi - Chinese philosophy - Nothingness - Trinitarian ontology

Introduction

On the occasion of the confirmation of a Professorship Honoris Causa from University College of Literature of Dharma Drum Mountain (DILA) in 2019, Piero Coda gave a lecture on the comparison between the Nothingness of Buddha and Christian tradition[1]. It was an example of inter-cultural dialogue for reciprocal understanding.

In the description of Christian tradition, Professor Coda explored two main arguments with detailed and erudite analysis in a strict scientific way[2]. Based on these two arguments we would make a similar comparison to the creation concept in *Laozi*[3].

The first argument is around the phrase in the Bible: "from nothing he creates."[4] God establishes an alliance already in creation (a promise as a gift to begin a relationship) and after with the people of Israel and in perspective with all humanity. Before this alliance of creation, nothing else exists beside God Himself in eternity, only God exists.

The second argument is "the nothingness out of love" within the Trinity, among the Father, the Son and the Holy Spirit. They are in an eternal, dynamic, reciprocal unity with each other in an eternal self-emptying act of love. This truth of faith provides insight about God's act of Creation.

We will now look into some ideas of Laozi, from the perspective of these two arguments above as specific lights to guide our relevant discussion.

---

1 - P. Coda, *La rivelazione cristiana e il "segreto" del Nulla*, in *Silenzio e vie dell'ontologia*, a cura di M. Marianelli e S. Meattini, Pièdimosca edizioni, Perugia 2020, pp. 97-120: translation and explanation of the lecture at the University College of Literature of Dharma Drum Mountain (DILA) in 2019.

2 - For a comprehensive understanding please see the original article of Coda (see Note 1).

3 - For the transcription of Chinese words the Hanyu Pinyin phonetic system for Mandarin Chinese character is used in this article. An Explanation to the name Laozi: 'Laozi' refers to the person of Laozi, in the italic letters, '*Laozi*' refers to the book of Laozi; the book is also named as *Dao De Jing*. There are other ways of transliteration: Lao-tzu, *Dao Te Jing* or *Tao Te Jing*. About the beginning and the development of the name of the book *Laozi* and the later title *Dao De Jing* please see Tan Bao-gang (2007a, 2007b) in section of Bibliography of this article.

4 - The Latin version: '*creatio ex nihilo*'. To the development and formation of this phrase, please see Coda (2020) p. 6.

1. The Origin of Word 'Dao'

Since Dao[5] is one of the most central concepts of Laozi, and has to do with our discussion about Nothingness (Non-being), we would like to explain at first the origin and the development of the meaning of word Dao in the beginning of Chinese thought.

Between 2183 B.C. to 1112 B.C. (see diagram in Appendix), almost in a span of 1000 years, the original Chinese religious thinking was expressed in Di 帝 (supreme emperor) and Tian 天 (heaven). These two words could be found in the Oracle bone scripts. The uses of the bones are connected with the moments of important activities. For example, if we need to know a good moment to begin agricultural work, to initiate a war or to thank the heaven for a successful harvest, a victory etc.

Later in the Zhou dynasty (1111 – 249 BC, see diagram) there was a moral "turn" in the meaning of "Heaven" or "Di." They are connected now with right human behavior: heaven likes that a king should care for his people, otherwise, the dynasty would be changed to another one[6]. This moral turn of the primitive religious meaning to a more human sphere is a very important development in Chinese thought which influenced development of all "philosophical" directions in Chinese thinking (including Confucius, Laozi, Mozi etc.). It had begun with Duke of Zhou (周公)[7].

The word Dao appeared already on an excavated bronze vase from the time of West Zhou Dynasty (1046 to 771 B.C.). It is before Laozi (571-471 B.C.) was born. At that time word Dao could mean "way," a personal name, or as a verb to mean "to say"[8]. Only when the powerful and very well organized Zhou Dynasty fell into decay, after 770 B.C., the social political situation became intolerable.

From the famous historical record *shi-ji* 史記 (from historian Si-ma-qian), in the preface of "Records of the Grand Historian" 太史公自序 we know that during the 240 years (from 722 to 481 BC), there were 52 states eliminated, 36 Kings

5 - 'Dao' is the transliteration in alphabet of Chinese word 道, which means, it is the Chinese pronunciation written in Western alphabet. However, the same word is often translated also as 'Way' or 'way', as we will see below. In these cases, it is the meaning of the word translated, not the pronunciation.

6 - Xu fu-guan 徐復觀(2013) p. 7.

7 - This is a general accepted opinion among scholars. Cfr. some of the literatures: Feng You-lan (1983); Yü Ying-shih (2016); Fu Pei-rong 傅佩榮 (2010); Chen Lai 陳來 (2005); Edward L. Shaughnessy (2006). For the detailed references see in the section VI Bibliogrphy.

8 - For a detailed explanation: PANG kun (2018).

were killed by servants, and more than 480 wars[9]. It also happens that sons killed fathers[10].

In this period of disorder, many great thinkers came out with suggestions to help[11]. The most famous ones at that time were Mozi, Confucius and Laozi. They all used the word Dao, which means in general the right way to govern, to comport oneself, in accordance with a higher principal, or the principal of Heaven. But each had his own characteristics in their teachings.

Confucius had induced from the heavenly will the "pervasive unity"[12] between man and heaven ("tian ren he yi" 天人合一)[13], from which the concept of Ren 仁 and the relevant virtues became one of the main cultural traditions in Chinese thought.

In the case of Laozi, he was able to reach a very high level of insight about the creation of the world of Being from the Nothingness and the relationship between Nothingness and Being. It is this part we would like to share in the following discussions.

What we want to emphasize here is the fact that those teachings at that period, even though they had their own characteristics, they had one thing in common: to correct the dis-order and bring good fortune and peace in the society. This characteristic is already understood by The Grande Historian 太史公 (145 B.C. - ?), as he introduced the different schools at that period (Taoism, Confucianism, Moism etc.) he wrote: «The world has hundred considerations, but is united, they return to the same point alone with different ways.» 「天下一致而百慮，同歸而殊涂。」 This opinion is accepted and used by many scholars[14].

Perhaps here we can see a fundamental difference between philosophical tradition (beginning with Plato and Aristotle) and the tradition of Chinese thinking (which began with Confucius and Laozi). While speculative thinking has had a pro-

---

9 - Ma chi-ying馬持盈 (2010) *Shi ji jing zhu* 《史記今註》, pp. 3455 ff.

10 - Han feizi, *Wai Chu Shuo*, "You Shang Pian". Paragraph 141. 韓非子,《外儲說》,〈右上篇〉。141段。Cited from: Wang, Shuming 王叔岷 (1992), p. 1.

11 - It reminds us in the recent history of 19/20 Centuries that, after a period of disastrous new development in the ideas comes out. See the Chapter *Kairòs* in Coda 2017. Also in this aspect Laozi is compared to St. Augustine. See Doc. Thesis: Chan (2009). In the Abstract is written: 'Though both [St. Augustine and Laozi] thinkers are often treated in dogmatic or philosophical terms, their primary interest was in practical spirituality, a way of living. Both Laozi and Augustine searched for "the Way" for disciples of their respective traditions to nurture personal life and to maintain hope as a religious community in a turbulent world.'

12 - Fang, Dong-mei, 2003.

13 - Yü, Ying-Shih, 2016.

14 - That Laozi developed his teachings, primary with the scope of re-establish the order and gives a guide for daily life, this view is accepted also by many scholars of Laozi: Chen (2012) pp. 24, 32-33. Xu (1969), pp. 325-328. Wu, Yi (1984).

minent role in the Western tradition, the Chinese tradition began with a practical scope: to help people. In this sense, thinking must serve life, the daily life. It is not said that there were no ontological elements in Chinese thinking, but they were not in the first place.

2. The Creation from 'Non-being' (Nothingness)[15] by Laozi

It has been proven that in the whole *Laozi*, in its 81 chapters, the writing style as well as the content have a high quality of unity and connection[16], since the concept of Dao penetrated the whole work. We will only choose some chapters or some phrases in chapters which could demonstrate directly the idea about Nothingness (Non-being) of Laozi[17].

We can understand very well the difficulties of interpretation (with that also the problem of translation) of a text from more than 2000 years ago. As the renowned Chinese historian Qian-mu 錢穆 said, sometimes we just simply cannot understand the original text. Regarding scripts or books of ancient time, we try to understand the main meaning of the sayings. We cannot do more than that[18]. This could surely be the case of translations of *Laozi*.

For our purpose here, we choose two comprehensive English translations. The one is from Wu-yi (1989), abbreviated as "Wu;" the other one from D.C. Lau (2001), abbreviated as "Lau". (see both in Bibliography)

One thing that could help us to understand *Laozi*: put aside our own already acquired knowledge about "relation", including that from the Bible, and even the meaning of "creation" itself, and try to penetrate, as far as we can, the text of Laozi as it is[19].

We begin with Chapter one of *Laozi*, which contains some of the most important indications for our discussion.

---

15 - "Non-being" and "Nothingness" are used in this article equivalently, both as translation of Chinese word "wu" 無, depending on different authors and translators.

16 - Chen, Gu-ying 陳鼓應, 2012, (see section VII Bibliography of this article) p. 23. Chen, however, pointed out that there could very well be some words or phrases added by his disciples or later scholars.

17 - *Ibid.*, pp. 33-38. Chen has done one of the most comprehensive introduction to Laozi/*Laozi*. This Chen's book has considered the last excavation from Guo dian chumu 郭店楚墓of 1993, and contains a list of all the studies about Laozi, and with a section of index in his book.

18 - This is what Qian-mu said about reading of Shang Shu 尚書, saying that we just try to understand the main meaning of the sayings. We cannot do more than that. Qian-mu 錢穆 (2001). P.2.

19 - An operation similar to the concept of *"epoché"* in the phenomenology of Edmund Husserl.

Chapter one:
Wu's translation

1	The way[dao] that can be talked about is not the constant Way[Dao].
2	The name that can be named is not the constant Name.
3	Non-being is the name of the origin of Heaven and Earth; Being is the name of the mother of all things.
4	Therefore: Constantly in Non-being, one wishes to contemplate its (the Way's) subtlety.
5	Constantly in Being, one wishes to contemplate its path.
6	These two[Non-being and Being] come from the same source, but are different in names.
7	The same source is called Mystery.
8	Mystery and more mystery.
9	It is the gateway to myriad subtleties [of Mystery].

LAU's version

1	The way[dao] that can be spoken of is not the constant way[dao];
2	The name that can be named is not the constant name.
3	The nameless was the beginning of heaven and earth;
4	The named was the mother of the myriad creatures.
5	Hence always rid yourself of desires in order to observe its[dao's] secrets;
6	But always allow yourself to have desires in order to observe its[dao's] manifestations.
7	These two are the same, but diverge in name as they issue forth.
8	Being the same they are called mysteries, mystery upon mystery ---
9	The gateway of the manifold secrets [of mystery].

Similar expressions about "Non-being" or "Nothingness" as origin to "Being" could be found in other chapters: 4, 40, 42 and 51. But the first chapter, which we cited above, is already very clear about some key points of Laozi's idea. We will now try to give some comments on it.

1) From line 1 and 2 (in both translations), we can see that Laozi is in search of something "constant," which will never change with time and space, and even something of everlasting quality. But he cannot find it among the visible things.

2) Laozi puts this something without name (line 3, Lau's translation), or Non-being (line 3, Wu's translation) as the very origin of Heaven and Earth which could mean the universe and everything in it for the ancient Chinese people.

3) "Being" (line 3, Wu) and the "named" (line 4, Lau) refers to Heaven and Earth, and is called "the mother" of everything in the world.

4) Line 7 (both Wu and Lau) says the two things: the Non-being and Being (Wu), the nameless and the named (Lau) are the same thing with two different ways to refer them. We could say, in their different functions: the one is the constant origin, the other one is "the mother" of everything in the world.

From here (line 7 in both Wu and Lau) we can see that the non-being (Wu) and the nameless (Lau) is something, not a Nothing.

And, Laozi, since he did not know more about these highest realities, he just calls them mystery, an abyss of mystery (line 8, Wu: mystery and more mystery; line 8, Lau: mystery upon mystery).

5) Laozi intuits that, between the Non-being and Being (Wu), or between the nameless and the named (Lau) there are myriad secrets. However, Laozi does not know about them. He let it be a big mystery.

Now, let's do a little comparison between *Laozi*'s Dao principle, and the "personal" concept of God in the Bible. First of all, in the Bible, God replied to Moses that «I am who I am» (Ex 3:14), revealing His name that maintains the mystery of His being.

Secondly, one thing that could be deduced from the mention of "Non-being" as origin of "Being" (mother of everything) is the concept of unity among everything in the universe, because everything comes from the same and one source. The very often mentioned "harmony" by Chinese people could derive from this historical long inherited root.

When the Bible proclaims that God is the only God (Deut 6:4), it implies the same thing: the unity of everything in the universe derives only from God. God announced it in a positive way. Laozi, not having an explicit revelation, has intuited a common "Nameless" source of everything, and expressed it in a systematic way.

A third comparison could be made in the following way: in the Bible we read: God creates mankind in His own image and likeness (Gen 1:26-27), and God makes Himself present to the created world through His Word and Spirit. In line 3 (Wu) and line 4 (Lau): "Being" (which has the same source of Non-being, line 6, Wu, line 7, Lau) is the name of "mother of all things." It could be implied that, if it is a "mother," all "children" should have the mother's image in themselves too.

In the Bible this "image" and "likeness" marks the "difference" between human beings and the rest of creation according to the principle of freedom given only to man and woman.

3. Reversal: The Movement of the Dao

In the discourse of Coda at Dharma Drum Mountain, we can see the important relationship between God-Father and God-Son. The Son gives his life for Father out of love, and comes back to the Father. This inter-active relationship brings about the whole creation and remains in all creation. Now we would like to see how it is in Laozi's conception.

The reciprocal movement between Non-Being (Nothingness) and Being is the fundamental movement that is eternal. As Chen said:

> «Dao as a creative principle has two poles: Nothing and Being. As Being, it gives rise to the ten thousand beings [Chapter 40 of *Laozi*], but Being itself is born from Nothing. [*Ibid.*] Nothing is not merely the indefinable, nameless, shape of no-shape, sign of no-thing, illusive and evasive [Chapter 1]; it is a motion that reverts itself to give rise to all beings [Chapter 40]…In a fundamental ontology of Nothing, the Absolute is motion: Nothing is pure motion.»[20]

From the Christian point of view, it is not a question of two poles of a Principle, but of three Persons eternally related to each other. In the Western tradition, the concept of "person" has its roots in the Trinitarian theology of the first centuries A.D. This question could be deepened in the dialogue with the Chinese culture.

We can see the following text of *Laozi*:

Chapter 40
Wu's translation

1	Reversal is the movement of the Way [Dao],
2	Weakness is the function of the Way [Dao],
3	All things in the world live in Being,
4	All Being lives in Non-being.

20 - Chen (2011), pp. 99-100.

Lau's translation

1	Turning back is how the way [dao] moves;
2	Weakness is the means the way [dao] employs.
3	The myriad creatures in the world are born from Something,
4	And Something from Nothing.

In Line 2 (both Wu and Lau) we see the word "weakness." It is a very important word in the Laozi's thinking, like Lau's translation said: «Weakness is the means the way [dao] employs. Dao moves from weakness, gives birth to Being, from which "the myriad creatures in the world born"» (Line 3, Lau).

The "weakness" means the negative pole of "strong". The Chinese word for "reversal" (Line 1, Wu) and "turning back" (Line 1, Lau) is "fan" 反, which could also mean "negative"[21]. In comparison to Christian love in the Trinity, as Professor Coda explains, the Son emptied himself for love of the Father, returning to the Father, and the Father emptied himself generating the Son, and through the Son freely creating all things. We can compare the concepts like "weakness," "negation," and "emptiness" (used in *Laozi* to show the move to the other pole) with the reciprocal "self-emptying" in the relationship of the Trinity, as we mentioned above[22].

The concept of "emptiness" derives from the Greek word "kenosis" found in a sacred text of the New Testament which refers to the love of the Son of God for humanity which reveals the love that He has towards the Father and Holy Spirit.

The other point we would like to mention here is the saying that everything, at the end, should come back to Non-being (Nothingness) as their last "constant" state. Constant here does not mean "static" state, but life (as translated in Line 4 Wu below).

For Christians too, all of creation is oriented to return to God and to participate in the Trinitarian life where everything is in loving relation with the others.

21 - See note 52 in Chapter 10 of Fu Pei-rong (2010), p. 246.

22 - A further reference: the American philosopher C.S. Peirce claims in his evolutionary cosmology a very similar process to Laozi. An original nothing produces potentiality, which then produces the existential entities. In this process, nothing also annuls itself and becomes being, first as potentiality. Cited from Chen (2011), pp. 160-161. In later development of Heidegger's thinking there are discussions about 'Nothingness' and 'Being': Chen (2011), pp. 182-202.

Chapter 16
Wu's translation

1	Practice emptiness to its ultimate. Maintain tranquility sincerely.	
2	All things rise together: I only contemplate their return.	
3	All things flourish; Each return to its root.	
4	To return to the root is tranquility, It means to return to life.	
5	To return to life is constancy, to know constancy is enlightenment.	
6	One who does not know constancy acts blindly and is in danger.	
7	Knowing constancy, one's mind embraces all.	
8	Embracing all, one treats all things equally.	
9	Treating all things equally, one is kingly.	"king" means Sage-king, which represents ideal human being.
10	Being kingly, one is in accord with Heaven. In accord with Heaven, one attains the Way [Dao].	
11	Attaining the Way, one lives long. One's entire life is without danger.	

Lau's translation

1	I do my utmost to attain emptiness; I hold firmly to stillness.
2	The myriad creatures all rise together, And I watch their return.
3	The teeming creatures, all return to their separate roots.
4	Returning to one's roots is known as stillness.
5	This is what is meant by returning to one's destiny.
6	Returning to one's destiny is known as the constant.
7	Knowledge of the constant is known as discernment.

8	Woe to him who willfully innovates, while ignorant of the constant,
9	But should one act from knowledge of the constant, one's action will lead to impartiality,
10	Impartiality to kingliness, Kingliness to heaven, Heaven to the way, the way to perpetuity,
11	And to the end of one's days one will meet with no danger.

Nothingness as female principle[23]

Here we would like to mention one more thing: the Nothingness as the female Principle[24].

Already in the cited Chapters of *Laozi* above, we could intuit it, but we cite a Chapter in which it is explicit about this principle:

Chapter 6

Wu's translation (abbreviated explanations are from Wu)

1	The spirit of the valley never dies	Valley as analogy of emptiness
2	It is called the mysterious female.	Mother of all things
3	The gate of the mysterious female is called root of Heaven and Earth.	'Gate' is 'root'
4	Constantly it seems to exist.	Being empty, it seems not to exist; but as function, it seems to exist.
5	There is no labor in its use.	As Nature: using it does not require strength or power, so, it is used without labor.

As Chen said: «according to the masculine logic of the fixity of life, from nothing nothing comes; according to the feminine logic of life, from nothing all beings come. Dao is the Nothing that becomes the world.»[25].

23 - Also in the Trinitarian Ontology of Professor Coda, he speaks of the feminine aspect with specific reference to Mary in his Manifesto.

24 - Chen (2011), pp. 93-98.

25 - Chen (2011), p. 93.

A Hypothesis

A hypothesis could be made on the basis of the Trinitarian Ontology explained by Professor Coda in his above-mentioned discourse (see note 1). The inter-active relationship in the Trinity, above all the movement between the Father and the Son, could help us to give a detailed description of the movement between the Non-being and the Being by Laozi. It is just a hypothesis which could be furthered studied, especially by deepening the "creative principle of the Dao" composed of two poles and the "personal" God of the Bible; the "ontology of Nothingness" (Chen) and the "Trinitarian ontology" (Coda); the "masculine and feminine logic of life"; the ontological and ethical concepts of Dao; the "weakness" understood as a means employed by the Dao and Christological "emptiness", etc.

Coda emphasized that the Father, out of love, emptied Himself entirely toward the Son, and the Son, then, out of love, emptied Himself toward the Father, in reciprocal communion of the Holy Spirit. This dynamic of reciprocal love is freely and gratuitously extended beyond the Father, the Son and the Holy Spirit in creation. This rhythm of reciprocal love is the place in which creation exists and lives.

We can imagine the following sequences of inter-active movement between the Non-being and Being by Laozi. They are "logical steps" in the sense Fung Yu-lan has suggested, not a sequence of time[26].

(Step 1)

The Non-being (something full but without form) gives itself totally to the Being.

(Step 2)

The Being gives itself totally to the Non-being, in doing so, the Being creates the whole world[27].

(Step 3)

The whole world should flourish, the relationship between Non-being and Being should remain in the world, in everything[28].

---

26 - Fung, Yu-lan 冯友蘭 (1947) *The Spirit of Chinese Philosophy* «中國哲學之精神» Kegan Paul: London, p. 62.

27 - Step 1 and Step 2 could be found, among other Chapters of Laozi, in Chapter 40: 'The myriad creatures in the world are born from Something [in Chinese 'you' 有 : Being], and Something from Nothing.' (Lau's translation)

28 - Step 3 could be found for example in Chapter 51: 'therefore, all things without exception venerate the Way [Dao] and value virtue. The Way's venerability and virtue's value are that they do not command but constantly are natural [spontaneous]. Therefore, the Way brings them forth, virtue nurtures them, grows them and rears them, matures them and ripens them, nourishes them and shelters them. Producing without possessing, acting without taking credit, growing without controlling – This is called mystical virtue'. (Wu's translation)

(Step 4)

But the reverse is the final development which brings everything back to the Being, and through Being to Non-being, where is the root of eternal life[29].

(Step 5)

The eternal dynamic will continue (from Step 1 to Step 4).

In the Trinity, the reciprocal movement is motivated by radical love, which is not mentioned in *Laozi*. But the constant reciprocal movement between Being and Non-being implies necessarily a totally harmonious move between them. And the maternal care for the growing of the all creation, as demonstrated in footnote to Step 3, can testify to an eternal love.

4. Some Reflections

There were some reflections raised during the process of writing this article.

1) There was one personal experience on the comparison of Chinese culture with the Bible. I had a moment of hesitation when I first read the "Axial Age"[30] of Karl Jasper. He compared some great thinkers in the world during the period between 800 B.C. to 300 B.C., including figures from the Bible and sages from China, especially Confucius and Laozi.

My first reaction was this: how can we compare Chinese sages (even though they were great thinkers, but there was no explicit Revelation from God) with religious people from Israel (where there is a Revelation)? The two cultures belong to totally different historical contexts. I just dropped the book, and did not continue to read.

At that time, I just made my second conversion to Jesus (in the Catholic Church), and tried to live my faith with great fervor. For me, at that time, the faith is everything in the world. Nobody can be compared with Jesus.

Only afterwards, I learned that there can be a comparison "philosophically," in the sense that we can use our human understanding or imagination to compare, not necessarily directly related to the faith. (We do this, as someone said before, because we want to understand what the other people think, and to make a dialogue with people of other convictions possible)[31].

---

29 - Step 4 could be found in Chapter 16: 'All things rise together; I only contemplate their return. All things flourish; Each returns to its root. To return to the root is tranquility, it means to return to life. To return to life is constancy, To know constancy is enlightenment'. (Wu's translation)

30 - Jaspers, Karl (1957).

31 - Augustine of Hippo (354-430) had encountered the similar situation, as he tried to use philosophical principles to understand the religious Absolute (God of Israel). And he found the solution in «Where I have

I understood that it was in this sense that Jaspers had formulated his "theory" of an Axial Age. And it is in this same sense that I am undertaking this study, comparing what a human can reach with his capacity and imagination about universal realities.

2) An experience of encounter of cultures happened when Buddhism came into China, after 220 AD (see diagram in Appendix).

Professor Thome Fang reassumed this process with the following words after he had compared the characteristics of each spirit (Daoism, Confucianism and Buddhism). He said: "Eventually, however, a turning point came as a result of the attempts made *to grasp the spiritual import embodied in the Buddhist rituals in terms of Laotzu's concept of "wu" as "Non-Being."*... Buddhism, the new comer, immediately joined itself with Neo-Taoism, the new school, in initiating a sort of trio of thought in the form of Three Systems of Speculative Philosophy. This was made possible by adopting Taoism as the fundamental basis, by absorbing Buddhism as a foreign element for reinforcement, and finally by forging these two, farfetchingly, into the Confucianism embodied in the Chou version of the Book of Creativity.»[32].

So, it is historically possible to accept new concepts in a culture from outside. These concepts are organically absorbed and combine with concepts that already exist within the culture to create a new understanding of reality. It could be compared with a grafting process on a tree, which needs time to grow but then bears new fruits.

It is important to emphasize for our purpose here the concept of Laozi's Non-being which opened the way for Buddhism to enter Chinese culture. Professor Coda has done a comparison between the Nothingness of Buddha and of the Christian God in his Dharma Drum Mountain discourse.[33] It could be fruitful to go deeper with a thorough comparison between Nothingness in Laozi and in the Christian understanding of God, of which this article is just a tentative beginning.

---

found the (philosophical) truth, there I have found my God, the truth itself». The ontological solution of the problem of the philosophy of religion. (P. Tillich, *Theology of Culture*, 1964, pp. 11-13. For details see section VI 'Bibliography').

32 - Fang (1991), in the section "The Mahayana Buddhist School" (Italics by Hu). For a quick and abbreviated view see: Fang, H. Thome (2003) "The Spirit of Chinese Philosophy". Section 6. (details in VII Bibliography) For a comprehensive explanation see Fang, H. Thome (1981) *Chinese Philosophy: Its Spirit and Development*, Linking Publishing Co.: Taipei. "Taoism and its impact upon the early Development of Chinese Mahayana Buddhism", pp. 119-172.

33 - See note 2.

3) Another very promising comparison could be the concept of "relationship" in the universe. As we tried to show above, the "reversal movement" between Non-being and Being is the fundamental mode of existence of Dao. This concept of relationship is deeply embedded in the Chinese mentality: the relation between man and Heaven, the relation between man and Nature, and the relation between people in the society.

The relationships in the Trinity, as Professor Coda explained in his discourse, could be an attractive point in the encounter with Chinese culture. He explored thoroughly the dynamic, eternal movement between the Father and the Son and the Holy Spirit which is expressed in Creation, and remains in the whole universe. This explanation could bring reciprocal understanding between Christian doctrine and the deeply lived reality in Chinese culture.

Conclusion

We have tried in this short article to make a comparison, based on two specific characteristics of Trinitarian ontology (Piero Coda), between the Christian tradition and Laozi's explanation of the beginning of the universe.

The two basic Catholic points are: God creates from Nothing, and the dynamic, radical reciprocal love between the Father and the Son.

As regards Laozi, we have not touched on many other characteristics of Laozi's teaching, which would also be worthwhile to explore.

PHILIPP K.T. HU
Research Fellow, Center for Catholic Studies, Dept. of Culture and Religious Studies at the Chinese University of Hong Kong
hukungtze@gmail.com

Bibliography

- Chan, Hiutung (2009) *In Search of Transcendent Order in A Violent World: A Theological Meditation on Augustine's de Trinitate and Laozi's Dao De Jing*. Boston College Electronic Thesis or Dissertation, 2009. Persistent link: http://hdl.handle.net/2345/1989

- Chen, Allen M. (2011) *In Praise of Nothing -An Exploration of Daoist Fundamental Ontology*. Xlibris: USA.

- Chen, Gu-ying 陳鼓應 (2012) *Laozi zhuyi ji pingjie* 《老子註譯及評介》. Zhonghua (Hong Kong): Hong Kong. 香港：中華書局(香港).

- Chen, Lai 陳來 (2005) *Gu Dai Zong Jiao Yu Lun Li* 古代宗教與倫理 Yu Chen Wen Hua: Taipei 台北：允晨文化., pp. 7-25.

- Coda, Piero (2020) "La rivelazione cristiana e il "segreto" del Nulla", in *Silenzio e vie dell'ontologia*, a cura di M. Marianelli e S. Meattini, Pièdimosca edizioni: Perugia, pp. 97-120.

- Coda, Piero (2017) "La Trinità come pensiero. Un manifesto", in «Sophia», IX (2017/1), pp. 9-17.

- Fang, Dong-mei 方東美 (1986) *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*. Linking Publish Co.Ltd.: Taipei. (Specially: Part II: Taoism and its impact upon the early Development of Chinese Mahayana Buddhism. 119-172).

- Fang, Thomé H. 方東美 (2003) "The Spirit of Chinese Philosophy". Translated by Suncrates, Sandra A. Wawrytko. The Kumarajiva Project: Thomé H. Fang Institute.

file:///D:/ACADEMY/SELF/%E5%93%B2%E5%AD%B8%E5%AE%B6/%E6%96%B9%E6%9D%B1%E7%BE%8E/Thome%20H.%20FANG/THE%20SPIRIT%20OF%20CHINESE%20PHILOSOPHY.html

(from the editor's notes: Of all Professor Fang's works, the following "Inaugural Address" may be the easiest to understand, yet the most significant to mark--for a special reason. It is truly a *Prelude* to a whole series of the most important unique contributions he had made to the world of thought.)

- Fu, Pei-rong 傅佩榮 (2010) *Ru Dao Tian Lun Fa Wei* 儒道天論發微 Lian-jing: Taipei台北：聯經 pp.1-3 (preface from Yu Ying-shi); 287-294 (conclusion 結論).

Fung, You-lan 冯友蘭 (1983) *A History of Chinese Philosophy*. Volume I. The Period of the Philosophers (from the beginning to circa 100 B.C.), pp. 22-42 "Philosophical and Religious Thought Prior to Confucius".

- Lau, D.C. (2001) Tao Te Ching. A Biligual Edition. Translated by D.C. Lau. The Chinese University Press: Hong Kong.

- Nostra Aetate (NA) *Documents of The Second Vatican Council*.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm

(cited 2021/2/1)

- Qian, Mu錢穆 (2001) *Zhong Guo Shi Xue Ming Zhu* 《中國史學名著》Lan Tai Wang Lu Chu Ban: Taipei 台北：蘭臺網路出版。

ISBN：957-0422-25-4

- Shaughnessy, Edward L. (2006) "Western Zhou History". In: Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy (eds.) *The Cambridge History of Ancient China*. From the Origin of Civilization to 221 BC. Pp. 292-351. Specially in 'The Philosophical Foundation of Zhou Rule' pp. 313-316; 'Consolidation of Zhou Rule' pp.317-322.

- Tan, Bao-gang 谭宝刚 (2007) "The process of *Laozi* became 'Jing'" 〈《老子》称"经"考〉 *Xue Shu Lun Tan*《学术论坛》2007 series 5 第5期 (2007／5／10), pp. 46-49.

- Tan, Bao-gang 譚寶剛 (2007/7) "When is *Laozi* become a 'book': Time, different names, separation of Sections and Chapters" 《老子》書名出現時間、異稱、分篇和分章考。*Journal of Ezhou University* 鄂州大學學報. Vol, 14. No. 4.

第14卷第4期。(譚寶剛　河南大學　文學院　河南　開封　郵政區號：475001)

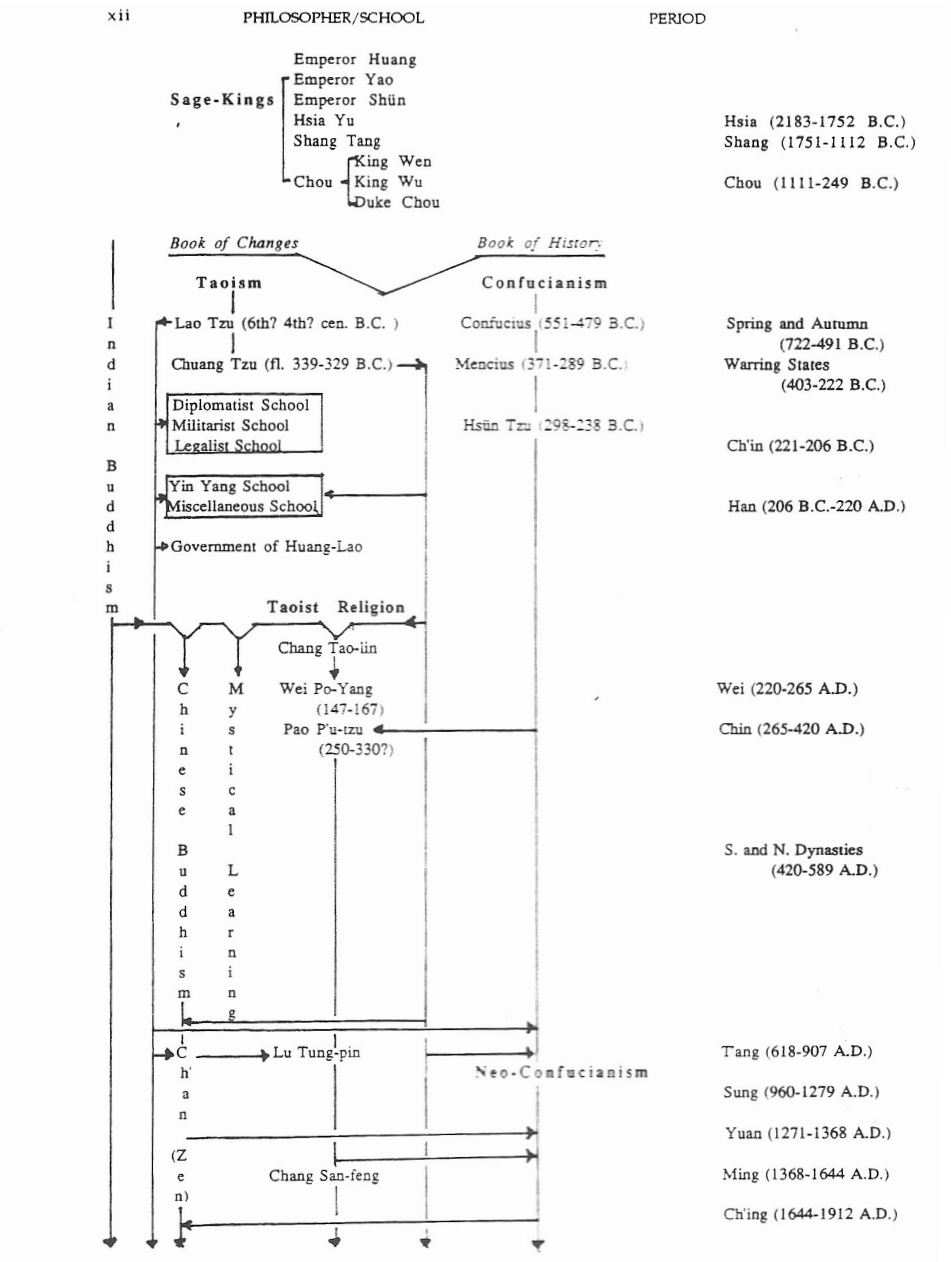
- Yü, Ying-shih (2016) *Chinese History and Culture*. Volume I. Columbia University Press: New York. "Between the Heavenly and the Human", pp. 1-19.

- Wang, Shu-ming 王叔岷 (1992) *Xian Qin Dao Fa Si Xiang Jiang Gao* 《先秦道法思想講稿》 Zhong Yan Yuan Zhong Guo Wen Zhe Yan Jiou Suo: Taipei 台北：中研院中國文哲研究所。

- Wu, Yi 吳怡 (1989) *The Book of Laozi (The Dao De Jing)* 老子道德經 Great Learning Publishing Company: USA.

Appendix

Thanks to Professor Wu for his permission of using his Diagram in our paper (about his book see Bibliography)



LABORATORIO

Bernhard Welte e il "luogo" del Nulla Una prospettiva per il dialogo tra Occidente e Oriente

di Haoyang Fu

Can Western thought and that of the East encounter one another in the "locus" of Nothing? As the product of a master's thesis in Trinitarian Ontology at Sophia University Institute, this article explores such a possibility starting from the re-semanticization of Nothing in Bernhard Welte's thought, drawing from his sources in Thomas Aquinas's apophatic theology, in Meister Eckhart's mysticism and in Martin Heidegger's philosophy. The Weltian synthesis proposed in Religionsphilosophie *taps into the mystery of God starting from the mystery of Nothing, identifying personality and divinity in relationship with revelation in Jesus Christ; in* Das Licht des Nichts*, the possibility of an encounter with the oriental tradition is opened up in the daoist* wu 無 *which is expressed in the* wuwei 無為 *(non-action).*

Keywords: Metaphysics - Bernhard Welte - Chinese thought

Introduzione

La questione del nulla, nella filosofia occidentale, risale all'abisso tracciato tra *essere* e *non essere* dal pensiero greco antico. *Essere*, che è e non può non essere (Parmenide), diventa così la cifra più luminosa di tutta la parabola della filosofia; mentre il *non essere* non è altro che la "bestemmia" dell'*essere*, come suggerisce Massimo Donà: «L'Occidente a partire da Platone non ha saputo pensare il negativo se non come altro rispetto al positivo. Ossia, non ha saputo pensare il negativo come "modo" del positivo di cui esso dice appunto la negazione. Non ha saputo pensare il *negativo* in modo *non-sostitutivo*»[1]. Sulla scia dell'incapacità di cogliere questa paradossale antinomicità del fondamento tra *essere* e *non essere*, il Novecento ha testimoniato lo smarrimento del nichilismo di cui a tutt'oggi subiamo l'*aftershock*. E tuttavia: «*perché, in generale, l'essente e non il nulla?*» – così Martin Heidegger riformula la celebre domanda di Leibniz proponendola nel suo *Was ist Metaphysik?*, in cui cerca una via d'uscita dalla notte oscura del nichilismo.

L'intuizione circa il nulla di Bernhard Welte (1906-1983), filosofo e teologo friburghese, emerge dalla ricerca del suo maestro e compaesano Martin Heidegger, propiziandone un senso esplicitamente religioso e persino mistico[2]. La scuola di pensiero friburghese – Welte è stato il primo professore titolare della cattedra di *Christliche Religionsphilosophie* presso la facoltà di teologia dell'Università di Friburgo in Brisgovia – è caratterizzata dal dialogo arricchente tra filosofia e teologia. In tale contesto, l'interpretazione weltiana della filosofia della religione si configura in una forma specifica: da un lato, piuttosto che chiudersi nella finitezza dell'ente[3], il pensiero di Welte si apre all'Infinito lasciandosi interpellare dalla rivelazione cristiana; dall'altro, l'originale filosofia della religione che egli propone è immersa nelle nascenti prospettive teoriche novecentesche, soprattutto nella fenomenologia, aprendosi appunto così a una luce interpretativa inedita sul significato del nulla.

---

1 - M. Donà, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004, p. 59.

2 - Attorno alla tematica del nulla tra filosofia, teologia e mistica, cfr. S. Breton, *La pensée du rien*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1992; S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 1995; P. Coda, *Il Logos e il Nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2004[2]; S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine". Il nulla-tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.

3 - I termini "esistente" e "ente" in questo saggio si riferiscono entrambi al termine tedesco *Seiende*, mentre "essere" corrisponde a *Sein*, "esistenza" e "esserci" a *Dasein*.

1. Le fonti del pensiero di Welte

*1.1 Tommaso d'Aquino: "*Deus non est in aliquo genere*"*

Welte prende le mosse dalla "terza via" di Tommaso d'Aquino[4] dove il nulla è collegato alla presa d'atto della contingenza dell'essere. Di qui una prospettiva *onto-fenomenologica* nell'interpretare la relazione tra *essere* e *non-essere*: l'essere dell'essente non è necessario perché inserito nella dinamica del *generari et corrumpi*, essendo ogni essente «*sospeso* sul suo possibile non-essere»[5]. Così per Tommaso «la totalità dell'essente riceve il suo essere e dunque la sua ragion d'essere dall'altro da ogni essente»[6], che è «l'unica realtà che assolutamente non può estinguersi, l'unica necessariamente necessaria, che da questa sua abissale necessità fonda l'esser-deciso dell'essere di ogni essente»[7]. Tommaso identifica questa realtà con Dio, il quale per ciò stesso «*non est in aliquo genere*»[8].

Il *non est* di Dio, da una parte, è apofatico perché «di Dio possiamo sapere se sia, non che cosa sia: dunque, non è la stessa cosa l'esistenza di Dio e la sua essenza, quiddità o natura»[9] – Dio è *nulla* rispetto a ogni genere di essere che conosciamo. D'altra parte, esso è massimamente catafatico, perché «tocca non il semplice vuoto del ritrarsi, ma un *contenuto* per sé stesso indicibile. Un contenuto incommensurabile che non si lascia afferrare attraverso affermazioni positive, concetti e immagini, ma che, attraverso e oltre essi, può essere toccato al di là»[10].

---

4 - Per un approfondimento sulle *quinque viae* lette da Welte, cfr. *El pensamiento filosofico actual frente a las "quinque viae" de Santo Tomas de Aquino*, in «Teologia», VI/1 (1968), 12, pp. 75-122; P. Coda, *Il significato strategico delle "quinquae viae" nel "De Deo" di Tommaso d'Aquino*, in *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, a cura di L. Messinese e C. Göbel, Studia Anselmiana, Roma 2006, pp. 591-608.

5 - B. Welte, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 85.

6 - *Ibid.*, p. 90.

7 - *Ibid.*, p. 89.

8 - Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 25.

9 - *Summa Theologiae* (di seguito *S.Th.*), I, q.3, a.4, arg.2: «Praeterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est eius, sive quidditas vel natura».

10 - B. Welte, *Bemerkungen zum Gottesbegriff des Thomas von Aquin*, in *Bernhard Welte Gesammelte Schriften* (di seguito *GS*) II/1, a cura di M. Enders, Herder, Freiburg i.B. 2007, pp. 311-312: «Sosehr die Negativität von Thomas in diesem Bereiche immer wieder betont wird, es erscheinen doch auch positive Züge in der Weise, wie bei Thomas sich das Denken zu Gott erheben kann und soll. Wo das Unbegreifliche im Denken berührt und in der Berührung bejaht wird, da ist der Berührende eines selber unsäglichen Gehaltesinne und nicht der bloßen Leere der Entzogenheit. Aber eines unermeßlichen Gehaltes, der sich in positiven Aussagen und Begriffen und Bildern nicht fassen läßt, aber durch sie hindurch über ihnen drau-

Nell'affermare la semplice verità «Dio è» diciamo «sì all'incomprensibilità dell'essere di Dio»[11]. E questo «non è un trucco della ragione per impadronirsi di Dio nel pensare, ma è piuttosto una via per entrare nel mistero della *pienezza* al di là di ogni possesso e di tutte le possibilità del comprendere e dell'avere»[12]: un *toccare*[13] l'indicibile.

Nell'affermazione di Tommaso *Deus non est in aliquo genere* in qualche modo tocchiamo e partecipiamo al mistero di Dio. È così in qualche modo anticipata, secondo Welte, la *differenza ontologica* e quindi l'oltrepassamento della metafisica

---

ßen berührt werden kann». Sulla dialettica tra apofaticità e catafaticità di Tommaso, cfr. M.P. De Laborda, *La preesistenza delle perfezioni di Dio. L'apofatismo di san Tommaso*, in «Annales theologici», 21, 2007, pp. 279-298.

11 - *Ibid.*, p. 311: «Das dem Denken gebotene und mögliche Ja zur Unbegreiflichkeit des Seins Gottes trägt also wiederum über seine eigene Form hinaus, ins Sprachlose».

12 - *Ibid.*, p. 313: «Darum ist die Analogie in dem Sinne, wie Thomas sie verstanden hat, kein Trick des Verstandes, um Gottes im Denken doch noch habhaft zu werden. Sie ist vielmehr ein Weg ins Geheimnis der *Fülle* jenseits aller Kraft und aller Möglichkeiten des Begreifens und des Habens».

13 - *Toccare* è parola cara a Welte. Egli parla del "pensare toccante" [*berührenden Denken*] dell'Aquinate presentando un passo della *Summa Theologiae* in cui Tommaso cita Sant'Agostino: «È impossibile per ogni spirito creato comprendere Dio, ma *toccare* [*attingere*] Dio con lo spirito – in qualunque maniera – è la più grande beatitudine» (*S.Th.*, I., q.12, a.7: «Comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato: *attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo*»). Nell'ottica weltiana, «ciò che non si può mai comprendere […] si può *toccare* appena oltre la negatività dell'incomprensibilità e attraverso di essa. Così, toccando l'incomprensibile, il nostro spirito si spinge più in là di dove è stabilito nel comprendere l'incomprensibile. *Nella modalità del pensiero "toccante", la negatività si trasforma in una positività sublime*, che come tale non è più esprimibile positivamente […]. Toccando il mistero incomprensibile e indicibile con lo spirito, diciamo di sì alla sua realtà, rimettendoci ad esso con l'essenza e la totalità del nostro spirito. In questo dire sì lo accettiamo come la realtà di tutte le realtà, al di là di ogni comprensione e al di là di ogni affermazione meramente isolata ed esterna» (B. Welte, *Bemerkungen zum Gottesbegriff*, cit., p. 310). Il verbo toccare [*berühren*] – etimologicamente *ad-tangere*, attingere in latino – dice un atteggiamento discreto e delicato. Come mette in luce Cornelio Fabro: «L'*attingere* […] caratterizza il modo più perfetto di *partecipare*»; in altri termini, l'atto dell'*attingere* esprime la *partecipazione* libera e consapevole dell'ente creato all'Essere Creatore; infatti, colui che partecipa al Creatore *attinge* l'essere di cui partecipa. La partecipazione più perfetta – osserva Fabro – si fa propriamente più un attingere che un partecipare e la perfezione dell'attingere diventa più «immediatezza di unione e pienezza di comunicazione» che un attingere generico (C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit. in P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, p. 97). Ovviamente Welte parla qui di un *attingere* che è proprio dell'essere creato in quanto essere creato, e che si esprime appunto nell'apertura di esso al Mistero di Dio; c'è poi un attingere che è dono di grazia, per cui il mistero di Dio nel suo rivelarsi e autocomunicarsi offre all'ente creato, nella persona umana, la possibilità di attingere alla profondità più intima del mistero di Dio. Come vedremo, questo pensiero "toccante" caratterizza la fenomenologia di Welte: «È proprio in questo "tocco" del pensiero – commenta Gorgone – che la più grande negatività dell'inconcepibile si trasforma nella sublime positività del mistero divino» (S. Gorgone, *La notte di Dio. Bernhard Welte e l'esperienza religiosa nel mondo moderno*, in «Filosofia e Teologia», XIX (2005), 3, p. 629).

proposti da Heidegger[14]. La positività più alta di Dio si esprime pienamente proprio in tale *modus* negativo: Dio non rientrando *in alcun genere*, ne deriva che Egli semplicemente *è*: in quanto tale "è" non si riferisce alle categorie dell'essere, ma al suo *evento* in quanto tale: «L'avvenire [*das Zukommen*] dell'essere»[15].

1.2 Meister Eckhart: il Nulla come il "luogo" di Dio

Se la *via negationis* del Doctor Angelicus presenta un modo indiretto per pensare e parlare di Dio, Eckhart tematizza *expressis verbis* la «natura transcategoriale»[16] dell'essenza divina e *come* essa possa essere toccata dall'uomo direttamente: con l'*Abgeschiedenheit*, il distacco. «Coloro che sono uguali al Nulla, da soli sono uguali a Dio»[17] – così afferma il maestro domenicano –: Dio non soltanto *non è*, come direbbe Tommaso, bensì è il *Non* stesso, essendo *uguale al Nulla*.

Welte entra nel vivo dell'*Abgeschiedenheit* nel testo *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*[18] pensando con il modo di pensare proprio di Eckhart – come suggerisce il titolo – e facendo riferimento principalmente ai suoi Sermoni inclusi nei *Deutschen Werke*. L'*Abgeschiedenheit* si configura innanzitutto come "verginità" [*Ledigkeit*] – «una persona libera da tutte le immagini estranee, tanto libera [*ledig*] come quando ancora non era»[19] – spogliandosi di tutte le immagini prodotte dalla ragione fino a raggiungere una condizione «senza appropriazione» [*ohne Eigenschaft*][20]. Riferendosi alla predica 52 *Beati pauperes spiritu*, Welte

---

14 - Cfr. B. Welte, *Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte* (1967), in *GS* II/1, cit., pp. 291-306. Sull'utilizzo del termine *differentia* in Tommaso, cfr. M. Mantovani, *Dio e la differenza in Tommaso d'Aquino. Spunti di ricerca*, in L. Congiunti, G. Perillo (a cura di), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino. In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A*, Las, Roma 2009, pp. 253-272.

15 - B. Welte, *Dal nulla*, cit., p. 90. Giovanni Ventimiglia, in questa prospettiva, nota come «Tommaso, sebbene senza usare il termine "evento", abbia di fatto sviluppato chiaramente una concezione dell'essere e dell'Essere come evento» (G. Ventimiglia, *Dio non "esiste" ma "avviene". Un punto d'incontro (medievale) fra filosofia analitica*, in «Teoria», XXXVII (2017), 1, p. 137).

16 - Cfr. B. Welte, *Meister Eckhart als Aristoteliker*, in *GS* II/1, cit., p. 228.

17 - M. Eckhart, *I Sermoni*, cit., p. 133.

18 - Cfr. B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* (1992[2]), in *GS* II/1, cit., pp. 19-213.

19 - M. Eckhart, *I Sermoni*, cit., p. 99.

20 - «Se avessi un intelletto così ampio che tutte le immagini che gli uomini tutti hanno accolto, e anche quelle che sono in Dio stesso si trovassero in esso, e se io fossi nei loro confronti tanto distaccato [*ohne Eigenschaft*] da non essere legato [*Eigenschaft*] ad alcuna di esse in ciò che faccio o non faccio, né al passato né al futuro; e se, al contrario, in questo momento presente, fossi libero [*ledig*] e distaccato […] in verità, io sarei vergine, senza alcun ostacolo da parte delle immagini, così come quando non ero ancora» (M. Eckhart, *I Sermoni*, cit., p. 100). Qui preferisco la traduzione «senza appropriazione» – che meglio

evidenzia il significato abissale dell'incamminarsi sulla via della povertà, e precisamente di quella interiore: «La povertà in un senso più alto: è uomo povero quello che *niente vuole, niente sa, niente ha*»[21]. La proposta di Eckhart è quella di privarsi della propria volontà fino a perdere anche la volontà di compiere la volontà di Dio; liberarsi da ogni sapere, tanto da non sapere che Dio opera nell'uomo; svuotarsi da tutte le cose interiori ed esteriori – da Dio stesso – in modo da poter «essere il *luogo* proprio di Dio»[22]. Per cui la povertà presentata come l'annullarsi dell'uomo è, in modo paradossale, un movimento che «dove inizialmente appare negativo, ha già in principio anche il senso positivo di una liberazione»[23]. La conseguenza del raccoglimento libero e disinteressato di sé [*selbstlose*] nell'*Abgeschiedenheit*, secondo Welte, è pertanto quella di «lasciar-esser tutto» [*alles sein lassen*]:

> Di colui che è divenuto completamente silente si può dire che lascia essere tutto come è [*alles sein lassen*] e ciò che è. Per questo può essere collegato con tutto in una modalità nuova e completamente trasformata. Tutto si può dispiegare per lui ed innanzi a lui liberamente, senza che egli voglia ancora intromettercisi. L'ampiezza del mondo è liberata nella sua originarietà.[24]

Sulla scia dell'*Abgeschiedenheit*, il Nulla di Welte non rimanda soltanto a un concetto ontologico di negazione, ma si dinamizza in un verbo – il *distaccarsi* – e si presenta come «esperienza che ha carattere di immediatezza e non [è] una dottrina elaborata sulla base di distinzioni e deduzioni concettuali, e pertanto esso interes-

---

illustra il rifiuto di afferrare le proprietà – proposta da V. Cesarone in *Dio, l'impossibile oggetto d'esperienza. Welte lettore di Meister Eckhart*, in «Archivio di Filosofia», LXXVIII (2010), 1, pp. 327–339, anziché la più letterale «senza proprietà». Il concetto di *Eigenschaft* è fondamentale per Eckhart – sottolinea Vannini, curatore della traduzione italiana dei sermoni tedeschi – perché «indica il legame di appropriazione all'io, in forza del quale le cose non sono lasciate essere nel loro essere, ma tutte strumentalizzate dalla volontà propria (*eigen*)» (in *I Sermoni*, cit., p. 389).

21 - M. Eckhart, *I Sermoni*, cit., p. 389. Corsivo mio.

22 - *Ibid.*, pp. 389-393. Corsivo mio.

23 - B. Welte, *Meister Eckhart*, cit., p. 42: «Die Bewegung, auch wo sie zunächst negativ erscheint, hat schon im Ansatz auch den positiven Sinn einer Befreiung». Così commenta Sandro Gorgone, professore di Filosofia Teoretica all'Università di Messina: «Questa *de-qualificazione* [*ohne Eigenschaft*] dell'esistenza non costituisce un mero processo edificante di ascesi dal mondo sensibile e dalle sue tentazioni, ma ha il senso, soprattutto, di una liberazione che permette all'uomo di aprirsi ad un'esperienza più originaria ed autentica del mondo e di Dio» (S. Gorgone, *La fenomenologia della religione di Bernhard Welte*, in *Elaborare l'esperienza di Dio*, atti del convegno, Parma 20-21 marzo 2009, disponibile al link: http://mondodomani.org/teologia/gorgone.htm).

24 - B. Welte, *Meister Eckhart*, cit., p. 42; tr. it. in V. Cesarone, *Dio, l'impossibile oggetto d'esperienza*, cit., p. 330.

sa direttamente la vita»[25]. Il Nulla è la vita: questo è il motto per eccellenza che innerva l'esistenza e il pensiero di Welte. Perciò Eckhart non è solamente un *Lesemeister* – un maestro della "parola" –, ma anche un *Lebemeister* – un maestro di *vita* – che indica un cammino vivente nella vita di Dio[26].

1.3 Martin Heidegger: il Nulla sacro e il Dio "veramente divino"

Il nulla, secondo Heidegger, si svela a partire dalla spinta iniziale dell'angoscia[27] innanzitutto come semplice *non-ente*, così che l'ente finito non si *estingua,* ma si *distingua* da ogni specifica significatività. In questo modo, l'ente non si racchiude nei limiti della sua finitezza ma attraverso il nulla si apre all'essere: «Il nulla manifesta l'ente nel suo essere in una luce del tutto nuova. Ovvero, solo distinguendosi dal nulla, esso appare»[28]; con le parole di Heidegger in *Was ist Metaphysik?*, «solo nella chiara notte del *nulla* dell'angoscia sorge l'originaria apertura dell'ente come tale: che esso è qualcosa – e non nulla»[29]. Qui si assiste, secondo Welte, a un «capovolgimento incomprensibile»[30]: se il nulla lascia emergere l'ente al cospetto del suo essere *non-ente*, allora il nulla in quanto non-ente è

---

25 - P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995, p. 57; cfr. V. Cesarone, *Dio, l'impossibile oggetto d'esperienza*, cit., p. 330.

26 - «La visione incontra quel punto cieco da cui ogni vedere scaturisce: chi riesce a *vedere* il nulla, vede Dio; questo per Eckhart significa vedere nel nulla *null'*altro che Dio, ma anche vedere il nulla in ogni cosa e quindi Dio in ogni cosa. Là dove la realtà sprofonda nel nulla, il nulla s'illumina nella sua luce divina. Dio si manifesta *nel* nulla, nel deserto, nello svuotamento e non soltanto, secondo un *topos* classico della tradizione mistico-ascetica, lungo la via che li attraversa» (S. Gorgone, *La fenomenologia della religione di Bernhard Welte*, cit.).

27 - L'angoscia è una «situazione emotiva fondamentale» nella quale «tutto l'essere intramondano [l'ente] sprofonda nella insignificanza» (B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, in «Archivio di Filosofia», XLV (1987), 1-3, p. 449).

28 - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 450. Come sottolinea Pietro De Vitiis: il nulla è «l'essere stesso in quanto pensato come distinguentesi da ogni ente […]. Il nulla è il *modo* in cui l'essere si disvela all'uomo» (P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*, cit., p. 55. Corsivo mio).

29 - M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, cit. in B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 450. «Heidegger voleva che qui il nulla fosse scritto con la maiuscola. È l'abisso nascosto dal quale si incontrano tutti gli enti e che primariamente ci permette di percepire la cosa più misteriosa e tuttavia più quotidiana con stupore originario: che l'ente è e non nulla» (B. Welte, *Die Lichtung des Seins. Bemerkungen zur Ontologie Martin Heideggers*, in *GS* II/2, cit., p. 113: «Und wir wollen bemerken, Heidegger hier das Nichts mit der Majuskel geschrieben haben wollte. Es ist der verborgene Abgrund, aus dem heraus alles Seiende begegnet und der es uns erst ermöglicht, das Geheimnisvollste und gleichwohl Alltäglichste mit ursprünglicher Verwunderung wahrzunehmen: daß Seiendes ist und nicht nichts»).

30 - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger,* cit., p. 450.

proprio l'essere[31]. In primo luogo, l'essere *non* è l'ente; questo *non* della differenza ontologica segna il terreno comune tra essere e nulla, cioè la loro non-appartenenza all'ente finito[32]. Inoltre, Welte mette in luce che essere e nulla per Heidegger si ritrovano nella dinamica stessa del *darsi*, il quale dischiude originariamente la differenza ontologica:

> Perché il nulla si manifesta come l'essere? Perché è ciò "che ad ogni ente concede di essere", perché *concede* e *dona* essere all'ente, distinguendosi contemporaneamente da esso. Per questo il nulla che lascia-essere si svela e si rivela come l'essere stesso, nello stesso tempo che svela e rivela originariamente l'essere dell'ente[33].

Dunque, il nulla, come l'essere, «*è* dare l'ente»[34]. Da questo capovolgimento incomprensibile scaturisce la positività del nulla come qualcosa che è: non in senso entificato, ma come evento del darsi. La verità dell'essere dell'ente per Heidegger è il «dispiegarsi [*walten*] dell'essere» in una «illuminante apertura [*Lichtung*]»[35] in quanto *a-letheia* intesa come non-nascondimento. L'apertura dell'essere avviene però in modo peculiare, come il «non-nascondimento nascondente»: «L'emergere dell'apertura ha presso di sé anche il nascondimento e la sottrazione. L'emergere emerge dal nascondimento, e conserva in sé il tratto nascondente»[36]. Se dunque nella lettura weltiana di Heidegger essere e nulla coincidono, oserei dire che il nulla è il luogo fenomenologico dove l'essere si nasconde e insieme dove l'essere si dà.

Il grande apporto di Heidegger al pensiero di Welte sta dunque nel mettere in luce la «presenza nascosta» del nulla: «l'assenza di Dio va compresa come il travaglio del nascondimento e come il non apparire della pienezza del Dio divino

---

31 - Riguardo la lettura weltiana del concetto dell'Essere in Heidegger, cfr. *Bemerkungen zum Seinsbegriff Heideggers*, in *GS* II/2, a cura di H. Zaborowski, Herder, Freiburg i.B. 2007, pp. 120-126.

32 - «L'essere, il cui nome ora comincia a identificare una *cosa* diversa dall'"enticità" metafisica – e indice di questo è il fatto che Heidegger lo scriva segnandoci sopra graficamente una barratura incrociata», afferma C. Esposito, *Heidegger e il fondamento del nichilismo*, in A. Ales Bello, L. Messinese, A. Molinaro (a cura di), *Fondamento e fondamentalismi: filosofia teologia religioni*, Città Nuova, Roma 2004, p. 159.

33 - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 450. Corsivo mio.

34 - *Ibid.*, pp. 450-451. «Il nulla è nome adeguato dell'essere: concedendo ad ogni ente di sussistere, il *Sein* si differenzia ad un tempo dall'essere che concede, e si dona, nella differenza come nulla» (C.V. Grotti, *Nichilismo ed esperienza religiosa dell'uomo moderno. Saggio su Bernhard Welte*, CUSL, Bologna 1991, p. 91).

35 - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 452.

36 - *Ibid.*, p. 453. Qui si nota anche il commento di Vattimo: questo è «il peculiare carattere dell'essere, per cui l'essere si nasconde mentre lascia apparire gli enti» (G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1980, p. 89).

epifanico»[37]. Questa pienezza, la «presenza nascosta» di Dio, tocca l'apice nel discorso di Heidegger sul Nulla sacro. Spiega Welte: «La dimensione del sacro si riferisce *retrospettivamente* a ciò che dapprima è apparso come il nulla e poi come l'essere. Essa si riferisce però nello stesso tempo prospettivamente all'"Alto", e cioè al Dio divino»[38]. Il Nulla sacro, in definitiva, è il luogo della manifestazione del Dio divino, il *luogo* dove Dio abita, la *dimora* dell'Alto. L'abitare di Dio, secondo Heidegger, non è presenza epifanica di Dio, ma «presenza assente dell'Alto stesso, il modo del suo presenziare nel sottrarsi»[39]. Così – citando Welte – «il Sacro appare, ma il Dio resta lontano»[40].

Il significato del Nulla in Heidegger si dispiega dall'angoscia, giunge al *non* della differenza ontologica e, infine, al Nulla sacro. Concludendo il suo *Gott im Denken Heideggers*, Welte prende in prestito una domanda del filosofo Heidegger: «Il nostro abitare è forse un dimorare nel negarsi dell'Alto?»[41]. Poiché Heidegger si è spinto verso l'oltrepassamento della metafisica, superando il dio onto-teo-logico sino a cancellare il *Sein*, egli vuole soltanto lasciarci perplessi nel vuoto – sebbene in esso scopra un senso positivo, sacro – del Dio veramente divino? Sì e no. L'ambiguità della risposta a questa domanda si evidenzia nella risposta di Welte: «Il Dio divino *in-combe*, ma in modo che egli si *a*-stiene dall'apparire»[42]. Si allude così all'impersonalità di Dio nel pensiero heideggeriano sul sacro: è un dio che si *a-stiene* dall'apparire, che non ha alcun contatto con l'uomo. I concetti heideggeriani del Nulla sacro, dell'essere, del dio divino sono privi della personalità del Dio incarnato.

---

37 - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 457.

38 - *Ibid.*, p. 460. Ciò apre la possibilità dell'apparire del Sacro e quindi la possibilità di «superare-approfondire [*verwinden*]» il dio dell'onto-teologia. È questo il processo necessario per la manifestazione del Dio divino come l'Essere: «L'emergere del nulla e nel nulla dell'essere e nell'essere del sacro è presupposto per l'emergere di Dio (rapporto positivo)» (P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*, cit., p. 56).

39 - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 461.

40 - *Ibid.* Per un approfondimento puntuale sul Sacro in Heidegger, cfr. M. Viscomi, *Il sacro in Martin Heidegger. I "venturi" e "l'ultimo Dio"*, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.

41 - B. Welte, *Dio nel pensiero di Heidegger*, cit., p. 464: «Ist unser Wohnen der Aufenthalt in einem Vorenthalt des Hohen?».

42 - *Ibid.*

2. Welte e la via del Nulla

La *Denkform* weltiana è contrassegnata dalla fenomenologia, in una «astinenza oggettivante»[43] del pensare in equilibrio tra l'audacia nel confrontarsi con la realtà nel suo darsi originario – emancipato dalle catene categoriali dell'*a priori* – e l'«assumere una responsabilità ragionevole»[44], accogliendo ciò che viene manifestato dall'oggetto pensato nei limiti della nostra capacità di comprensione. Ed è proprio con quest'ultimo passaggio che Welte si allontana dall'istanza dell'oltrepassamento heideggeriano della metafisica. Questo equilibrio del pensare, tra libertà e responsabilità, è caratterizzato in effetti da ciò che il suo allievo Klaus Hemmerle definisce l'abitare sul *Grenze*[45], il confine del pensare: «La fenomenologia di Bernhard Welte sarebbe allora la fenomenologia del proprio pensare che però, in quanto pensare "confinante", nella sua attività è al contempo ricettività per il sorgere del suo altro»[46]. Il *Grenze* di cui parla Hemmerle è anche quello tra filosofia e teologia che già in Welte vede il suo prototipo nella *Religionsphilosophie*, dove il pensiero si apre e fa spazio alla Rivelazione. Così facendo Welte si incammina *Dal nulla al mistero assoluto*.

Il nulla si riferisce necessariamente a un *luogo* (*tópos*). Nel saggio *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts* (1975)[47] Welte traccia una mappa dei diversi significati del nulla, tra cui è interessante notare il riferimento allo spazio intermedio *tra* le stelle, lo *Zwischenraum*: non vi è nulla tra le stelle se non questo *tra* sostantivato, *Zwischenraum*. Il nulla in quanto spazio vuoto diventa un nulla spaziale e acquisisce per così dire una dimensione *topografica* che lo determina.

---

43 - V. Gaudiano, *Introduzione*, in K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, a cura di V. Gaudiano, Città Nuova, Roma 2018, p. 24.

44 - La recensione di R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, in F. Rossi, *Bernhard Welte filosofo della religione*, cit., p. 119.

45 - "Limite" e "pensiero" sono due parole chiave che si richiamano reciprocamente nel pensiero di Welte. Infatti, il *limite* (in tedesco *Grenze*) ha differenti sfumature di significato nella lingua italiana: da un lato indica «mancanza, incapacità o anche blocco»; dall'altro rinvia ai termini «confine e frontiera», simili ma con usi differenti. Il *confine* indica una delimitazione territoriale; *frontiera*, vocabolo meno antico del precedente, è usato come sinonimo per indicare demarcazioni ufficialmente riconosciute e anche difese, oltre che – ed è questo un uso ormai sempre più diffuso – un margine non così fisso e definito, bensì un territorio ancora disponibile, da abitare (cfr. V. Gaudiano, *Cornice introduttiva*, in K. Hemmerle, *Pensiero del confine – confine del pensare. Sulla fenomenologia di Bernhard Welte*, in K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente*, cit., pp. 284-285; P. Coda, A. Clemenzia, J. Tremblay [a cura di], *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2016).

46 - K. Hemmerle, *Pensiero del confine*, cit., p. 301.

47 - Cfr. in *GS* III/3, a cura di H. Zaborowski, Herder, Freiburg i.B. 2007, pp. 75-83. Riguardo alla trattazione del termine *nulla* prima della *Religionsphilosophie*, si rimanda anche a *Versuch zur Frage nach Gott*, in *GS* III/3, cit., pp. 50-64; *Ein Experiment zur Frage nach Gott*, in *GS* III/3, cit., pp. 39-49.

Ma la fenomenalità del nulla custodisce la possibilità dell'esserci di qualcosa: «Lo spazio vuoto è nulla, perché è la possibilità di tutti i possibili Qualcosa spaziale, quindi possibile Qualcosa la cui pretesa è negata dalla fattualità»[48].

Nella *Religionsphilosophie* Welte propone l'*abbozzo* [*Entwurf*] di due itinerari dal nulla verso Dio, culmine della sua riflessione. Il primo itinerario parte dalla nostra esperienza del nulla: il «nulla che ci viene incontro»[49]. Il nulla non si configura soltanto per una considerazione formale, ma è un'esperienza che accade nell'esistenza: «chi fa esperienza del nulla fa veramente un'esperienza, cioè incontra qualche cosa che lo colpisce, lo sconvolge e lo trasforma»[50]:

> Certamente il nulla è l'Altro dell'esistenza, ma in questo modo preciso che è l'altro dell'esistenza. È l'altro *dell'esistenza* al punto che viene sperimentato *nell*'esistenza. L'esistenza stessa si presenta come il *luogo* dell'esperienza o del darsi del nulla. Il nulla è appunto *dentro* l'esistenza come il suo altro, e non puramente ai suoi confini e al di fuori di essi. L'esistenza ne è piena là dove esperisce il nulla, ma anche là dove rifiuta quest'esperienza […] Il nulla non cessa là dove è qualcosa, cioè l'esistenza. Bensì penetra e determina ciò in modo singolare. Esistenza e nulla non possono perciò essere presentati come due ambiti separati l'uno dall'altro, piuttosto stanno l'uno nell'altro[51].

Welte capovolge l'antica dicotomia tra essere e non essere (nulla): il nulla, in quanto altro *dell*'esistenza, si presenta proprio *nell*'esistenza come il suo altro. Così il confine tra esistenza e nulla – il *Grenze* tra l'uno e l'altro, dentro e fuori – si staglia come orizzonte di *compenetrazione*, anziché di separazione; l'identità di

---

48 - B. Welte, *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts*, cit., p. 76: «Der leere Raum ist nichts, weil er die Möglichkeit alles möglichen räumlichen Etwas ist, also mögliches Etwas, dessen Anspruch durch die Faktizität negiert wird».

49 - B. Welte, *Dal nulla*, cit., p. 65.

50 - B. Welte, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983, p. 37.

51 - B. Welte, *Dal nulla*, cit., pp. 49-50: «Zwar ist freilich das Nichts das Andere des Daseins, aber eben in der Weise, als es das Andere des Daseins ist. Es ist das Andere *des* Daseins so, daß es *im* Dasein erfahren wird. Das Dasein selber zeigt sich dabei als der *Ort* der Erfahrung oder der Gegebenheit des Nichts. Das Nichts ist gerade *im* Dasein als sein Anderes und keineswegs bloß an seinen Grenzen und außerhalb seiner. Das Dasein ist erfüllt von ihm, dort, wo es das Nichts erfährt, und doch wohl auch dort, wo es diese Erfahrung verweigert [...] Das Nichts hört nicht am Etwas, d.h. am Dasein, auf. Es durchdringt und durchstimmt dieses vielmehr auf eine merkwürdige Weise. Dasein und Nichts sind also nicht als zwei auseinander liegende Bereiche vorzustellen, sie liegen vielmehr ineinander» (*Religionsphilosophie*, in *GS* III/1, a cura di K. Kienzler, Herder, Freiburg i.B. 2008, p. 60).

entrambi non viene meno, tutt'altro: si arricchisce nella relazione vicendevole che le costituisce[52].

Facendo riferimento al problema del senso, Welte fa un passo in avanti nel cammino del nulla:

> Un'esistenza umana ricca di senso è possibile soltanto se il nulla, nella sua infinitezza e nel suo potere ineludibile, non è un vuoto niente, è piuttosto nascondimento o presenza nascosta della potenza infinita e incondizionata che a tutto dona senso e ne custodisce il senso. Presenza *nascosta*: senza chiasso, senza forma, oscura, terribile forse, eppure presenza[53].

L'esperienza del nulla non può essere identificata con l'assoluto annullamento. Riconoscendo la sua propria negatività fenomenica, piuttosto, il nulla manifesta un «contenuto positivo» e – pur nascondendosi «con tutta l'intensità possibile nella notte della propria negatività» – si rivela come «presenza nascosta»[54]. Tale presenza nascosta riluce, infine, nella «potenza infinita e incondizionata» del Mistero assoluto che in sé *custodisce* ogni finitezza e, in particolare, il senso della vita umana.

Welte propone tre chiarimenti circa questo itinerario. Il primo si presenta nel fatto che il manifestarsi misterioso della potenza non avviene come qualcosa *nel* nulla; è piuttosto il nulla *stesso* – in quanto nulla – che si presenta come «la presenza sfuggente della potenza infinita»[55]. Il secondo sottolinea che la non-entificabilità del nulla – cioè la sua potenza infinita – non è un qualcosa o una sostanza nel senso stretto del termine; il fatto che esso si manifesti come presenza nascosta della potenza infinita e incondizionata non cancella il suo essere negazione di qualcosa, ovvero la sua alterità assoluta. A sua volta la potenza misteriosa non può coincidere con la realtà finita, fattuale e limitata dell'essente: è al di là dell'essente. Il terzo chiarimento ci avverte di un pericolo: se trascurassimo la differenza fenomenologica tra il nostro pensiero del nulla e il mistero stesso, la nostra riflessione rischierebbe di catturare Dio.

---

52 - A partire da qui, Hemmerle afferma che anche il confine diventa nulla, «non un niente nientificante, piuttosto un niente determinante» che appunto determina la relazione tra le due parti (K. Hemmerle, *Pensare del confine*, cit., p. 293).

53 - B. Welte, *Dal nulla*, cit., p. 57: «Sinnvolles menschliches Dasein, so müssen wir dann sagen, ist nur dann möglich, wenn das Nichts in seiner Unendlichkeit und in seiner unentrinnbaren Macht kein leeres Nichts ist, vielmehr Verbergung oder verborgene Anwesenheit unendlicher und unbedingter und allem sinngebender und sinnverwahrender Macht. Verborgene Anwesenheit: lautlos, gestaltlos, dunkel, schrekkend vielleicht, aber doch Anwesenheit» (*Religionsphilsophie*, cit., p. 68). Ho reso la traduzione in italiano più letterale rispetto a quella del curatore.

54 - B. Welte, *Dal nulla*, cit., p. 58.

55 - *Ibid.*, p. 59.

Riprendendo dunque la domanda iniziale, «perché c'è in generale qualcosa – cioè l'essere – e non il nulla?», Welte, nel secondo itinerario, invita a guardare il «nulla dal quale veniamo»[56] sottolineando la positività del nulla in quanto fondamento. Anche in questa prospettiva, egli arriva alla conclusione che «nell'abisso senza fondo, si annuncia il mistero: quel mistero che regge e decide ogni essere, il perché nascosto, l'origine taciuta, il fondamento incondizionato»; così «tocchiamo il grande mistero che si nasconde e insieme si manifesta nello spazio infinito aldilà di ogni essente»[57].

Il filosofo non si ferma qui: altrimenti potrebbe cadere nello smarrimento heideggeriano, ma fa un passo avanti per identificare il volto del Nulla, ovvero la sua personalità e divinità. Prima di tutto, la dimensione personale è fondamentale per il nulla in quanto Mistero: «La struttura personale – scrive – appartiene al dato a priori del senso nel postulato di senso di fronte al Mistero infinito e incondizionato. Perché solo inteso in chiave personale il Mistero produce senso»[58]. Questa personalità del nulla trova la espressione definitiva nella *figura* [*Gestalt*] costituita originariamente nell'*evento della rivelazione*, ovvero si profila nel volto di Dio. Per questo possiamo dire che «*l'*infinito diventa *questo* Dio per *questi* uomini», come avviene nei libri del Primo Testamento, in cui Dio si fa conoscere come il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe[59]:

> Le esperienze di Dio nell'abisso silenzioso del nulla hanno bisogno nella nostra storia concreta di un rappresentante e testimone concreto a cui appoggiarci di fronte all'abisso apparentemente privo di sostegno; cioè di un rappresentante e testimone che ci faccia coraggio non solo a guardare in faccia a tale abisso oscuro ma pure ad affidarci ad esso nella vita e nella morte[60].

Ciò che Welte esprime con queste parole è il grido dello smarrimento della nostra epoca che cerca una figura a cui affidarsi. Alla luce di questo contesto si sviluppa *una nuova visione di Gesù di Nazaret*: figura concreta e personale che, con la sua vita e la sua morte, ci testimonia il regno di Dio annunciando la Buona Novella.

---

56 - *Ibid.*, p. 65.
57 - *Ibid.*, p. 80.
58 - *Ibid.*, p. 109.
59 - *Ibid.*, p. 120.
60 - *Ibid.*, p. 59.

3. Una prospettiva per il dialogo con il pensiero orientale

Ripercorrendo e sintetizzando il percorso fatto, abbiamo visto come a partire da Tommaso, Eckhart e Heidegger, Welte si immerge nel Dio apofatico, tradizione di pensiero tutt'altro che sconosciuta al pensiero occidentale in specie teologico, che sembra tornare d'attualità oggi, nell'epoca del nichilismo compiuto. Attraverso tali maestri, il filosofo già comincia a intravedere la *Luce del nulla* anche se inizialmente tutto appare oscuro; poi, con la scintilla di questa luce, il nulla è da lui interrogato in modo esplicito e identificato come la potenza nascosta del Mistero che si manifesta nel *luogo* dell'esistenza umana. Welte non si ferma però nell'apofatismo come aveva fatto Heidegger, bensì svela il Dio catafatico, e ciò fa identificando la personalità e la divinità del Mistero nella rivelazione cristiana. Possiamo di qui intuire che il *luogo* per eccellenza della manifestazione del Nulla in quanto Mistero prende figura, per Welte, nella persona e nella divinità dell'uomo Gesù Cristo.

E tuttavia il filosofo e teologo friburghese non ha potuto sviluppare le implicazioni della rivelazione cristiana a proposito del nulla. Sulla scia di Welte, immergendoci nell'evento cristiano, possiamo dire che il nulla da lui indicato risulta attraversato da quel Dio che, «nella rivelazione di sé, entra nella storia umana per farsi conoscere nel Figlio/Verbo fatto carne e per donarsi nello Spirito effuso "senza misura" (cfr. *Gv* 3,34) dal Cristo Crocifisso/Risorto»[61].

In questo senso, il Nulla raffigurato nella Pasqua di Gesù è pienamente *spogliato* dalla sua negatività nientificante: non si manifesta come presenza soltanto in quanto *nascondimento*, ma si offre nella positività della rivelazione che si accende nella relazione trinitaria; infatti – come nota Massimo Donà – solamente «avendo toccato il fondo della disperazione […] si può riuscire a sperare "in senso proprio"»[62]. A questo punto, possiamo forse parlare – come fa Piero Coda – di un *Nulla relazionale e trinitario* alla luce della rivelazione cristiana[63].

Ora: non potrebbe il Nulla – cristologico e trinitario, il Nulla che prende figura personale in Gesù Crocifisso – diventare il *luogo* dell'incontro tra Occidente e Oriente?[64] Ne *La luce del nulla*, infatti, Welte apre alla prospettiva interreligiosa

---

61 - P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia,* Città Nuova, Roma 2012, p. 108.

62 - M. Donà, *Nulla, fede e filosofia*, in P. Coda, J. Tremblay, A. Clemenzia (a cura di), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, p. 137.

63 - Cfr. ad es. P. Coda, *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 – Istituto Universitario Sophia, Roma 2013, pp. 200-209.

64 - Cfr. P. Coda, *Il Logos e il Nulla*, cit.; *lectio magistralis* nel conferimento del dottorato h.c. al Dharma Drum Institute of Liberal Arts in Taiwan: *La Rivelazione cristiana e il segreto del Nulla* (16 dicembre 2019),

dell'esperienza del nulla e mostra che nel pensiero di Laozi si può trovare l'«espressione più radicale» del nulla: qui «c'è soltanto il puro silenzio dinanzi al senza-nome, al nulla».

> Tao, se può essere pronunciato
> Non è il Tao eterno.
> Il nome, se può essere nominato,
> non è il nome eterno[65].

Al riguardo ci sembra interessante sottolineare come nel pensiero daoista il nulla (*wu* 無) secondo Pang Pu suggerisce il senso di mistero a partire dalla radice etimologica condivisa con il carattere 舞, "danza", rituale religioso condotto dallo sciamano (巫). Il nulla e la presenza, perciò, non sono due poli della realtà contrapposti l'uno all'altro, ma si generano vicendevolmente e si compenetrano nell'orizzonte del Dao. Inoltre, il nulla si concretizza nel verbo "non-agire" (*wuwei* 無為), che indirizza su un cammino di santità[66]. Non si potrebbe dire che Gesù, nell'abbandono vissuto sulla croce, pratica all'estremo il non-agire (*wuwei* 無為)? A ben vedere, nel totale affidamento al Dio dell'Abbandonato, Gesù non agisce secondo la propria volontà ma si *abbandona* e a sua volta *ritorna* (*fan* 反) al seno del Padre e in tal modo si lascia agire da Dio. Forse Laozi verrebbe a dire che Gesù è l'uomo santo (*shengren* 聖人) che, non agendo-sé secondo preventivi desideri egoistici, trova la piena realizzazione di sé nel Padre.

Non intendo con ciò proporre un'analogia biunivoca, ma penso che nel *luogo avvolgente* e *accogliente* del Nulla trinitario l'ispirazione filosofica occidentale del nulla e il *wu* del pensiero daoista accadano in una relazione dove l'uno e l'altro si ritrovano nella danza della *pericoresi*, nella quale si manifesta liberamente non solo la convergenza, ma anche la differenza: nel grido di Gesù sulla Croce – «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15,34) – il Nulla di Gesù conduce alla catafaticità di Dio, poiché si rivolge al Dio personale; mentre nel Dao il nulla resta impersonale e apofatico.

Tornando alla domanda ontologica sul nulla, il Nulla Trinitario sulla Croce, con cui il *wuwei* daoista condivide la dinamicità, non potrebbe offrire una nuova luce all'*ontologia* nella direzione di una *teo-ontologia* nel cui orizzonte Dio Tri-

---

tr. cinese di H. Fu, pubblicato in italiano in *Silenzio e vie dell'Ontologia*, a cura di M. Marianelli e S. Meattini, Pièdimosca Edizioni, Perugia 2020.

65 - Laozi, *Daodejing*, cit. in B. Welte, *La luce del nulla*, cit., p. 55.

66 - Cfr. P. Pang, *Shuo wu*, in *Pang Pu wenji*, IV, a cura di Y. Liu, *Shan dong da xue chu ban she*, Jinan 2005; A. Andreini (a cura di), *Daodejing. Il canone della via e della virtù*, Einaudi, Torino 2018.

nità ritma l'*essere* in Gesù Cristo, anziché riproporre una *onto-teologia* che rischia di incatenare Dio nell'ontologia? Così che la positività del nulla, in questo darsi di una nuova ontologia, si mostrerebbe in definitiva come Essere che è Amore[67].

HAOYANG FU 傅浩洋
Dottore in Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia e in Filosofia ed etica delle relazioni presso l'Università degli Studi di Perugia
haoyang.fu@outlook.com

67 - Cfr. P. Coda, *La Trinità come pensiero. Un manifesto*, in «Sophia» IX (2017/1), pp. 9-17; trad. sp. pubblicata con alcune glosse curate da M.B. Curi e tradotte da R. Buffo in P. Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relacíon*, ed. e trad. (a cura di) R. Buffo, Agape Libros, Buenos Aires 2018, pp. 15-38.

RICERCHE

Munditia cordis. La via della negazione nell'amore di Dio secondo Tommaso d'Aquino

di Anna Sarmenghi

The desire of God is always characterized by our limited experience and the communion with God requires to purify human's mind and heart. The article proposes the theme of love and munditia cordis *in the* Summa Theologiae *of Thomas Aquinas: the first paragraph investigates what* amor *means and its connection to knowledge, the second one studies the role of* negatio/remotio *to reach a real communion with God in Christ through the Holy Spirit.*

Keywords: Thomas Aquinas - Negation - Purification - Apophasis - Love

Premessa

La *via negationis* ha da sempre rivestito un grande fascino per l'indagine filosofica e teologica sul Divino, perché esprime innanzitutto l'esperienza che l'uomo fa di se stesso nel tentativo di incontrare il diverso. L'uomo si trova diviso tra le sue possibilità, che sono sempre anche responsabilità, e i suoi limiti: ricerca il proprio fondamento e scopre che questo non è in sé, sperimenta che per trovarsi deve alla fine trascendersi. Allo stesso modo nel tentativo di volgersi verso l'Altro/altro si trova sempre collocato tra il desiderio dell'incontro e l'impossibilità di afferrarlo. L'uomo sperimenta allo stesso tempo il desiderio di unità e la dispersione e che la comunione a cui aspira non è frutto del suo affannoso ricercare, ma dev'essere accolta e realizzata nella relazione con l'Altro/altro.

La *via negationis* esprime allora una modalità attraverso cui l'uomo si rapporta innanzitutto a Dio, perché è qui che l'esperienza dell'alterità diventa massima e allo stesso tempo è accompagnata dal desiderio più profondo e intimo dell'uomo: vedere Dio e conoscerne il Nome[1]. La ricerca di Dio esprime il tentativo della creatura di sollevare il velo d'ignoranza che impedisce la visione "faccia a faccia"[2] di Dio e che Tommaso d'Aquino indica come l'essenza della beatitudine[3]. L'esperienza che l'uomo fa dell'Altro è dunque sempre divisa tra impossibilità e desiderio, tra oscurità e luce: ed è solo il rivelarsi di Dio che rende realizzabile l'incontro a cui l'uomo aspira.

È proprio quando si esperisce l'impossibilità di afferrare e possedere il Divino, attraverso il linguaggio e la conoscenza umana, che la *via remotionis* dello Pseudo-Dionigi Areopagita acquista la sua prima, ma non unica, importanza: Dio per la sua sovraeminenza e sovrabbondanza è nel silenzio della "tenebra luminosissima"[4] e non viene afferrato dalla conoscenza e dal linguaggio dell'uomo. Negare i termini comunemente utilizzati per descrivere Dio è allora il modo che l'uomo ha per purificare la propria intelligenza e volgersi al Divino come non-conosciuto, che è tale non perché inconoscibile in sé[5], ma per l'eccesso della sua natura.

---

1 - Sul desiderio e l'impossibilità di vedere e nominare Dio cfr. Es 20,7; Es 3,6; Es 33, 20-23; Sal 63 (62); Sal 105 (104), 4; Sal 42, 3-4.

2 - Cfr. 1 Cor 13,12; Gen 32,31.

3 - Cfr. *STh* I-II, q. 3, a. 5, c. Le citazioni della *Summa Theologiae* nel presente articolo sono tratte dalla traduzione a cura di F. Fiorentino: Tommaso d'Aquino, *Somma di Teologia*, Città Nuova, Roma 2018. Per la versione latina del testo, si fa riferimento all'Edizione Leonina, *Summa Theologiae*, t. IV-XII, Roma, 1888-1906.

4 - Cfr. Dionigi Areopagita, *Teologia mistica*, in Id. *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, I.

5 - Tommaso d'Aquino illustra molto bene questo aspetto nella *Prima Pars* della *Summa Theologiae* dove chiarisce che Dio è massimamente conoscibile in sé, ma non per noi a causa dei limiti della nostra natura,

La ricchezza che questa strada offre non è però solamente legata al problema della conoscenza e denominazione di Dio; la teologia negativa infatti se non è vincolata all'esperienza dell'amore rimane semplicemente un'altra forma della via catafatica[6]. Diventa per questo fondamentale il rapporto tra la conoscenza e l'amore di Dio che si scoprono indissolubilmente legati. Si tratta allora di comprendere, come chiarisce san Tommaso, che non è necessaria soltanto una *munditia mentis* all'unione con Dio, ma anche e principalmente una *munditia cordis*[7], e d'intuire dunque che l'amore di Dio è anche la sua autentica conoscenza. Sono due le strade che di conseguenza è possibile percorrere per interrogarsi sul ricercare inquieto dell'uomo: da una parte è necessario chiedersi quale sia il rapporto tra conoscenza e amore di Dio in questo percorso e dall'altra quale relazione vi sia tra l'amore di Dio e la via della negazione, per chiarire se per amare Dio sia necessario passare attraverso la negazione come avviene per la conoscenza.

L'articolo che segue traccia questo percorso accogliendo la proposta di Tommaso d'Aquino, nella convinzione che la sua esperienza e ricerca intellettuale, anche se non associate immediatamente ai temi della teologia negativa, si collochino a metà strada tra la proposta radicalmente apofatica dello Pseudo-Dionigi e la formulazione di una "mistica della Notte" presente in san Giovanni della Croce. San Tommaso ha infatti elaborato un proprio uso della *via remotionis* certamente commentando i testi dionisiani, ma spingendosi oltre sulla strada della conoscenza e dell'amore di Dio. Non ha certo individuato in modo sistematico la via negativa come unitiva, ma ne ha comunque rilevato l'importanza per la mistica e di questo si trova traccia nella grande opera della maturità, oltre che nella sua esperienza personale[8].

Nei passaggi sottostanti vengono proposti alcuni dei risultati ottenuti nella ricerca di Dottorato condotta presso l'Istituto Universitario Sophia sul tema della *remotio obscuritatis*[9] nella *Summa Theologiae*. In un primo paragrafo si chiarisce l'uso che san Tommaso fa del termine *amor* e il rapporto con la conoscenza, per poi delineare il significato della negazione in relazione al tema dell'amore e della *munditia cordis* nel cammino della mistica.

---

cfr. *STh* I, q. 3 e 12.

6 - Cfr. J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere,* Morcelliana, Brescia 1974, pp. 280-284.

7 - *STh* II-II, q. 8, a. 7.

8 - Si fa riferimento in particolare all'esperienza mistica di Tommaso d'Aquino del 6 dicembre del 1273 in seguito alla quale cessò di scrivere, sperimentando la pochezza del linguaggio umano davanti all'esperienza di Dio che conduce al silenzio: «o*mnia quae scripsi, videntur mihi paleae respectu eorum quae vidi*», Processo di canonizzazione, *Napoli,* 779, pp. 376-377; cit. in J.-P. Torrell, *Amico della Verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, p. 388.

9 - *STh* II-II, q. 171, a. 1, ad 4m.

1. La "diversità conveniente" dell'amore

Il termine *amor* nella *Summa Theologiae* è presentato in tutta la sua complessità e ricchezza di significato e di volta in volta san Tommaso ne distingue l'uso generico come *amor communis* da quello specifico come *dilectio, caritas* e *amicitia*[10].

È in particolare nelle *quaestiones* dalla 26 alla 28 della *Prima Secundae* che Tommaso chiarisce i diversi significati del termine facendo riferimento alle varie dimensioni dell'uomo considerato nella sua integrità: «stiamo parlando dell'amore comunemente inteso, in quanto comprende sotto di sé l'amore intellettuale, razionale, animale e naturale»[11]. Nella sua accezione ampia e diversificata, esso è innanzitutto collocato tra le passioni dell'anima umana rivolta ai diversi beni ricercati, ma coinvolge anche tutti gli esseri, compresi quelli irrazionali, perché indica la tensione *in finem amatum*[12]. La specificità dell'amore riguarderà allora i diversi modi di raggiungere il fine e il fine stesso, considerato come bene, e differenzierà le creature intellettive da quelle irrazionali. La *dilectio* e la *caritas* saranno sempre *amor* nel senso generale del termine, ma non è vero il contrario: non ogni amore è anche predilezione e carità, perché non tutte le forme di amore aggiungono la scelta (*dilectio*) e la perfezione (*caritas*) proprie dell'essere razionale[13].

Della carità in particolare san Tommaso tratta tra le virtù teologali nelle *quaestiones* dalla 23 alla 27 della *Secunda Secundae*, dove irrompe con evidenza la dimensione del trascendente nel tema dell'amore perchè «la carità è una certa amicizia che l'uomo ha con Dio»[14] fondata sulla partecipazione alla beatitudine divina, su una certa *communicatio* dell'uomo con Dio. Per questo la carità è la più alta delle virtù perché *attingit ipsum Deum* e in lui si quieta la volontà dell'uomo grazie al dono dello Spirito Santo. Si comprende allora la ricchezza e diversità di significati con cui Tommaso d'Aquino utilizza il termine *amor*, diversità che riguarda il fine e l'origine, ma anche la dimensione orizzontale o trascendente che lo caratterizza: nella parola *amor* c'è infatti tutta la differenza abissale tra la concupiscenza che cerca di afferrare per sé e la *caritas* che unisce a Dio liberando dal possesso.

Quale che sia la forma considerata, *l'amor* è sempre una tensione verso un fine, desiderato per se stesso, come nell'amore di amicizia e assoluto, o in vista di altro,

---

10 - Cfr. *STh* I-II, q. 26, a. 3, c.

11 - «*Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem*», *STh* I-II, q. 28, a. 6, ad 1m.

12 - *STh* I-II, q. 26, a. 3, c.

13 - *STh* I-II, q. 26, a. 3, c.

14 - *«Caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum», STh* II-II, q. 23, a. 1, c.

come nell'amore concupiscibile e relativo; si tratta dunque di un moto con cui la creatura esce da sé spingendosi verso il Creatore o verso altri beni. All'origine dell'amore secondo san Tommaso vi è un rapporto di conoscenza del bene e di somiglianza con il principio, è questa la causa dell'amore, che è perciò sempre una forma di "convenienza" o connaturalità[15]. La somiglianza non esclude però la differenza, proprio come nel rapporto di analogia che tutela la differenza: non è infatti l'identità la fonte dell'amore, ma una "diversità conveniente" e questo a maggior ragione è vero nel rapporto di conoscenza e amore di Dio dove il massimo della differenza, dovuta all'eccellenza della natura di Dio (solo a lui conviene essere il suo stesso essere), nel minimo di somiglianza causata dal fatto che Dio partecipa le creature del suo essere e dell'amore, è la fonte di un amore che non può percorrere la strada del possesso, ma quella dell'abbandono.

Per questo, la natura umana è *capax Dei*[16] e può raggiungerlo attraverso le operazioni della conoscenza e dell'amore, perché porta in sé la somiglianza che lo inclina verso il fine soprannaturale in cui risiede la sua beatitudine, senza che per questo possa semplicemente afferrarlo con le proprie forze. Possiamo dire che Dio è l'oggetto di questa inclinazione, ma non si può certamente instaurare un paragone con altri beni ricercati dall'uomo. Se la volontà e l'intelletto tendono a beni e verità naturali che possono raggiungere grazie ai propri principi intrinseci, non si può dire lo stesso per il Divino. L'uomo porta dunque inscritta nella sua natura l'inclinazione a Dio a cui si avvicina tramite l'*affectus mentis*[17], ma necessita di essere elevato da Dio stesso oltre le proprie capacità e reso connaturale al bene infinito a cui aspira.

Il principale degli effetti dell'amore è l'unione dell'amante e dell'amato[18] e questo è tanto vero per l'amore nella dimensione orizzontale dell'uomo – il suo rapporto con le cose e con l'altro ricerca infatti un'unione reale –, quanto nella dimensione verticale del rapporto con Dio anche se in modo certamente eminente: l'esperienza mistica ha le caratteristiche dell'unione e tutto il senso biblico concreto della "conoscenza amorosa".

È dunque utile chiarire il rapporto tra conoscenza e amore per vedere poi come la *via negationis* assuma una rilevanza centrale in questo percorso. San Tommaso indica la conoscenza come una delle cause necessarie all'amore[19], si deve infatti avere una certa apprensione del bene perché sia possibile desiderare e tendere al

15 - Cfr. *STh* I-II, q. 27, a. 3, c.
16 - *STh* III, q. 4, a. 1, ad 2m.
17 - *STh* I, q. 3, a. 1, ad 5m.
18 - Cfr. *STh* I-II, q. 28, a. 1.
19 - Cfr. *STh* I-II, q. 27, a. 2, c.

fine. È importante allora chiarire quale conoscenza sia necessaria all'amore di Dio di cui non è possibile vedere l'essenza: a Lui in effetti si è uniti come a uno sconosciuto, a Colui che è oltre il silenzio dei nostri concetti e del nostro linguaggio. La non-conoscenza che abbiamo di Dio è comunque sufficiente all'amore di Dio che diventa esso stesso fonte dell'autentica conoscenza che segue il dono e la comunione: non è necessaria la perfezione della conoscenza all'amore e questo permette di amare pienamente Dio, senza esaurirne l'amabilità, anche nell'oscurità della fede e nella conoscenza di Lui come sconosciuto: «per questo accade che si ami una cosa più di quanto non si conosca; infatti, la si può perfettamente amare, pur non conoscendola perfettamente»[20].

Ecco il motivo per cui è preferibile amare Dio piuttosto che conoscerlo: l'intelletto discorsivo dell'uomo raggiunge la propria perfezione quando penetra l'essenza della cosa a cui si applica, la volontà che è radice dell'amore non necessita di questa perfezione perché si relaziona direttamente alla cosa *secundum quod in se est*. L'amore coglie la realtà anche laddove essa sfugge alla conoscenza e si unisce ad essa con una presenza reale e affettiva. Questo vale soprattutto nell'amare Dio: la nostra conoscenza, o meglio non-conoscenza, grazie alla *via negationis* si limita a balbettare qualche cosa a partire dai suoi effetti o si riferisce alla conoscenza comunque oscura della fede, mentre l'amore unisce e ha la propria origine nel dono che Dio stesso fa all'uomo di sé elevandolo per grazia oltre le proprie capacità. L'amore è dunque per san Tommaso superiore alla conoscenza proprio perché unitivo, anche se è necessaria una qualche notizia del bene desiderato e l'unione non rimane puramente intenzionale, come a livello conoscitivo, ma reale e capace di una "trasformazione in amore"[21] operata dallo Spirito Santo che permette quel dono di sé che è anche superamento di sé per vivere, con Cristo, in Dio.

Questa unione avrà poi un duplice effetto sulla conoscenza: l'amato è presente nei pensieri dell'amante e allo stesso tempo questa presenza incentiva il desiderio di una conoscenza intima e profonda, il legame che si crea come conseguenza dell'amore approfondisce e perfeziona la conoscenza: la via per una conoscenza maggiore di Dio sarà allora non quella dei concetti, che devono essere negati in quanto inadeguati, ma quella *per amorem amicitiae*[22] consistendo nell'esercizio della virtù stessa della carità donata dallo Spirito Santo.

---

20 - «*Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur*», *STh* I-II, q. 27, a. 2, ad 2m.

21 - P. Coda, *L'Ontosofia e i gradi del sapere*, in G. Botta – E. Mauri (edd.), *Verità e bellezza in Jacques Maritain*, ed. Studium, Roma 2016, p. 41.

22 - *STh* I-II, q. 28, a. 2, c.

È possibile allora costatare che per san Tommaso *ordo amoris* e *ordo conoscientiae* sono complementari anche se inversi e diversi, perché dove termina la conoscenza inizia l'amore[23]: il movimento ascensivo dell'uomo verso Dio, il suo sforzo conoscitivo, culmina nel punto limite raggiunto dalla *via negationis* che dopo aver riconosciuto l'esistenza di una causa, nega ciò che non le compete per evidenziarne l'eminenza. Lo sforzo conoscitivo che dagli effetti delle creature cerca di risalire al Creatore, termina nell'amore il cui ordine è piuttosto contrario a quello ascensivo della conoscenza. È amando Dio che si amano le altre creature ed è così che san Tommaso offre un'immagine della perfetta circolarità che c'è tra amore e conoscenza[24]. Anche qui allora l'unità e la comunione passano attraverso una "diversità conveniente" che non è più soltanto l'origine dell'amore in quanto implica una somiglianza che non annulla la differenza, ma è anche espressione adeguata per indicare il convergere di due diversità, quelle del conoscere e dell'amare, da non considerare più semplicemente come ordini distinti e separati, ma in relazione. Questo è il motivo per cui anche la filosofia, la teologia e la mistica in Tommaso d'Aquino non possono essere slegate o considerate come dimensioni separate e a sé stanti, pena il fraintendimento, ma devono essere unificate innanzitutto nell'autore stesso e proprio lì dove si sperimenta il punto limite di ogni approccio che richiede l'incontro con altro-da-sé per essere completato nella circolarità della relazione[25].

In questa circolarità la *via remotionis* non può esaurire il suo ruolo a livello della conoscenza dell'uomo. Per Tommaso è chiaro che la *caritas* donata all'uomo da Dio richiede una purificazione dell'uomo, essendo diversa dall'amore di concupiscenza proprio perché non ricerca il possesso, ma accoglie nella libertà. Questa dimensione della *caritas* importa sempre una trasformazione dell'uomo e richiede la gratuità propria di ogni amore di amicizia che passa attraverso il superamento innanzitutto del peccato e della chiusura per aprirsi all'autentica comunione: la carità, e non la sola conoscenza, elimina ciò che allontana da Dio e permette questo legame d'unione[26].

È dunque evidente che il cammino dell'uomo verso Dio nella circolarità della conoscenza e dell'amore passa per la negazione dei concetti e del linguaggio umano, sempre inadeguato ad esprimere l'eminenza di Dio, ma anche attraverso la ri-

---

23 - Cfr. *STh* II-II, q. 27, a. 4, ad 1m.

24 - Cfr. *STh* II-II, q. 27, a. 4, ad 2m.

25 - Per il rapporto tra filosofia e teologia cfr. K. Hemmerle, *Il problematico rapporto tra filosofia e teologia*, in Id., *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Città Nuova, Roma 2018. Sul tema della transdisciplinarità cfr. S. Rondinara, *Dall'interdisciplinarità alla transdisciplinarità*, in «Sophia», 1 (2008-0), pp. 61-70.

26 - Cfr. *STh* II-II, q. 27, a. 4, ad 3m.

mozione di tutto ciò che nell'uomo ostacola l'unione a Dio. È la carità stessa donata dallo Spirito Santo che opera questa purificazione. San Tommaso ha certamente presente tutte le dimensioni dell'uomo e sa bene che il rapporto con Dio lo trasforma nella sua interezza, per questo la negazione, che ha tanta parte nella dimensione conoscitiva per tutelare la differenza con il Divino, non può che avere un ruolo altrettanto significativo nella dimensione esperienziale del rapporto con Dio.

È possibile seguire le tracce di questo percorso nella *Summa Theologiae,* il cammino della mistica, come quello della conoscenza, essendo per san Tommaso in definitiva *remotio obscuritatis*[27].

2. *Munditia cordis*: in Cristo per opera dello Spirito Santo

Per poter seguire le tracce della negazione è innanzitutto necessario richiamare il significato della mistica nel pensiero di san Tommaso, intesa come esperienza di Dio compiuta in Gesù Cristo ad opera della *gratia gratum faciens* che unisce a Dio e santifica l'uomo[28]. Questo rende evidente che la salvezza è qualcosa che viene donato e non conquistato dall'uomo, chiarendosi con ciò che l'unione dell'anima a Dio è operata da Dio stesso e consiste in quella trasformazione che risana e giustifica l'anima stessa.

La grazia è *gratia Christi*[29], proprio perché soltanto il dono di Cristo ha reso possibile l'elevazione dell'uomo alla conoscenza e all'amore di Dio inaccessibile alle sole forze della natura. Cristo è vero Dio e vero uomo e dunque conosce e ama di quell'amore increato che è l'essenza della Trinità. Soltanto nella misura in cui l'uomo viene reso partecipe di questa comunione, mediante la grazia, può di fatto accedere alla vera conoscenza di Dio.

La persona di Gesù è al centro della *Tertia Pars* dove viene descritto come *verus et plenus comprehensor*[30] di Dio, poiché sin dal concepimento la sua anima ha la visione beatifica, pur essendo allo stesso tempo *viator*, in cammino con gli altri uomini *ante passionem*[31]. Il mistero dell'incarnazione costituisce innanzitutto il luogo dell'unione tra Dio e l'uomo, secondo l'essere personale e singolare di Cristo,

---

27 - Cfr. *STh* II-II, q. 171, a. 1, ad 4m.

28 - *Gratia gratum faciens* distinta dalla *gratia gratis data* che non santifica chi la possiede, ma indica i mezzi attraverso cui si concorre alla santificazione di altri. Cfr. *STh* I-II, q. 111, a. 1.

29 - Il riferimento alla "grazia cristica" è ampiamente presente non soltanto nella *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*, ma a più riprese è tematizzato da Tommaso d'Aquino anche all'interno del *Commento al Corpus Paulinum,* in particolare cfr. il prologo della *Lettera ai Romani*, in *Commento al Corpus Paulinum*, ESD, Bologna 2008.

30 - Cfr. *STh* III, q. 7, a. 11.

31 - Cfr. *STh* III, q. 15, a. 10.

che culmina nella comunione con il Padre nel momento della croce e dell'esperienza dell'abbandono, del dono massimo di sé in amorosa obbedienza[32].

L'incarnazione è un *unicum* che riguarda l'essere personale di Cristo, in cui la natura umana è stata assunta per appartenere alla persona del Figlio di Dio, ma è attraverso di essa che l'uomo riceve la grazia e l'esempio dell'unione beata operata nei santi che *cognoscunt et amant Deum*[33]. Il fine della grazia è quello di portare a compimento l'unione tra Dio e la creatura razionale e non vi è maggiore unione che in Cristo vero *comprehensor* e dunque via che porta l'uomo alla comunione con Dio[34].

È dunque in Cristo che per san Tommaso si fa possibile quell'esperienza di Dio che è amore e conoscenza. La mistica di Tommaso è una mistica della conoscenza solo nella misura in cui è anche una mistica sponsale e unitiva. Il talamo della croce è il luogo della comunione massima proprio nel momento e nell'esperienza della consegna, che è anche esperienza di spogliazione: una "negazione relativa", non assoluta, del proprio corpo, della propria volontà, delle relazioni circostanti, fino a quella con il Padre, per un'obbedienza che è dono e consegna di sé nella spogliazione in cui non viene meno la comunione:

> «Infatti soffrì nei suoi amici, che lo abbandonarono; nel suo buon nome, a causa delle bestemmie dette contro di lui; nell'onore e nella gloria, a causa delle derisioni e delle offese arrecategli; nelle cose, perché fu spogliato delle sue vesti; nell'anima, a causa della tristezza, il tedio e il timore; nel corpo, a causa delle ferite e dei colpi di flagello»[35].

San Tommaso colloca il tema dell'obbedienza al centro dei misteri della vita di Cristo e in particolare della passione: all'origine del dono di sé per amore vi è l'offerta volontaria di Cristo che offre se stesso *ex oboedientia*, unito alla volontà del Padre di liberare l'uomo attraverso la via sovrabbondante dell'amore al di là di ogni possibilità dell'uomo[36]. Nell'esperienza del *taedium,* descritta nella *quaestio 46*, non viene meno la comunione con il Padre: anzi, la passione è il luogo della massima comunione, è il momento in cui l'unità tra il Padre e il Figlio è mantenuta anche

---

32 - Cfr. *STh* III, q. 1-59.

33 - Cfr. *STh* III, q. 2, a. 10, c.

34 - Cfr. *STh* III, q. 7, a. 11.

35 - «*Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus; in fama per blasphemias contra eum dictas; in honore et gloria per irrisiones et contumelias ei illatas; in rebus per hoc quod etiam vestibus spoliatus est; in anima per tristitiam, taedium et timorem; in corpore per vulnera et flagella*», *STh* III, q. 46, a. 5.

36 - Cfr. *STh* III, q. 47, a. 2 e a. 3.

nella notte dell'anima in cui non viene meno l'atto di libertà di Cristo nell'amare e aderire alla volontà del Padre nella perfetta *fruitio Dei*[37].

In quanto incorporati in Cristo e a lui conformati dalla grazia, gli effetti della passione si riversano sull'uomo condotto così alla gloria immortale[38]; è dunque nell'essere uniti a Cristo ad opera della grazia donata dallo Spirito, che diventa possibile la comunione sponsale dell'uomo con Dio. Quest'unione d'amore richiede però anche per l'uomo un percorso di purificazione e negazione di ciò che lo rende difforme dal Divino, proprio perché l'amore stesso trasforma e purifica. È il dono della carità in particolare, e in generale il dono delle virtù ad opera dello Spirito Santo, che permette questo percorso di purificazione dell'uomo per renderlo connaturale alla visione di Dio, la cui esperienza è possibile nella vita beata, ma il cui inizio è già in noi nella fede[39] e nella vita contemplativa dove san Tommaso delinea il percorso di ascesa verso Dio[40].

È la presenza dello Spirito a compiere la rimozione delle difformità che l'uomo porta in sé e consente l'ingresso dell'uomo nel legame d'amore trinitario, proprio perché è quello *spirare amorem*[41] che con il dono della carità eleva l'uomo oltre le sue forze naturali, inclinando prontamente e piacevolmente l'anima a Dio. In questo modo si opera quella *munditia cordis* necessaria, assieme alla *munditia mentis*, per essere uniti a Dio, di cui san Tommaso tratta in particolare nella *quaestio* 8 della *Secunda Secundae*. I doni dello Spirito aiutano l'animo umano a non porre ostacoli alla grazia per lasciarsi trasformare: il dono dell'intelletto, legato alla virtù della fede, non rimuove soltanto le immagini inappropriate (*depuratae a phantasmatibus*), ma anche gli errori che sorgono nel percorso di conoscenza del Divino per arrivare non a conoscere o vedere l'essenza di Dio, ma ciò che Egli non è, perché «in questa vita conosciamo tanto più perfettamente Dio quanto più capiamo che Dio è al di sopra di tutto ciò che l'intelletto può comprendere»[42]. A questa purificazione intellettuale si accompagna sempre anche la purificazione del cuore umano: la trasformazione operata dalla grazia investe l'uomo nella sua totalità, nella dimensione intellettuale e volitiva, fino al percorso compiuto nella visione

---

37 - Cfr. *STh* III, q. 46, a. 7 e 8. Sul ruolo della passione di Gesù e il suo rapporto con l'obbedienza d'amore al Padre cfr. G. Rossé – P. Coda, *Il grido dell'abbandono. Scrittura, Mistica, Teologia*, Città Nuova, Roma 2020, parte IIa, e sul *taedium* in Tommaso d'Aquino cfr. E. Pili, *Il taedium tra relazione e non senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2014.

38 - Cfr. *STh* III, q. 49, a. 3, ad 3m.

39 - Cfr. *STh* II-II, q. 4, a. 1, c.

40 - Cfr. *STh* II-II, q. 180, a. 4.

41 - Cfr. *STh* I, q. 37, a. 1.

42 - «*Videmus tamen quid non est: et tanto in hac vita Deum perfectibus cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur*», *STh* II-II, q. 8, a. 7, c.

beatifica. La *munditia cordis* sarà compiuta attraverso le virtù morali e in particolare grazie all'infusione della carità che perfeziona la trasformazione dell'uomo rendendolo connaturale alle cose divine. Questa è la sapienza per san Tommaso, dono dello Spirito legato alla virtù della carità, che arricchisce di un certo sentire, una connaturalità, alla conoscenza di Dio e porta dunque non soltanto l'anima ad imparare le cose divine, ma a sentirle dentro di sé (*patiens divina*)[43].

La *remotio obscuritatis,* espressione che san Tommaso usa a proposito della profezia[44] e che può essere assunta in modo emblematico per descrivere questo percorso di ascesa nell'amore e nella conoscenza a Dio, è allora e innanzitutto rimozione dei concetti e del linguaggio umano, operata nella *via negationis* e dal dono dell'intelletto, ma anche rimozione di tutte le difformità causate dal peccato e dall'errore che allontanano l'uomo da Dio, attraverso i doni dello Spirito che compiono la purificazione e trasformazione della mente e del cuore umano.

San Tommaso descrive questo percorso di ascesa e conversione dell'uomo parlando della vita contemplativa e dei suoi diversi gradi, in particolare nella *quaestio* 180 della *Secunda Secundae.* La vita contemplativa caratterizza principalmente chi contempla e cerca la verità, per sua natura è legata all'intelletto, ma ha origine nella volontà che la suscita[45]. Per san Tommaso, che riprende le affermazioni di Gregorio Magno, essa consiste nell'amore di Dio: il nostro intelletto è mosso dall'amore della cosa che ha in mente. Dove si trova il proprio tesoro si trova il proprio cuore, così da poter dire che l'uomo «a causa dell'amore di Dio, desidera ardentemente ammirarne la bellezza. E poi ognuno prova piacere quando ottiene ciò che ama, ecco perché la vita contemplativa termina nel godimento, che risiede nell'affetto e per il quale anche l'amore diventa più forte»[46]. La contemplazione dunque come la visione beatifica, fine dell'uomo[47], non afferisce semplicemente alla dimensione intellettiva dell'uomo a cui appartiene per natura, proprio perché è ricerca della verità, ma ha anche un legame con la dimensione affettiva e desiderativa dell'uomo. La verità a cui guarda la contemplazione infatti non può che avere una natura desiderabile ed essere ricercata dalla potenza appetitiva che muove lo stesso intelletto[48].

---

43 - Cfr. *STh* II-II, q. 45, a. 2, c.

44 - Cfr. *STh* II-II, q. 171, a. 1, ad 4m.

45 - Cfr. *STh* II-II, q. 180, a. 1.

46 - «*Inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad eius pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit in quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu: ex qua etiam amor intenditur*», *STh* II-II, q. 180, a. 1, c.

47 - Cfr. *STh* I-II, q. 4, a. 3.

48 - *STh* II-II, q. 180, a. 1, ad 1m e 3m. Per un approfondimento del modo di intendere la contemplazione in Tommaso e il corretto uso del termine speculativo, mai semplicemente legato all'idea moderna del

San Tommaso usa l'immagine del moto circolare[49] per descrivere la tensione della vita contemplativa che ruota attorno ad un unico centro che è Dio stesso: l'uomo per giungere alla contemplazione necessita di un percorso e la negazione consiste proprio nel percorso che giunge ad avere Dio come unico centro amato e conosciuto.

Sono in particolare tre le caratteristiche che è necessario rimuovere in questo cammino di purificazione verso il centro: è necessario superare l'inclinazione dell'uomo verso le cose esteriori, perché si possa tornare a quell'interiorità da dove Tommaso, sulla scia di sant'Agostino, fa iniziare il cammino di ricerca di Dio. Non è però sufficiente guardare alla propria interiorità, ma è necessario passare attraverso la rimozione dei concetti e del linguaggio e ciò riguarda la ragione e non più semplicemente l'esteriorità a cui l'uomo si volge: la ragione deve tacere, per poter contemplare la semplice verità. All'apice di questo cammino, infine, si colloca un terzo passaggio, dove è necessario trascurare tutto (*praetermissis omnibus)* e fissarsi solo in Dio. Non si tratta del semplice trascendimento legato alla ragione discorsiva e del modo di conoscere, ma si riferisce all'uomo stesso e a quella negazione di sé che ogni mistica comporta per non essere più difformi, ma "ricentrati" e ricreati in Dio, nella pienezza della vita contemplativa.

Questa contemplazione è certamente imperfetta *in statu viae*, e si fa perfetta solo nella visione di Dio "faccia a faccia" nella vita beatifica, ma non di meno è esperienza reale di Dio e «con essa si ha in noi un inizio di beatitudine, che comincia qui per terminare in futuro»[50].

Praetermissis omnibus, proprio a immagine del Cristo in croce, anche l'uomo è chiamato a una trasformazione che richiede un oltrepassamento di sé, del proprio modo naturale di conoscere e amare, non soltanto negando e rimuovendo le conseguenze del peccato e aprendo le porte all'azione della grazia sanante, ma anche lasciando che Dio stesso lo elevi oltre i propri limiti naturali per un amore di Dio che è anche vera conoscenza perché frutto della comunione. Rimane vero che non è mai possibile esaurire il mistero e l'infinita amabilità di Dio, neanche nell'esperienza estatica o nella visione beatifica che comporta la visione dell'essenza di Dio[51], ma questo permette di percepire come l'amore di Dio, che salva ed eleva

---

rappresentare e concettualizzare, cfr. S. Pinckaers, *Recherche de la signification véritable du terme spéculatif*, in «Nouvelle Revue Théologique», 81 (1959/7), pp. 673-695.

49 - Cfr. *STh* II-II, q. 180, a. 6.

50 - *«Unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur*», *STh* II-II, q. 180, a. 4, c.

51 - Cfr. *STh* q. 12, a. 7, ad 2m.

l'uomo, si realizza sempre nella verità della differenza che non viene negata, ma tutelata.

La *via negationis* assume allora una portata più ampia rispetto al tema della conoscenza, senza per questo diventare un assoluto che comporterebbe una negazione della relazione con Dio o della differenza tra Dio e l'uomo. È un mezzo e mai un fine per san Tommaso, che non a caso è prudente nel suo utilizzo. Come la *kenosi* e passione di Cristo essa è la via per elevare l'uomo alla comunione trinitaria. La negazione è parte della dinamica intrinseca dell'*agape* di Dio svelata in pienezza nella passione: non ha dunque valore a sé ma permette di attingere la totalità del dono[52].

La *via remotionis* così delineata ha poi un'ulteriore ricchezza da offrire alla riflessione: poiché non è soltanto la strada verso Dio, ma anche la via per incontrare l'altro uomo. L'esperienza dell'incontro con l'altro-da-sé deve attraversare il momento della purificazione della propria mente e del proprio cuore, attraverso la rimozione di ciò che ostacola l'incontro, per aprire alla dimensione dell'incontro reale con l'altro che solo può essere accolto e non posseduto. La vera unità con se stessi e con l'altro, a somiglianza di quella operata dall'amore trinitario per l'uomo, passa attraverso la negazione del possesso e l'obbedienza all'altro nel suo autentico significato del "prestare ascolto".

ANNA SARMENGHI
Dottorato in Ontologia trinitaria, indirizzo filosofico (2020) presso l'Istituto Universitario Sophia
anna.sarmenghi@gmail.com

52 - Cfr. S. Mazzer, *«Li amò fino alla fine», il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014.

FORUM

Intorno al saggio di Marco Martino, "D'improvviso. La via del 'non' a partire da Platone" (Città Nuova, 2020)

The forum *is a collection of contributions stemming from the presentation of the* Tracce *series promoted by Sophia University Institute together with the Città Nuova Publishing House. Its first volume, authored by Marco Martino, is entitled* D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone *(What is Unexpected, the Way of the "Not" Starting with Plato). The conference held on 28 October 2020 included Massimo Donà, Francesco Valagussa, Carmelo Meazza and Piero Coda who dealt with the book's central topic - investigating a negativity in the unexpected experience of the moment -* ἐξαίφνης*, a negativity which is not defective; on the contrary it offers the possibility for new unpredictable creations. In the longstanding fruitful dialogue between philosophy and theology, the "not" of* ἐξαίφνης *is also that of* ἐπέκεινα *- the paschal agapic not of being in as much as it is trinitarian and trinitizing.*

Keywords: Plato - theoretical philosophy - Exaiphnes - Event

APORIE DELL'ISTANTE
La radicale rigorizzazione dell'orizzonte neoplatonico nelle palpitanti pagine di Marco Martino

di Massimo Donà *

> *«Se tu conoscessi il Tempo come lo conosco io» replicò il Cappellaio, «non oseresti parlarne con tanta disinvoltura; lui è un Signor Tempo».*
> Lewis Carrol, *Alice nel paese delle meraviglie*, Capitolo VII, Il tè dei matti

Un libro davvero bellissimo, questo di Marco Martino; il quale, prendendo le mosse da Platone, si propone di rintracciare i segni di un'esperienza davvero miracolosa; in grado di produrre un capovolgimento oltremodo radicale nella vita degli umani.

Un'esperienza che chiunque può sperimentare, d'altro canto, anche solo leggendo il *Simposio*. Giunti al punto in cui Diotima chiude il discorso sull'Amore, *d'improvviso*, ci si potrebbe infatti trovare coinvolti in un cambiamento radicale… generato dalla semplice visione della "bellezza in sé". Una visione coincidente con la coscienza relativa al fatto che le cose *non stanno affatto così* (come sembra che stiano).

"Non così" afferma anche il prigioniero che si è appena liberato dalle catene – secondo quanto ci dicono le pagine dedicate al mito della caverna nel settimo libro de *La Repubblica*.

Un'esperienza che, agli occhi di Marco, sembra sperimentabile, dunque, solo nel fulgore dell'*immediatezza* (così si esprime il nostro a pagina 17 del suo volume[1]).

---

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

1 - "Nel contrapporre la gradualità dell'iniziazione al bello all'istante improvviso – *exaiphnes* – della sua contemplazione, Platone sembra indicare che il bello si coglie nel fulgore dell'immediatezza. In altre parole: mentre si pensa di giungere dinanzi ad una data conoscenza, al culmine di quello che sembra essere il suo compimento, il tutto si rovescia nella descrizione di un'esperienza "improvvisa", che conduce fuori dal circolo chiuso delle certezze passando per la paura del vacillare di ogni convincimento; le parole forti e

Il *non-così* verrebbe cioè a configurarsi – sulla scia di quanto elaborato anche da Franco Chiereghin, ma invero già da Gadamer – come l'*istante* in cui la persona riuscirebbe a farsi simbolo di qualcosa di "finito" e insieme "assoluto"[2].

Corrispondentemente al momento in cui ci si appresta ad oltrepassare la totalità in qualche modo raggiunta, per essersi resi consapevoli del fatto che ogni apparente compimento funge da apertura a qualcosa di più grande.

Il "non così" diventa insomma l'emblema dell'*uomo libero*… di colui il quale, cioè, sembra non aver davvero nulla da difendere. E dunque di un'esperienza in grado di "attivare il rimando ad altro e insieme separa e connette due modi di esistenza e di conoscenza"[3] – riuscendo a conquistare una "negatività" tutt'altro che difettiva… anzi risolutamente liberatrice[4].

…

Exaiphnes, in greco, significa: "*d'improvviso*". Se ne parla nella terza ipotesi del *Parmenide* platonico, ma ne parla anche Kierkegaard in *Il concetto dell'angoscia*. Per il filosofo danese si tratta dell'essenza dell'*attimo* – il quale avrebbe a che fare con il mistero più profondo della nostra reale presenza psichica.

È vero, in genere ci si è concentrati sul carattere *insieme temporale e atemporale* dell'*istante* – concepito come evento in grado di tagliare il tempo, attraversandolo, ma senza mai appartenergli.

In questi termini ne parla anche Cacciari.

Ma ne approfitto per proporre qui un'altra ipotesi speculativa; e mi piacerebbe che Marco vi si confrontasse.

Un'ipotesi che muove dalla convinzione secondo cui tutto quel che attraversa il tempo deve in qualche modo appartenergli. Di una qualsivoglia intuizione si potrà infatti dire: l'ho avuta ieri sera alle 21, oppure mezz'ora fa….

Non solo; anche questo dovremmo infatti riconoscere: che tutto ciò che attraversa il tempo, lo attraverserà sempre e comunque *in forma temporale*… ossia, *durando*. Magari per poco, o pochissimo; nulla, comunque, di quel che *attraversa il tempo,* può farci sperimentare l'impossibilità di dire "quando" è accaduto *e "*quanto a lungo" sia durata la sua manifestazione.

---

sicure lasciano spazio ad un timido balbettio: "*non così*!"" (M. Martino, *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*, Città Nuova, Roma 2020, pp. 17-18).

2 - Cfr. *Ibidem*, p. 22.

3 - *Ibidem*, p. 25.

4 - Cfr. *Ibidem*, p. 26.

Anche le intuizioni o le illuminazioni accadono infatti *in un certo tempo* e *in un determinato spazio* (forse); proprio come la pioggia, il temporale, o quelle note di pianoforte, questo discorso, quella conferenza, questo film… etc. etc.

D'altronde, il tempo (per quanto se ne dica) non è fatto di istanti.

Lo sottolinea bene anche Cacciari: sottolineando appunto come il tempo abbia piuttosto a che fare con un vero e proprio orizzonte[5]. Fermo restando che, sempre secondo Cacciari, a proposito del *nyn* – traduzione aristotelica dell'*exaiphnes* platonico –, vada anche riconosciuto che esso sì, invece, ha da essere istantaneo.

E che, proprio per questo, "non potrà essere se non una sola volta", per quanto, come orizzonte – dice sempre il filosofo veneziano – esso "*renda il tempo, simultaneamente, continuo e diviso: il tempo è continuo, in forza dell'istante nyn che è finestra del prima inizio del poi, e diviso in forza dello stesso (poiché il nyn è sempre in un diverso e il suo accadere è sempre perfettamente individuale). Ciò che rende il tempo continuo, lo divide, e viceversa*…"[6].

L'istante, insomma, dice anzitutto *l'orizzonte della temporalità* – e lo dice nel senso che solo al "tempo" sembra consentito non accadere *nel tempo*, ossia in un certo tempo. Altrimenti non avremmo a che fare col tempo; ma con un suo semplice segmento – peraltro necessariamente oltrepassato "dal tempo" in senso proprio. Quello rispetto a cui ogni determinazione temporale è costretta a misurare un tot; costituendosi sempre come tempo *determinato*.

Altrimenti – ripetiamo – non si tratterebbe del tempo, ma di un suo semplice *segmento*… necessariamente oltrepassato "dal tempo" in senso proprio. Quello rispetto a cui qualsivoglia determinazione temporale potrà indicare solo *una parte*.

Il fatto è che il tempo è necessariamente composto di durate. Più o meno brevi, certo; e soprattutto, a partire da un assunto che, almeno esso, sembra destinato a non poter venire messo in questione: quello secondo cui *elemento del composto sarà sempre e comunque un altro composto.*

Ecco perché non è possibile pervenire al "semplice"… anche perché non v'è *tempo vissuto* che non abbia una qualche durata, così come non v'è spazio che non abbia una, per quanto minima, misura.

Insomma, secondo Platone non è dall'immobilità ancora immobile né dal movimento ancora in moto che può esservi mutamento; è solo *questo istante (posto in mezzo, tra mutamento e quiete)…* ciò *verso cui* e *a partire da cui* quel che si muove *muta*, facendosi quiete, mentre quel che è fermo *muta*, facendosi movimento.

---

5 - Martino cita Cacciari, secondo il quale continua sarebbe soltanto la funzione di orizzonte dell'istante. La citazione delle pagine 269-271 di *Dell'inizio* è riportata nella nota 6 a pagina 7 del testo di Marco Martino.

6 - M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 270.

Certo, secondo Platone, il mutamento comincia dall'istante; non potendosi il medesimo generare né dall'immobilità immobile né dal movimento ancora in moto.

Anche perché un mutamento ancora in moto non potrebbe evitare di risolversi in una forma di paradossale "immobilità"; se non altro in quanto identico a sé. Esso sarebbe immobile, cioè, come lo è l'immobilità dell'immobile.

Per questo, il *mutamento dovrà venire avviato da un immobile che non sia semplicemente identico a sé. Ma costitutivamente moventesi.*

Ma allora, come non riconoscere che il mutamento, quando comincia, non potrà che esser già cominciato?

Solo un immobile che sia già diverso da sé potrà infatti percepirsi come moventesi (non sarà cioè un immobile semplicemente identico a sé); ma allora l'immobile che dice di poter diventare movimento non potrà che essere esso medesimo già mobile. E dunque non si dovrà proprio mettere in moto.

Insomma, l'immobile che può diventare movimento, dovrà esser già in movimento; e dunque non potrà che trattarsi di un immobile semplicemente immobile. O meglio, di un movimento immobile; in quanto semplicemente identico a sé.

L'immobile capace di muoversi dovrà esser già in movimento; non potendo mai determinarsi come l'immobile che dice di essere. Ma proprio per questo, in modo del tutto paradossale, si rovescerà in pura immobilità.

Ma passiamo al "movimento". Anch'esso dovrà poter *diventare*; muovendosi e facendosi quiete. Ma, se il movimento è già altro da sé, è già quiete.

Non è certo un caso che tutto quel che si muove e muta, anche 'permanga'… ossia venga sempre anche riconosciuto come identico a quel che era già (da cui il suo costituirsi come non moventesi).

Sì, perché, se non fosse 'sempre lui', non potremmo neppure rilevare il suo essersi mosso, il suo esser diventato *altro.*

Ecco perché tutto quel che muta, anche non muta.

Così come tutto quel che non muta (e dunque è in quiete) anche muta… potendo noi rilevare il suo non-mutare solo in rapporto a qualcosa che muti. Rispetto a cui, cioè, esso possa anche non mutare…. (distinguendosi come non mutante da quel che invece fosse in movimento).

…

Sempre a proposito dell'*exaiphnes*, andrebbe poi riconosciuto, secondo Marco, che esso ha a che fare con un vero e proprio *salto*, con una vera e propria *frattura* nella continuità del mutamento.

Ma cosa accade veramente, in esso? Si chiede ancora il nostro.

Una cosa è certa: è proprio la convinzione secondo cuoi l'*exaiphnes* si costituisce come un 'salto' che secondo noi va rigorosamente discussa. Ci si può sempre chiedere, infatti: abbiamo davvero a che fare con una *frattura* nella continuità del mutamento? O piuttosto, a disegnarsi è sempre un orizzonte all'interno del quale, solamente, sembra poter accadere qualcosa come un mutamento?

Il fatto è che, a mutare, è sempre e solamente il *non mutantesi*… nel cui orizzonte, solamente, le cose sembrano poter mutare. Sì che ogni cosa dica sempre anche il "non-mutante"; ossia, quel che, in essa, rimarrebbe sempre identico a sé.

Difficile da concepire, poi, sempre secondo Marco, anche la *metabolè*, ovvero lo scambio o sostituzione di uno stato con un altro.

"Nel momento dello scambio sembra che qualcosa non sia più in quiete e tuttavia non ancora in moto o non più in moto e non ancora in quiete e questo simultaneo non-più e non-ancora allude a uno stato che non è né quiete né moto"[7].

Anche a proposito della *metabolè*, però, direi che, lungi dal costituirsi come semplicemente difficile da pensare, essa è, ancor più radicalmente, del tutto *impossibile* a concepirsi.

Perché *non si dà mai* passaggio dalla quiete al movimento o viceversa. E tanto meno si dà qualcosa che stia in mezzo tra i due; e che, in quanto tale, non possa definirsi né in quiete né in movimento.

Come finirebbe per determinarsi, infatti, questo terzo? Come moventesi o come non moventesi? Stante che o "si è in movimento" o "si è in quiete", o "entrambe le cose"; ma è possibile che qualcosa sia in un modo diverso dall'essere in quiete o in movimento?

E se – che forse è proprio quel che sempre si dà –… fossimo condannati ad aver sempre e comunque a che fare con *realtà che sono sempre, nello stesso tempo, in quiete e in movimento*?

Dove, comunque, l'essere in quiete non si negherà certo nel senso di essere in movimento *piuttosto che* in quiete. L'esser in quiete sarà piuttosto nello stesso tempo anche in movimento. Non essendovi, di fatto, mai *sostituzione*; perché tutte le cose permangono mutando, e mutano permanendo.

Nulla, cioè, sarebbe mai solo in quiete, così come nulla sarebbe solo in movimento; stante che "quiete" e "movimento" dicono due *condizioni assolutamente opposte*, l'una rispetto all'altra. Tali per cui mai potrà esservi "relazione" tra di esse (e tanto meno *passaggio*, dunque, dall'una all'altra) – quasi si trattasse di due stati determinati o di due relativamente differenti.

---

7 - M. Martino, *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*, op. cit., pp. 7-8.

No… si tratta di "opposti assoluti"; per cui tra loro non potrà mai darsi "relazione" *alcuna* (come v'è relazione, invece, tra questo tavolo e la lampada che lo sta illuminando).

Il fatto è che mai si danno, nella nostra esperienza, determinatezze che siano assolutamente immobili o assolutamente mobili.

Ogni determinazione dell'esperienza essendo sempre, *insieme, moventesi e non moventesi, cangiante e non cangiante* – almeno per quel tanto che la si riconosca come la stessa di prima.

Sempre secondo Marco, poi, il "d'improvviso" sembra anche disposto a liberare il divenire dalla contraddizione, facendosene carico in modo tale che solo in esso, sotto il medesimo rispetto e nel medesimo tempo, sia ancora il non-più del passato e sia già il non ancora del futuro".

Ma, come verrebbe a configurarsi la natura microscopica dell'istante cui faceva già riferimento Chiereghin?

Per Martino, come già per il suo Maestro, è solo in tale natura che può darsi la compresenza di termini incompatibili; quella destinata, cioè, a dire il carattere originario della potenza in quanto potenza.

Sul carattere originario della potenza in quanto potenza, comunque (quello legato alla natura più propria dell'istante), ho qualche perplessità, e almeno per un fatto: perché se il "non più" appare sempre e solo nel presente, lo stesso andrà detto del "non ancora" – ci sembrano, cioè, tutte figure esprimenti un medesimo presente. Il quale sarebbe paradossalmente in grado di accoglierle indipendentemente dalla fugacità cui sembra invece vocato l'istante in quanto tale.

Insomma, forse il presente aionico non è affatto istantaneo, ma ha piuttosto a che fare con un "orizzonte" – di fatto e in quanto tale radicalmente *intrascendibile*.

Insomma, è *sempre e solamente nel presente che le cose sono state e saranno*… senza che vi sia posto per diversi modi di farsi carico della loro "contraddizione". Della contraddizione, infatti, si fa carico, e da sempre, il presente intrascendibile in cui si trovano appunto ogni *già stato* e ogni *sarà*.

Anche agli occhi di Lavecchia *l'improvviso* sembra non indicare né una condizione di quiete né una condizione di movimento.

Anche per lui si tratta cioè di una realtà *metadimensionale e non misurabile*. Sì, perché nell'*improvviso* i due stati coinvolti nel mutamento non sembrano affatto compresenti; l'uno, quello di partenza, sarebbe cioè assente, mentre l'altro, quello di arrivo, ancora non presente, ossia immanifesto.

Questo, ci dice Lavecchia: che l'*istante* non può venire concepito se non come il perfettamente inesistente. O meglio, come l'inesistente risultante da una doppia negazione (del passato e del futuro).

Anche da Lavecchia, cioè, viene da ultimo proposta l'idea di un "frammezzo" non misurabile; da concepirsi come l'unico in grado di separare due misurabili (il passato e il futuro) – idea che appare alquanto problematica, stante che il frammezzo, in quanto non misurabile, non è in verità mai dato; e dunque diventa quanto mai difficile crederlo capace di separare alcunché.

Solo una realtà dimensionata potendo di fatto separare due spazi misurabili; come lo spessore di un muro rispetto a due stanze adiacenti.

Dove verrebbe a costituirsi, infatti, l'illocalizzabile non-tempo e non-luogo in cui sembrano poter avvenire ogni mutamento e ogni trasformazione?

Chiereghin parla di *natura assurda in cui verrebbe a trovarsi qualcosa, nel mutare da una condizione a quella opposta*. Peccato che non possa darsi alcuna natura assurda, e dunque nessuno stato valevole come assurdità predicabile di qualche luogo specifico del mutamento. Quasi che, davvero, quiete e mutamento (due condizioni radicalmente opposte) potessero dirsi realmente estranei l'uno rispetto all'altro. Ed "altri", entrambi, da questo identico e "assurdo" *frammezzo*.

...

Nei suoi *Dialoghi*, Platone non assegna alcun contenuto all'*exaiphnes*; e finisce per concepirlo come semplice presenza della presenza; destinata a dire solo questo: che qualcosa è accaduto. In un giorno, in un'ora, in un minuto, in un secondo.

Di sicuro, di là da qualsivoglia durata; perché il modo dell'accadere è necessariamente improvviso e spiazzante, oltre che radicalmente imprevedibile.

Lo sapeva bene Severino: che tutto quel che diviene è necessariamente *imprevedibile*.

Comunque, potremmo anche usare un'altra metafora per evocare il già nominato "d'improvviso". Quella dell'*orizzonte*, appunto – quello che, quando siamo in mare aperto, sembra propriamente dividere la massa d'acqua dal cielo[8].

D'altronde, l'istante in relazione a cui il prigioniero della caverna platonica riesce a liberarsi dai ceppi, non allude ad alcuna natura intermedia; che possa valere come possibilità di contrari. In relazione ai quali, solamente, al prigioniero verrebbe consentito di prendere coscienza del "non-così" (bella figura, questa, del *non-così*).

---

8 - Non a caso Martino fa riferimento a un "d'improvviso che sposterebbe continuamente in avanti l'orizzonte a ogni nostro tentativo di approssimazione, mantenendo la sua irriducibilità e sottraendosi alla pienezza della determinazione di senso nel momento stesso in cui si propone" (M. Martino, *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*, op. cit., p. 11).

No, l'intuizione già evocata si limita a distinguere un prima da un poi; un passato da un futuro… rispetto a un mutamento che appare misurabile *sempre e solamente in relazione al configurarsi di un prima rispetto a un poi*.

Un accadimento di cui si può anche determinare la specifica occorrenza temporale (ad esempio, le 15.30, le 8.15 etc. etc.)… ma sempre a condizione che il prima e il poi si configurino come determinazioni di un 'medesimo' presente; nel cui spazio venga a disegnarsi un taglio *che non dura* – ché, se durasse, non potrebbe assolutamente fungere da confine tra il prima e il poi. Ma darebbe piuttosto luogo ad *un'altra, per quanto minima, temporalità* – che, se apparisse, apparirebbe appunto come presente-passato rispetto ad un futuro che, sempre nel medesimo ora, non sarebbe ancora.

Il taglio, insomma, dice solo che lì, in quel luogo "inabitabile" (che non c'è, ma *non perché sia difficile da abitare* – quanto piuttosto perché "impossibile", stante la sua vocazione a dire la differenza, relazionandoli, tra due *assolutamente opposti*, in quanto tali, di fatto, assolutamente irrelazionabili), due assolutamente opposti si distinguono facendosi *sic et simpliciter* "relativamente" distinti. Come *un prima* rispetto a *un poi*... sempre reciprocamente "determinantisi".

Sì, perché un passato e un futuro sempre vi si distinguono. Anche se mai nei termini di qualcosa come "il passato" (in sé infinito) e qualcosa come "il futuro" (in sé infinito) – mai, cioè, come gli *opposti assoluti* di cui non è assolutamente possibile determinare la differenza *in termini di relazione* (di relazione *tra due determinatamente distinti*).

Sì che qualsivoglia linea divisoria destinata a de-cidere un passato da un futuro sia, per forza di cose, "imprevedibile".

Ma non perché non ci sia consentito prevedere "come" e "quando" essa possa accadere… quanto perché, *come semplice linea divisoria*, essa *non* dispone di alcuna determinatezza (pur dando luogo a un prima e un poi, in relazione al suo taglio).

Essa, cioè, non ha una forma; né quella del "non-ancora" e tanto meno quella del "non-più". Ma si limita a distinguere il non-ancora dal non-più; per quanto, del primo, non si possa assolutamente sapere come sarà = come, cioè, diventerà "passato".

Mai potremo sapere, infatti, quali saranno i prossimi passati.

Oltretutto, l'*exaiphnes* non riesce a dire "il fulgore dell'immediatezza", come avrebbe voluto Platone.

O meglio lo dice, ma a condizione che si riconosca l'immediatezza come atto di instaurazione dell'originario in quanto tale… *essendo tale immediatezza (secondo quanto potremmo dire anche ad Hegel) sempre e solamente* come immediatezza di una mediazione… *e non come qualcosa d'altro rispetto a quest'ultima.* Il porsi

dell'immediatezza, infatti, accade sempre nel porsi di una mediazione… sia pur *come negata*.

Marco, invece, sia pur in buona compagnia – cioè, insieme a Platone, Plotino, Cacciari, etc. – ritiene che la conoscenza della verità somma, quella non comunicabile, di cui parla il fondatore dell'Accademia nella *Lettera VII*, si accenda come luce "improvvisamente" (dopo una comunanza di vita), come luce, cioè, coincidente con lo scoccare di una scintilla e sgorgante dall'anima.

A Socrate, Platone dice: mi sembri come quelli che, all'improvviso, ispirati, si mettono a vaticinare… ed è lo stesso Socrate a dire che questa sapienza gli è piovuta addosso 'improvvisamente' e non si sa da dove" (*Cratilo*, 396 d).

Ma, si può davvero identificare il "non-così" con "l'istante in cui la persona diventerebbe simbolo di qualcosa di finito ed insieme assoluto"[9]?

Il fatto è che o la persona è già questo simbolo o non lo diventerà mai.

"D'improvviso bisogna gettare indietro tutto quanto si è faticosamente costruito, perché è questo che s'addice ad uomo libero"[10].

Ma come può, questo "gettare indietro" indicare una "*negatività* tutt'altro che difettiva, anzi liberatrice"[11]?

La via indo-aria individuata da Chiereghin mi sembra molto simile a quella neoplatonica. Perché allude ad una condizione che può convenire solo a chi sia pervenuto al conoscere per una sorta di folgore improvvisa, in virtù di una prosperità sopraggiunta appunto 'istantaneamente'. Proprio come un lampo (vedi l'*ek-lampon* tematizzato da Cacciari nelle già citate pagine di "*Dell'inizio*").

Vi è poi la descrizione del Brahman nei termini seguenti: "non è questo, non è questo". Perché "non esiste (si dice) alcuna indicazione migliore di *non-è-questo*"[12].

Ad indicare un "non" che si vorrebbe destinato ad aprire scenari inaspettati… infatti, "il limite, oltre a circoscrivere il limitato, porterebbe con sé il segno di ciò che lo trascende"[13]. Fermo restando che un sopraggiungere (istantaneo) di tal fatta non può certo evitare di "aggiungere qualcosa"[14] – precisa ancora Marco.

Ma – ecco il punto –, se si trattasse di "qualcos'altro", saremmo ancora fermi al "non" messo a tema da Platone nel "Sofista", e concepito appunto come semplice indicazione di un *altro*. Ossia, al *me on* risolto in un semplice *eteron*.

---

9 - *Ibidem*, p. 22.
10 - *Ibidem*, p. 25.
11 - *Ibidem*, p. 26.
12 - *Ibidem*, p. 28.
13 - *Ibidem*, p. 29.
14 - *Ibidem.*

...

Eppure, Marco intende chiamare in causa un "non" volto non tanto a radicare, quanto piuttosto a "sradicare" – conformemente alle più alte vette raggiunte dalla teologia apofatica.

Ed è proprio a questo proposito che Marco torna a citare Chiereghin; ma anche in questo caso le questioni sono assai più complesse di quanto sembra consentito da un approccio *stricto sensu* neoplatonico.

"L'ontologia non poteva pervenire al disvelamento del NON finché non osava trascendere se stessa per operare, spingendosi al di là dell'essere e del non essere, lo straordinario *sradicamento* ontologico del *non*"[15].

Peccato che oltre l'ontologia non possa darsi alcun "non"; peccato, cioè, che non vi sia nulla al di là dell'*essere* e del *non-essere* (altrimenti verrebbe a costituirsi come un "altro" essere).

Il "non" è infatti solo quello detto dal "non"-essere; non ve ne sono altri… che possano generare una qualche forma di *sradicamento*. Anche perché, se si trattasse di un *altro*, non sarebbe assolutamente sradicante.

Certo, Marco fa riferimento ad una "negatività" non difettiva, e dunque non destinata ad indicare una semplice mancanza; ma piuttosto sovrabbondante… (p. 31). Peccato che *mancanza* e *sovrabbondanza* dicano sempre il *poco* e il *troppo*. Ossia, due opposti tali per cui, se vi fosse l'uno, non potrebbe esservi l'altro. Due opposti, cioè, reciprocamente *escludentisi*.

...

Ma allora, cosa indica il "non" evocato da Marco? Pura mancanza oppure… ecco il punto: oppure "che cosa"?

Certamente, non sovrabbondanza – che direbbe, inevitabilmente, l'*altro assoluto* dalla mancanza. E vivrebbe, in ogni cosa, ossia nella realtà tutta intera, sempre insieme al proprio opposto (appunto perché gli opposti assoluti, non potendosi in alcun modo "relazionare", neppure possono determinatamente distinguersi); dicendo, ogni essente, sempre mancanza e sovrabbondanza in-uno (sempre e solamente *insieme*).

Questa, la questione che rimane aperta in tutta la tradizione di cui l'autore di questo intenso volume riesce a disegnare la rigorizzazione forse più radicale. E che rinvia alla strutturale problematicità dell'*exaiphnes*, nonché alla pretesa, costante in tutta la tormentata tradizione neoplatonica, di fuoriuscire dall'orizzonte della

15 - *Ibidem*, p. 31.

temporalità per attingere quell'eterno aionico da cui ogni determinazione spazio-temporale sembra destinata a riconoscersi sempre abissalmente distante.

Un risultato reso possibile, altresì, da una radicale rimozione del fatto che qualsivoglia fuoriuscita si rivelerebbe "apparente"; e dunque destinata al fallimento. Non facendo altro che allargare, indefinitamente, l'orizzonte della stessa determinatezza da cui si vorrebbe in verità spiccare il volo.

Relazione e fede. Note su «D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone» di Marco Martino

*di Carmelo Meazza**

Ho letto con molto interesse e attenzione questa densa e singolare meditazione di Marco Martino sul tema difficile e complicato dell'improvviso.

Confesso che il volume mi ha colto un po' lateralmente rispetto alle mie linee fondamentali di ricerca di questo periodo e questo ha richiesto un'attenzione supplementare. Si tratta di un libro che attraversa molti luoghi e autori della tradizione filosofica e teologica. E una discussione accurata naturalmente richiederebbe un soffermarsi almeno su alcuni di essi, per verificarne la tenuta interpretativa, la forza innovativa, l'aderenza ai testi e ai contesti. Non vi sarebbe il tempo per chiamare in causa gli autori e le alleanze che questo saggio di Martino coltiva, qualche volta con troppa fiducia nel dialogo ermeneutico.

Mi limiterò dunque a isolare il centro dinamico di questa intensa meditazione. Seguendo il metodo di sovrascrivere alcuni passaggi di Martino, ripeterli magari con qualche variazione, con qualche aggiunta, persino qualche nuovo riorientamento; in fondo è quanto ci si augura nel leggere un libro di filosofia, che esso susciti buoni pensieri e rilanci questioni decisive.

Il volume si apre caricando l'improvviso di una potenza sconvolgente, di una capacità di rovina. Di un rovinare addosso all'esperienza a partire da una certa estraneità, da un certo carattere inatteso, a partire da una potenza diciamo pure estraniante che produrrebbe un rivolgimento, una conversione dell'esperienza. Qualcosa *verticalmente* accade e scuote l'ordinaria esperienza.

Prima di procedere è però importante soffermarsi a riflettere su questo esempio di immediatezza o *improvvisività*. È importante per seguire gli sviluppi del saggio di

* Professore Associato di Filosofia Morale presso l'Università degli Studi di Sassari.
cmeazza@uniss.it

Martino che si escluda da subito una variante o accezione. Una variante ed accezione che a costo di un eccesso di banalizzazione potremmo esemplificare in questo modo: esempio elementare:

Cammino per strada e qualcosa mi cade addosso. Ho a che fare certamente con l'improvviso. Il mio decorso ordinario muta, subisce persino una svolta, una svolta inaspettata. È accaduto al di là della mia aspettativa, sicuramente fuori dell'orizzonte della mia attesa. Lo avverto a partire da un certo ritardo, lo avverto nel ritardo del suo essere già accaduto. In qualche modo è un contrattempo. In qualche modo può persino introdurre un supplemento di veglia o di attenzione poiché mi scuote dal mio ordinario decorso. Agita la mia vita di sempre. Questo evento improvviso, può generare un trauma, questo trauma può incidere sul nostro corpo come sulla nostra anima. Come sappiamo dalla psicanalisi se supera il grado di sopportazione e di presa intenzionale può conficcarsi persino in un nucleo intemporale, nella nostra vita e istituirsi come un presente-passato che *non* passa e tuttavia come potremmo declinare questo evento con qualcosa che implichi la nozione teologica di *conversione*?

Questo genere di subitaneità traumatica non converte il tempo ordinario, almeno nel senso che comporta quel non così a cui ci rimanda l'espressione ripetuta giustamente molte volte da Martino. Diciamo che l'evento accade in una cattiva esteriorità. In questo contrattempo il tempo non si redime. Quel colpo ha certamente spezzato il tempo improvvisamente e tuttavia non è detto che abbia spezzato il cattivo tempo, il tempo come si dice inautentico. Quella esteriorità, può accadere persino sul tempo autentico, è indifferente al tempo autentico e inautentico. Si tratta di una improvvisività, ma in una cattiva esteriorità.

Dobbiamo dunque sottrarre al subitaneo questa cattiva esteriorità.

Quell'improvviso deve invece riguardarmi. La luce che Paolo incontra lo riguarda.

La sfida per il pensiero è come non smarrire la natura di questo riguardarmi per cui l'improvviso o il repentino non annulla l'attesa, una certa attesa in cui può accadere. Una singolare attesa non annulla il repentino ma lo richiede. La domanda radicale è dunque la seguente: come può un repentino al limite del trauma conciliarsi con una attesa che sembra fare da orizzonte di presagio o di precomprensione?

Paolo attendeva o no quella luce che improvvisamente sopraggiunge?

Maria attendeva o no l'angelo che improvvisamente le appare?

Da un lato dovremmo, potremmo dire: Maria nel desiderio di Israele attendeva quell'Angelo. Quell'Angelo proviene dal cuore del desiderio di Israele. C'è un pas-

sato che non passa di Israele, che attende quell'angelo. L'avvenire inscritto in quel passato attende l'improvviso di quell'angelo.

L'attendere è già una prova di quell'avvenire. Quell'attendere non cessa anche quando la cronologia del tempo inautentico lo sormonta e lo copre.

Dovremmo chiederci, come pensare questa attesa, questo attendere? Poiché solo in questo attendere l'improvviso dell'incontro non è semplicemente una cattiva esteriorità.

Come rendere conto dunque dell'attendere? Di un attendere che non pregiudica il subitaneo ma che piuttosto lo richiede? L'attendere è una relazione; è il *tendersi* in una relazione. È la tensione tesa di una relazione. Ma non vi sarebbe questa tensione tesa se una alterazione non riguardasse originariamente la relazione stessa. Non si attenderebbe se non fossimo una relazione in una alter/azione. Se una alterazione non avesse già sempre incrinato il *conatus* che siamo. Se questo *conatus essendi* non fosse un desiderio in cui alterità e relazione si incontrano. Attende dunque chi è originariamente in relazione ad altro, dove l'altro va pensato però in questa modalità di alterazione del sé. Si attende dunque nella deposizione del semplice sé, quando cessa l'autismo del medesimo. Improvvisamente alterati da sé.

Per questo alcuni incontri *improvvisamente* possono richiamarci da una esteriorità non cattiva. Quella esteriorità è attesa e proprio per questo può fare conversione del tempo. Il carattere improvviso ha la sua radice, è, per così dire, la eco di quell'improvviso che ci accade nell'alter/azione in cui siamo.

Eppure tutto questo è ancora insufficiente. Abbiamo acquisito che il rivolgimento non resta sospeso in un semplice bilico di una soglia estranea. Abbiamo acquisito un'attesa la cui relazione è un attendersi verso un certo avvenire. Ma è ancora tutto troppo iniziale e fragile.

Martino insiste giustamente sulla natura di questo rivolgimento, diciamo pure sul suo orientamento. Interpretando Chiereghin, a cui il nostro autore dedica, in fondo, una parte importante del suo itinerario: il rivolgimento a cui il subitaneo rimanda si svolge o rivolge verso il più familiare, verso un familiare già sempre *desiderato*. Come se quell'attendere si potesse riformulare nell'ordine del *più familiare*.

Del resto è quanto il nostro autore ripete nella parte conclusiva dell'ultimo capitolo. Parte conclusiva in cui, certo non casualmente si ripete la medesima citazione dell'esordio. La citazione di Chiereghin in cui si parla di un'anima con una presenza *antica e remota*. Una presenza *antica e remota* con un desiderio che troverebbe la sua luce nella svolta della rovina nel subitaneo, che si aprirebbe nella rovina.

Dunque troviamo un primo arco di tensione: da un lato nominiamo un *subitaneo* che accadrebbe senza orizzonte d'attesa, senza preavviso, improvvisamente, e, dall'altra, qualcosa di più di un istante inesteso, ma una condizione più che un evento, nel cui cuore segreto vi sarebbe un desiderio, un desiderio nel cuore di una familiarità antica, ma non remota.

Nel *subitaneo* Martino fa anche convergere l'epochè della sapienza ontica.

Si tratterebbe di un disarmo, di un venire spogliati – così scrive Martino a un certo punto – di convinzioni e certezze.

Ma la domanda più importante che Martino si pone più volte è la seguente: quale è la relazione che ha *orientato* l'ascolto? Come e dove l'ascolto trova il suo *oriente*? E poiché l'ascolto accade dopo le rovine o nella rovina dell'*improvviso* allora esso è in accordo con una relazione più originaria. Una relazione più originaria che può orientare l'ascolto poiché, ancor prima, ha, per così dire, sovrastato la rovina. Una situazione più originaria che non può che testimoniare di un'altra subitaneità. Un'altra subitaneità rispetto al momento improvviso che assale nel soprassalto. Un'altra subitaneità che fa da *orientamento* e stabilisce la misura del *non così*. Il *non così* scuote l'ordine dello scadimento e dell'inautentico, la sua scossa si avverte in questo aspetto del soggettivo, ma è in un certo senso sintomo di quel subitaneo più originario verso cui la rovina conduce e cioè appunto quella relazione di cui qui si parla.

Quel *non così* non può fare emergenza, non può affermarsi se non in una qualche misura, se quella relazione non era già lì a fare da *misura* per la quale il soggetto della rovina può dire *non è così*.

Per questo occorrerebbe separare e distinguere almeno due accezioni del *subitaneo*: c'è un subitaneo che in quanto tale non può essere avvertito, per così dire, non c'è tempo per poterlo avvertire e un subitaneo che viene *avvertito*. Viene avvertito poiché chi lo avverte, il soggetto di questo avvertire, ha, in qualche modo, perduto o coperto il *subitaneo* antico del familiare. Quell'avvertire riguarda il soggetto perduto nel tempo dell'oggettivazione o nel tempo della appropriazione. Paradossalmente se lo avverte, se gli accade nell'effetto di questo *improvviso* è proprio perché il subitaneo dell'origine ha cessato di costituire la stabilità orientata dell'esperienza o del tra-noi. Se può accadere come un istante instabile, ritratto, differito, fratturato è perché il subitaneo nel primo senso accade in velatura o in una deriva dell'esistenza o dell'esistente.

Forse questa distinzione non è sempre accurata in questo bel volume, ma è solo nel solco di questa precisazione che si può affermare qualcosa di decisivo sulla rovina che questo avvertimento dell'*improvviso* introduce.

Che questo distinzione sia oscillante, problematica e non sempre accurata emerge in una pagina nella quale si citano due autori italiani difficilmente componibili.

La prima citazione riguarda un brevissimo testo di Rocco Ronchi che si esprime in questo modo:

"Se non si frequenta quella fatidica soglia dove l'uno si fa immediatamente molteplice e il molteplice immediatamente uno, non ci sarà mai filosofia, ma solo un cattivo simulacro".

Si tratta di una posizione che un gruppo di amici e colleghi che si richiama a una nuova teoretica, in diverso modo, condivide. Quindi mi permetto di darne una certa rilevanza. Qui il *subitaneo* non è un istante instabile, non rimanda all'economia di un frat/tempo, ma evoca piuttosto l'economia del *simultaneo*. Il simultaneo non è un battito di ciglia. È una immediatezza non correlata a una mediazione. In un certo senso è una immediata mediazione, una immediata mediazione che istituisce una storia eretica nella tradizione filosofica. Per fare solo un cenno la troviamo nell'atto gentiliano. Ma la ritroviamo anche nella concomitanza di esistenza ed essenza in Tommaso (con molte precisazioni naturalmente).

L'improvviso sarebbe dunque l'accadere dell'uno-molti, questa sarebbe in fondo la *meraviglia*.

Martino rilancia questa nota speculativa, ma per una combinazione sintomatica, la citazione compare nella medesima pagina in cui viene ripreso Vitiello.

Vincenzo Vitiello, la cui forza e il cui rigore tutti ammiriamo e conosciamo. Ma la posizione di Vitiello elabora in tutt'altro modo e altrimenti la questione.

Per lui tra l'uno come altro dalla relazione con il molteplice e l'uno come relazione tra i molti vi sarebbe un frammezzo, né l'uno né il molto, atopico e subitaneo proprio in questa atopicità. Altro modo di pensare il subitaneo, altra linea di sviluppi e coerenze.

Impossibile cercare soccorso in entrambi.

Non sono neppure due possibili lati di un medesimo foglio. Non si conciliano queste posizioni se non al prezzo di travolgere entrambe e ciò che di esse c'è di originale e significativo.

La questione più difficile e ardua infatti è proprio la seguente: se l'improvviso proviene dal subitaneo e il subitaneo è senza luogo, fuori luogo, come può essere una meta, come può conciliarsi con la meta del desiderio, come può non coincidere con un rivolgimento che non cessa la sua instabilità ontologica, dove la sua meta altro non sarebbe che un continuo rovinare?

Direi che questa tensione speculativa si avverte nel corso del saggio trasposta in quella tra *indigenza* e *sapienza*. Tra compimento e oltrepassamento. E si riper-

cuote in un momento decisivo che è quello del rapporto tra fede e sapere. Direi che qui si avverte la partecipazione di Martino per Chiereghin ma anche la sua personale evoluzione del tema.

In alcuni momenti sembra che si possa affermare la seguente cosa: occorre spogliarsi da quel non sapere che si nasconde dietro e dentro la presunzione di sapere. La conversione dunque ci condurrebbe verso l'esperienza mite del sapere di *non sapere*. E questo sapere di non sapere, questa esperienza mite, da pensiero debole, si concilierebbe con la cura del mistero, sarebbe quasi la liturgia adeguata per ciò che non si manifesta, per ciò che resta celato e ritratto. Per ciò che resterebbe sempre in un rinvio, sempre al di là della forma compiuta.

Una citazione di Chiereghin lo esprime in modo direi classico: "ogni compimento di se è al tempo stesso apertura a qualcosa di ancora più grande". Quindi pedagogia che respira o fa andirivieni tra un compimento e un oltrepassamento.

In questo caso la filosofia diventa un presidio del limite, o dell'oltre, pedagogia di una soglia instabile che andrebbe preservata dalla *hybris* di una luce senza riguardo e senza pudore.

In alcuni passaggi della sua ricerca, almeno a un lettore frettoloso, questa linea di sviluppo sembra imporsi con alcuni motivi di contorno che la filosofia italiana degli anni '80 ha in vario modo proposto e riproposto.

Martino sembra aderire a questo svolgimento o almeno alle atmosfere che in vario modo lo esprimono. Eppure a questo svolgimento che ha nell'indigenza il suo punto massimo di retorica, retorica dell'indigenza e della ricerca, si accompagna un'altra flessione. Questa flessione separa deve separare, il compimento, dall'oltrepassamento, deve uscire da questa cattiva dialettica, o cattivo infinito, così come deve forzare, fare pressione sull'adagio un po' troppo facile di un sapere che consisterebbe *nel sapere di non sapere*, e osare invece sulla questione della *sapienza*.

Deve osare di più verso ciò che Martino stesso sottolinea come il *più desiderato*, la presenza più antica e remota dell'anima, detto anche nella forma del *più familiare*.

Quest'ultimo passaggio meriterebbe un intenso sviluppo. Se non si sta attenti l'indigenza del sapere, le retoriche del pensiero debole che vi si affollano, non permetterebbero di svilupparne tutti i rimandi impliciti.

Non permetterebbe di interrogare con la giusta radicalità il tema enorme della fede e del sapere. Soprattutto non permetterebbe di coimplicare l'esperienza della fede o del fidato a questa presenza più *antica* e *remota*, a questa esperienza del familiare di cui si parla.

La fede si nomina in quella presenza più antica e viceversa quella presenza più antica verso cui si orienta la conversione del *non più* si ripete e si dice come esperienza di fede.

Non è proprio qui in questo plesso intensivo, nella familiarità di questa presenza più antica che troviamo una questione che interessa molto Martino e cioè il rimando tra la relazione o l'etica della relazione e la fede?

Quale rimando tra questa relazione e la fede? Una linea di svolgimento non può che essere la seguente: fede rimanda all'affidarsi della relazione. Rimanda al piano in cui gli enti non oscillano sul loro asse ontologico.

È da sempre un grave errore, forse la vera *hybris* di una cattiva metafisica, far coincidere tutto questo con il piano del pensiero ingenuo o del semplice pensiero della mera apparenza o della mera opinione. Questo piano non ha molto a che fare con la semplice opinione. Il campo della relazione fidata è l'istituto stesso del tra-noi. È quel legame istitutivo che precede l'economia della proprietà, in questo senso è l'apertura stessa del mondo in-comune. Per questo la semantica ontologia della fede cui rinvia non è un afflato generico a un cieco affidarsi, ma a un istituto che si alimenta di una certa *opera*. La fede si istituisce. Ogni relazione con il sapere perde di consistenza teorica senza questo preliminare chiarimento. Prima, e antecedentemente ad ogni confronto tradizionale tra fede e sapere, occorre persuadersi che sul campo del *fidato* c'è una interdizione che ha molti sedimenti e viene da molto lontano. La *pistis,* in altri termini, non confina con la fluidità e instabilità della *doxa*. Non è un quasi sinonimo di *doxa*.

Non solo, dobbiamo anche convincerci di una cosa che nella mia ricerca sta diventando sempre più decisiva: il linguaggio della fede o la sua intelligenza si chiama *teologia*, ma il corso principale e dominante della filosofia della modernità resta inspiegabile senza questa esclusione del campo del teologico. La metafisica del *moderno* resta incomprensibile senza l'estranearsi dell'ontologico dal teologico. Da Suarez in poi, ma ancora prima, forse da Pietro Aureolo, il regno del trascendentale ha il suo coefficiente di evidenza e di *ratio* nell'esclusione del teologico, se diventa una ontoteologia è proprio in questa radicale e progressiva rimozione. Se non ripassiamo creativamente in questi luoghi inaugurali del moderno, l'ambito di ciò che nominiamo come *fede* e la sua intelligenza rischia di restare incomprensibile o degradata nella luce di un certo *logos* e di una certa *ratio*.

Quando mi capita di fare un esempio del campo del fidato, di ciò che dovremmo intendere per *fidatezza* rimando a ciò che ci capita ordinariamente nel corpo interno di una metonimia. Capiamo qualcosa di decisivo del *fidato,* della *pistis*, lo sottraiamo dalle ipoteche di un certo modello del *logos* o della *ratio* se, in qualche

modo, capiamo ciò che ci accade nella sopportazione di una *metonimia*. Il fidato è ciò che, in un qualunque enunciato linguistico, impedisce di precipitare nella *lettera* dei nomi. È la potenza per la quale non precipitiamo nella *lettera* di ciò che enunciamo. Anche la potenza del nostro stare insieme è la modalità elementare del nostro condividere il mondo.

Mi permetterei di dire così, rapidamente, seppure troppo in fretta: senza una delimitazione accurata del campo del *fidato*, di ciò che si potrebbe chiamare *confidenza fidata*, la stessa esperienza della *rivelazione,* di ciò che la rivelazione rivela, rischia di restare compromessa ed estranea.

Se questa linea di ricerca è sostenibile allora non è sbagliato, ma è del tutto insufficiente affermare che fede e sapere possano incontrarsi nel punto in cui il sapere avverte il suo limite rispetto alla totalità. Non è sbagliato, ma insufficiente affermare che essi si incontrino nella provvisorietà instabile di una reciproca indigenza. Come fa del resto Marco Martino occorre spiegare bene la natura di questa *indigenza*, lo si deve fare cercando di non passare troppo rapidamente sul nesso tra compimento e oltrepassamento. Come intendere innanzi tutto un compimento? Che cosa si evoca, quali nozioni e concetti non usurati e consunti dobbiamo utilizzare?

Il bel libro di Martino ha il merito di scuotere questi luoghi decisivi della nostra tradizione, li attraversa con maturità, senza mai cedere a semplificazioni o a soluzioni troppo rapide. Non a caso lascia che sia la forza delle domande, delle domande che fanno da metodo dell'itinerario che ci propone, a fare da orientamento e da guida nella fiducia che si promette nella forza tenace del dialogo e del confronto.

Lo sradicamento del "non". Incontro predestinato e tensione lacerante tra platonismo e cristianesimo

*di Francesco Valagussa**

«Pagherai il tuo debito un'altra volta,
spiegandoci che cosa è il padre»[1].

«Io e il Padre siamo una cosa sola»[2].

1. Sull'aporia del non

«L'ontologia non poteva pervenire al disvelamento del non finché non osava trascendere se stessa per operare, spingendosi al di là dell'essere e del non essere, lo straordinario sradicamento ontologico del *non*»[3]. La costitutiva indeterminatezza del "non" ha consentito a Platone di praticare quel famoso "parricidio" per cui il "non essere" verrà inteso «non come qualcosa di contrario all'essere (ἐναντίον), ma soltanto di diverso (ἕτερον)»[4] – una distinzione «tanto più fatale quanto più essa è essenziale e imprescindibile»[5], ma ancora tutta interna al "non" del non essere. Come direbbe Heidegger «l'essere-altrimenti è il non essere

* Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.
valagussa.francesco@hsr.it

1 - Plat. *Rp.*, VI, 506 e1-507 a1. Tr. it. *Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 437.

2 - Gv. 10, 30.

3 - F. Chiereghin, *Le avventure del non*, in «Verifiche», XLVII (2), 2017, p. 201.

4 - Plat. *Soph.* 258 b3-4. Tr. it. Sofista, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2011[3], p. 441. Sui diversi significati dell'ἕτερον si veda l'importante analisi presente anche in E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Bompiani, Milano 1988, p. 81: «In questo senso il non essere è pensabile».

5 - E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 23. Cfr. inoltre id., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.

dell'essere, o viceversa: il non essere è "*essere* gli altri"»[6]. In tal modo, la negazione – pur diventando vicaria e quasi simbolo dell'intero dispositivo logico della "natura escludente" di ogni positivo significare – non veniva più a configurarsi, in realtà, come un congegno in qualche senso "*privativo*", anzi, da ora in avanti la negazione venne letteralmente intesa come *ciò che fa vedere gli altri*: il suo «carattere di apertura (*Erschließungscharakter*)» è al contempo un «carattere produttivo»[7].

Il "non" di cui ci parla Chiereghin, tuttavia, non è questo "non", anzi, è proprio ciò che vive per così dire un passo indietro rispetto a tutte le distinzioni logico-metafisiche sopracitate. È il "non" – diciamolo tramite l'accostamento felice formulato nel libro di Marco Martino[8] – dell'ἐξαίφνης e insieme dell'ἐπέκεινα. Un "non" che si potrebbe effettivamente esprimere tramite lo smarrimento improvviso del "non così", senza per nessun motivo cedere all'illusione, pure per molti versi allettante, spesso praticata e forse al limite inevitabile per certa tradizione occidentale, di poter essere comunque tradotta in un comodo e positivo "dunque cosà".

Il "non così" non appare suscettibile di alcuna "traslazione" in un orizzonte positivo, e proprio questo rende la sua *strana presenza* così affascinante e accattivante per lo stesso discorso logico. In altri termini, se questo "non" potesse essere tradotto in un altro – sia nel senso di un altrimenti, sia nell'accezione di un che di contrario – il *logos* si troverebbe già perfettamente in grado di maneggiarlo, e al limite manipolarlo, come fosse uno dei tanti enti, tra loro relati e in ogni caso pienamente relazionabili. Invece, qui è proprio il caso di dire: "no!" – senza perciò proporre facili alternative.

Il "non" accenna alla capacità di sottrarsi rispetto a ogni connessione logica, con l'effetto di disorientare il "meccanismo del pensiero". In estrema sintesi, non è lecito trattare l'Uno alla stregua degli altri enti – proprio perché gli enti si configurano a loro volta come l'esito di un'operazione, assolutamente non innocente, messa in campo proprio dal *logos* per ridurne la complessità e avviare quell'opera di conoscenza in cui si radica peraltro la maggior parte della tradizione occidentale[9].

---

6 - M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, a cura di I. Schüßler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, p. 557. Tr. it. *Il "Sofista" di Platone*, a cura di N. Curcio, Adelphi, Milano 2013, p. 563. Si tratta delle pagine centrali relative al senso della negazione, così come si configura in questo fondamentale dialogo platonico. Su questi aspetti mi permetto di rimandare a F. Valagussa, *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, il Mulino, Bologna 2020, pp. 23-26.

7 - Cfr. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, cit., p. 560. Tr. it. p. 566.

8 - M. Martino, *D'improvviso. La via del "non", a partire da Platone*, Città Nuova, Roma 2020, p. 38.

9 - Sulla natura e gli esiti di questa operazione cfr. C. Sini, *La strategia dell'anima*, Jaca Book, Milano 1992.

Quando nel *Parmenide* Platone si vedrà "costretto" ad affrontare l'Uno[10], ne trarrà "soltanto" delle *ipotesi di lavoro* – nel senso greco e non moderno del termine: ipotesi come ciò che sarà e rimarrà letteralmente *sotteso* a tutte le successive operazioni e costruzioni che potranno essere avviate sulla scorta di quel sottosuolo. Un sottosuolo che nella sua "reale identità" rimarrà indecidibile, proprio perché l'Uno si sottrae alle categorie ancora umane, troppo umane, come quelle di identità, diversità, relazione, che ormai arrivano a coincidere con la nostra stessa *forma mentis*. Non vorremmo però che questo "non" scivolasse quasi inavvertitamente verso una sorta di ineffabilità e di pura e semplice *teologia negativa* – un filone pure irrinunciabile della nostra tradizione, che corre lungo l'asse neoplatonico, giungendo sino a Dionigi Areopagita[11], e da lì innervandosi lungo l'intero arco della civiltà medioevale. Quella teologia negativa che, in senso emblematico, viene inaugurata da Plotino quando nelle *Enneadi*, a proposito della inattingibilità dell'Uno, si vedrà costretto a dire dalla sua logica rigorosa che «è solo per farci capire che nel discorso sacrifichiamo un poco la coerenza»[12], ossia che in qualche modo pure lo nominiamo.

Questo "sacrificio di coerenza" in realtà non dev'essere letto come l'attestazione di una trasgressione logica, come una mancanza di severità da parte del logos che in tal caso pare quasi abbandonarsi a farneticazioni e chiacchiere su ciò che *de iure* non può nemmeno essere pensato, né tanto meno affermato. Dicevamo, anzi, che il logos è irresistibilmente attratto da questo "strano oggetto" che è l'Uno, proprio perché non può trattarlo al pari degli altri (veri e propri) oggetti che il logos stesso si è creato – a proprio uso e consumo – per via di una costruzione metafisica, in quanto aderenti a tutta una serie di principi logici che ne garantiscono i limiti e dunque l'intelligibilità[13]. Rispetto a questa comprensibilità che caratterizza tutti gli enti, l'Uno non si può *comprehendere*, nel senso letterale per cui non lo si può abbracciare con lo sguardo, tramite "gli occhi del logos": l'Uno è irrelato, e perciò

---

10 - Cfr. Plat. *Parm*. Tr. it. *Parmenide*, a cura di M. Migliori e C. Moreschini, Rusconi, Milano 1994.

11 - Potremmo citare, *pars pro toto*, il celebre passaggio che si trova in Dion. *CH*, II, 3, 141 A. Tr. it. *La gerarchia celeste*, in *Corpus Dionisiacum*, a cura di E. Turolla, La vita felice, Milano 2014, p. 71: «le negazioni sono vere nei riguardi delle cose divine, mentre le affermazioni non si adattano al mistero delle cose arcane».

12 - E. VI, 8, 13. Tr. it. *Enneadi*, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 2002, p. 1901. Su questo tema sono indispensabili i rilievi presenti in W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, Vita & Pensiero, Milano 1991, pp. 99-107.

13 - Abbiamo già citato il passo di M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, cit., p. 560. Tr. it. p. 566, in cui si mostra come già il modo d'intendere la negazione costituisca in realtà un modo per rendere l'ente produttivo: si potrebbe dire che l'intera metafisica occidentale persegue una determinazione logica dell'ente mai soltanto in vista della sua pura conoscibilità, ma sempre anche avendo di mira la sua utilizzabilità.

non ha essenza, è *semplicemente* "al di là" perché ulteriore rispetto a ogni (nostra) logica parcellizzazione dell'intero in singole parti. Qualora questo "al di là" venisse inteso ingenuamente come "altro" rispetto al cosiddetto "al di qua", si ricadrebbe entro la capacità logica di connettere i due, vale a dire entro il *dominio della logica* – e insieme, però, il "non" cesserebbe verosimilmente di esercitare il proprio fascino.

L'Uno non è un oggetto del logos, eppure è un suo costitutivo problema: potremmo dire che la sua strana presenza è il residuo dell'operazione tramite cui il logos riduce il mondo a insieme di enti, dividendolo, articolandolo. L'Uno è ciò che in questa operazione capitale del pensiero letteralmente "non torna". L'Uno risuona, infatti, in ogni ente, come quella intrinseca "qualità" che non si deve al pensiero: ogni ente è uno, nel senso che la sua pura e semplice esistenza, il suo darsi lì così com'è, unitariamente[14], non dipende certo dal suo essere pensato. Indipendentemente dal pensiero l'ente è uno: c'è qualcosa che esiste, appunto, al di là del pensare, o meglio ancora si dovrebbe dire: *non come essere-pensato*. L'unitarietà in qualche modo è avvertita dal *logos*, senza che quest'ultimo possa renderne ragione: il logos si sente dunque in un certo senso tirato in ballo – staremmo per dire "chiamato" – dall'Uno, ma senza che il logos medesimo sia in grado di porlo come uno dei tanti enti, senza dunque che sia in grado di presiedere ad "esso" come se fosse una delle tante "cose" che il logos incontra lungo le sue vie, che misura, che mette in relazione, e che in definitiva può dominare.

2. "Il mio regno non è di questo mondo"

Questa "struttura logica", anzi, per meglio dire, questo problema intrinseco alle possibilità della logica era troppo congeniale rispetto al messaggio evangelico per non essere in qualche modo adottato quale chiave di lettura per intendere e interpretare alcuni snodi essenziali delle Scritture. Come frase emblematica si potrebbe assumere l'affermazione di Gesù di Nazareth di fronte a Pilato: "Il mio regno non è di questo mondo"[15], ma tanti altri sono gli esempi che qui si potrebbero addurre a sostegno della tesi. Si pensi al peso che può avere quell'affermazione: "Io sono la via, la verità e la vita"[16], in cui la verità non viene fatta coincidere con una qualche determinatezza logica fissata una volta per tutte in maniera definitiva e per così

---

14 - Cfr. M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano 2014, p. 37: «ciascuno di essi esiste (resiste) per sé». Su questo si veda in particolare il passo presente in Plat. *Rp.*, X, 608 e3-4. Tr. it. p. 679: «tutto ciò che dissolve e guasta è il male, tutto ciò che salva e giova è il bene».

15 - Gv 18, 36.

16 - Gv. 14, 6.

dire definitoria. La verità stessa dice di sé di essere via, di essere un cammino, di essere vita, e non un asserto o un assioma circoscrivibile in chiave puramente logicistica.

È veramente luciferina, dunque, l'interpretazione offerta da Hegel: «"Il regno di Dio non è di questo mondo", ma è per esso molto differente se questo mondo è presente come opposto, o se come tale non esiste, ma è solo possibile. Poiché si trattava del primo caso e Gesù subiva coscientemente lo Stato, con questo rapporto verso lo Stato già un grande aspetto di una viva unificazione e, per i membri del regno di Dio, un importante legame è rescisso»[17]. Qui il Regno è inteso appunto come opposto, come un altro positivamente determinato, come un "posto" nel linguaggio dell'idealismo tedesco. A questo punto, se si privilegia una simile ermeneutica del testo – la quale traduce appunto il "non" direttamente in un "altro" –, il logos torna a dominare gli opposti, a valutare la loro inconciliabilità e la conclusione appare inevitabile: «A causa dell'impurità della vita, Gesù poté portare il regno di Dio soltanto nel suo cuore […] ma nel mondo reale dovette sfuggire tutte le relazioni vive, poiché queste erano tutte sottoposte alla legge della morte»[18]. In tal modo si riconduce il "non" entro il recinto del logos, mentre sarebbe – ed è stato anche storicamente – assai più proficuo sul piano della ricchezza interpretativa assumere quel "*non*" esattamente "in chiave platonica", senza ridursi alla "versione hegeliana".

Non è nemmeno il caso di ricordare quante e quali tradizioni abbiano cercato di accostare in varie forme e sotto diverse prospettive platonismo e cristianesimo, né sarebbe la sede opportuna per farlo, tuttavia è decisivo porre in rilievo un punto centrale alla luce del quale – a nostro avviso – si dovrebbe tendere a diffidare di questi sin troppo facili isomorfismi, o per lo meno ad assumerli con una certa circospezione. Il punto centrale è l'incarnazione, quell'elemento che Agostino proprio non trova nei libri dei suoi "Platonici"[19]: in effetti, a differenza della *Repubblica* platonica, dove Socrate dice che non potrà parlare direttamente dell'Uno[20], non parlerà del padre, ma del figlio, non potrà pagare il capitale, ma solo gli interessi, nel cristianesimo si assiste a un profondo mutamento. Il rapporto tra padre e figlio in Platone non è per così dire "esegetico"[21]: quella distanza viene letteralmente

17 - G.W.F. Hegel, *Testo 60*, in *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Salerno-Napoli 2015, pp. 598-599.

18 - Ivi, p. 599.

19 - Aug. *Conf.*, VII 9.13. Tr. it. di C. Carena, *Confessioni*, Città Nuova, Roma 2000^{7}, p. 195.

20 - Cfr. Plat. *Rp.*, VI, 506 e1-507 a1. Tr. it. *Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 437.

21 - Cfr. Gv. 1,18.

annullata nel cristianesimo dove il Figlio e il Padre si presentano come una cosa sola[22].

La filosofia ha poi "ricamato" abbondantemente sulla distanza che comunque separa i due: citando per esempio il famoso passo di Matteo secondo cui «Quanto a quel giorno e a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli del cielo né il Figlio, ma solo il Padre»[23], evidenziando così come tra Padre e Figlio non vi sia una collimazione perfetta; oppure ponendosi il problema di "ciò che era" il Padre "prima" che vi fosse il Figlio, quel *deus absconditus* che ancora non aveva deciso di rivelarsi, su cui Schelling ha speso pagine memorabili nella sua *Filosofia della rivelazione*. Al di là di queste importanti, e per certi versi decisive osservazioni (sia sotto un profilo strettamente ontologico, sia sul piano più marcatamente teologico), rimane il "fatto" dell'incarnazione mediante cui tra Padre e Figlio viene sancito un nesso imparagonabile rispetto alle speculazioni della metafisica greca classica relative al rapporto tra l'Uno e il logos.

3. Incontro predestinato e tensione lacerante

Nel dialogo con Vincenzo Vitiello, riportato al termine del testo citato dianzi, Piero Coda scrive: «Stando così le cose l'incontro tra le due vie era predestinato, così come lo era la tensione lacerante che si sarebbe con ciò istituita»[24]. Incontro e tensione, nella loro dimensione ossimorica, mostrano la paradossalità dell'intreccio tra platonismo e cristianesimo: le sovrapposizioni, pure possibili per certi versi, non cancellano infatti le incompatibilità e d'altra parte la plausibilità di alcuni accostamenti e di precise correlazioni non potrà mai arrivare a nascondere la profonda incomunicabilità che si registra per lo meno su un punto fondamentale. Se dovessimo riassumere la posizione greca rispetto a quella cristiana, ci affideremmo alla formula: «*Verbum, mai Filius*»[25].

L'*esegesi* – intesa tecnicamente come rapporto di rivelazione del Padre da parte del Figlio – cristiana viene concepita senza dubbio dal platonico rigoroso come dettata da un'assenza di rigore logico: se l'Uno è davvero "Uno-Uno" per stare alle ipotesi del *Parmenide*, non ci può essere rivelazione univoca, poiché di questo Uno nemmeno si può dire se sia o non sia, se sia uno o molti, se sia quiete o movimen-

---

22 - Cfr. Gv. 10, 30: «Io e il Padre siamo una cosa sola». Su tale scarto, che contraddistingue l'idea agostiniana rispetto alla metafisica greca classica, in particolar modo platonica, mi permetto di rimandare a P. Coda, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 122-123.

23 - Cfr. Mt. 24, 36.

24 - P. Coda, *Postfazione in dialogo*, in M. Martino, *D'improvviso*, cit., p. 156.

25 - M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 2001², p. 79.

to. Dunque qualsiasi vera e propria rivelazione in chiave platonica risulterebbe del tutto inammissibile: i "tentennamenti" di Socrate, presenti sia nella *Repubblica*, sia nella *Lettera VII*, e in altri luoghi, non sono dovuti a un'incapacità momentanea, e nemmeno alla presenza di dottrine esoteriche non divulgabili tramite lo scritto[26], bensì alla consapevolezza che la dinamica di accesso all'Uno comporta un'esperienza vivente di pensiero non affidabile al puro e semplice "testo scritto"[27]. Non c'è discorso (scritto) sull'Uno, né mai ci sarà perché l'Uno è una pratica del pensiero, non un "saputo", non una congerie di segni scritti.

Ed è proprio qui che il cristianesimo, per così dire, rovescia l'argomento: quel "logos" si è fatto carne; non l'abbiamo soltanto "visto" con gli occhi della mente, contemplandolo per via logica; abbiamo vissuto con lui, e riportiamo, nei limiti del possibile, le sue parole viventi. Ma non c'è nulla da fare – e qui non stupisce l'insuccesso di Paolo all'Areopago – un greco, un platonico, non ci casca: è pur sempre un tradimento dell'Uno, un tentativo di renderlo determinato, definito. L'Uno si rivela così – per esempio tramite le Beatitudini – e quindi non altrimenti: "ma come possiamo limitare l'Uno?" – chiederebbe probabilmente il nostro platonico. Rimarcare la mancanza di rigore del cristianesimo sul piano logico è un atteggiamento ineludibile sul piano logico-filosofico, anzi si tratta dell'unica reazione "seria" da assumere: ma non aiuta per nulla ad avvicinarsi alla posta in gioco sul piano teologico.

Nell'orizzonte cristiano quell'Uno, in realtà, è letteralmente Qualcuno: questa è la *novitas*. L'Uno platonico è appunto indeterminatissimo: non solo al di là dell'essenza, bensì precedente rispetto alla stessa distinzione tra essere e non essere. Senza dubbio questo Uno è inteso in molti passaggi platonici come Uno-Bene – al punto che Socrate ci parlerà non dell'Uno, ma della "prole del Bene" –, tuttavia questa Bontà è semplicemente concepita come quell'eccedenza cui si deve la "tenuta dell'insieme", la piena adeguatezza del cosmo come intero. Nell'ottica cristiana questo Uno reca un messaggio di salvezza: la rivelazione si manifesta in realtà come un autentico progetto di redenzione.

L'indifferenza dell'Uno platonico – ineccepibile sotto il profilo logico e metafisico – viene "oltrepassata" nella direzione di una *verità* che non è puro e semplice disvelamento di sé medesima, nella propria assoluta oggettività, che tende a prescindere del tutto dal destinatario del contenuto, bensì sensibilità estrema verso

---

26 - Si pensi in particolare alla cosiddetta "Scuola di Tubingen", e in particolare a contributi come quelli di H.J. Krämer, *La nuova immagine di Platone*, Bibliopolis, Napoli 1986, ma in particolare a K. Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 1994.

27 - Cfr. su questo punto E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Bari 1973, vero e proprio progenitore di una serie cospicua di testi e ricerche sul tema del passaggio alla scrittura nella Grecia classica.

gli astanti. La svolta in questo nuovo "atteggiamento della verità", se è lecito dir così, potrebbe essere sintetizzata nel versetto: «voi chi dite che io sia?»[28]. Non la pura "cosa in sé" – che s'impone nella luce abbagliante che inonda tutti allo stesso modo perché tutti acceca, e che dunque in qualche senso rimane del tutto inspiegabile, inattingibile –, bensì gesto che si rivolge a ciascuno, e a ciascuno appare in una "veste fenomenica" peculiare, diciamo pure "personale", nel senso che si manifesta secondo molte vesti a seconda dell'interlocutore. Qualcuno non può essere indifferenza: è persona. Su questo punto, inevitabilmente, platonismo e cristianesimo torneranno a dividersi: l'incontro è insieme anche luogo di lacerazione.

28 - Cfr. Mc. 8, 29, e inoltre Mt. 16, 15 e Lc. 9, 20.

μετάβασις εἰς ἄλλον λόγον

*di Piero Coda**

Due parole soltanto, in coda all'intenso dialogo che si è acceso attorno al bel saggio di Marco Martino *D'improvviso* e che spontaneamente mi ha fatto ricordare quant'è appropriato e calzante anche per noi ciò che scrive Tommaso d'Aquino: «*De amicis maxime speratur*». La speranza: del vero, del buono, del bello, dell'uno, dell'eterno … sempre a nuovo si sprigiona *de amicis* e, diciamolo pure, *inter amicos*.

1. Proprio questa costatazione e questo auspicio mi portano dritto dritto alla prima delle due parole che vorrei dire. Cercando di articolarla, imprimo forse una curvatura inattesa, almeno a tutta prima, al discorso sin qui condotto: ma mi pare decisiva, questa prima parola, per far vibrare le corde più profonde che sottendono e offrono suggestive risonanze all'intensa ricerca attestata e comunicata in queste pagine. Per identificare poi, a partire di qui, il nodo speculativo che la abita e le imprime vigore e prospettiva.

C'è in effetti un'intenzionalità sotto traccia che ha messo in moto e guidato la scrittura di queste pagine, incalzandole verso un esito sempre al-di-là. La trovo espressa, *in obliquo*, già in apertura, in riferimento all'immortale mito platonico della caverna: in esso – puntualizza Marco Martino – si evoca «un abito etico e una attitudine intellettuale che mutano profondamente, perché alla presunzione di definitività e verità si sostituiscono la docilità progressiva della ricerca e l'affidarsi ad una guida per arrivare a vedere da sé» (p. 14).

Ecco l'intenzionalità che anima e incalza: docilità e affidamento per giungere a *vedere*. Da sé. Ma alla scuola d'una «guida» che porti sempre «più in là», che esprima la «perfezione» – l'esser cioè giunta a compimento – dell'opera che produce col suggerire tacitamente ma con chiarezza: «*oltrepassami!*». In verità, non si può espungere da queste pagine il riferimento alla pregnante e discreta scuola di Franco Chiereghin, cui esse sono dedicate, «per aver sussurrato alla mia mente e al mio cuore – confessa grato, in esergo, l'Autore –: ἐπέκεινα (al di là, oltre)».

* Professore ordinario di Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@sophiauniversity.org

Ma come l'ha sussurrato? Marco Martino cita, a un certo punto, una pagina dello stesso Chiereghin: nella filosofia abbiamo a che fare con un «inesausto fluidificare ciò che è cristallizzato, col reimmergere nel *problema originario* ogni asserzione: e questo è il solo modo in cui la verità può essere custodita nel discorso umano» (p. 20).

Tutto ciò: docilità, affidamento, guida, reimmergere nel problema originario – mi si permetta di sottolinearlo – è bello, molto bello. Perché tradisce, rivelandola, una forma d'esercizio intellettuale per sé connotata da quello che Tommaso d'Aquino chiama il *modus inclinationis* e i moderni, Heidegger in testa, descrivono col nome di *Stimmung*: dove l'intenzionalità della ricerca che spinge sempre oltre – con quel sincero πάθος che è φιλία della σοφία – in sé, dinamicamente ed in essenza, è appunto φιλία, amicizia: esercitata nel cammino dialogico e sinodale di docilità e affidamento alla Sapienza.

Tanto che già in ciò, nella dichiarazione rispettosa e pudica di questo *affectus*, trova l'indirizzo suo decisivo il *quaerere* dell'*intellectus* messo in atto da Marco Martino, che è quello stesso di cui parla Agostino: *desiderium* del *videre veritatem* o – meglio ancora –, con San Giovanni della Croce, desiderio del vedere d'"esser visti e guardati", con occhi d'amore, dalla *Veritas* stessa nel suo farsi ἐφάπαξ (cfr. Eb 10,10) persona (cfr. Gv 14,6).

2. Ora – ecco la seconda parola che vorrei appena appena anch'io solo sussurrare – in quale direzione guarda questo "più in là"?

Non posso non riprendere, in ciò, il filo del dialogo intessuto con Vincenzo Vitiello, amico carissimo e pensatore geniale, col quale già inizialmente abbiamo "sfregato" in reciprocità i ciotoli concettuali del nostro pensare – come insegna Platone nella Lettera VII – nella "post-fazione scritta in dialogo" al libro di Marco Martino. Scrive infatti in essa Vitiello:

> «Quale lo spazio d'apertura dell'accadere *improvviso* del "non così"? (…) Il "non così" che è al termine della "via del non", apre altra *hodós* [via], perché dal "no" logico della opposizione vero/falso, che presuppone la relazione, si è elevato al "no metalogico", se si vuole metafisico, dell'altro dall'ente, esperito, vissuto – "avvertito", direi con Vico – nel sottrarsi della relazione, che fa essere l'ente, a se stessa. La *via del no*, che si apre *all'improvviso*, resta via, se e fin quando resta. Non apre, né chiude alla quiete dell'eterno.
>
> Così dicendo, segno *la mia distanza* dalla conclusione cui giunge Martino. Preciso subito: non ci divide la "fede" alla quale la "via del no" lo ha preparato; fosse questo, non ne farei neppure cenno; ci divide *il modo di intenderla*. Scorgo nella 'soluzione' di Martino il perdurare di una certa soggezione alla logica, *che limita l'apertura del "non così" all'ente*. Non così, ma in quest'altro modo. Ma *epékeina* (al di là, oltre) sarebbe limitato, non sarebbe *epékeina*, se non fosse

> anche oltre il "modo". (…). Vero è che qui si fa esperienza non solo del limite della logica, si fa esperienza del limite dell'essere, del linguaggio dell'essere» (p. 150).

Continuando il dialogo: non così! mi permetto di dire all'amico Vitiello: che pure con queste parole ha colto il punto cruciale. Marco Martino, in verità, punta a un *altro* al-di-là che – come tu, Enzo, bene percepisci e argomenti – dev'essere ormai accolto e operante come tale nell'al-di-qua: senza con ciò affatto in esso esaurirsi, ma trascendendolo e conducendolo da dentro e da sotto alla sua verità nell'al-di-là che in ciò l'ha raggiunto e in reciproca libertà in sé assunto. È, questo, infatti, l'al-di-là che è accolto nell'al-di-qua grazie alla μετάβασις – in termini filosofici – alla pasqua – in termini biblici – attraversata dal Cristo nell'abbandono della croce. È lì che l'ἄτοπον (il non luogo e il non tempo) dell'ἐξαίφνης si fa καιρός e con ciò τόπος: luogo dell'essere oltre e altro dell'ente nel suo stesso al-di-qua per il ritmo pasquale che così – graziosamente e liberamente – è impresso al suo *ex-sistere*. Marco Martino, infatti, esplicitamente si chiede:

> «L'ἐπέκεινα che racchiude, come in un monogramma, ciò che proviene dall'essenza libera del pensiero, si compie proprio sulla croce? E se fosse questa relazione al divino – che in quanto tale ci appartiene e non ci appartiene essendo un originario e non definito *essere-per* – che spinge sempre in avanti l'asticella del non sapere e che il *"non così"* preannuncia? La misura della radicalità del *"non"* – un *"non"* che sembra annullare ogni possibile tentativo del pensiero, ma che *insieme forse custodisce ciò che ancora deve "esser-pensato"* – è proprio la croce? (…) quella sorta di *non luogo a partire dal quale solamente si può parlare di luogo*» (pp. 97-98).

La ricerca, dunque, si chiude con un interrogativo che apre: non già al *non* dell'apofasi, ma a quello dell'oltre e dell'altro che scende nell'al-di-qua del pensiero e del linguaggio per abitarlo come luogo del suo nuovo esercizio in e per esso, con ciò incalzandolo da dentro e da sotto ad andare al-di-là, a diventare sé – ciò che è chiamato ad essere – nell'esodo continuo da sé. Sino a che di sé non potrà più in nulla essere in possesso. Ricevendosi proprio così, gratuitamente, e in tutto, dall'altro e dall'oltre, nel suo perfetto esser-sè.

Ecco così apparire il luogo e il tempo gratuiti e inediti, fragili e insieme insuperabili, di quel vivere «*come se non*» che giustamente, e con il consueto acume, Vitiello indica come risolutivi con le parole dell'apostolo Paolo: «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» (1 Cor 7,29-31).

Ma appunto – per Paolo – il «come se non» è vivere e pensare e dire nel luogo inaugurato dal "sì" accaduto come *kairós* escatologico nel "non" del Crocifisso.

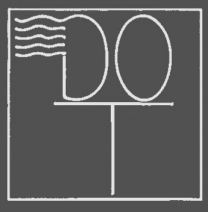
Sempre di nuovo esercitando per grazia e con responsabilità la μετάβασις dalla morte alla vita, dal no al sì, dalla *regio dissimilitudinis* alla *regio communionis*, anzi *consubstantialitatis*: la regione della ὁμοουσία desiderata e ricevuta per pura grazia ed esercitata nell'ἀγάπη, reciproca e reciprocante (1Gv 3,14). Così gestando, con l'apprenderla nell'umiltà del dialogo di reciprocità, la nuova creazione (cfr. 2Cor 5,17) del pensare e comunicare il senso dell'essere con λόγοι πνευματικοί (cfr. 1Cor 2,13): λόγοι, certo, e pregnanti e irraggianti la verità di cui si fanno casa, ma proprio perché impregnati e grondanti il soffio del Πνεῦμα che alita "senza misura" (cfr. Gv 3,34) dal λόγος τοῦ σταυροῦ (cfr. 1Cor 1,18). Non è questo l'impegno, sempre al di là, di ciò cui alludiamo col lemma "ontologia trinitaria"?

Ciò implica quello che Marco definisce, allusivamente, riprendendo l'espressione di Chiereghin: lo «sradicamento ontologico del *non*», compiuto il quale si può intendere finalmente che non ogni *non* significa esclusione e negatività, ma che un *non* ci è dato, per grazia, a propiziare apertura e positività: il *non* pasquale e agapico dell'essere in quanto trinitario e trinitizzante.

* * *

Per tutto ciò – termino queste brevi parole con un sincero grazie che veicola un caldo augurio – questo saggio, caro Marco, è un inizio: bello, che si fa leggere più d'una volta (e non è poco!), perchè in una sapiente trama tesse in armonia molti fili che preludono a un inedito disegno … La prima tappa d'un cammino affascinante … che ci vede, in tanti, a condividere lo stesso viaggio. La prima tappa, riuscita e promettente, della collana *Tracce*: dalla quale molto speriamo!

Questo primo volume segna l'inizio di un percorso di cui non è dato indicare il compimento. Anzitutto perché a dover essere assecondati sono il ritmo e le dinamiche di quel Principio realmente "incondizionato" che è stato definito *maius quam cogitari possit*. In un tempo crudamente interpellato da una crisi di portata epocale come quello che viviamo, ci sentiamo chiamati a offrire uno specifico contributo all'urgenza di "ripensare il pensiero": per ri-aprirlo al respiro di un orizzonte in cui si affacci il suo Altro non come l'*absolutus* che si perde nella notte dell'oscurità, ma come il Mistero che in sé ospita, come Parola e come Amore, il variopinto arcobaleno della realtà. Siamo convinti che il riconoscimento della natura trinitaria del Principio, custodito nelle viscere del cristianesimo, può consentirci di coglierne oggi a nuovo il riverberarsi trasfigurante in ogni anfratto dell'essere, del conoscere e dell'agire. Prende così l'avvio una collana che si propone come un Dizionario di nuovo conio, dinamico e inclusivo, il cui proposito e le cui premesse e promesse sono articolati in un inaugurale Manifesto: primo vagito di un'avventura dello Spirito di cui si sta facendo protagonista un gruppo di teologi e filosofi italiani animati da un' intenzionalità pericoretica come tale aperta all'apporto indispensabile di quanti, provenienti da altri ambiti disciplinari e culturali, vorranno condividerne l'istanza e l'impegno.



In uscita a luglio nelle librerie, sui bookshop online e sul sito di Città Nuova.

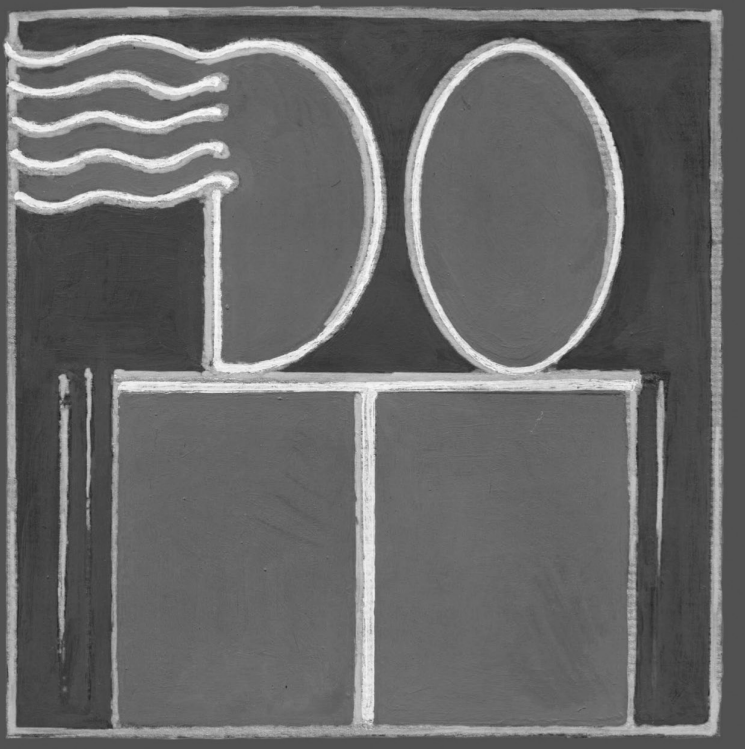
1

DDOT

MANIFESTO

MANIFESTO

Piero Coda
con Maria B. Curi, Massimo Donà, Giulio Maspero



CITTÀ NUOVA



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