



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA
Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini"

Rosmini Studies

Rivista di filosofia e storia della cultura

open access

2 (2015)

ISSN 2385-216X

RosminiStudies

ISSN 2385-216X

Direzione: FABRIZIO MEROI

Comitato scientifico

KURT APPEL (UNIVERSITÄT WIEN) – SIMONETTA BASSI (UNIVERSITÀ DI PISA) – ALBERTO BONDOLFI (CENTRO PER LE SCIENZE RELIGIOSE-FONDAZIONE BRUNO KESSLER – TRENTO) – FULVIO DE GIORGI (UNIVERSITÀ DI MODENA E REGGIO) – MASSIMO DONÀ (UNIVERSITÀ VITA-SALUTE SAN RAFFAELE - MILANO) – EMMANUEL FALQUE (INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS) – CARLO FANTAPPIÈ (UNIVERSITÀ DI ROMA TRE) – HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (UNIVERSITÄT DRESDEN) – VITTORIO HÖSLE (UNIVERSITY OF NOTRE-DAME, INDIANA) – CARLOS HOEVEL (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, BUENOS AIRES) – MARKUS KRIENKE (CATTEDRA ANTONIO ROSMINI – FACOLTÀ DI TEOLOGIA - LUGANO) – CHRISTIANE LIERMANN (CENTRO ITALO-TEDESCO VILLA VIGONI – MENAGGIO, COMO) – PAOLO MARANGON (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – MILENA MARIANI (CENTRO PER LE SCIENZE RELIGIOSE - FONDAZIONE BRUNO KESSLER – TRENTO) – FABRIZIO MEROI (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – MARCO MOSCHINI (UNIVERSITÀ DI PERUGIA) – MICHELE NICOLETTI (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – ALESSANDRO PALAZZO (UNIVERSITÀ DI TRENTO) – ENRICO PEROLI (UNIVERSITÀ DI CHIETI-PESCARA) – BRUNO PINCHARD (UNIVERSITÉ LYON 3) – NICOLA RICCI (ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE – FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'EMILIA ROMAGNA) – KURT SEELMANN (UNIVERSITÄT BASEL) – SAMUELE FRANCESCO TADINI (CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI – STRESA) – SILVANO ZUCAL (UNIVERSITÀ DI TRENTO)

Redazione

PAOLO BONAFEDE – CARLO BRENTARI – FRANCESCO GHIA – PAOLO MARANGON – CLAUDIO TUGNOLI – SILVANO ZUCAL (responsabile a norma di legge)

Segreteria di redazione

TIZIANA FAITINI – SAMUELE MOSER (editing)

Contatti: redazione@centrostudirosmiini.it

I testi inviati alla rivista sono sottoposti a *double blind peer review*.

Per l'invio dei testi si invitano gli Autori a seguire le indicazioni presenti nel sito

<http://rosministudies.centrostudirosmiini.it>



La rivista «Rosmini Studies» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/); ogni articolo della rivista può essere scaricato, stampato, fotocopiato e distribuito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si modifichi o trasformi.



Sommario

EDITORIALE

<i>'Inafferrabilità' di Dio e spazio del religioso</i>	Pag.	1
<i>'Ungraspableness' of God and space of religious</i>	»	9
<i>'Insaissabilité' de Dieu et espace du religieux</i>	»	17
<i>'Inafferrabilidad' de Dios y espacio de lo religioso</i>	»	27

LECTIO MAGISTRALIS

<i>Introduzione</i>	»	35
KLAUS MÜLLER, <i>Gott, die Politik und die Kultur. Eine Frage «...per gl'ingegni forti»</i>	»	37

ROSMINIANA

<i>Introduzione</i>	»	51
NICOLA RICCI, <i>Cristo e la filosofia nel pensiero di Antonio Rosmini</i>	»	53
MARKUS KRIENKE, <i>Christologie als Differenz-Denken. Die anthropologische Relevanz der philosophischen Christologie Rosminis</i>	»	67
GIULIANO SANSONETTI, <i>La cristologia filosofica di Xavier Tilliette</i>	»	81
MARCO MOSCHINI, <i>La Cristità in Teodorico Moretti-Costanzi</i>	»	89



FOCUS

<i>Introduzione</i>	Pag.	103
LETTERIO MAURO, <i>Prospettive filosofiche cristologiche nell'età medievale: Bonaventura e la cristologia filosofica</i>	»	105
KURT APPEL, <i>Prospettive cristologiche filosofiche a partire da Hegel</i>	»	119
FABRIZIO MEROI, <i>Il Cristo 'persuaso' di Carlo Michelstaedter</i>	»	133
GUIDO GHIA, <i>Problemi e figure della cristologia filosofica italiana nelle lezioni di Giovanni Moretto</i>	»	143
MATTIA COSER, <i>Colpa ed espiazioni. La cristologia filosofica di Luigi Pareyson</i>	»	161
ANDREA AGUTI, <i>Romano Guardini e la cristologia filosofica</i>	»	171
MILENA MARIANI, <i>La cristologia trascendentale di Karl Rahner</i>	»	179

PANORAMI

<i>Introduzione</i>	»	193
FRANCESCO GHIA – PAOLO MARANGON, <i>Rosmini e l'economia: oltre lo stupore</i>	»	195

OVERTIME

<i>Introduzione</i>	»	201
HANS URS VON BALTHASAR, <i>Una spiritualità della giustizia e dell'amore. Nota sulle Massime di Perfezione di Rosmini</i>	»	203



‘Inafferrabilità’ di Dio e spazio del religioso

La religione è tornata da qualche tempo prepotentemente al centro del dibattito. A livello esteriore e fenomenico, la dimensione pubblica del fatto religioso sembra ormai una realtà incontrovertibile e, nonostante la spesso decretata «fine della religione», si assiste a un costante rifiorire (quasi una sorta di riproposizione, sul terreno della secolarizzazione, della celebre teoria antropologica del revival and survival) dell’interesse per l’elemento religioso. Da Habermas a Gauchet, da Hervieu-Léger a Charles Taylor il sintagma «società post-secolare» sembra ormai diventato quasi un mantra...

Nondimeno, una simile constatazione non esime dall’interrogarsi, a livello più profondo, sul significato e il valore di questa autoproclamata «post-secolarizzazione», sul rinnovato interesse per la dimensione pubblica del religioso, sui concetti che reca con sé, sulle implicazioni che comporta sotto il profilo del rapporto tra fede, ragione e politica. Infatti, pochi altri ambiti come quelli della riflessione intorno al politico e al religioso richiedono rigore e chiarezza concettuale nell’uso dei termini, tanto più in ragione del fatto che la confusione sembra, qui, regnare speso sovrana. Al riguardo, Paolo Prodi (Lessico per un’Italia civile, a cura di Piero Venturelli, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 178) ha giustamente osservato come la radice della civiltà europea non stia tanto nei singoli apporti dati dal cristianesimo, dall’umanesimo, dall’illuminismo, quanto piuttosto nell’affermazione della laicità come dualismo tra la sfera del sacro e quella della politica, dualismo frutto di una millenaria evoluzione e di tensioni e conflitti istituzionali tra Chiesa e Stato. In sostanza, il cammino della laicità coinciderebbe sostanzialmente con quello già individuato da Max Weber con la Entzauberung der Welt: un «disincanto del mondo» che non implicherebbe però l’espulsione del sacro, bensì la sua presenza come «altro» rispetto al potere.

*Come intendere, allora, una tale «alterità» del religioso e del sacro? Vi è infatti, e anche questo è un dato difficilmente controvertibile, una ambivalenza del religioso e del sacro: ne va con essa non solo del fatto che oggi un'identità religiosa autentica può essere soltanto un'identità religiosa scelta, ma della constatazione che, anche chiarita la propria adesione di massima a una religione, le forme che questa assume sono di nuovo oggetto di una scelta personale. Sono io che devo scoprire che cosa è per me questa realtà. Non è solo questione di scegliere una religione dunque, ma essa «deve anche parlare la mia lingua, deve avere senso nei termini del mio sviluppo spirituale, così come io lo interpreto» (Charles Taylor, *L'età secolare*, a cura di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009, p. 612). La religione deve cioè essere capace di entrare in risonanza con quanto il singolo sente dentro di sé e con il suo desiderio di realizzazione: lungi dall'opporci a questo, lo deve accompagnare. Ora, è facilmente comprensibile l'ambivalenza insita in questo processo, come pure è evidente che le interpretazioni filosofiche e teologiche tradizionali della libertà di coscienza e della libertà religiosa si trovano, al cospetto di una tale realtà, improvvisamente incapaci di elaborare risposte persuasive e convincenti.*

*Recentemente, Jürgen Habermas, in *Verbalizzare il sacro*. Sul lascito religioso della filosofia (tr. it. di Leonardo Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015), ha sottolineato come la rinnovata vitalità di movimenti e fondamentalismi di natura religiosa impliciti, per le società europee già ampiamente secolarizzate, una duplice sfida, quella cioè di elaborare, per un verso, nuovi modelli di convivenza e, per altro verso, di ripensare il rinnovato ruolo e la modificata funzione delle comunità religiose, forse troppo prematuramente confinate nella mera sfera del privato. Inoltre, se il religioso riconferma in tal maniera una sua non esausta contemporaneità, come deve comportarsi la filosofia nei suoi confronti? Quale spazio di autonomia va riconosciuto al religioso come modo e struttura della coscienza umana, in rapporto con le facoltà razionali del pensiero e con altre espressioni dello spirito quali l'arte, la politica e il diritto? Come cercare di capire e interpretare – filosoficamente e teologicamente – la metamorfosi interna prodotta nella domanda religiosa dell'uomo contemporaneo da uno sviluppo tecnologico ormai prepotentemente pervasivo?*

A ben guardare, il nostro tempo può essere descritto anche come un'epoca di drammatici conflitti di valore nei quali la religione gioca un ruolo sempre più decisivo. «Oltre all'unico Dio degli ebrei, dei cristiani e dei musulmani», ha scritto il teologo Friedrich Wilhelm Graf, «continuano a vivere in mezzo a noi molti altri dèi. Se non

da prima, almeno dall'11 settembre 2001 si è fatta a tutti evidente la permanente potenza del religioso. Nelle simbologie religiose l'uomo può prendere familiarità con i propri limiti e trovare saldi fondamenti per un ethos umano di tolleranza, di legittima diversità e di riconoscimento dell'altro. Tuttavia, le certezze religiose possono esprimersi anche nella forma della violenza, del terrore e dell'omicidio di massa. Nei miti religiosi si narra di angeli e santi. Tuttavia, questi trattano anche di diavoli e demoni. Una tale elementare ambivalenza del religioso obbliga a una interpretazione più approfondita. Leggere le tracce della trascendenza e interpretare i simboli della certezza religiosa è tuttavia un'impresa faticosa e teoreticamente pretenziosa» (Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2004³, p. 9).

Di per sé, in tale ambivalenza, è certamente racchiuso anche un tratto che è consustanziale alle moderne scienze dello spirito, vale a dire il loro non poter essere disgiunte da una cultura pluralistica e dalla consapevolezza della multiformità delle culture. Anzi, proprio in ciò esse hanno il loro fondamento ed esigono un tale pluralismo, se è vero, come ha scritto Gunter Scholtz, che «esse lavorano contro l'ottusità di chi ritiene che non si possa o non si debba valicare i confini delle proprie modalità concettuali. Il confronto e la contrapposizione con ciò che è estraneo non implica in prima battuta la relativizzazione delle norme vigenti, ma segue anch'esso una norma etica. Infatti, nel riconoscimento del pluralismo sono implicite delle norme. In alcun modo il pluralismo significa un anything goes» (Gunter Scholtz, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 12).

Ciò appare particolarmente evidente se si richiama l'attenzione sulle celebri tesi di Marcel Gauchet esposte nel 1985 nel volume *Le désenchantement du monde*. In quello studio, Gauchet prendeva estremamente sul serio la celebre notazione weberiana, contenuta nella conferenza sulla Scienza come professione, secondo cui il destino della civiltà occidentale ci impone di vivere in un mondo «senza Dio e senza profeti», un mondo cioè, per parafrasare l'aforisma nietzscheano della Gaia scienza, in cui Dio non c'è più, è morto, e in cui persistono soltanto «cumuli giganteschi di macerie, di immagini innumerevoli di dèi (e di idoli)». Secondo Gauchet – che qui implicitamente ripropone lo schema comtiano e frazeriano della scienza come terzo stadio evolutivo della storia dell'umanità atto a superare magia e religione (dopo che questa aveva già in precedente surrogato la prima) – la modernità, con il trionfo da

*essa accordato alla razionalità scientifica, avrebbe decretato la definitiva uscita dalla religione. Certo, ciò non si traduce in un'opposizione radicale tra cristianesimo e scienza, quanto piuttosto in una sorta di inveroamento o di hegeliana Aufhebung del primo a opera della seconda: se la società moderna rappresenta l'uscita completa dalla religione, ciò tuttavia «non significa che il religioso non debba più parlare agli uomini». Di qui, il concetto di Gauchet della permanenza del «religioso dopo la religione»: «È il caso di riconoscere uno strato soggettivo ineliminabile del fenomeno religioso, in cui quest'ultimo è esperienza personale, indipendentemente da ogni contenuto dogmatico definito. [...] Anche supponendo che l'era delle religioni sia definitivamente chiusa, occorre pure persuadersi che, fra religiosità privata e sostituti dell'esperienza religiosa, non la finiremo mai, probabilmente, col religioso» (Marchel Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it. di Augusto Comba, Einaudi, Torino 1992, p. 293).*

Gauchet non ama dunque né teorie che intendano ipostatizzare la dimensione religiosa come urgenza insita nella facoltà umana di simbolizzazione, né teorie che vogliano liquidare il religioso come ultimo resto di una proiezione dei bisogni primari dell'uomo. E può essere che al lettore che si avventuri nella complessa trama dei ragionamenti gauchetiani permanga il dubbio se, alla fine, il religioso con il quale, probabilmente, «non la finiremo mai», sia accolto nella sua sorgiva strutturalità di autonomia normativa o piuttosto solo tollerato come si fa con un brutto vizio a cui l'accidia quotidiana impedisce di porre rimedio.

Quando Gauchet parla allora di un permanere del religioso «dopo la religione» è come se la sua «urbanizzazione della provincia comtiana» avesse fatto emergere un residuo di irrazionalità irriducibile anche per un neo-positivismo quale quello, di fatto, da lui implicitamente prospettato. Tale residuo – che caratterizza e qualifica l'uomo «dopo la religione» – si addensa attorno a tre livelli esperienziali che assumono il carattere di veri e propri epifenomeni: quello del pensiero dell'indifferenziato, ovvero dell'inesprimibile, quello dell'estetica, che riproduce una fenomenologia del sacro alla Rudolf Otto, e quello della costruzione della propria identità, che diventa un problema la cui risposta l'uomo può trovare solo dentro di sé e non più in strutture eteronome.

Ma tutto ciò implica davvero una distruzione della religione, le cui macerie continuano però a gravare sulle nostre anime, o non piuttosto tali lancinanti interrogativi andrebbero collocati in una prospettiva che ricuperi proprio il momento di sorgività

autonoma e in-condizionata del religioso nel suo farsi struttura della coscienza e nel suo rivelarsi come domanda? Davvero gli interrogativi che sorgono al cospetto, per dirla con Karl Jaspers, delle «situazioni-limite» dell'esistenza sono tali da eliminare qualunque dimensione comunitaria, rappresentata dalla religione, e da estenuarsi nella religiosità vacua, solitaria e disperata del singolo?

Nel saggio del 1952 Il coraggio di esistere, il teologo Paul Tillich introduceva al riguardo una distinzione metodologica destinata a fare scuola (per esempio in diversi studi del domenicano Claude Geffré) e assai utile anche come inquadramento per una lettura e interpretazione del religioso oggi: ossia quella tra il trust, la fede fiduciosa, e il belief, la credenza. Vi è, secondo il teologo di Starzeddel, una ineliminabile dimensione antropologica del credere – la fiducia di base, ovvero la 'fede fiduciosa' – che, fin dal grembo materno, rende possibili i rapporti interpersonali e sulla quale s'innesta poi, senza tuttavia alcun automatismo, la credenza religiosa, che continua nondimeno a nutrirsi della fede fiduciosa. È la linea, evidenziata sul primo numero di «Rosmini Studies» dal saggio di Emmanuel Falque, che ricupera la presenza antropologica dell'altro come «via privilegiata» al religioso.

Ora, della fecondità di tale recupero della dimensione antropologica era già ben consapevole Antonio Rosmini. Anzi, nella dedica all'amico Alessandro Manzoni del libro, rimasto inedito, Del divino nella natura, egli afferma che le sue ricerche intorno alla dimensione del divino nell'ordine della natura «riguardano cosa che si può dir patrimonio della Poesia e della Filosofia» (Antonio Rosmini, Del divino nella natura, a cura di Pier Paolo Ottonello, Città Nuova, Roma 1991 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 20], p. 19): tanto l'una quanto l'altra, infatti, secondo l'insegnamento di Aristotele nella Poetica, non trattano del mondo come esso è, ma del mondo come dovrebbe essere.

Proprio un tale «dover essere», con il suo implicito richiamare l'agostiniano abditum mentis (il «segreto della mente»), rappresenta per il Roveretano il «raggio della divinità che penetra dentro il creato», l'intelligibile intuito dalla mente, ovvero, non senza echi neoplatonici, l'idea. Un'idea, tuttavia, che non rimane racchiusa entro spazi iperuranici, che non rimanda soltanto all'essere astratto, ma assume piuttosto i tratti della persona concretamente sussistente, come si può ricavare dall'autorivelazione sinaica di JHWH in Es 3,14: «Dicendo Iddio: "Io sono quello che sono", e poi: "Colui che è", egli non nomina soltanto l'essere ossia l'essenza impersonale, ma l'essere-persona, l'essere che parla e pone se stesso, dicendo: sono; e

che manda Mosè agli ebrei. Il Verbo incarnato diede lo stesso nome a se stesso, non dicendosi già essere in modo indeterminato, ma: ἐγώ εἰμί, io sono» (ivi, p. 85).

Il divino, da mero oggetto del pensiero, deve dunque, per poter essere colto in tutta la sua essenza, presentificarsi in una persona. Si tratta di un concetto che Rosmini assume, come è ovvio, dalla tradizione teologica cristiana, ma che ha comunque una indubbia rilevanza anche per la storia della filosofia, in particolare per la scuola idealistica. Infatti, una trentina di anni prima la redazione del saggio rosminiano, il filosofo tedesco Johann Gottlieb Fichte – proprio riflettendo sulla locuzione ἐγώ εἰμί («io sono») che, ripresa da Es 3,14, diventa nel Vangelo di Giovanni il nome proprio di Cristo, ossia la formula costante con cui Gesù definisce se stesso e il significato della sua missione – era persino giunto a identificare la propria filosofia (intesa come «Logologia», «logos del Logos») con la dottrina del Quarto Vangelo che «è esposta addirittura con le stesse immagini ed espressioni di cui noi pure ci serviamo» (Johann Gottlieb Fichte, *L'iniziazione alla vita beata*, in *Id.*, *La dottrina della religione*, a cura di Giovanni Moretto, Guida, Napoli 1989, p. 311).

A ben vedere, nel sostenere ciò, Fichte non faceva che inverare una linea di pensiero inaugurata dalla cosiddetta «deutsche Mystik»: in Meister Eckhart, per esempio, che riprendeva qui l'interpretazione data al passo dell'Esodo dal filosofo ebreo Mosè Maimonide, la locuzione ἐγώ εἰμί va intesa nel senso della «teologia negativa»; il nome di Dio non è «predicabile», ossia di lui non si può dire che cosa lo determini per genere e specie, egli è puro, scevro di ogni determinazione ed essenza, è sempre un aliquid più alto di ogni essere ed ente. Dicendo «Io sono colui che sono», Dio ha inteso dire di sé che egli possiede in sé ogni cosa e il suo contrario, possiede, cioè, in anticipo, tutto nella sua purezza, pienezza, perfezione e causa. L'uomo, quando si accosta a Dio con la parola, non può che parlare di Dio per approssimazione, dicendo in via apofatica («negativa») quali caratteristiche a lui non competano, ma non lo può oggettivare, al modo in cui si oggettiva per esempio un ente. Come negli scritti dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, anche per Eckhart Dio resta ineffabile: Dio è senza nome giacché nessuno può dire né intendere nulla di lui.

Come è noto, è nel pensiero del già citato Fichte che ha raggiunto i suoi supremi vertici speculativi la nozione di «incomprensibilità» o «inafferrabilità» di Dio, Unbegreiflichkeit Gottes, ossia della impossibilità di fare dell'idea di Dio e del suo spazio un concetto, un Begriff, un qualcosa di prensile, di materialmente tangibile. Tuttavia, anche per Rosmini la teologia negativa, ovvero l'«ineffabilità» e «incom-

prensibilità» di Dio, rappresenta la cifra universale di ogni forma fenomenica del religioso: «Vi ha primieramente un mistero naturale, l'incomprensibilità di Dio, di cui la mente umana non può avere che una cognizione ideale negativa: questo mistero rimane sempre nel fondo di tutti i culti religiosi» (Del divino nella natura, cit., p. 198).

La «inafferrabilità» o «incomprensibilità» di Dio, il suo non poter essere concepito come un concetto ha quindi dischiuso le porte, nella storia del pensiero filosofico e teologico, a due differenti e antitetici modi di affrontare la questione del religioso. Seguendo le seduzioni della teologia negativa, e muovendo dall'assunto della inconoscibilità dell'idea di Dio, si è per esempio seguita la germinatività dell'intuizione e del senso religioso nel più profondo dell'animo individuale: è questo per esempio il caso di tutte le teorie di un «apriori religioso» quale possiamo riscontrare, a vario titolo, in autori come Cusano, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher e Troeltsch. Oppure, si è per contro sentenziato (è questo il caso di un teologo come Karl Barth) un interdetto all'uso del termine «religione» che, nella sua tracotanza antropomorfa, sostituirebbe alla realtà divina presentataci dalla rivelazione un'immagine (Bild) di Dio costruita a nostro uso e consumo: insomma, in luogo del «servizio divino» (Gottesdienst) a cui si è introdotti dalla fede, la religione introdurrebbe a un «servizio idolatrico» (Götzendienst) e la religione coinciderebbe con l'Unglaube, la «non-fede».

L'interdetto barthiano contro l'uso del termine «religione» trovava, a ben guardare, un suo autorevole antecedente nella contrapposizione, proposta dallo Hegel della Vorrede alla filosofia della religione di Hinrichs, tra l'attingimento «animale» del divino, tipico dell'«uomo naturale», e l'attingimento «pneumatico» della rivelazione, quale è invece tipico dell'«uomo spirituale». Bersaglio polemico di questa contrapposizione hegeliana era, come noto, la teoria religiosa di Schleiermacher, basata sul sentimento mistico della dipendenza assoluta del singolo dalla dimensione trascendente che avverte nel suo intimo, ma essa, per la sua universalità idealtipica, è evidentemente destinata ad affermarsi anche come una chiave ermeneutica per intendere l'impostazione generale di volta in volta data, nella storia della cultura, al rapporto tra filosofia e religione.

Nell'antitesi tra l'intuizione apriorica dell'uomo «naturale» e la conoscenza, mediata dalla rivelazione, dell'uomo «spirituale» si può invero cogliere, sotto traccia, la presenza di un'altra, ben più radicale antitesi: quella cioè tra un'impostazione volta a vedere nell'intuizione del religioso un prius, sia nell'accezione temporale sia in

quella sostanziale, rispetto alle storicizzazioni delle dogmatiche e delle forme rivelate, e un'impostazione che pone invece nella canonizzazione scritturistica e dogmatica della rivelazione e della fede il punto di partenza di ogni riflessione sul divino. Si tratta dell'antitesi sintetizzata da Karl Jaspers, nella sua polemica contro Rudolf Bultmann, con la coppia concettuale Orthodoxie/Liberalität, «ortodossia» e «liberalità»: l'elemento di divisione per eccellenza tra la prima e la seconda è dato dalla diversa posizione assunta in merito all'idea di rivelazione. La prima crede che Dio si sia rivelato e localizzato nello spazio e nel tempo una sola volta o in una sequenza di atti, mentre la seconda afferma piuttosto la necessità di una rivelazione che costantemente si rinnovi, richiamando così sia l'atto libero e incondizionato con cui il religioso si fa vivo e presente nella coscienza di ogni uomo, sia l'universalismo del kerygma religioso che, per autenticare la sua essenza, non può ammettere in se stesso alcun principio esclusivistico.

Ancora una volta è stato Fichte, enfatizzando, con Lessing, il processo di auto-educazione del genere umano, il filosofo che ha forse più di altri compreso il significato di una rivelazione religiosa che si universalizza e rinnova idem et alius. Alla comprensione di tale dinamismo della rivelazione ha tuttavia dato un contributo decisivo anche Antonio Rosmini, allorché ha definito la «società teocratica», ovvero la comunità religiosa, come la «società universale del genere umano», evidentemente suggerendo che la ecclesia visibilis, la Chiesa storicamente determinata, imperfetta, soggetta a errori e semper reformanda, è solo una parte, la più esteriore, di quella ecclesia invisibilis che è la Chiesa intesa come societas universalis. Ed è proprio in questa societas universalis che, come leggiamo nella Filosofia del diritto, «la perfetta teocrazia si realizza non solamente nel Cristo, ma pel Cristo anco in quegli altri uomini tutti, che il Cristo a sé concorpora, mettendo in comunione con essi la sua divinità, acciocché questa in essi domini in modo simile a quello che domina in lui» (Antonio Rosmini, Filosofia del diritto, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, Tomo III, Città Nuova, Roma 2014 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 28], p. 195).

‘Ungraspableness’ of God and space of religious

Religion has swept back onto centre stage in recent years. Publically, phenomenically, it seems to have already firmly reestablished itself and, notwithstanding frequent declarations of “the end of religion”, we are witnessing a steady reflowering (almost a repositioning into the domain of secularization of the anthropological theory of revival and survival) of interest in religious matters. From Habermas to Gauchet, and from Hervieu-Léger to Charles Taylor, the phrase “post-secular society” seems almost to have become a mantra . . .

Nevertheless, this does not mean that we should avoid looking long and hard at the question of the meaning and value of this self-styled “post-secularization”, the renewed interest in the public aspect(s) of religion, the ideas around it, its implications for the relationships between faith, reason and politics. Indeed, religion and politics are – possibly uniquely – perilous fields of thought, requiring a rigour and clarity of thinking and expression all the more essential given the confusion which so often reigns in these domains. Paolo Prodi (Lessico per un’Italia civile, ed. Pietro Venturelli, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 178) was right when he observed that the roots of European civilization lie not so much in the individual contributions of Christianity, humanism, or the Enlightenment, as in the affirmation of secularism as a duality between the realms of the sacred and the political: a duality which is the fruit of centuries of institutional tensions and conflicts between Church and State. The path towards secularism largely coincides with what Max Weber identified as the Entzauberung der Welt: the “disenchantment of the world” which implies, however, not the expulsion of the sacred, but its “otherness” in relation to power.

How, then, should this “otherness” of the religious and the sacred be understood? These dimensions undoubtedly reveal an ambivalence: this is manifest not only in the fact that nowadays the only religious identity considered authentic is the cho-

sen one; but also in the claim that, even when someone's acceptance of the precepts of a religion has been established, the forms which this acceptance can assume are then also open to personal choice. I must be the one to discover, for myself, what this reality means to me. Thus, it is not just a question of choosing a religion: that religion "must also speak my language, it must make sense in terms of my spiritual development, as I interpret it" (Charles Taylor, *L'età secolare*, ed. Paolo Costa, Feltrinelli, Milan 2009, p. 612). In other words, religion must be able to resonate with what an individual feels within and with his desire for self-realization: far from opposing this desire, it must be in harmony with it. It is easy both to understand the ambivalence inherent in this process, and to perceive the inability of traditional philosophical and theological interpretations of liberty of conscience and of religion to develop convincing responses to it.

Recently, Jürgen Habermas, in *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia* (It. Tr. Leonardo Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015) has underlined how the renewed vitality of religious movements and fundamentalist beliefs represents a double challenge for – already largely – secular European societies, which must, on the one hand, develop new ways of living together and, on the other, rethink the changing role and function of religious communities, which have – perhaps prematurely – been relegated to the private sphere. There is also the question of how philosophy can best approach this resurgent religious impulse, which appears to be proving its unexhausted contemporaneity. What independence is the religious going to be allowed, as a mode and as a structure of human consciousness, in relation to the rational faculties of thought and other expressions of the spirit – art, politics, law? How may we understand and explain – philosophically and theologically – the deep changes that an almost overwhelmingly pervasive technological development has produced in the religious question faced by contemporary man?

Our era could, indeed, be described as one of dramatic conflicts of values, in which religion is playing an increasingly important role. "As well as the one God of the Jews, Christians and Muslims," the theologian Friedrich Wilhelm Graf wrote, "there are many gods still living among us. If not before, at least since 11 September 2001, the enduring power of religion has been made evident to us all. Through the symbols of religion, man can learn his own limits and find firm foundations for a humane ethos of tolerance, legitimate diversity and the acknowledgement of the other. However, religious certainties can also be expressed in violence, terror and mass

murder. Religious myths speak of angels and saints. But they also talk about devils and demons. This fundamental ambivalence of the religious element requires deeper explanation. Interpreting transcendence and the symbols of religious certainty is however a difficult and theoretically ambitious enterprise” (Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Beck, Munich 2004³, p. 9).

This ambivalence in itself undoubtedly shares a feature with the modern humanities: they are all inextricably interwoven with our pluralistic culture and the awareness of the multiformity of cultures. This very multiformity is their common foundation; indeed, they require it, if it is true, as Gunter Scholz wrote, that “they are working against the obtuseness of those who retain that the bounds of their own conceptual modes cannot or should not be crossed. Comparison and juxtaposition with the unknown/foreign does not necessarily mean the relativization of existing norms; it too follows an ethical norm. In fact, norms are implicit in the acceptance of pluralism. In no way does pluralism means “anything goes” (Gunter Scholtz, Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 12).

*Scholz`s words find particular resonance in the well-known theses of Marcel Gauchet, set out in *Le désenchantement du monde*, in 1985. Here, Gauchet gives very serious consideration to Weber`s famous idea, which appears in his lecture, *Science as a profession*, according to which the destiny of Western civilization forces us to live in a world “without God and without prophets”; a world in which, to paraphrase Nietzsche (in *The Joyful Wisdom*), God is no more, is dead, leaving only “huge heaps of rubble, of countless images of the gods (and idols)”. Gauchet believes – implicitly echoing Comte and Frazer`s model of science as the third evolutionary stage of human history, whose role is to supplant magic and religion (the latter having already taken over from the former) – that modernity, with its paradigm of triumphant scientific rationalism, has sanctioned a definitive exit from religion. This translates not into a radical opposition of Christianity and science, but into a sort of practical realization or Hegelian *Aufhebung* of the former by the latter: if modern society represents a complete exit from religion, this “does not mean that the religious must no longer speak to man”. Here we come to Gauchet`s notion of the persistence of “the religious after religion”: “An ineradicable subjective layer within the religious phenomenon should be recognized, in which the latter is a personal experience, independent of any*

*defined dogmatic content. [. . .] Even presuming that the era of religions has ended forever, it is still necessary to accept that, what between personal piety/religiousness and substitutes for the religious experience, we will probably never be done with the religious” (Marchel Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, tr. it. di Augusto Comba, Einaudi, Torino 1992, p. 293).*

And so Gauchet had no time for theories which postulate the religious dimension as the product of an innate human need for the symbolic; nor for those which attempt to write it off as the final remains of a projection of man`s basic needs. Readers who venture into the complex weave of Gauchet`s thought may well be left wondering whether, in the end, that religious dimension with which we will probably “never finish” has been accepted as an original structure of normative autonomy; or is just tolerated, as one might an ugly vice, which the sloppy laziness of everyday life stops us from ever tackling.

When Gauchet then speaks of the continued existence of the religious “after religion”, it is as if his “urbanization of the Comtean province” had revealed a residual irrationality which even the neo-Positivism – which, in fact, he implicitly proposed – could not destroy. This residue – which characterizes and qualifies man “after religion” – condenses around three levels of experience, which take on the character of epiphenomena: that of undifferentiated thought (the inexpressible); that of the aesthetic (akin to Rudolf Otto`s phenomenology of the sacred); and that of the construction of one`s own identity, which becomes an exclusively interior, personal, task – no answers can any longer be found in heteronomous structures.

But does all this really mean the destruction of religion, the ruins of which nevertheless continue to weigh upon our souls, or should these agonizing questions, in fact, be situated in a perspective which might recover the free, unconditioned surge of religious feeling in the very moment when it structures our consciousness and reveals itself as a question? Do the doubts which arise in, as Karl Jaspers put it, the “limit situations” of existence really eradicate the communitarian dimension, represented by religion, frittering themselves away in the hollow, lonely, despairing religiousness of the individual?

*In his 1952 book *The Courage to Be*, the theologian Paul Tillich introduced a seminal methodological distinction (taken up, for example, in a number of the Dominican thinker Claude Geffré`s works) which is still extremely useful today: that between trust, the confident faith, and belief. Tillich held that there was an ineradicable an-*

thropological dimension of belief – a basic faith, the “confident faith” mentioned above – which, from our mothers` knees, enables humans to relate to one another, and upon which religious belief is later grafted (without, however, any automatism); the latter then continues to be nourished by the “confident faith”. This is the line developed by Emmanuel Falque in the first number of the “Rosmini Studies” series, in which he reasserts the presence of the other as the “preferential way” to the religious dimension.

Antonio Rosmini was well aware of how productive this retrieval of the anthropological dimension could be. Indeed, in his dedication of his (still unpublished) work *Del divino nella natura*, to his friend Alessandro Manzoni, he said that his research into the divine dimension of the natural order “dealt with that which we can call the patrimony of Poetry and Philosophy” (Antonio Rosmini, *Del divino nella natura*, a cura di Pier Paolo Ottonello, Città Nuova, Roma 1991 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 20], p. 19) both disciplines, in fact, as Aristotle wrote in his *Poetics*, treat the world not as it is, but as it should be.

For Rosmini it was just this “should be”, with its implicit recall of the Augustinian *abditum mentis* (the “hidden place of the mind”), that represented the “divine ray that penetrates creation”, the intelligible grasped by the mind, or – not without echoes of neo-Platonism – the idea. An idea, however, which is not confined to the hyper-rational spaces, which does not just refer to abstract existence, but takes on the features of an actual person, as in God`s/JHWH`s self-revelation in the Sinai: “God said to Moses, “I am that (who) I am” (Ex. 3:14), and then: “He who is ; he does not name merely an impersonal being – or essence – but the being-person, a being which speaks and establishes itself, saying: I am; and which orders Moses to go to the Israelites. The incarnate Word names itself, not saying, vaguely, that it is already existent, but: “ἐγώ εἰμί”, I am” (ivi, p. 85).

The divine, therefore, in order to be more than a mere object of thought, to become fully, truly understood, must present itself as a person. The idea is one which Rosmini has, of course, taken from the Christian theological tradition, but which is nevertheless relevant also to the history of philosophy, idealism in particular. In fact, about 30 years before Rosmini`s book was written, the German philosopher Johann Gottlieb Fichte – reflecting on the same phrase, ἐγώ εἰμί (“I am”), which, taken from Ex. 3:14, becomes the name of Christ in John`s Gospel, or rather the name by which Jesus invariably called himself and defined the meaning of his mission – actually

identifying his own philosophy (understood as “Logologia”, “logos of the Logos”) with the doctrine of the Fourth Gospel which “is even set out using exactly the same images and expressions as we do” (Johann Gottlieb Fichte, *L’iniziazione alla vita beata*, in *Id.*, *La dottrina della religione*, a cura di Giovanni Moretto, Guida, Napoli 1989, p. 311).

Actually, Fichte’s claim is simply continuing a line of thought that can be traced back to the so-called “deutsche Mystik”. Meister Eckhart, for example, referring to the interpretation of Ex. 3:14 given by Mosè Maimonides (the 12th Century Jewish philosopher) understands the phrase from the perspective of “negative theology”: the name of God can only be “unspoken”; in other words, it is not possible to define Him by genus or species, He is pure, undefinable, without essence, always an aliquid higher than any other being or entity. In saying “I am that (who) I am”, God means that He contains within Himself all things, and their opposites; He contains, from the beginning, everything – in all its purity, fullness, perfection and causal power. Man, when he reaches out to God in words, can only speak of Him in approximations, saying, apophatically (“negatively”), what characteristics He does not have; He cannot be objectified, as an entity may be objectified. For Eckhart, as for Pseudo-Dionysius the Areopagite, God is ineffable: nameless, since no one can speak of, or understand, him.

The notion of the “incomprehensibility” or “ungraspableness” of God – Unbegreiflichkeit Gottes – found its ultimate expression in Fichte: the impossibility of forming a concept, a Begriff - something graspable, tangible - from the idea of God and his sphere. For Rosmini, too, negative theology, or the “ineffability” and “incomprehensibility” of God, is the universal figure for all religious phenomena: “there is, in the beginning, a natural mystery, the incomprehensibility of God, of whom the human mind can only have an abstract, negative, perception: this mystery lies at the root of all [forms of] religious worship” (*Del divino nella natura*, cit., p. 198).

The “ungraspableness” or “incomprehensibility” of God, the fact that he cannot be conceptualized, has thus opened the doors, in the history of Philosophy and theological thought, to two different and antithetical ways of approaching the question of the religious. Following the lure of negative theology, and starting from the unknowability of the idea of God, the idea that religious intuitions and feelings are germinating in the deepest recesses of the human soul has often been pursued, particularly in the theories of a “religious a priori”, found – in various forms – in the work of

thinkers like Cusano, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher and Troeltsch. Or, on the other hand, the use of the term “religion” has been forbidden (by Karl Barth, for example), since it would, in its anthropomorphic arrogance, substitute an image (Bild) of God - fashioned for us to use and consume - for the revelation of the divine reality: in sum, in place of the “divine service” (Gottesdienst) to which people are introduced by faith, religion leads them to an “idolatrous service” (Götzendienst), and religion, in fact, can be equated with Unglaube, “non-faith”.

Barth’s prohibition of [the use of] the term “religion” finds an authoritative antecedent in the contrast – put forward by Hegel in his Vorrede to Hinrichs’ philosophy of religion, between the “animal” attaining of the divine, typical of “natural man”, and the “pneumatic” attaining of revelation, typical of “spiritual man”. The polemical target of Hegel’s contrast was, of course, Schleiermacher’s theory of religion, which was based on the mystical feeling of the absolute dependence of the individual on the transcendent which (s)he senses within; but this view, because of its idealtypical universality, is clearly also destined to establish itself as a hermeneutical key by which the development of the overall configuration of the relationship between philosophy and religion within the history of the culture can be understood.

In the antithesis between the a priori intuition of a “natural” man and the knowledge, mediated by revelation, of a “spiritual” man, one undoubtedly catches glimpses of another, far more radical, antithesis: that between a configuration in which the intuition of the religious is a prius, in both the temporal and the essential meaning of the term, of dogma and revealed forms, and one in which the scriptural and dogmatic canonization of revelation and faith are the starting point for any reflection on the divine. This is the antithesis synthesized by Karl Jaspers, in his debate with Rudolf Bultmann, comprising the conceptual pair Orthodoxie/Liberalität, “orthodoxy” and “liberality”, which are primarily distinguished by the different positions they adopt on the idea of revelation. The first holds that God has revealed himself in space and time on one occasion only, or in a sequence of acts, while the second states the necessity of a revelation which is constantly renewed, thus recalling both the free, unconditioned act through which the religious element becomes a constant living presence in the consciousness of all men, and the universality of the religious kerygma which, in order to authenticate its own existence, cannot allow any exclusive principle.

It is again Fichte, with his emphasis – shared by Lessing - on the human process of self-education, who has probably best understood the meaning of a religious revelation which universalizes and renews itself idem et alius. But Rosmini, too, contributed decisively to this dynamism of revelation, when he defined the “theocratic society” – or religious community – as the “universal society of mankind”, evidently suggesting that the ecclesia visibilis, the historically determined, imperfect Church, subject to error and semper reformanda, is just – the most superficial – part of that ecclesia invisibilis which is the Church understood as the societas universalis. And it is in this very societas universalis that, as we read in his Philosophy of Law, “the perfect theocracy is realized not just in Christ, but through Christ also in all men with whom the Christ concorporates, communing with them in his divinity, so that this [divinity] will prevail in them as it does in him” (Antonio Rosmini, Filosofia del diritto, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, Tomo III, Città Nuova, Roma 2014 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 28], p. 195).

‘Insaissabilité’ de Dieu et espace du religieux

Depuis quelque temps la religion a recommencé à faire couler beaucoup d’encre. Sur le plan extérieur et phénoménique, la dimension publique qu’a acquise la religion semble désormais incontestable. Bien que l’on ait souvent décrété la «fin de la religion», l’intérêt pour l’élément religieux renaît constamment (en une sorte de réapparition dans le domaine séculaire de la fameuse théorie anthropologique du revival and survival). De Habermas à Gauchet, de Hervieu-Léger à Charles Taylor, il semblerait que le syntagme «société post-séculaire» soit désormais devenu une sorte de mantra...

Cette constatation n’empêche toutefois pas de s’interroger, pour aller plus à fond, sur le sens et sur la valeur de cette «post-sécularisation» autoproclamée, sur le renouveau d’intérêt pour la dimension publique du religieux, sur les idées qu’elle porte, sur ses implications du point de vue des rapports entre foi, raison et politique. En effet, peu d’autres domaines exigent, en ce qui concerne les mots à utiliser, autant de rigueur et de clarté conceptuelle que celui de la réflexion dans le domaine politique et religieux; d’autant plus qu’une certaine confusion semble souvent régner souveraine. A ce sujet, Paolo Prodi (Lessico per un’Italia civile, édité par Piero Venturelli, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 178) a observé très justement que les racines de la civilisation européenne ne se trouvent pas tant dans les apports du christianisme, de l’humanisme, du siècle des lumières, mais plutôt dans l’affirmation de la laïcité comme dualisme entre le sacré et la sphère politique – un dualisme qui est le résultat d’une évolution millénaire, ainsi que de tensions et de conflits institutionnels entre l’Église et l’État. Autrement dit, la voie de la laïcité coïnciderait substantiellement avec ce que Max Weber avait déjà défini comme Entzäuberung der Welt: un «désenchantement du monde»; ce qui n’impliquerait toutefois pas d’expulser le sacré, mais plutôt de prendre acte de sa présence en tant qu’«autre» par rapport au pouvoir.

Comment concevoir alors le caractère «autre» du religieux et du sacré? Il existe en effet – autre donnée difficile à contester – une ambivalence du religieux et du sacré. Il en va non seulement du fait que, de nos jours, une identité religieuse authentique ne peut être qu'une identité qu'on a choisi soi-même, mais aussi de la constatation que, même pour ceux qui déclarent adhérer «en principe» à une religion, les formes qu'elle assume font de nouveau l'objet d'un choix personnel. C'est à moi de découvrir ce que représente cette réalité pour moi. Il n'est donc pas seulement question que je choisisse une religion, mais celle-ci «doit aussi parler ma langue, elle doit assumer un sens au vu de mon développement spirituel, tel que je l'interprète» (Charles Taylor, A Secular Age, dans la traduction italienne L'età secolare, édité par Paolo Costa, Feltrinelli, Milan 2009, p. 612). Autrement dit, la religion doit être en mesure de faire écho à ce que ressent chacun et de faire face au désir de réalisation de chacun: au lieu d'y faire opposition, elle doit l'accompagner. Or, il est facile de percevoir l'ambivalence inhérente à ce processus. Il devient également évident que les interprétations philosophiques et théologiques traditionnelles de liberté de conscience et de liberté religieuse se trouvent soudain dans l'impossibilité de fournir des réponses persuasives et convaincantes dans ce contexte.

Récemment, Jürgen Habermas, en Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken (traduction italienne de Leonardo Ceppa: Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, Laterza, Roma-Bari 2015) a souligné que la vitalité renouvelée des mouvements et des fondamentalismes de nature religieuse pose un double défi aux sociétés européennes déjà largement sécularisées: d'une part, le fait d'élaborer de nouveaux modèles de vie en commun et, de l'autre, celui de repenser le nouveau rôle et les fonctions changées des communautés religieuses, peut-être trop prématurément reléguées à la sphère privée pure et simple. De plus, si la religion réaffirme ainsi avoir encore un caractère de contemporanéité, quelle doit être l'attitude de la philosophie à son égard? Quel espace d'autonomie laisser au religieux, en tant que mode et structure de la conscience humaine à mettre en rapport avec les facultés rationnelles de la pensée et d'autres expressions de l'esprit telles que l'art, la politique, le droit? Comment essayer de comprendre et d'interpréter, philosophiquement et théologiquement, la métamorphose intérieure qui a eu lieu, en ce qui concerne l'exigence de religieux de l'homme contemporain, en raison du développement technologique qui a désormais tout envahi?

À y regarder de plus près, il est également possible de décrire notre époque comme une période de conflits dramatiques de valeurs, où la religion joue un rôle de plus en plus décisif. «Au-delà du Dieu unique des Juifs, des chrétiens et des musulmans», a écrit le théologien Friedrich Wilhelm Graf, «de nombreux autres dieux continuent à vivre parmi nous. Si cela n'était pas clair avant le 11 septembre 2001, c'est alors que la puissance permanente du religieux s'est manifestée à tous de façon évidente. Les symboles religieux peuvent aider l'homme à mieux comprendre ses propres limites et à trouver des bases solides pour un ethos humain fait de tolérance, de diversité légitime et de reconnaissance de l'autre. Mais les certitudes religieuses peuvent aussi s'exprimer sous forme de violence, de terreur et de meurtre en masse. Les mythes religieux parlent d'anges et de saints, mais aussi de diables et de démons. Cette ambivalence fondamentale du religieux exige une étude plus approfondie. Mais suivre les traces de la transcendance et interpréter les symboles de la certitude religieuse est un processus fatigant et théorétiquement prétentieux» (Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Beck, München 2004³, p. 9).

En soi, cette ambivalence renferme aussi certainement un aspect qui est constitutif aux sciences modernes de l'esprit, autrement dit le fait qu'elles ne peuvent pas être disjointes d'une culture pluraliste et de la conscience de la multiplicité des formes des cultures. Mieux encore, c'est justement là qu'elles trouvent leur fondement, et elles demandent ce pluralisme, s'il est vrai – comme l'a écrit Gunter Scholtz – qu'elles travaillent contre la lourdeur d'esprit de ceux qui croient que l'on ne peut pas ou que l'on ne doit pas franchir les frontières de ses propres modalités conceptuelles. La confrontation et l'opposition à l'altérité n'impliquent pas au premier abord la relativisation des règles en vigueur, car ceci suit une règle éthique également. La reconnaissance du pluralisme implique en effet des règles. Le pluralisme ne signifie aucunement *anything goes*» (Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 12).

Ceci est particulièrement évident si l'on examine attentivement les thèses célèbres de Marcel Gauchet, exposées en 1985 dans le volume *Le désenchantement du monde*. Dans cette étude, Gauchet prend très au sérieux la réflexion célèbre de Weber contenue dans la conférence *Wissenschaft als Beruf* (Le métier et la vocation de savant), selon laquelle la destinée de la civilisation occidentale nous impose de vivre

dans un monde « sans Dieu et sans prophètes », autrement dit dans un monde – pour paraphraser l’aphorisme du gai savoir de Nietzsche – où Dieu n’est plus, puisqu’il est mort, et où ne restent que des « tas gigantesques de décombres, d’innombrables images de dieux (et d’idoles) ». D’après Gauchet, qui reprend ici implicitement le schéma comtien et frazérien de la science en tant que troisième stade évolutif de l’histoire de l’humanité, en mesure de dépasser magie et religion (celle-ci ayant déjà supplanté la première auparavant), la modernité, décrétant le triomphe de la rationalité scientifique, aurait signifié la disparition définitive de la religion. Bien entendu, ceci ne se traduit pas par une opposition radicale entre christianisme et science, mais plutôt par une sorte de réalisation, d’Aufhebung hégélienne du premier par la seconde: si la société moderne représente une disparition complète de la religion, ceci « ne signifie pas que le religieux ne doit plus parler aux hommes ». D’où l’idée de Gauchet de la survivance du « religieux après la religion »: « Sans doute, même y a-t-il lieu de reconnaître l’existence d’une strate subjective inéliminable du phénomène religieux, où indépendamment de tout contenu dogmatique arrêté, il est expérience personnelle. [...] Même en supposant que l’ère des religions soit définitivement terminée, il faut aussi se convaincre du fait que, entre religiosité privée et substituts de l’expérience religieuse, on n’en finira probablement jamais avec le religieux » (Marchel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, traduction italienne d’Augusto Comba intitulée Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Turin 1992, p. 293).

Gauchet n’apprécie donc ni les théories cherchant à hypostasier la dimension religieuse comme urgence inhérente à la faculté humaine de symbolisation, ni les théories voulant liquider le religieux en tant qu’ultime résidu d’une projection des besoins primaires de l’homme. Et il se peut qu’au lecteur s’aventurant dans le monde complexe des raisonnements de Gauchet il reste un doute sur le fait que, pour finir, le religieux avec lequel probablement « on n’en finira jamais » soit à accueillir dans sa structuralité surgesscente d’autonomie normative ou plutôt à ne tolérer que comme une mauvaise habitude à laquelle la paresse quotidienne empêche de trouver remède.

Alors, quand Gauchet parle d’une survivance du religieux « après la religion », c’est comme si son « urbanisation de la province comtienne » avait fait émerger des traces d’irrationalité irréductible, même pour le néo-positivisme qu’il a en fait implicitement envisagé. Ce résidu, qui caractérise et qualifie l’homme « après la religion », se regroupe en trois niveaux expérientiels assumant le caractère de véritables épiphé-

nomènes: celui de la pensée de l'indifférencié, c'est-à-dire de l'inexprimable, celui de l'esthétique, reproduisant une phénoménologie du sacré à la Rudolf Otto, et celui de la construction d'une identité propre, qui devient un problème auquel l'homme ne peut trouver de réponse qu'en soi-même et non plus dans des structures hétéronomes.

Mais s'agit-il vraiment d'une destruction de la religion, dont les décombres continueraient toutefois à peser sur nos âmes, ou bien ces questions lancinantes ne devraient-elles pas plutôt se situer dans une perspective tenant compte justement d'un moment de surgescence autonome et in-conditionnée du religieux qui se fait structure de la conscience et se révèle comme exigence? Est-ce que les questions qui se posent au vu des «situations-limites» de l'existence, pour le dire comme Karl Jaspers, font qu'elles excluent toute dimension communautaire, telle que représentée par la religion, pour s'épuiser en une religiosité vide, désespérée et solitaire ?

Dans son essai de 1952 *Der Mut zum Sein* (Le courage d'être), le théologien Paul Tillich introduisait à ce propos une distinction méthodologique qui allait faire école (par exemple, dans diverses études du dominicain Claude Geffré) et se démontrer utile aussi pour une lecture et une interprétation du religieux de nos jours: la distinction entre *trust*, soit foi confiante, et *belief*, autrement dit croyance. Il y a, selon le théologien de Starzeddel, une dimension anthropologique de la croyance qu'il est difficile d'éliminer: la confiance de base, c'est-à-dire la 'foi confiante'. Il s'agit de celle qui permet, dès le sein maternel, d'établir des rapports interpersonnels et sur laquelle se greffe ensuite, sans aucun automatisme toutefois, la croyance religieuse qui continue à se nourrir de foi confiante. C'est la pensée mise en évidence, dans le premier numéro de «*Rosmini Studies*», par l'essai d'Emmanuel Falque qui récupère la présence anthropologique de l'autre comme «voie privilégiée» menant au religieux.

Or, Antonio Rosmini était déjà bien conscient des conséquences fécondes qu'aurait ce recouvrement de la dimension anthropologique. Dans la dédicace à son ami Alessandro Manzoni du livre – resté inédit – qu'il avait intitulé *Del divino nella natura* (Du divin dans la nature), il affirme d'ailleurs que ses recherches sur la dimension du divin dans l'ordre de la nature «*riguardano cosa che si può dir patrimonio della Poesia e della Filosofia*» («concernent quelque chose que l'on peut définir comme patrimoine de la Poésie et de la Philosophie») (Antonio Rosmini, *Del divino nella natura*, édité par Pier Paolo Ottonello, Città Nuova, Rome 1991 [«Opere edite e inedite di Antonio Rosmini», vol. 20], p. 19). Aussi bien l'une que l'autre, en effet,

comme l'enseigne Aristote dans la Poétique, traitent du monde non pas tel qu'il est, mais tel qu'il devrait être.

C'est justement ce «devoir être», faisant allusion implicitement à l'abditum mentis (le «secret de l'esprit») augustinien, qui représente pour l'auteur de Rovereto le «rayon de la divinité qui pénètre dans la création», l'intelligible compris intuitivement par l'esprit, soit l'idée, non sans quelques échos néoplatoniciens. Mais c'est une idée qui ne reste pas cloisonnée dans des espaces hyper-célestes, qui ne renvoie pas uniquement à l'être abstrait, mais qui assume plutôt les traits de la personne concrètement subsistante, comme l'illustre l'autorévélation sur le Sinaï de JHWH dans le livre de l'Exode 3,14 : «Lorsque Dieu dit: "Je suis qui Je suis", et puis: "Celui qui est", il ne nomme pas seulement l'être, soit l'essence impersonnelle, mais l'être-personne, l'être qui parle et qui se situe soi-même en disant "Je suis" avant d'envoyer Moïse aux Juifs. Le Verbe incarné donna le même nom à soi-même, en ne se disant pas être de manière indéterminée, mais: "ἐγώ εἰμί, Je suis"» (ibid., p. 85).

Le divin doit donc, de simple objet de la pensée, se présenter en une personne pour pouvoir être perçu dans toute son essence. Il s'agit d'une idée que Rosmini tire évidemment de la tradition chrétienne théologique, mais qui a aussi une importance indéniable pour l'histoire de la philosophie, notamment pour l'école idéaliste. En effet, une trentaine d'années avant que Rosmini ne rédige son essai, le philosophe allemand Johann Gottlieb Fichte avait justement réfléchi sur la locution ἐγώ εἰμί («Je suis») qui, reprise à partir du livre de l'Exode 3,14, devient dans l'Évangile de Jean soit le nom propre du Christ, soit la formule constante par laquelle Jésus se définit et définit le sens de sa mission. Le philosophe en était ainsi arrivé à identifier sa philosophie (entendue comme «Logologia», «logos du Logos») avec la doctrine du Quatrième Évangile qui «est justement exposée avec les mêmes images et expressions dont nous nous servons aussi» (Johann Gottlieb Fichte, Anweisung zum seligen Leben (Initiation à la vie bienheureuse), en Id., La dottrina della religione (La doctrine de la religion), édité par Giovanni Moretto, Guida, Naples 1989, p. 311).

À bien y réfléchir, en soutenant cette thèse, Fichte ne faisait que concrétiser une pensée dérivant de ce que l'on a appelé la «deutsche Mystik»: dans Meister Eckhart par exemple, qui reprenait l'interprétation donnée au passage de l'Exode par le philosophe juif Moïse Maimonide, la locution ἐγώ εἰμί doit être interprétée dans le cadre de la «théologie négative». Le nom de Dieu n'est pas «prédicable», autrement dit on ne peut pas dire de lui ce qui le détermine comme genre et espèce, car il est pur,

exempt de toute détermination et essence, il est toujours un aliquid plus haut que tout être et organisme. En disant «Je suis qui Je suis», Dieu a voulu dire de soi qu'il possède en soi toutes choses et leur contraire, autrement dit qu'il possède tout d'avance, dans sa pureté, plénitude, perfection et cause. L'homme, quand il s'approche de Dieu par la parole, ne peut que parler de Dieu par approximation, en disant de façon apophatique («négative») quelles sont les caractéristiques qui ne lui appartiennent pas, mais il ne peut pas l'objectiver comme il le fait pour un organisme par exemple. Tout comme dans les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite, Dieu reste ineffable pour Eckhart également: Dieu est sans nom puisque personne ne peut rien dire de lui ni rien en appréhender.

Il est bien connu que c'est la pensée déjà citée de Fichte qui a atteint le summum de la spéculation sur la notion d'«incompréhensibilité» ou d'«insaisissabilité» de Dieu, Unbegreiflichkeit Gottes, soit de l'impuissance de se faire une idée (Begriff) – quelque chose de préhensile, de matériellement tangible – du concept de Dieu et de son espace. Mais pour Rosmini également la théologie négative – soit l'«ineffabilité» et l'«incompréhensibilité» de Dieu – constitue la clé universelle de toute forme phénoménique du religieux: «Vi ha primieramente un mistero naturale, l'incomprensibilità di Dio, di cui la mente umana non può avere che una cognizione ideale negativa: questo mistero rimane sempre nel fondo di tutti i culti religiosi » («Il y a premièrement un mystère naturel, l'incompréhensibilité de Dieu, dont l'esprit humain ne peut avoir qu'une connaissance idéale négative: ce mystère reste toujours à la base de tous les cultes religieux») (Del divino nella natura, cit., p. 198).

L'«insaisissabilité» ou l'«incompréhensibilité» de Dieu, le fait qu'il ne puisse pas être appréhendé comme concept, ont donc entrouvert les portes, le long du parcours de la pensée philosophique et théologique, à deux façons différentes et antithétiques d'aborder la question du religieux. Séduits par la théologie négative et partant du principe qu'il est impossible de connaître l'idée de Dieu, certains ont par exemple suivi la voie de la germination de l'intuition et du religieux au plus profond de l'âme individuelle. C'est là le cas de toutes les théories d'un «apriori religieux», telles qu'on les trouve, à plusieurs titres, dans des auteurs comme Cusano, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher et Troeltsch. Ou bien, certains ont par contre décrété, comme le théologien Karl Barth, un interdit sur l'emploi du mot «religion» qui, dans son arrogance anthropomorphique, remplacerait la réalité divine que la révélation nous a présentée par une image (Bild) de Dieu faite sur mesure pour nous. Somme toute, au

lieu du «service divin» (Gottesdienst) auquel on accède par la foi, la religion conduirait à un «service idolâtrique» (Götzendienst) et coïnciderait avec l'Unglaube, la «non-foi».

L'interdit de Barth concernant l'emploi du mot «religion» trouvait, à vrai dire, un antécédent important dans l'opposition, proposée par Hegel dans sa Vorrede (Introduction) à la philosophie de la religion de Hinrichs, entre l'appréhension «animale» du divin, typique de l'«homme naturel», et l'appréhension «pneumatique» de la révélation, qui est par contre typique de l'«homme spirituel». Il est bien connu que la cible polémique de cette critique hégélienne était la théorie religieuse de Schleiermacher, basée sur le sentiment mystique de dépendance absolue de chacun vis-à-vis de la dimension transcendante que l'on ressent au fond de soi. Mais, en raison de son caractère idéal-typique universel, elle est destinée bien évidemment à s'imposer aussi comme clé herméneutique pour comprendre comment se situe de temps en temps la philosophie par rapport à la religion tout au long de l'histoire de la culture.

Dans l'antithèse entre l'intuition apriorique de l'homme «naturel» et la connaissance, soutenue par la révélation, de l'homme «spirituel», on peut en effet relever la présence sous-tendante d'une autre antithèse, bien plus radicale: celle existant entre la position de ceux qui cherchent à voir dans l'intuition du religieux un prius, dans son acception temporelle et essentielle, par rapport aux historicisations des dogmatismes et des formes révélées, et la position de ceux qui situent par contre le point de départ de toute réflexion sur le divin dans une canonisation scripturaire et dogmatique de la révélation et de la foi. C'est l'antithèse que synthétise Karl Jaspers dans sa polémique contre Rudolf Bultmann sous forme du couple conceptuel Orthodoxie/Liberalität – «orthodoxie» et «libéralité». L'élément de division par excellence entre la première et la seconde vient des diverses positions que l'on peut assumer sur l'idée de révélation. Pour l'orthodoxie, Dieu s'est révélé et localisé dans l'espace et dans le temps une seule fois ou en une séquence d'actes. Par contre, la libéralité affirme la nécessité d'une révélation se renouvelant constamment et rappelant soit l'acte libre et inconditionnel par lequel le religieux se manifeste et reste présent dans la conscience de tout homme, soit l'universalisme du kerygma religieux qui, pour authentifier son essence, ne peut admettre en soi aucun principe exclusiviste.

Encore une fois, en soulignant avec Lessing le processus d'auto-éducation du genre humain, Fichte a sans doute été le philosophe qui a compris mieux que les autres le sens d'une révélation religieuse qui s'universalise et qui se renouvelle idem

et alius. Antonio Rosmini a aussi apporté, toutefois, une contribution décisive à la compréhension de ce dynamisme de la révélation, en définissant la «société théocratique», c'est-à-dire la communauté religieuse, comme «société universelle du genre humain». Il a ainsi suggéré évidemment que l'*ecclesia visibilis*, l'Église historiquement déterminée, imparfaite, sujette à des erreurs et *semper reformanda*, ne représente qu'une partie – la plus extérieure – de cette *ecclesia invisibilis* qui est l'Église entendue comme *societas universalis*. Et c'est justement dans cette *societas universalis* que, comme le dit la *Filosofia del diritto* (La philosophie du droit), «*la perfetta teocrazia si realizza non solamente nel Cristo, ma pel Cristo anco in quegli altri uomini tutti, che il Cristo a sé concorpora, mettendo in comunione con essi la sua divinità, acciocché questa in essi domini in modo simile a quello che domina in lui*» («*la théocratie parfaite ne se réalise pas seulement dans le Christ, mais par le Christ également dans tous les autres hommes que le Christ co-incorpore en soi, en mettant sa divinité en communion avec eux, pour que celle-ci domine en eux tout comme en lui*») (Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, édité par Michele Nicoletti et Francesco Ghia, Tome III, Città Nuova, Rome 2014 [«*Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*», vol. 28], p. 195).



‘Inafferrabilidad’ de Dios y espacio de la religiosa

Recientemente, la religión ha vuelto a ocupar con fuerza el centro del debate. A un nivel exterior y fenoménico, la dimensión pública del hecho religioso aparece como una realidad incontrovertible, y, a pesar del tan anunciado «fin de la religión», asistimos hoy a un constante resurgir (casi como una re-proposición en el terreno de la secularización de la teoría antropológica del revival and survival) del interés por el elemento religioso. De Habermas a Gauchet, de Hervieu-Léger a Charles Taylor, el sintagma «sociedad post-secular» se ha convertido hoy prácticamente en un mantra...

Sin embargo, una constatación como esta no exime de la interrogación, a un nivel más profundo, sobre el significado y valor de esta autoproclamada «post-secularización»; sobre el renovado interés por la dimensión pública de lo religioso; sobre los conceptos que esta arrastra con sé; sobre las implicaciones que esta conlleva bajo el perfil de la relación entre fe, razón y política. De hecho, pocos ámbitos exigen el rigor y la claridad conceptual en el uso de los términos que se reclama a la reflexión sobre la política y la religión; y con razón, ya que en este último ámbito la confusión parece reinar soberana. A propósito de este hecho, ha sido Paolo Prodi (Lessico per un’Italia civile, edición de Piero Venturelli, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 178) quien ha oportunamente señalado como la raíz de la civilización europea no se encuentre tanto en las aportaciones individuales ofrecidas por el cristianismo, el humanismo, la ilustración, sino más bien en la afirmación de la laicidad como dualismo entre la esfera del sacro y la de la política; dualismo fruto de una evolución milenaria y de tensiones y conflictos institucionales entre la Iglesia y el Estado. En concreto, el camino de la laicidad coincidiría sustancialmente con el fenómeno ya individualizado por Max Weber como Entzauberung der Welt: un «desencanto del mundo» que no conllevaría, sin embargo, la expulsión del sacro, sino su presencia como un «otro» respecto al poder.

¿Cómo interpretar, entonces, dicha «alteridad» de lo religioso y de lo sacro? Existe efectivamente – y esto constituye un hecho difícilmente controvertible – una

ambivalencia de lo religioso y de lo sacro: ella reside no solo en el hecho de que hoy una identidad religiosa que se presente como auténtica puede ser solo una identidad religiosa elegida, sino en la constatación de que, aun aclarada la propia adhesión de máxima a una religión, las formas que esta asume constituyen de nuevo el objeto de una decisión personal. Es el sujeto quien debe descubrir qué significa para él esta realidad. No se trata solo, por tanto, de elegir una religión, sino que esa «tiene que hablar mi idioma, debe tener sentido dentro de mi desarrollo espiritual tal como lo interpreto yo» (Charles Taylor, Las variedades de la religión hoy, Paidós, Barcelona, 2003, p.103). La religión debe de ser capaz de entrar en consonancia con aquello que el individuo siente dentro de sí y con su deseo de realización: lejos de oponerse a esto, la religión debe acompañarlo. Se hace así evidente la ambivalencia intrínseca en este proceso, como se hace evidente que las interpretaciones filosóficas y teológicas tradicionales de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa se encuentran al imprevisto, ante dicha realidad, incapaces de elaborar respuestas persuasivas y convincentes.

En su reciente Pensamiento Postmetafísico (Tomo II) (Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia, tr. it. di Leonardo Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015) Jürgen Habermas ha enfatizado como la renovada vitalidad de movimientos y fundamentalismos de naturaleza religiosa suponen un doble reto para las sociedades europeas mayormente secularizadas. Por un lado, el reto consiste en elaborar nuevos modelos de convivencia; por otra parte, el reto consiste en repensar el nuevo rol y la función modificada de las comunidades religiosas, precipitadamente confinadas a la esfera del privado. A esto se suma la pregunta: ¿si lo religioso reconfirma en tal modo su no-exhausta contemporaneidad, como debe comportarse ante el la filosofía? ¿Qué espacio de autonomía debe reconocérsele a lo religioso en tanto que modo y estructura de la conciencia humana que se encuentra en relación con las facultades racionales del pensamiento y con otras expresiones del espíritu como son el arte, la política y el derecho? ¿Cómo intentar comprender e interpretar (filosófica y teológicamente) la metamorfosis interna que se da en la pregunta religiosa del hombre contemporáneo y que es el producto de un desarrollo tecnológico a día de hoy abrumadoramente generalizado?

En realidad, nuestro tiempo podría describirse como una época de conflictos dramáticos de valores en los cuales la religión juega un rol cada vez más decisivo. «Además del único Dios de los judíos, cristianos y musulmanes», ha escrito el teólogo

Friedrich Wilhelm Graf, «siguen viviendo entre nosotros muchos otros dioses. Si no antes, al menos desde el 11 de septiembre del 2001, se ha hecho evidente para todos la permanente potencia de lo religioso. En las simbologías religiosas el hombre puede familiarizarse con los propios límites y encontrar fundamentos ciertos para un ethos humano de tolerancia, de legítima diversidad y de reconocimiento del otro. Aun así, las certezas religiosas pueden expresarse también bajo la forma de la violencia, del terror y del homicidio de masa. En los mitos religiosos se habla de ángeles y santos. Sin embargo, se trata también en ellos de los diablos y demonios. Tal ambivalencia fundamental de lo religioso nos obliga a una interpretación más profunda. Leer las huellas de la trascendencia e interpretar los símbolos de la certeza religiosa constituye sin embargo un trabajo fatigoso y teóricamente pretencioso» (Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Beck, München 2004³, p. 9). En tal ambivalencia se esconde una característica que es consustancial a las modernas ciencias del espíritu; esta consiste en el hecho de que ellas no pueden ser separadas de una cultura pluralista ni de la conciencia de la multiformidad de las culturas. De hecho, es justo en la última donde reside su fundamento y a partir de donde exigen dicho pluralismo, siempre que sea verdad, como ha escrito Gunter Scholtz, que «ellas trabajan contra la ceguera de quien sostiene que no se puede, o no se debe, trasvasar los confines de las propias modalidades conceptuales. La confrontación y contraposición con aquello que es extraño no implica necesariamente la relativización de las normas vigentes, sino que sigue ella misma una norma ética. De hecho, al reconocimiento del pluralismo subyacen normas implícitas. En ningún modo implica el pluralismo un anything goes» (Gunter Scholtz, Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1991, p. 12).

Esto se hace evidente en modo particular si se recuerdan las célebres tesis de Marcel Gauchet, expuestas en 1985 en el volumen Le désenchantement du monde. En aquel estudio, Gauchet tomaba extremadamente en serio la famosa notación weberiana, contenida en la conferencia sobre La ciencia como profesión, según la cual el destino de la civilización occidental nos impone vivir en un mundo «sin Dios y sin profetas»; en un mundo por tanto en el que, parafraseando el aforismo nietzscheano de La Gaya Ciencia, Dios non existe, ha muerto, y en el que persisten solo «acumulaciones gigantescas de ruinas, de imágenes de innumerables dioses (y de ídolos)». Según Gauchet – que propone de nuevo aquí en modo implícito el esquema

comtiano y frazeriano de la ciencia como tercer estadio evolutivo de la historia de la humanidad, destinado a superar magia y religión (después de que esta última hubiera superado ya a la primera)– la modernidad, con el triunfo otorgado a la racionalidad, habría decretado la salida definitiva de la religión. Es verdad que esto no se traduce en una oposición radical entre cristianismo y ciencia, sino más bien en un tipo de concretización o de hegeliana Aufhebung del primero a causa de la segunda. Si la sociedad moderna representa la salida completa de la religión, eso no significa, sin embargo, «que lo religioso no deba todavía hablar a los hombres». De aquí surge el concepto de Gauchet de la permanencia de «la religión después de la religión»: «Es necesario reconocer un estrato subjetivo ineliminable del fenómeno religioso, en el cual este último se presenta como experiencia personal, independiente de todo contenido dogmático definitivo [...] aun suponiendo que la era de las religiones haya llegado a su cierre definitivo, es necesario persuadirnos de que, entre la religiosidad privada y los sustitutos de la experiencia religiosa, no acabaremos nunca, probablemente, con lo religioso» (Marcel Gauchet, El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión, edición de Esteban Molina, Trotta, Madrid 2005, p. 294). Gauchet no ama por lo tanto ni teorías que intenten hipostatizar la dimensión religiosa como urgencia ínsita en la facultad humana de simbolizar, ni teorías que intenten liquidar lo religioso como resto último de una proyección de las necesidades primarias del hombre. Y puede ser que al lector que se aventure en la trama compleja de los razonamientos gauchetianos le reste la duda de si, al final, lo religioso con el cual probablemente «non acabaremos nunca», se entienda en su fundamental espontaneidad de autonomía normativa o si será solo tolerado como se hace con un feo vicio que la pereza cotidiana impide remediar.

Cuando habla entonces Gauchet de un permanecer de lo religioso «después de la religión», lo hace como si su «urbanización de la provincia comtiana» hubiera hecho surgir un residuo de irracionalidad irreducible incluso para un neo-positivismo como el que él mismo implícitamente propone. Dicho residuo – que caracteriza y califica al hombre «después de la religión» – se adensa alrededor de tres niveles experienciales que asumen el carácter de epifenómenos singulares: el del pensamiento indiferenciado o lo inexpresable; el de la estética, que reproduce una fenomenología de lo sacro a la Rudolf Otto; y el de la construcción de la propia identidad, que se presenta como un problema cuya respuesta el hombre puede encontrar solo dentro de sí, nunca más en estructuras heterónomas.

Pero todo esto ¿implica en realidad una destrucción de la religión, cuyas ruinas continúan pesando sobre nuestras almas, o más bien dichos interrogantes lacerantes deberían colocarse bajo una perspectiva que recuperase el propio momento del surgimiento autónomo e incondicionado de lo religioso en su hacerse estructura de la conciencia y en su relevarse como pregunta? ¿De verdad los interrogantes que surgen al respecto de las «situaciones- límite» – por decirlo con Karl Jaspers – de la existencia son tales que eliminan cualquier dimensión comunitaria, representada por la religión, y capaces de extenuarse en la religiosidad vacua, solitaria y desesperada del individuo?

En el ensayo de 1952 El coraje de existir, el teólogo Paul Tillich introducía al respecto una distinción metodológica destinada a crear escuela (por ejemplo en diversos estudios del dominicano Claude Geffré) y extremadamente útil también como encuadramiento para una literatura e interpretación de lo religioso hoy: la distinción entre el trust, la fe confiante, y el belief, la creencia. Existe, según el teólogo Starzeddel, una ineliminable dimisión antropológica del creer - la confianza de base, o la «fe confiante» que, ya desde el útero materno hace posible las relaciones interpersonales, y sobre la cual se asienta más tarde, sin todavía ningún tipo de automatismo, la creencia religiosa, que continua sin embargo a nutrirse de la fe confiante. Esta es la línea destacada, en el primer número de «Rosmini Studies» en el ensayo de Emmanuel Falque, que recupera la presencia antropológica del otro como «vía de acceso privilegiada» a lo religioso.

De la fecundidad de tal recuperación de la dimensión antropológica era ya bien consciente Antonio Rosmini. De hecho, en la dedicación del libro inédito Del divino nella Natura a su amigo Alessandro Manzoni, afirma Rosmini que sus investigaciones en torno a la dimensión del divino en el orden de la naturaleza «tienen que ver con aquello que puede denominarse patrimonio de la Poesía y de la Filosofía» (Antonio Rosmini, Del divino nella natura, edición Pier Paolo Ottonello, Città Nuova, Roma 1991 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 20], p. 19). Ambas, de hecho, según el enseñamiento de Aristóteles en la Poética, no tratan del mundo como es, sino del mundo como debería ser.

Es justamente un tal «deber ser», con su implícita referencia al agostiniano abditum mentis («el secreto de la mente»), lo que representa para el roveretano el «rayo de la divinidad que penetra dentro del creado», el inteligible intuido por la mente o, en otras palabras y no sin ecos neoplatónicos, la idea. Una idea que, sin

embargo, no permanece encerrada en espacios hiperceléstes, que no se refiere solo al ser abstracto, sino que asume los rasgos de la persona en concreto existente, como se puede deducir de la autorevelación sinaítica de JHWH in Es 3,14: «Diciendo Dios: 'yo soy el que soy', y después: 'Aquel que es', él no nombra solo al ser, es decir, a la esencia impersonal, sino al ser-persona, al ser que habla y que se afirma, diciendo: soy; y que manda a Moisés a los judíos. El Verbo encarnado dio él mismo nombre a sí mismo, no diciéndose ser en modo indeterminado, sino ἐγώ εἰμί, yo soy» (ibíd., p. 85).

El divino, de mero objeto del pensamiento pasa a deber poder ser recibido en toda su esencia, 'presentificarse' en una persona. Se trata de un concepto que Rosmini asume, como es obvio, de la filosofía, en particular de la escuela idealista. De hecho, una treintena de años antes de la redacción del ensayo rosminiano, el filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte - reflexionando sobre la locución ἐγώ εἰμί («yo soy») que, recogida de Es 3,14 se convierte en el Evangelio de Juan en el nombre propio de Cristo; es decir el modo constante en el que Jesús se define a sí mismo y el significado de su misión – había concluido por identificar la propia filosofía (entendida como «Logología», «logos del Logos») con la doctrina del Cuarto Evangelio que «se expone con las mismas imágenes y expresiones que nosotros mismos utilizamos» (Johann Gottlieb Fichte, *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, edición de Alberto Ciria & Daniel Innerarity, Tecnos, Madrid 1995). Sosteniendo esto, Fichte no hacía sino concretar una línea de pensamiento inaugurada por la denominada «deutsche Mystik»: en Meister Eckhart, por ejemplo, que retomaba la interpretación dada sobre el pasaje del Exodo del filósofo judío Maimónides, la locución ἐγώ εἰμί se interpreta a la luz de la «teología negativa». El nombre de Dios no es «predicable», es decir, de él no se puede decir qué sea lo que lo determina por género y especie, él es puro, libre de cualquier determinación y esencia; es siempre un aliquid más alto de todo ser y todo ente. Diciendo «yo soy Aquel que es», Dios ha querido decir de sí que él posee en sí toda cosa y su contrario, posee, por tanto, anticipadamente, todo en su pureza, plenitud, perfección y causa. El hombre, cuando se acerca a Dios con la palabra, no puede sino hablar de Dios por aproximación, diciendo en modo apofántico (negativo) qué características no le competen; pero no puede objetivarlo como se objetiva, por ejemplo, un ente. Como en los escritos de Pseudo Dionisio Areopagita, también para Eckhart Dios permanece inefable: Dios es sin nombre ya que nadie puede decir ni entender nada sobre él.

Como es bien sabido, es en el pensamiento del ya citado Fichte donde la noción de «incomprensibilidad o «inaferrabilidad» de Dios, Unbegreiflichkeit Gottes, de la imposibilidad de hacer de la idea de Dios y de su espacio un concepto, un Begriff, algo aprehensible, alcanza el máximo de sus vértices especulativos. Sin embargo, también para Rosmini la teología negativa, «el ser inefable» y la «incomprensibilidad» de Dios, representa la medida universal de toda forma fenoménica de lo religioso: «Existe primordialmente un misterio natural, la incomprensibilidad de Dios, del cual la mente humana no puede tener sino una cognición ideal negativa: este misterio permanece siempre en el fondo de todos los cultos religiosos» (Del divino nella natura, cit., p. 198).

La «inaferrabilidad» o «incomprensibilidad» de Dios, su no poder ser concebido como un concepto, ha abierto las puertas en la historia del pensamiento filosófico y teológico a dos modos diferentes y antitéticos de afrontar la cuestión de lo religioso. Siguiendo las seducciones de la teología negativa, en un movimiento que parte del asunto de la icognoscibilidad de la idea de Dios, se ha reflexionado sobre la gestación de la intuición y del sentido religioso en lo más profundo del ánimo individual: es este por ejemplo el caso de todas las teorías de un «a priori religioso» que podemos encontrar bajo diversos títulos en autores como Cusa, Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher y Troeltsch. O por el contrario, se ha decretado una prohibición al uso del término «religión» (es este el caso de un teólogo como Karl Barth) que, en su arrogancia antropomórfica, sustituiría a la realidad divina que se nos presenta en la revelación mediante una imagen (Bild) de Dios construida para nuestro uso y consumo: en definitiva, en lugar del «servicio divino» (Gottesdienst) al que nos introduce la fe, la religión introduciría un «servicio idolátrico» (Götzendienst) y coincidiría con la Unglaube, la «no-fe».

La prohibición barthiana contra el uso del término «religión» encontraba un antecedente en la contraposición, propuesta por el Hegel de la Vorrede a la filosofía de la religión de Hinrichs, entre la aprehensión «animal» del divino, propia del «hombre natural», y la aprehensión «pneumatica» de la revelación, típica del «hombre espiritual». Objeto polémico de esta contraposición era, como es bien sabido, la teoría religiosa de Schleiermacher, basada en el sentimiento místico de la dependencia absoluta del individuo de la dimensión trascendente que advierte en su intimidad; esta está evidentemente destinada a afirmarse al mismo tiempo como una clave hermenéutica para entender la configuración general repetidamente ofrecida,

en el curso de la historia de la cultura, acerca de la relación entre filosofía y religión.

En la antítesis entre la intuición apriorística del hombre «natural» y el conocimiento mediado por la revelación del hombre «espiritual», se puede en verdad apreciar, subyacente, la presencia de otra antítesis mucho más radical: la que subsiste entre una configuración tendente a ver en la intuición de lo religioso un prius – sea en un sentido temporal que sustancial – respecto a las historizaciones de las dogmáticas y formas reveladas y, por otra parte, una configuración que sitúa el punto de partida de toda reflexión sobre el divino en la canonización escritural y dogmática de la revelación y de la fe. Se trata de la antítesis sintetizada por Karl Jaspers, en su polémica con Rudolf Bultman, bajo el par conceptual Orthodoxie/Liberalität, «ortodoxia» y «liberalidad»: el elemento de división por excelencia entre la primera y la segunda viene dado por la diversa posición asumida en mérito a la idea de revelación. La primera cree que Dios se ha revelado y localizado en el espacio y en el tiempo solo una vez o en una secuencia de actos; la segunda afirma más bien la necesidad de una revelación que se renueve constantemente, recordando de este modo tanto el acto libre e incondicionado mediante el cual lo religioso se hace presente y vivo en la conciencia de cada hombre, cuanto el universalismo del kerygma religioso que, para autenticar su propia esencia, no puede admitir en sí ningún principio de tipo exclusivista.

*Es de nuevo Fichte el filósofo que mejor ha comprendido, al enfatizar con Lessing el proceso de auto-educación del género humano, el significado de una relevación religiosa que se universaliza y renueva ídem et alius. A la comprensión de tal dinamismo de la revelación añade sin embargo un contenido decisivo Antonio Rosmini, en tanto que define a la «sociedad teocrática», o la comunidad religiosa, como la «sociedad universal del género humano», obviamente sugiriendo que la ecclesia visibilis, la Iglesia históricamente determinada, imperfecta, sujeta a errores y semper reformanda, es solo una parte, la más externa, de aquella ecclesia invisibilis que es la Iglesia entendida como societas universalis. Y es precisamente en esta societas universalis que, como leemos en su *Filosofia del diritto*, «la perfecta teocracia se da no solo en Cristo, sino a través de Cristo también en todos aquellos hombre que Cristo a sí incorpora mediante la comunión de su divinidad, con el fin de que en ellos esta domine en modo símil a como lo hace en él» (Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, edición de Michele Nicoletti y Francesco Ghia, Tomo III, Città Nuova, Roma 2014 [«Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 28], p. 195).*



Lectia magistralis

Il 26 marzo 2015, nella Sala degli Specchi di Casa Rosmini a Rovereto, il filosofo e teologo dell'Università di Münster Klaus Müller ha presentato una lectio magistralis sul tema «Dio, la politica e la cultura. Una faccenda per gl'ingegni forti». Klaus Müller è uno dei più autorevoli e influenti intellettuali tedeschi nel dibattito odierno su religione e spazio pubblico. Membro di commissioni del governo federale tedesco per il dialogo interreligioso e per la riforma dell'insegnamento della teologia nelle università statali, Müller si è occupato a lungo del rapporto tra fede e ragione e dello studio del linguaggio teologico. Autore di numerosissime pubblicazioni, i suoi interessi di ricerca coprono un ampio spettro di tematiche tra teologia, etica, filosofia del linguaggio ed estetica. Addottoratosi in filosofia alla Gregoriana di Roma, è anche un ottimo conoscitore ed estimatore della cultura italiana e, tra le altre cose, ha dedicato un importante studio alla rilettura della critica di Rosmini alla filosofia di Hegel. L'ambivalenza del religioso – questa la tesi espressa da Müller a Rovereto – obbliga a una interpretazione più approfondita del ruolo e dello spazio di Dio. Di tale interpretazione Müller ha tracciato le linee principali, nella convinzione che leggere le



tracce della trascendenza e interpretare i simboli della certezza religiosa è un'impresa faticosa e teoreticamente pretenziosa. Infatti, è tutt'altro che scontato parlare oggi, tout-court, di Dio, a maggior ragione del Dio monoteistico e personale, specie a confronto con ciò che del mondo ci insegnano la fisica e le neuroscienze. Al cospetto della cultura contemporanea si pone da tempo la domanda circa un mutamento di paradigma dal monoteismo al panenteismo, ovvero il fatto che tutto ciò che esiste derivi da un fondamento di possibilità ultima e assoluta e che, a onta della sua autonomia e autodeterminazione, permanga radicato in questo fondamento come uno dei suoi elementi costitutivi. Ciò che dunque, stante questo scenario, deve essere oggi messo in questione è la domanda se all'idea di Dio possa essere riconosciuta una pretesa di validità e di verità – comunque concepita – e se dunque questa idea di Dio debba essere percepita come la più coerente. La tesi sostenuta da Müller è che la ragione umana non possa rinunciare a queste idee: nel mondo di oggi è possibile e necessario parlare filosoficamente e teologicamente di Dio. Non è possibile orientare il nostro quotidiano nel modo più razionale possibile e tenere totalmente distinto da tutto ciò il dominio del religioso. Là dove una tale riflessione critica su Dio come concetto-limite della ragione umana sia assente, esplodono i fondamentalismi. La società, la politica e la cultura hanno perciò buon diritto nel fornire un sostegno a tutte le iniziative che si confrontino criticamente con l'idea di Dio. Insomma, per parafrasare un'espressione che si legge nell'Epistolario di Rosmini a proposito dei filosofi classici tedeschi, enucleare il Dio oggetto di discussione e lotta nella politica e nella cultura è, ancora e sempre, ogni giorno di più, una faccenda «per gl'ingegni forti».



KLAUS MÜLLER

GOTT, DIE POLITIK UND DIE KULTUR. EINE FRAGE «...PER GL'INGEGNI FORTI»

Who is God? What is God? In the tension between personal and non-personal images of God, many people today are at a loss. From a philosophical and theological point of view, the paper deals with this issue and explains the reasons why the traditional view of the one-God-Faith needs an extension that redefines the relationship between God, politics and culture.

I. ERSTAUNLICHES POLITISCHES PLÄDOYER

Im Januar 2010 wurden vom Wissenschaftsrat, dem obersten deutschen Beratungsgremium für Hochschulpolitik, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*¹ veröffentlicht, die unter anderem in der deutschen Wissenschafts- und Bildungspolitik bislang nie gehörte Aussagen über die Theologien beinhalten – und zwar in dreifacher Hinsicht: (a) Aus der Perspektive von Staat und Gesellschaft: Auch im spätmodernen, säkular-demokratischen Rechtsstaat sind Religionen eine wesentliche Quelle normativer Orientierung und tragen Religionsgemeinschaften Wesentliches zu gesellschaftlichen Verständigungsprozessen bei.

Darum haben Staat und Gesellschaft auch ein Interesse an der Einbindung der Theologien in das staatliche Hochschulsystem. Die Integration der Theologien stellt sicher, dass die Gläubigen ihre faktisch gelebten Bekenntnisse im Bewusstsein artikulieren, von außen auch als historisch kontingent betrachtet werden zu können. Sie konfrontiert die Religionsgemeinschaften mit der Aufgabe, ihren Glauben unter sich wandelnden Wissensbedingungen und -horizonten immer neu auslegen zu müssen [...]. Damit beugen Staat und Ge-

¹ *Wissenschaftsrat: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Bonn 2010.



sellschaft auch Tendenzen zur Vereinseitigung und Fundamentalisierung von religiösen Standpunkten vor.²

(b) Aus der Perspektive der Kirchen und Theologen: Natürlich haben die Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen ein Interesse daran, ihre Optionen und damit verbundenen normativen Gehalte in die Prozesse der stark wissenschaftsgeleiteten Selbstverständigung der Gesellschaft einzuspeisen, was ihnen eine ganz erhebliche Übersetzungsleistung abverlangt. Diese können sie nur im engen Austausch mit anderen Kulturwissenschaften erbringen, indem sie deren Methodenentwicklung rezipieren und ihrerseits zu dieser beitragen.

(c) Aus der Perspektive der Universität: Viele Disziplinen universitärer Forschung und Lehre finden sich aus der Dynamik ihrer eigenen Entwicklungsprozesse mit normativen Problemen konfrontiert, für deren konstruktive Bearbeitung gerade in den Theologien elaborierte Reflexionsformen bereitliegen. Zugleich fördern Theologien die kritische Reflexivität wissenschaftlicher Weltansichten, indem sie

[...] die Grenzen einer rein wissenschaftsförmigen Selbstdeutung des erkennenden Menschen [thematisieren], insbesondere indem sie ein Bewusstsein von der Kontingenz menschlichen Handelns aufrechterhalten und der Frage nach den Bedingungen für ein Gelingen oder Scheitern menschlicher Existenz einen Ort geben.³

Anders gesagt: Theologie fungiert als Katalysator kritischer Reflexivität wissenschaftlicher Welt- und Selbstbeschreibung und leistet damit der Kultur der Vernunft einen unverzichtbaren Dienst. Oder anders und etwas pointierter gewendet: Dadurch dass – eine freilich philosophisch verwurzelte – Theologie den Gedanken des Ganzen der Wirklichkeit und des Grundes seines Hervorgangs, also kurz den Gedanken des Absoluten, präsent hält, bewahrt sie die Vernunftprozesse davor, sich im Bodenlosen eines infiniten Regresses oder eines *circulus vitiosus* zu verlieren.

Besondere öffentliche Aufmerksamkeit gewann diese Stellungnahme dadurch, dass sie zugleich mit dem Votum verbunden war, neben den katholischen und evangelischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen in Deutschland auch Fakultäten für Islamische Theologie zu errichten, um Lehrerinnen und Lehrer für den islamischen Religionsunterricht muslimischer Kinder sowie Imame auf wissenschaftlichen Niveau auszubilden, die in deutscher Sprache unterrichten bzw. predigen können – und nicht mehr einfach als Fremdarbeiter aus islamischen Ländern ohne Kenntnis der deutschen Sprache und Kultur importiert werden. Damit ist eine große Zahl schwieriger Fragen verbunden, z.B: Wer entscheidet seitens der islamischen Religionsgemeinschaft mit über die Berufung islamisch-theologischer Professoren, da es doch kein zentrales islamisches Lehramt gibt? In Klammern gesagt: Die Islam-Verbände in Deutschland wünschen sich eine "Nihil-obstat"-Regelung wie im Fall der katholischen Theologie! Und kommt es auf diese Weise vielleicht zu einer "Verkirchlichung" des Islam, die dieser gar nicht will oder wollen kann? Etc. etc. Dennoch gibt es bereits islamisch-theologische Institute an den Universitäten Münster und Tübingen, dazu kleinere Einrichtungen an anderen Standorten.

² *Wissenschaftsrat: Empfehlungen* (Anm. 1), 58.

³ *Wissenschaftsrat: Empfehlungen* (Anm. 1), 59.

Dennoch: Von einem gesellschaftlichen und kulturtheoretischen Konsens ist diese Beschreibung von wissenschaftlicher Beschäftigung mit Religion meilenweit entfernt. Was dabei an systematischer Strittigkeit auftreten kann, greift bisweilen direkt bis in wissenschaftspolitische Anfragen durch, so etwa wenn der Philosoph Christoph Türcke, den ich im Übrigen wegen seiner Verteidigung der Wahrheitsfrage sehr schätze, über die Theologien Folgendes schreibt:

Wer heute von ‘Gott’ redet, den monotheistischen meint, so tut, als spräche für seine Existenz ungefähr gleich viel wie dagegen, als sei es wissenschaftlich ebenso seriös, ‘ihn’ auszulegen wie zu bezweifeln, der setzt sich nicht nur über die Theodizeefrage hinweg, als sei sie für Menschen zwar unlösbar, in Gott aber gelöst; er ignoriert auch jenen mühsamen und grausamen Weg von der ersten Götterdämmerung bis zum Monotheismus, der immerhin an die 90 Prozent bisheriger Religionsgeschichte ausmachen dürfte. Kurzum, er redet fahrlässig daher, und es gibt immer noch ganze Fakultäten, an denen solche Fahrlässigkeit Einstellungsbedingung ist.⁴

II. ABSCHIED VON DER WAHRHEITSFRAGE

In einem gebe ich Türcke völlig recht: dass es alles andere als selbstverständlich ist, von Gott, zumal vom monotheistisch-personalen Gott so einfach zu sprechen. Was heißt es denn etwa, angesichts von 10^{11} Milchstraßen und 10^{15} Hirnzellen von einem personalen Schöpfer zu sprechen? Muss Gott nicht viel größer gedacht werden, als das in den Monotheismen geschieht, also als “persönlich und alles zugleich”⁵, wie der Grazer Philosoph Peter Strasser in Anlehnung an Schelling formuliert? Systematisch gewendet: Angesichts der zeitgenössischen Wissenskulturen steht längst der Wechsel vom Paradigma des Monotheismus zum Paradigma des Panentheismus an – dass also alles, was es gibt, aus einem letzten, absoluten Ermöglichungsgrund hervorgeht und unbeschadet seines Selbststandes, seiner Autonomie, in diesen Grund als eines seiner Elemente einbegriffen bleibt und darum diesen Grund in eine Geschichte, in ein “Weltabenteuer” verstrickt.

Worüber vor diesem Hintergrund heute der Streit geführt werden muss, ist darum schlicht die Frage, ob denn dem Gottesgedanken ein wie auch immer verfasster Geltungs- und Wahrheitsanspruch zuerkannt werden kann und wie denn dieser Gottesgedanke als konsistenter näherhin verfasst sein müsste. Meine These in den nachfolgenden Überlegungen wird sein, dass menschliche Vernunft auf diesen Gedanken – ich betone: Gedanken! – nicht Verzicht tun kann, ohne sich selbst zu unterbieten.

Was diese These an Herausforderungen impliziert, blitzt schlaglichtartig in folgendem Zitat

⁴ C. TÜRCKE, *Gott – inexistent, aber unabweisbar*, in: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Merkur 53 (1999), Heft 9/10, 819-827, Hier 825.

⁵ P. STRASSER, *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz – Wien – Köln 2002, 191. Vgl. dazu auch F. MEIER-HAMIDI – K. MÜLLER (Eds.) *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010 (ratio fidei 40), 67 – 80.

auf:

Es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.⁶

Der das zu Papier brachte und überzeugt war, mit dem, was er schreibe, die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte zu erzählen⁷ – Friedrich Nietzsche –, hätte sich wohl kaum träumen lassen, dass sich seine Prognose bereits in weniger als der Hälfte der von ihm erwarteten Zeit erfüllen würde. Doch exakt dies ist der Fall. Bis ins 18. Jahrhundert galt die Annahme der Existenz Gottes philosophisch als weitgehend selbstverständlich (Ausnahmen wurden als Konsequenz eines moralischen Defizits verbucht).⁸ Um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde die Frage heftig debattiert. Dann setzt der Prozess ein, der gewöhnlich als ein Gottvergessen seitens der Philosophie⁹ oder als Verdunstungsprozess beschrieben wird¹⁰ – bis dahin, dass es philosophisch gesehen eigentlich sinnlos sei, nach Gottes Existenz zu fragen.¹¹ Sehr originell ist das alles nicht. Andere Diagnosen verfügen über ungleich mehr Tiefenschärfe, etwa diejenige Thomas Manns, dass das Schweigen über das Heiligste einer Gottesscham' über den Missbrauch des Wortes Gott entspringe. Oder die noch schärfere von Martin Buber, dass der Name "Gott" als das beladenste und besudeltste aller Menschenworte nicht einmal durch sein Beschweigen erlöst werden könne, nur vom Boden aufgehoben und aufgerichtet "über einer Stunde großer Sorge".¹² Oder aber – in die systematische Herz-

⁶ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Nr. 53, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Bd. 5. Hrsg. von G. COLLI und M. MONTINARI, München; Berlin; New York 31999, 9-243, hier 73.

⁷ Vgl. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, 1887-1889. Nr. 411, in: Ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 13, 189.

⁸ Vgl. dazu S. GRÄTZEL–A. KREINER, *Religionsphilosophie*, Stuttgart; Weimar 1999, 118-119.

⁹ Vgl. etwa H. M. BAUMGARTNER,–H. WALDENFELS (Hgg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg; München 1999, 9, 84f.

¹⁰ Vgl. etwa A. W.J. HOUTEPEN, *Gott – eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit. Aus dem Niederländischen von Klaus Blömer*. Gütersloh 1999, 7-21, 45-68.

¹¹ Vgl. etwa H. CORNELISSEN, *Der Faktor Gott. Ernstfall oder Unfall des Denkens?*, Freiburg; Basel; Wien 21999, 56. – Die These nimmt im Übrigen keine Rücksicht auf seit Jahren international geführte Diskussionen. Vgl. dazu P. L. QUINN–C. TALIAFERRO (Hgg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Malden, Mass.; Oxford 1997, – C. JÄGER (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*. Paderborn u.a. 1998 – C. GESTRICH (Hg.), *Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, Berlin 1999 – K. WOLF, *Religionsphilosophie in Frankreich. Der "ganz Andere" und die personale Struktur der Welt*, München 1999.

¹² M. BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953, 13-15.

mitte aller Gottrede weisend – die These, dass unter neuzeitlichen Bedingungen die Geschichte religiöser Verkündigung und damit die Rede von einer transzendenten Wirklichkeit identisch sei mit der Geschichte ihrer Metaphorisierung und die Versuche von deren Zurücknahme den Namen “Fundamentalismus” trügen.¹³ Doch so einfach verhält es sich nicht. Christliche Theologie hat sich von Anfang an als Erkenntnis – im Grunde sogar als die ‘bessere’ Philosophie – verstanden und darum für ihre Aussagen einen Wahrheitsanspruch erhoben, den sie den Kriterien ‘Erster Philosophie’, d.h. einem Fragen nach unbedingt Gültigem unterstellte.¹⁴ Wie das unter den zeitgenössischen Bedingungen und gegen den die Möglichkeit solcher Gedanken ausschließenden Mainstream geschehen kann, wird zu prüfen sein.

Ein heute gängiger Vorbehalt gegen den Rekurs auf letzte Überzeugungen besteht in dem Gedanken, daß derlei Überzeugungen [...] in der Vergangenheit verantwortlich für jenes bornierte Verhalten gewesen seien, das man Bigotterie nennt. Aber schon ein geringes bißchen Erfahrungswissen kann diese Ansicht auflösen. In praxi nämlich sind am bigottesten diejenigen, die überhaupt keine Überzeugung besitzen,¹⁵

schrieb Gilbert Keith Chesterton in seiner “Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter”. Dieser philosophisch wie gleichermaßen theologisch fatalen Sackgasse mit philosophischen Mitteln den Weg zu verlegen, ist nicht die geringste Absicht der nachfolgenden Überlegungen zur Notwendigkeit und Möglichkeit, heute von Gott zu reden.

Das aber ist gar nicht so leicht. Darauf macht die Stimme eines Literaten aufmerksam, die mittlerweile weltweit diskutiert wird. Denn genau darum geht es in dem neuesten Roman des französischen Skandalautors Michel Houellebecq mit dem Titel *Unterwerfung*, der just am Tag der Pariser Massakers an den Zeichnern von *Charlie Hebdo* erschien und darum genau an diesem Datum Gegenstand der Titel-Karikatur dieser Gazette war. Die Leit-These des Buchs: Der Westen hat seine eigenen Werte durch seine vergleichgültigende Wurstigkeit, seine postmoderne Beliebigkeit, seine Verliebtheit ins Heterogene derart diskreditiert, dass ein gedeihliches Zusammenleben von Kulturen

¹³ Vgl. R. BURGER, *Ein neues Zentralgebiet? Kultur als Zivilreligion*. In: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Merkur 53 (1999), Heft 9/10, 922-935. – Vgl. dazu auch V. HANSJÜRGEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000, 7-11.

¹⁴ Vgl. dazu: L. HONNEFELDER, *Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen*, in: H. M. BAUMGARTNER–H. WALDENFELS (Hgg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg; München 1999, 47-64, hier bes. 57-62 – J. RATZINGER, *Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 57 vom 8/3/2000, 52-53. – Vgl. auch K. MÜLLER, *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine Enzyklopädie mit Quellentexten. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel*, Münster 2000, 6-15, 405-413. – Ders.: *Begründungslogische Implikationen der christlichen Gottrede*, in: P. NEUNER (Hg.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg; Basel; Wien 2002, (QD; 195), 33-56.

¹⁵ G. K. CHESTERTON, *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter. Aus dem Englischen neu übers. von Monika Noll u. Ulrich Enderwitz*, Frankfurt a.M. 1998, 277.

unter dem Vorzeichen der Globalisierung nur noch unter dem Vorzeichen anderer starker Überzeugungen denkbar sei. Und da das moderne Christentum durch seine relativistische Schwäche und seine postmodern angekränkelte Theologie offenkundig abgedankt habe, falle diese Rolle nunmehr dem Islam zu. Deswegen werde es in den auf uns zukommenden 20er Jahren dieses Jahrhunderts in Frankreich (und bald auch anderswo) islamische Staatsoberhäupter und die Einführung von Scharia und Polygamie geben.

Um es auf den Punkt zu bringen: Der modische Verzicht auf die Frage nach der Wahrheit im Großteil der zeitgenössischen okzidentalen Philosophie und Theologie christlicher Provenienz hat genau die Situation heraufbeschworen, in die Houellebecqs literarische Vision auf eine Weise hineinstößt, dass man sie nur noch für eine zeitnahe realistische Prognose halten kann.

Kann man dem Widerstand leisten – nicht nur aus religiösen Motiven, sondern um dem gerecht zu werden, was die Voten des Wissenschaftsrats von den Theologien erwarten? Ich beginne mit einer Problemeinführung, die den Titel trägt.

III. ZWISCHEN SKEPSIS UND HOFFNUNG

An den Anfang stelle ich vier – zunächst unkommentierte – Zitate, die unseren Einstieg in die Sache leiten können:

Dear God, if You exist,
save my soul if it exists.
(Englischer Pfarrer im 19. Jahrhundert)¹⁶

All I ever do is eat and sleep, eat and sleep...
There must be more to a cat's life – but I hope not.
(Cartoon-Kater Garfield)¹⁷

Wenn Gottes Nähe sich zu fühlen gibt, ist es leicht, gläubig zu sein; ist Er aber fern, dann wird es Zeit für den nackten Glauben, der nichts hat als das Wort 'Ich lasse dich nicht'... Vielleicht ist Gott unserer frostigen Zeit näher als dem Barock..., nur empfinden wir es nicht. Er aber erwartet, daß wir nicht sagen: 'Wir fühlen keine Nähe, also ist kein Gott' – sondern ihm durch die Ferne hin die Treue halten. Daraus könnte ein Glaube erwachsen, nicht weniger gültig, ja reiner vielleicht, härter jedenfalls, als er in den Zeiten des inneren Reichtums je gewesen ist,

schrieb Romano Guardini in sein Tagebuch.¹⁸

¹⁶ Zit. nach Houtepen: *Gott – eine offene Frage* (Anm. 9), 112.

¹⁷ Zit. nach W. KLIER, *Die Literatur als Religion betrachtet*, in: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Merkur 53 (1999), Heft 9/10, 1021-1026, hier 1023.

¹⁸ R. GUARDINI, *Tagebuch*. Zit nach Pfeiffer, Karl-Heinz: *Die Frage nach Gott*, in: *AnzSS 11* (1999), 545.

Und Ernst Jandl dichtete:

an gott
daß an gott geglaubt einstens er habe
fürwahr er könne das nicht sagen
es sei einfach gewesen gott da
und dazwischen sei garnichts gewesen
jetzt aber er müßte sich plagen
wenn jetzt an gott glauben er wollte
garantieren für ihn könnte niemand
indes vielleicht eines tages
werde einfach gott wieder da sein
und garnichts gewesen dazwischen.¹⁹

Mitte der 90er Jahre prägte Johann B. Metz in gegenwartsdiagnostischer Absicht das Wort "Gotteskrise".²⁰ Es machte verblüffend schnell die Runde bis in bischöfliche Verlautbarungen, traf also irgendwie einen Nerv christlichen Zeitbewusstseins. Über seine sachliche Verständigungskraft ist damit noch nicht viel gesagt. Denn Krisen hat der Gottesgedanke schon früher durchgemacht. Die erste in der Zeit des Übergangs vom sogenannten Mittelalter zur sogenannten Neuzeit: Allem voran die Pestepidemien des 14. Jahrhunderts erschütterten den überlieferten Glauben an einen guten Schöpfer.²¹ Dann die kurze, aber höchst intensive Epoche, deren Grenzen man am besten mit dem Tod Gotthold E. Lessings und dem Erscheinen von Kants "Kritik der reinen Vernunft" 1781 einerseits und dem Tode Johann Wolfgang von Goethes und Georg Friedrich Wilhelm Hegels (1831/32) andererseits einhegt. Beherrscht wird dieses halbe Jahrhundert zunächst von der Diskussion um die ersten beiden "Kritiken" Kants, also die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der praktischen Vernunft*, dann von der um die Fichte'sche Religionsschrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* von 1792, die zunächst für kantischen Ursprungs gehalten wurde, schließlich um den wirklich kantischen Beitrag zur Sache, die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793. Überlagert und dann überboten werden diese Diskussionen aber bereits seit 1785 durch eine Abfolge dreier höchst eigenwilliger Konflikte: zunächst dem "Pantheismusstreit" zwischen Friedrich Heinrich Jacobi und Moses Mendelssohn über den etwaigen Spinozismus Lessings, der natürlich den damals brandgefährlichen Vorwurf des Pantheismus bzw. Atheismus nach sich zog. Dem folgte der "Atheismusstreit", den Fichte 1798 mit seinem Aufsatz "Über unseren Glauben an eine göttliche Weltregierung"²² auslöste, weil er in radikaler Konsequenz der kantischen Verlagerung

¹⁹ E. JANDL, *Lechts und rinks. Gedichte, statements, peppermints*, München 1995, 64.

²⁰ Vgl. J. B. METZ, *Gotteskrise – Versuch zur geistigen Situation der Zeit*, in: Ders. u.a. (Hgg.): *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 76-92.

²¹ Vgl. MÜLLER, *Philosophische Grundfragen* (Anm. 14), 226-228.

²² Vgl. J. G. FICHTE, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in: Ders.: *Fichtes Werke*, Bd. 5, Hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971, 177-189.

der Gottesfrage in die praktische Vernunft Gott mit dem unbedingten sittlichen Sollen identifiziert und damit hinsichtlich theistischer Gottesprädikate wie Bewusstsein und Personsein zu einer Vorwegnahme des Feuerbach'schen Projektionsverdachts gelangt, ohne freilich dessen Konsequenz zu ziehen: Für Fichte steht außer Frage, dass seine Erwägungen Gott angemessener sind als die Sätze orthodoxer Dogmatik. Mitten im Atheismusstreit bahnt sich schließlich – drittens – der sogenannte "Streit um die göttlichen Dinge" an, den man auch "Theismusstreit" nennen könnte; Protagonisten: Schon wieder Jacobi mit seiner Schrift "Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung".²³ Beklagter und darum auch Kontrahent ist Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854). Gestritten wird um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer philosophischen Rede von Gott; Jacobi bestreitet beides, Schelling bejaht beides als eminent philosophische Aufgabe.

Im Gang dieser Auseinandersetzungen war der teils schillernde, teils rätselhafte, teils faszinierende jüdische Philosoph Baruch de Spinoza zum heimlichen Dreh- und Angelpunkt geworden – was im Übrigen keineswegs verwunderlich ist: Bot Spinoza doch in der Tat erstmals die denkerischen Mittel, das heimliche Grundproblem der gesamten überkommenen philosophischen Theologie zu lösen, das diese im Grunde dadurch in Schach hielt, dass sie es als Problem ungedacht ließ: die Frage, wie denn überhaupt etwas – und selbst noch das Geringste, Vergänglichste – sein könne, wenn es notwendig ein Unendliches, Absolutes geben muss, damit überhaupt etwas sei. Gibt es ein Unendliches, kann es außer ihm ja schlichtweg nichts mehr geben, weil sich ein 'außer' zu diesem Unendlichen nicht einmal mehr denken lässt. Also kann das, was es an Endlichem gibt, zwangsläufig nur so etwas wie eine Implikation des Absoluten sein. Schon Nikolaus von Kues und Giordano Bruno hatten genau an dieser Frage laboriert. Spinoza brachte die Antwort radikal auf den Begriff. Wer die Quellen liest, sieht, dass die genannten Streitfälle das Religionsthema unbeschadet ihres Gebrauchs kantischer Mittel durchaus kantkritisch in Debatten im Sinne einer argumentativen Einlösung der Gottesfrage transformierten. Bereits das Spezifikum der Jacobi-Mendelssohn-Debatte über Lessing macht aus, kein Spinozismus-Streit geblieben, sondern zu einem Streit um den Gegensatz von Wissen und Glauben geworden zu sein,²⁴ und die nachfolgenden Konflikte verschärfen diese Drift.

Nicht allzu viel später kommt es zu der ersten Bestreitung der Existenz Gottes, die ihre These nicht nur behauptet, sondern im strengen Sinn argumentativ einzulösen sucht: Es ist Ludwig Feuerbachs These, dass die Theologie in Wirklichkeit Anthropologie sei. Gemeinhin unterstellt man Feuerbach, Religion als etwas aufzufassen, worin der Mensch nur noch mit sich selbst zu tun habe, oder pointierter: Was der Mensch als Gott bezeichne, sei er selbst.²⁵ Der Mensch vergegenständliche sein Wesen unter gleichzeitiger Entgrenzung seiner endlichen Züge und mache dieses dann unter dem

²³ Vgl. W. JAESCHKE (Hg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Quellenband, Hamburg 1994, 157-241.

²⁴ Vgl. I. KAUTTLIS, Von "Antinomien der Überzeugung" und Aporien des modernen Theismus, in: W. JAESCHKE (Hg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, Textband, Hamburg 1994, 1-34, hier 1.

²⁵ Vgl. H. SCHMIDINGER, *Religionsphilosophie. Studienmaterial Philosophie*, Bd. III/4, Würzburg 1994, 29.

Titel ‘Gott’ wiederum zum Objekt seines Denkens. Die Aufgabe der Religionskritik bestehe darin, das, was in der Theologie – grammatisch gesehen – als Prädikat auftrete, wieder an die Subjektstelle zu setzen. So werde die Anthropologie als das Geheimnis der Theologie aufgedeckt. Konkret: Der theologische Satz “Gott ist die Liebe” müsse philosophisch mit ”Die Liebe ist göttlich” wiedergegeben werden. Die durchschnittliche theologische Antwort auf Feuerbach²⁶ beschränkt sich in der Regel auf den nicht sonderlich aufregenden Gedanken, die Projektionsthese könne der Theologie nicht viel anhaben, weil die Tatsache, dass sich der Mensch einen Gott denkt oder ihn ersehnt, nichts darüber aussagt, ob es einen solchen Gott gibt oder nicht gibt, jedenfalls keinen Beweis der Nichtexistenz Gottes liefere.

Deutlich differenzierter nimmt sich die Sache aus, wenn in Betracht bleibt, dass Feuerbach sein kritisches Projekt nicht als Destruktion, sondern als Vollendung der Religion, genauer: der christlichen Religion verstanden hat. Damit hat er den vom – aus seiner Sicht unaufgeklärten Phänomen – Christentum transportierten Anspruch an die praktische Vernunft anerkannt, jedoch erst wirklich zu sich bringen wollen. Dieser Anspruch heißt mit einem Wort ‘Liebe’. Sie ist das offenliegende Leitmotiv Feuerbachs. Noch heute liest sich mit einer gewissen Vergnüglichkeit, wie ebendies dem revolutionsgestimmten Friedrich Engels auf die Nerven ging. In seinem Essay *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*“ schreibt er:

Aber die Liebe! – Ja, die Liebe ist überall und immer der Zaubergott, der bei Feuerbach über alle Schwierigkeiten des praktischen Lebens hinweghelfen soll – und das in einer Gesellschaft, die in Klassen mit diametral entgegengesetzten Interessen gespalten ist. Damit ist denn der letzte Rest ihres revolutionären Charakters aus der Philosophie verschwunden, und es bleibt nur die alte Leier: Liebet euch untereinander, fallt euch in die Arme ohne Unterschied des Geschlechts und des Standes – allgemeiner Versöhnungsdusel!²⁷

Ein Zweites kommt hinzu: Feuerbach hat das sogenannte Anthropomorphismus-Argument zum Leitfaden seiner philosophischen Thematisierung von Religion als ganzer gemacht. Der Gedanke taucht bereits bei dem Vorsokratiker Xenophanes von Kolophon auf und besagt im Kern, dass sich Menschen ihre Götter wie ihresgleichen vorstellen, verschieden nach Rasse und Aussehen – von Xenophanes mit dem süffisanten Hinweis versehen, dass, wenn Kühe oder Pferde an Götter glaubten, diese Kuh- bzw. Pferdegestalt hätten.²⁸ Dieses Argument, das später auch ein Cusanus und ein Spinoza bemühen, hat Feuerbach unter dem philosophischen Horizont seiner Zeit reformuliert. Damit hat er keineswegs eine platte Anti-Theologie betrieben. Der Ansatz bewegt sich sehr

²⁶ Vgl. etwa H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, 242-244.

²⁷ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: *Marx-Engels Studienausgabe*, Bd.1: Philosophie. Hrsg. von I. Fetscher, Frankfurt a.M. 1982, 182-222, hier 206.

²⁸ Vgl. XENOPHANES: *Fragmente*, Nr. 11, 14, 15, 16, in: G. S. KIRK – J. E. RAVEN – M. SCHOFIELD (Hgg.), *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Nr. 166-169, Übers, von Karlheinz Hülsner, Stuttgart; Weimar 1994, 183f.

wohl auf dem erkenntniskritischen Niveau, das durch Kant verbindlich festgeschrieben war. Darum kann Feuerbach das Anthropomorphismus-Argument in folgender Form vortragen:

Die Religion im allgemeinen [...] ist identisch mit dem Selbstbewußtsein, mit dem Bewußtsein des Menschen von seinem Wesen. Aber die Religion ist, allgemein ausgedrückt, Bewußtsein des Unendlichen; sie ist also und kann nichts anderes sein als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen [...]. Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins. Oder: Im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußtsein nur die Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand.²⁹

Die nachfolgende Religionskritik von Karl Marx/Friedrich Engels, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, unterbietet Feuerbachs Niveau dadurch, dass sie sich auf funktionale Beschreibungen des Gottesgedankens beschränkt: Marx/Engels fassen ihn als gesellschaftliches Beruhigungsmittel zur Erträglichkeit ungerechter Zustände, für Nietzsche sind der Gottesgedanke und alles mit ihm Verbundene Ausdruck des Ressentiments der im Leben zu kurz gekommenen, der ihnen zur Kompensation dient. Und Freud versteht Religion als Krankheit, sofern sie zu viel Triebverzicht fordere, ohne wirklichen Trost zu spenden, und eine zumindest partielle Realitätsflucht darstelle, die den Menschen seiner wirklichen Welt entfremde.

Im Horizont dieser Motive gewinnen die eingangs aufgereihten Zitate ihre Tiefenschärfe: Zunächst hat sich die Einstellung des englischen Pfarrers flächendeckend verbreitet: ein vom Zweifel am eigenen Glaubenkönnen durchsetztes Gottes- und Selbstverständnis. Dem folgte unter den Bedingungen der Konsum- und Spaßgesellschaft das Kater-Garfield-Prinzip: dass es hoffentlich nicht mehr als Essen und Schlafen gebe in dieser Welt. Romano Guardinis Prognose war für ihre Zeit avantgardistisch und spektakulär. Ob sie sich erfüllt, wird sich zeigen müssen. Ernst Jandl war vorsichtiger – und mutiger zugleich. Er hielt für möglich, dass Gott eines Tages wieder da sei, und nichts dazwischen gewesen wäre.

Dafür spricht mittlerweile philosophisch nicht Weniges. Schon vor Jahren war der französischen Philosophie eine Wiederentdeckung der Gottesfrage zu attestieren.³⁰ Hier in Italien verbindet sich dieser Trend mit den Namen von Gianni Vattimo, Massimo Cacciari und Emanuele Severino – was im Blick auf die beiden letztgenannten Namen auch bedeutet, dass es dabei keineswegs immer um die Rückkehr oder Wiederentdeckung des jüdisch-christlichen Gottes geht, sondern viel eher um jenes vor- und außerbiblisches Göttliche, dem auch der späte Heidegger meinte, auf der Spur zu sein. Im deutschsprachigen Bereich besteht bezüglich der Gottesfrage – vielleicht gerade wegen Heidegger – seit langem eine Art Tabu, das allerdings mehr und mehr durchbrochen wird. Zuletzt geschah das durch Volker Gerhardt, der mit seinem Buch *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*³¹ als dezidiertem Nicht-Theologen den Entwurf einer philosophischen Gotteslehre vorlegte,

²⁹ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, in: Ders.: Werke in 6 Bänden, Bd. 5. Hrsg. von E. Thies, Frankfurt 1976, 18-19.

³⁰ Vgl. M. ECKHOLT, *Eine theologische Wende? Entwicklungen in der französischen Philosophie*, in: *HerKorr* 50 (1996), 261-266.

³¹ V. GERHARDT, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.

um klar zu machen, dass und warum menschliche Vernunft, die ihre Grenzen austestet, ohne den Gottes-Gedanken hinter dem zurück bliebe, was sie eigentlich zu leisten vermag.

Schon Jahrzehnte früher hat das Dieter Henrich mit seinen sechzehn Thesen für *Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne?*³² auf den systematischen Punkt gebracht. Wörtlich:

Ich will als Philosoph von Gott sprechen, und jeder Philosoph sollte es zumindest können, dem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu einer Spezialität unter anderen geworden oder vielmehr heruntergekommen ist.³³

Natürlich kann die Philosophie nur einen Gottesgedanken entfalten, ohne einfach über die Realität des damit Gedachten zu befinden. Allerdings vermag sie zu erwägen, auf welche Weise auch diese Frage noch beantwortet werden könnte.³⁴ Wer sagt, dass das Vollkommene seinsmäßig dem Unvollkommenen voraus liegt und darum der Grund der Welt ein 'Jemand' sein müsse und nicht ein 'Etwas' sein kann und alle Wirklichkeit dem freien Willen dieses 'Jemand' entspringen müsse (wie das etwa Robert Spaemann tut),³⁵ überzieht die philosophischen Möglichkeiten in der Gottesfrage. Es könnte ja auch eine überpersönliche Wirklichkeitsweise geben, für deren Erfassung unsere Erkenntnismittel nicht reichen.

Aber auch, wenn man Spaemanns Gedanken nicht folgen mag, bleibt noch mehr als genug, was sich über Gott philosophisch sagen lässt. Das soll nachfolgend ausgelotet werden und hat natürlich sein Zentrum in jenen Denkformen, die nicht sehr glücklich "Gottesbeweise" heißen und das Fundament der sogenannten "Natürlichen Theologie" gegenüber der Offenbarungstheologie bilden.

IV. ANSPRUCH UND FUNKTION VON "GOTTESBEWEISEN"

Für die Mehrheit der Zeitgenossen von heute hat allein schon der Ausdruck "Gottesbeweis" einen unguuten Beigeschmack. Viele, die einen agnostischen oder gleichgültigen Standpunkt in der Gottesfrage einnehmen, halten ein solches Unternehmen von vornherein für sinnlos und für den Ausdruck maßloser Selbstüberschätzung religiöser und theologischer Diskurse. Viele andere – zu-

³² D. HENRICH, *Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen*, in: Ders. – METZ, JOHANN B. – HILBERATH, BERND J. – WERBLOWSKY, ZWI (Hgg.), *Die Gottrede von Juden und Christen unter der Herausforderung der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises "Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin*, Münster 1997, 10-20.

³³ HENRICH: THESEN (Anm. 32), 10.

³⁴ Vgl. HENRICH: THESEN (Anm. 32), 12.

³⁵ Vgl. R. SPAEMANN, *Die Taube auf dem Dach. Gott ist nicht der Veranstalter des Bösen. Ein Einspruch gegen Schnädelbachs Ökumene der Absurditäten*, in: *Die Zeit* Nr. 23, vom 31/5/2000, 47.

mal Menschen, die ihr Leben religiös interpretieren und sich in die Perspektive eines Glaubens stellen – hegen eine seltsam ähnliche Ansicht, nur mit umgekehrten Vorzeichen: Mit Gottesbeweisen, sagen sie, maßt sich die Vernunft Erkenntnis über etwas an, das nur dem Glauben und religiöser Erfahrung zugänglich sei. Beide Positionen kommen darin überein, aus mangelnder Kenntnis der Sache selbst fundamentalen Missverständnissen aufzusitzen – und zwar bezüglich des zweiten Teils des Ausdrucks, also “-beweis” nicht anders als hinsichtlich des ganzen Begriffs “Gottesbeweis”.

Denn: (a) Bereits rein wissenschaftlich wie philosophisch ist Beweis nicht gleich Beweis. Im weiteren Sinn heißt ‘Beweis’ die strenge Begründung einer Behauptung, im engeren Sinn der gültige Schluss, d.h. dass etwas aus wahren Prämissen oder wahr angenommenen Hypothesen oder unbeweisbaren Axiomen korrekt gefolgert wird. Außerdem muss die Beweisbarkeit eines Satzes innerhalb eines Axiomensystems unterschieden werden von der Beweisbarkeit dieses Satzes überhaupt. In diesem Zusammenhang ist eines der nach ihrem Entdecker sogenannten Gödelschen Theoreme von größter Bedeutung: der Unvollständigkeitssatz. Der Mathematiker Kurt Gödel erbrachte den Beweis, dass kein formales System, z.B. die elementare Zahlentheorie, mit seinen eigenen formalen Mitteln seine Widerspruchsfreiheit zu beweisen vermag. Oder anders gesagt: Nicht einmal die Widerspruchsfreiheit der Mathematik kann mit endlichen Mitteln und allein den Mitteln des gegebenen Systems bewiesen werden. Bereits philosophisch geht der Begriff des Beweises also keineswegs mit dem Gedanken der Lückenlosigkeit, der absoluten Voraussetzungslosigkeit und damit mit dem einer letzten Erzwingbarkeit einher. Übrigens hat Gödel selbst auch einen höchst komplizierten Gottesbeweis formuliert.

(b) Damit erweist sich, was “Gottesbeweis” näherhin meint, als eine durch ihren spezifischen Sachbereich strukturierte Argumentationsform, die wie alle anderen Beweise auch ihre Voraussetzungen hat.

Das aber heißt: Im Gottesbeweis geht es nicht um die Aufdeckung von etwas völlig Neuem oder die Widerlegung dessen, der Gottes Existenz bestreitet. Vielmehr sollen im Gottesbeweis in schlussfolgender Form Gründe für das Recht und die Vernunftgemäßheit der Annahme einer Existenz Gottes benannt werden. Eine bereits gegebene prädiskursive oder intuitiv und emotional fundierte Gottesgewissheit soll ausdrücklich gemacht und als solche durch die Benennung von Erkenntnisgründen intellektuell plausibilisiert werden. Gottesbeweise dienen einer methodisch vorgehenden reflexiven Selbstvergewisserung von Glaubenden. Sie ersetzen nicht die Option für eine religiöse Welt- und Selbstbeschreibung – genauso wenig wie die Ablehnung der einschlägigen Argumente eine nicht-religiöse Option des Betreffenden hinsichtlich der Welt- und Selbstbeschreibung präjudiziert. Andernfalls würde ja jede und jeder Nichtglaubende als Dummkopf bezeichnet werden müssen – und aus umgekehrter Perspektive natürlich auch jeder und jede Glaubende seitens derer, die die Argumente ablehnen. Aus diesem Grund ist Gotteserkenntnis auch niemals an gottesbeweisförmige Einsicht gebunden (und ist auch philosophie- und theologiehistorisch dieses Junktim niemals hergestellt worden). Die Möglichkeit religiös-glaubender Welt- und Selbstbeschreibung ist nicht an die Beherrschung bestimmter rationaler Strategien und Diskursformen gebunden. Aus der damit vorgenommen Relevanzbeschränkung der Gottesbeweise folgt nun aber, sieht man etwas näher zu, keinerlei Minderung ihres Gewichts, sondern das Gegenteil – und zwar aus zwei Gründen:

(a) Wenn sie nicht als für den Glauben von außen als dessen Fundament in Anspruch genommen werden, stehen sie für den, der die einschlägigen Argumente denkt und prüft, in Funktion begrifflicher Entfaltung seiner bzw. ihrer bereits gegebenen Erfahrung. D.h. sie dienen der Selbstverständigung in der Perspektive der intellektuellen Redlichkeit. Zu deren integralen Momenten ge-

hört aber, die je eigene Welt- und Selbstbeschreibung in eine Einheit zu bringen, also von Widersprüchen freizuhalten. Vernunftgemäße Lebensführung und Weltdeutung sozusagen am Werktag muss deshalb aus der ihr inhärenten Dynamik um die Explikation der Widerspruchsfreiheit der Annahme einer Existenz Gottes Sorge tragen.

(b) Auf dem Sockel dieser reflexiven Selbstvergewisserung gewinnen gottesbeweisförmige Argumentfiguren dann auch eine – freilich mittelbare – Bedeutung für den Disput zwischen Gläubenden und Nichtgläubenden über das Dasein Gottes. Sie dienen nicht dazu, dem anderen die eigene Position anzudemonstrieren, sondern zur präzisen, auf dem Forum der Vernunft lokalisierbaren Markierung ebendieser eigenen Position. Erst wenn ich mit all den mir zur Verfügung stehenden Mitteln kundgetan habe, was meine Überzeugung ist, bin ich ein ernsthafter Disputpartner für den Andersdenkenden – und nehme auch ihn erst im vollen Sinne ernst. Schränkte ich die mir im Prinzip zur Verfügung stehenden Mittel der Explikation meiner Position ein, so resultierte daraus zwar im ersten Moment der Eindruck größerer Nähe zwischen meinem Disputpartner und mir. In Wirklichkeit verwischte ich damit aber, wo ich in der Sache wirklich stehe. Folge: Der an die Vernunft adressierte Diskurs, der Überzeugung sucht, glitte ab in Überreden oder Gleichgültigkeit, d.h. Kommunikation als solche wäre aufgegeben.

Unter diesen beiden Voraussetzungen (a) und (b) eignet dem, was “Gottesbeweis” heißt, offenkundig weit über ein mögliches historisches Interesse hinaus, theologisch wie philosophisch eine systematische Relevanz: Als Indiz dafür steht nicht zuletzt die Tatsache, dass zum einen die klassischen Gottesbeweise in ihrem Für und Wider die Philosophie bis heute nicht zur Ruhe kommen lassen. Bestimmte Argumenttypen werden immer neu reformuliert und der Prüfung unterzogen – nicht zuletzt natürlich auch deswegen, weil sich an ihnen in pointierter Weise das Problem der Grenze philosophischen Denkens abarbeiten lässt. Das gilt insbesondere für das von Kant so genannte ontologische Argument des Anselm von Canterbury, dem gemäß, das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, in seinem Begriff notwendig sein Existieren impliziert. Logischer Fehler steckt darin keiner, wohl aber die Achillesferse, dass wir bis heute keinen zureichenden Begriff eines “notwendigen Seienden” (*ens necessarium*) haben.

Zum anderen sind in den letzten Jahren mehrfach so etwas wie neue Gottesbeweise formuliert worden. Sie kommen meist aus dem Bereich interdisziplinärer Bemühungen namentlich zwischen Physik, Kosmologie und Philosophie und lösen regelmäßig heftige, zum Teil polemische Kontroversen aus. Auch wahrscheinlichkeitstheoretische (probabilistische) Reformulierungen der klassischen Argumente machen von sich reden, desgleichen neue spekulative Argumente³⁶, über die es viel zu sagen gäbe.

Am allerwenigsten zeigt sich von all dem – verblüffenderweise – die Theologie berührt, auch die katholische, obwohl diese in einigen Lehrdokumenten aus dem Ende des vorletzten und dem Anfang den 20. Jahrhunderts sogar lehramtlich auf dieses Thema verpflichtet ist. Theologisch stehen offenkundig seit langem andere Themen auf der Agenda. Anders lässt sich das seit Jahrzehnten herrschende Desinteresse der Theologie an den klassischen Argumenten in Sachen Gottesfrage wie an neueren und neuesten Wiederaufnahmen der Diskussionsstränge nicht erklären.

³⁶ Vgl. dazu K. MÜLLER, *Glauben-Fragen-Denken. Bd. 1: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. 2. Aufl.*, Münster 2012, 328-338.

Viele Theologietreibende – scheint mir – haben die Brisanz dieses Vorgangs noch gar nicht erkannt (und liefern damit unwissentlich und ungewollt Stoff für Houellebeqs Vision). Robert Spaemann schrieb im Herbst 1999:

Der weitgehende Verzicht vieler heutiger Theologen [...] auf die Frage nach der Referenz, der ‘Bedeutung’ jenseits des ‘Sinnes’ der Texte und damit nach deren Konvergenz, ist Indiz für eine *theologia etsi deus non daretur*. Ihr Thema sind nur Texte. Nur Texte aber, das heißt: fiction.³⁷

Spaemann beschließt seinen *Das unsterbliche Gerücht* betitelten Essay mit einem Hinweis, dem intensivst nachzugehen aller Anlass bestünde: dass eine auf textimmanente Reflexionen sich beschränkende Theologie aufs Trefflichste der durch die Neuen Medien um sich greifenden Virtualisierung der Welt korrespondiert und diese das Dasein Gottes verzichtbar mache.³⁸

Das Vorwort des Heftes, in dem Spaemann diese Überlegungen entfaltet, endet mit den aus der Feder zweier Nicht-Theologen stammenden Sätzen:

“Nach Gott zu fragen, sei es in der Weise der Theologie, sei es mit Blick auf das Religiöse in der säkularen Welt, ist ein Exerzitium. [...] Wer es ausschlägt, nimmt Schaden – der Gläubige an seiner Seele, der Ungläubige an seinem Intellekt”.³⁹

Das erstere liegt auf der Hand. Letzteres verhält sich deswegen so, weil eine Vernunft, die sich selbst ernst nimmt, erst in der Auseinandersetzung mit dem Gottesgedanken als dem Inbegriff einer alles begründenden und bestimmenden Wirklichkeit,⁴⁰ die sie gleichwohl nicht einmal begrifflich fassen kann, die eigene Größe so zu gewärtigen vermag, dass sie dabei ihrer Grenzen inne wird. Darum wage ich die These: Es ist in der Welt von heute möglich und nötig, philosophisch und theologisch von Gott zu sprechen. Das ist ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit. Man kann nicht seinen gesamten Lebensalltag so rational wie möglich gestalten (Gesundheit, Ernährung, Erziehung etc.) und den Bereich des Religiösen davon völlig abkoppeln. Dort, wo solche kritische Reflexion auf Gott als den Grenzbegriff der menschlichen Vernunft ausbleibt, explodieren die Fundamentalismen. Gesellschaft, Politik und Kultur haben darum guten Anlass, alle Initiativen zu stützen, die sich mit dem Gottesgedanken kritisch auseinandersetzen.

³⁷ R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, in: “*Nach Gott fragen. Über das Religiöse*”, Merkur 53 (1999), Heft 9/10, 772-783, hier 773.

³⁸ SPAEMANN: *Gerücht*. (Anm. 37), 783.

³⁹ K. BOHRER–K. SCHEEL, Vorwort zum “Merkur”-Sonderheft “*Nach Gott fragen. Über das Religiöse*”, Merkur 53 (1999), Heft 9/10, 769-771, hier 771.

⁴⁰ Zu diesem Gottesbegriff vgl. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1987, 303-329, hier 304.



Rosminiana

Il focus della sezione «Rosminiana» di questo numero è costituito dalla cristologia filosofica, intesa come lo sforzo «di chiarire la relazione intensa ma polimorfa tra Cristo e la filosofia e di tracciare delle piste verso un'intelligenza critica e speculativa della fede cristologica» (Xavier Tilliette). Nicola Ricci delinea il cristocentrismo filosofico di Rosmini, per il quale la filosofia, come sapienza umana, non può che completarsi nell'incommensurabile apporto di Cristo come sapienza incarnata: il Verbo si fa dunque inizio e termine del percorso teoretico e pratico rosminiano. Markus Krienke presenta la cristologia filosofica di Rosmini alla luce del suo approccio teosofico, mostrando come il dato rivelativo del Dio incarnato comporti una diversa visione antropologica, che apre alla possibilità di concepire in modo nuovo il rapporto della persona con la trascendenza e con la storia. Marco Moschini mostra le implicazioni rosminiane nella 'cristità' di Teodorico Moretti-Costanzi, concetto che rappresenta la qualità sapienziale massima del pensare e la massima capacità critica della mente e che permette di giungere all'identificazione tra fede e pensare, tra elementi religiosamente determinati e la qualità dell'attività filosofica e speculativa. Infine Giuliano Sansonetti tratteggia l'indagine compiuta da Xavier Tilliette sull'idea Christi, nucleo teoretico fondamentale della cristologia filosofica, alla luce dei contributi filosofici di moderni e contemporanei, tra i quali si presenta la specificità della riflessione cristologica rosminiana.





NICOLA RICCI

CRISTO E LA FILOSOFIA NEL PENSIERO DI ANTONIO ROSMINI

Every aspect of Rosmini's thought is linked to his Christology and can, therefore, be called Christocentric. According to Rosmini, the human search for wisdom is a restless and sorrowful wandering, which can be satisfied only with the coming of Christ and the establishment of a new friendship between man and God. Christ, who is exemplary cause of creation and Master of holiness, is incarnate wisdom which illuminates the soul, broadens the intellect's capacity and makes possible the unity of knowledge and love.

I. UNA FILOSOFIA CRISTOCENTRICA

La filosofia di Rosmini deve essere letta e interpretata alla luce del principio cristocentrico che, per altro, fonda e giustifica tutto il pensiero del Roveretano.¹ Il presente contributo non si pone l'obiettivo di ricostruire la cristologia di Rosmini in tutti i suoi aspetti e ancor meno di stabilirne la

¹ Riferendosi all'aspetto per cui il discorso cristologico di Rosmini ruota intorno all'idea che Cristo è la misura di sé e di tutto, Xavier Tilliette ha definito la cristologia di Rosmini una cristologia «maggiorante, anzi massimizzante». X. TILLIETTE, *Cristo sapienza incarnata in Rosmini*, in K.H. MENKE–A. STAGLIANÒ (eds.), *Credere pensando*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 242. Sono assai note le tesi di Tilliette che vede in Rosmini un esempio di 'cristologia filosofica'; tra i numerosi suoi contributi: X. TILLIETTE, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1996; ID., *La settimana santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 2003; ID., *Che cos'è cristologia filosofica?*, Morcelliana, Brescia 2004. Su Cristo e la filosofia, cfr. l'opera antologica più completa: S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea, 1. Da Kant a Nietzsche, 2. Novecento*, Ed. San Paolo, Milano 2000.

congruità o l'adeguatezza rispetto ad altre dottrine cristologiche evidenziandone novità e punti di forza, quanto piuttosto quello di mostrare che la filosofia di Rosmini è cristocentrica non solo e non tanto per l'intento dichiarato di trarre una filosofia dalle «viscere della cristiana teologia»², come egli ebbe modo di scrivere in un brano celebre della sua opera, ma anche perché la filosofia, articolazione della teoreticità, si fonda nel riconoscimento del Verbo quale principio remoto e prossimo dell'intelligenza e soprattutto perché la filosofia come sapienza umana non può non completarsi nell'incommensurabile apporto di Cristo come sapienza incarnata. La filosofia trova allora in Cristo l'inizio e il termine, l'alfa e l'omega della sua *peregrinatio*. È in questo contesto che assumono particolare rilievo le pagine che Rosmini dedica al doloroso destino di imperfezione e incompiutezza della sapienza naturale umana anteriore alla sapienza del Verbo incarnato che è rivelatrice di nuova *scienza* e di nuova *virtù*, come del resto quelle che il Roveretano dedica al Sapiente-Tipo, Gesù Cristo, in cui l'umanità intera trova il suo ideale-reale.

Il discorso sul cristocentrismo di Rosmini non può in ogni caso prescindere dal ruolo che il Verbo assume come seconda Persona della Trinità nella dinamica dell'atto creativo. Il riferimento obbligato a questo particolare aspetto della complessa teorica dell'atto creativo, che Rosmini illustra in pagine decisive della *Teosofia* e che getta luce anche sulla stessa dottrina rosminiana della Trinità, risulta giustificato da un lato dalla funzione dirimente che esso assume rispetto ad alcune vitali questioni metafisiche e ontologiche del pensiero rosminiano, altrimenti destinate a rimanere in una dimensione aporetica, su tutte, ma solo a titolo di esempio, quella relativa all'essere ideale, dall'altro dalla portata per così dire 'strutturale' che esso assume in seno al discorso cristologico stesso che ne risulta profondamente condizionato soprattutto sul versante della possibilità di pensare il rapporto tra Verbo come pronunciato divino, Verbo incarnato e intelligenza finita, e ciò nel duplice senso della fondazione nel Verbo dell'intelligenza finita medesima e del suo statuto di 'persona', ma anche, su di un piano più generale, del riconoscimento da parte dell'intelligenza finita della 'nuova verità' portata nella storia dall'incarnazione del Verbo.

Il Verbo è presentato da Rosmini come il «fondamento»³ dell'astrazione divina, primo momento dell'atto creativo. Attraverso questa operazione l'intelligenza dell'Essere assoluto astrae dal suo Assoluto oggetto che è il Verbo, l'essere iniziale che, essendo diverso sia dall'intelligenza divina che lo trae, sia dall'Oggetto sussistente, ossia il Verbo medesimo da cui è tratto, si presenta come la totalità dell'essere finito nella sua possibilità ontologica, quindi l'inizio di ogni ente o entità, ma anche come la luce⁴ che, in quanto si comunica alle intelligenze create, le rende intelligenti informandole. La figura teoretica dell'astrazione divina nel contesto del pensiero di Rosmini assume un'importanza particolare in quanto sviluppo originale del Roveretano alla dottrina platonico-agostiniana dell'illuminazione. Nell'atto creativo l'essere come astratto divino è infatti comunicato alle menti che vengono ad 'accendersi' nella sua luce, costituendosi in quanto tali. L'essere come

² A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, a cura di Umberto Muratore, vol. 39, Città Nuova Editrice, Roma 1983, p. 482.

³ A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, vol. 12, Città Nuova Editrice, Roma 1988, p. 427.

⁴ Ivi, p. 428.

astratto divino è l'inizio di ogni creatura e il lume informante le menti degli enti finiti intelligenti.

L'astrazione divina permette a Rosmini di evitare ogni fraintendimento in senso ontologico del suo pensiero⁵ fondando la partecipazione delle menti all'essere: l'essere ideale, oggetto costitutivo dell'intelligenza, è partecipato non nella sua pienezza sostanziale, ma in quanto astratto divino, ovvero raggio, rifrazione della pienezza sostanziale di Dio; rifrazione che Rosmini dice essere 'appartenenza di Dio', ma non Dio stesso. L'essere ideale oggettivo partecipato dalle menti per intuizione naturale si presenta allora come il lume informante l'intelligenza e forma della ragione nel duplice senso di principio ontologico fondativo, ma anche di prima Verità condizionante l'ordine naturale del sapere che ne sgorga, scrive Rosmini nel *Sistema filosofico*, come 'raggio da fonte'. Ebbene l'astrazione divina e dunque la correlazione tra astrazione e illuminazione, elementi così vitali e decisivi nell'organismo del pensiero di Rosmini, non sarebbero pensabili senza il riferimento al Verbo che ne costituisce il principio fondante.⁶

La riflessione rosminiana sul Verbo si completa con la riproposizione del tema metafisico dell'Esemplare del mondo. In un'opera incompiuta, ma di grande suggestione, l'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, ricollegandosi al secondo libro della *Teosofia* e riprendendo il tema classico della creazione *nel Verbo* e *per il Verbo*, Rosmini afferma che il Verbo contiene l'Esemplare del mondo: «tuttavia il Mondo conserva col Verbo una relazione di analogia, trovando nel Verbo il suo Esemplare».⁷ L'esemplare del mondo si presenta come il complesso ordinato delle essenze degli enti del mondo presente nella divina Intelligenza; l'esemplare è costituito dalle idee di tutti i reali finiti nella relazione intellettiva tra il reale finito e l'essere ideale astratto considerato come orizzonte universale di intelligibilità, relazione istituita dall'Intelligenza divina medesima nell'atto creativo. L'esemplare è allora per Rosmini l'*Idea dell'universo*, ovvero quell'unitaria armonia di essenze che, come Sapienza anteriore al mondo, risiede nel Verbo divino in un duplice senso: in modo «eminente»⁸ come il limitato e finito si trova nell'illimitato e nell'infinito e quindi come possibilità logica e ideale della creatura, in modo «conseguente»⁹ come conseguenza del suo stesso pronunciamento assoluto che «dicendo sé dice ogni creatura»¹⁰ e ciò in quanto possibilità fisica di potenza e virtù creatrice degli enti finiti.

⁵ N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova Editrice, Roma 2005, pp. 91 e ss.

⁶ Sugli altri due momenti della creazione: A. ROSMINI, *Teosofia*, vol. 12, cit., pp. 429-432.

⁷ A. ROSMINI, *Introduzione al Vangelo secondo Giovanni commentata*, a cura di A. Capuzzi, Città Nuova Editrice, Roma 2002, p. 47.

⁸ ROSMINI, *Teosofia*, vol. 12, cit., p. 445.

⁹ Ivi, pp. 445-446.

¹⁰ Ivi, p. 446.

II. CRISTO SAPIENZA INCARNATA E MAESTRO DELL'UMANITÀ

È al termine dello scritto *Degli studi dell'autore*, nella parte terza dedicata all'idea della sapienza, uno dei maggiori documenti del rosminianesimo anche per la sua elevatissima qualità letteraria, che Rosmini tratta del Verbo incarnato e della sua incommensurabile capacità trasformante l'uomo e il suo sapere.

La filosofia viene presentata da Rosmini nella sua tendenza pratica alla sapienza, ovvero nella sua tendenza a ricercare una piena conformità tra l'ordine dell'ideale e quello del reale. Ora affinché la sapienza dell'uomo possa effettivamente realizzarsi nel completamento delle sue due componenti della *scienza* e della *virtù* occorre procedere dall'ordine *naturale* all'ordine *soprannaturale*. Lo spettacolo della ricerca umana della sapienza appare a Rosmini come un inquieto e sofferentissimo peregrinare che soltanto la venuta di Cristo con una *nuova scienza* e una *nuova virtù* può appagare: «È dunque desiderabile a tutti quelli che amano la verità e cercano la sapienza, che Iddio stesso si renda maestro degli uomini»,¹¹ maestro la cui scuola, impressa nell'anima stessa, «non si racchiude in alcun'aula magnifica, o in uno spazioso portico, o in qualche ameno bosco o villa, né in alcuna città, ma risuona per tutti i luoghi dove risplende il sole, e dove l'aria fa anelare il petto dell'uomo».¹²

L'essere ideale, prima verità comunicata all'uomo anteriormente a tutti i veri che essa può suscitare, costituisce l'uomo intelligente; ma tale forma fondante l'intelligenza è, come mostrato, appartenenza divina, raggio proveniente da Dio per astrazione dal Verbo. Rosmini può così concludere, ancora una volta in modo perfettamente coerente con l'impianto metafisico-ontologico del suo discorso, che «Ogni magistero umano dunque suppone prima di sé un magistero divino, il magistero di colui che fu chiamato "luce vera che illumina ogni uomo veniente in questo mondo"».¹³ Un magistero a cui, specifica Rosmini con un'espressione assai poco frequente nei suoi scritti, si «*crede per natura* e non per raziocinio».¹⁴ Il Maestro divino, istituendo il lume della ragione nell'atto creativo, rende l'intelligenza capace di verità la quale è ricevuta dall'uomo in forma di idea indeterminata e oggettiva; il lume dell'intelligenza rende poi l'uomo capace di ricevere la verità in forme diverse dalla voce di altri e di ammaestrare altri egli stesso: «la scuola del maestro divino che il primo e il solo comunica la luce del vero, è quella che rende possibili tutte l'altre scuole, o che l'uomo coll'aiuto di quella luce investighi da sé la verità ed ammaestri se stesso, o che sia ammaestrato da altri. Il primo maestro forma tutti gli altri maestri, come pure forma gli stessi discepoli; che e quelli e questi esistono soltanto in virtù di quel primo tacito, ma potentissimo magistero».¹⁵

In modo del tutto corrispondente a quanto accade nell'ordine naturale a partire dalla presenza fondante dell'essere come idea, il magistero divino si insedia nei cuori e nelle menti dell'uomo fon-

¹¹ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, vol. 2, Città Nuova Editrice, Roma 1979, p. 150.

¹² Ivi, p. 151.

¹³ Ivi, p. 152.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

dando l'ordine soprannaturale;¹⁶ questo divino insediamento rende l'uomo capace di investigare, apprendere ed insegnare le verità soprannaturali. Il Verbo incarnato introduce così una nuova e sublime verità soprannaturale che si aggiunge alla prima verità fondante l'ordine della conoscenza naturale e come la prima ugualmente efficace e per sé manifesta: luce non bisognevole d'altra luce per vedersi, visibile per se stessa.¹⁷ Laddove precisa Rosmini: «nell'uno e nell'altro ordine dunque si riconosce lo stesso disegno, la stessa mano, lo stesso autore, lo stesso maestro, e questo divino».¹⁸ Si comprende allora che solamente il supremo Maestro, divenuto visibile nell'incarnazione, può rivolgersi agli uomini ammonendoli: «Voi non vogliate chiamarvi maestri, perché uno solo è il vostro Maestro, e voi tutti siete fratelli».¹⁹

Se vi è una corrispondenza analogica nella costituzione dei due ordini, entrambi fondati nel magistero divino, non si può dire per Rosmini che vi sia piena corrispondenza tra i due lumi: se il primo lume, come già mostrato, è l'essere ideale come astratto divino e, in quanto tale, forma della mente, l'altro lume, quello soprannaturale, è ancora l'essere, ma in forma sussistente, vivente e personale: «L'*idea* dunque è l'essere intuito dall'uomo; ma non è il VERBO; chè non quella, ma questo è sussistenza; quella è l'essere che occulta la sua *personalità*, e lascia solo trasparire la sua *oggettività* indeterminata e impersonale».²⁰ Non una semplice forma dell'essere, come quella ideale, ma l'Essere nella sua pienezza sussistente e reale: «L'*idea* è una forma vota, come dicevamo, non contiene l'*essere completo*, ma una cotal sua delineazione: indica all'uomo, soltanto l'enimma dell'essere completo, non glielo porge perché non l'ha in se stessa: il Verbo all'opposto, che è lume soprannaturale, è l'essere completo: ha il compimento di quell'essere, di cui nell'*idea* vedesi un languido abozzo».²¹ Si osservi come queste affermazioni rosminiane siano sorrette dalla dottrina delle tre forme dell'essere: l'ideale, il reale e il morale ed è sempre attraverso tale semantizzazione che Rosmini giunge a spiegare la dinamica della sapienza umana e l'incommensurabile apporto fornito ad essa dal Verbo incarnato.

L'uomo in quanto soggetto reale non può appagarsi dell'*idea*, egli aspira a congiungersi con il reale, congiungimento che è l'essere morale, ma il reale dato all'uomo nell'ordine naturale è finito; d'altra parte, proprio l'infinità dell'essere come *idea* mostra all'uomo la possibilità e la necessità di un reale infinito che non è dato all'uomo, ma verso cui l'uomo si protende estendendo all'infinito il suo desiderio: «Ora questo infinito reale è dato inizialmente all'uomo nel lume soprannaturale, che Iddio gratuitamente gli aggiunge: la percezione di questo lume sostanziale e sussistente è la percezione del divino Verbo; quivi il desiderio riposa, quivi l'uomo, in un cotal modo, anche nella vita

¹⁶ Cfr. K.H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 276.

¹⁷ Cfr. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 154.

¹⁸ Ivi, pp. 155-156.

¹⁹ Ivi, p. 153.

²⁰ Ivi, p. 156.

²¹ Ivi, p. 158.

presente si sazia».²² Mentre nell'*Antropologia soprannaturale* Rosmini dedica pagine commosse al *sensu soprannaturale* attraverso cui si realizza questa *percezione* del Verbo divino,²³ nell'*Introduzione alla filosofia* egli si limita a sottolineare, con un'immagine non sfuggita a Tilliette che la giudicò incongrua,²⁴ la provvidenzialità del dono di Dio all'uomo di quel sublime senso: «se Iddio l'avesse lasciato privo d'un senso soprannaturale, sarebbe riuscito, quasi direi, simile ad un figliuolo nato con una gamba assai lunga, e l'altra corta».²⁵ E lo squilibrio tra finito e infinito sarebbe stato incolmabile.

La sproporzione tra il reale finito e l'idea infinita è colmata dal lume soprannaturale, compimento della perfezione dell'opera di Dio; lume soprannaturale che Rosmini, con rivelatrice paradossalità, non esita a definire «una notizia così profondamente ragionevole, così filosofica, che pur fu data agli uomini prima che filosofassero, prima che la scienza fosse trovata»;²⁶ ma il disegno divino non poteva non continuare se non nella sapienza incarnata del Verbo di Dio: Egli rivelò il Padre e mandò lo Spirito della verità: «Così l'Iddio Uno e Trino fu disvelato agli uomini: il *Maestro* svelò se stesso, e compì lo *scibile* nell'umanità».²⁷ Lo 'scibile dell'umanità' è compiuto innanzitutto nella comunicazione della dottrina della Trinità: nella persona del Verbo incarnato l'uomo si trova trasportato in quell'Essere infinito cui egli anelava come realtà infinita, sapienza infinita e infinito amore: «La dottrina dunque dell'augustissimo de' misteri discende dal cielo come una cupola d'oro che si colloca in sull'edificio dello scibile naturale, il quale senza'essa resterebbe scoperto e patente alle piogge ed ai venti, e l'uomo, *anche il filosofo*, sarebbe condannato a vivere mal pago di sé, siccome colui che cerca continuo quello che non trova giammai».²⁸

«Anche il filosofo» sottolinea Rosmini. In effetti il filosofo, questo campione della sapienza naturale, risulta interpellato in modo particolare dalla *nuova scienza* di Cristo. In pagine che rimangono tra le più ammirate di tutta la sua opera, Rosmini tratteggia la situazione di Platone, vero e proprio sapiente-filosofo prima di Cristo, laddove il 'prima di Cristo' designa qui non una collocazione storica, bensì una dolorosissima condizione di logorante attesa e infelice incertezza in cui, precisa Rosmini, il grande filosofo dell'antichità «non s'arrogò mai alcun divino sapere, ed anzi confessò la propria ignoranza, facendo voti che lo stesso Dio s'avvicinasse e rivelasse agli uomini, come quelle cose si stessero, e colla sua autorità infallibile ne desse loro una piena sicurezza; chè di

²² Ivi, pp. 156-57.

²³ Cfr. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vol. 39, cit., p. 157.

²⁴ «Anche il paragone zoppica, poiché non si sa a che riallacciare la gamba corta! Piuttosto un moncherino». X. TILLIETTE, *Cristo sapienza incarnata in Rosmini*, in K.H. MENKE-A. STAGLIANÒ (eds.), *Credere pensando*, cit., p. 241.

²⁵ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 159.

²⁶ Ivi, p. 158.

²⁷ Ivi, p. 160.

²⁸ Ivi, p. 161.

queste due cose ad un tempo hanno gli uomini sommo bisogno, e di conoscere la verità di tali questioni, e di conoscerla senza titubanza bastando la sola titubanza a renderli infelici». ²⁹ Platone assume in questo contesto la sembianza del caso esemplare di un uomo che, doppiando i perigliosi capi della sapienza naturale, doveva in ogni caso rassegnarsi a comporre le schiere – sono sempre parole di Rosmini – «di tutti quelli che conobbero tra i gentili a che caro prezzo di fatiche e di studi si pervenga alla verità, tutti quelli che per arrivarvi logorarono la propria vita in lunghi viaggi, in veglie, in privazioni d’ogni maniera, e dopo di tutto non riuscirono che ad opinioni contrastate, a congetture più o meno probabili, e mai alla sicurezza di possederla». ³⁰ Rosmini descrive con grande partecipazione la storia infelice della sapienza naturale umana illustrando l’antagonismo, per così dire *strutturale*, che la costringe all’incompiutezza e alla vacuità. La sapienza umana non solo deve realizzarsi in una sofferta e a tratti vana ricerca sul piano dello scibile, essa deve soprattutto avvallare con i suoi insuccessi il contrasto insuperabile tra l’*ordine soggettivo* finito della natura umana e l’*ordine oggettivo* infinito della verità. Questo squilibrio tra il reale e l’ideale, tra limitato e illimitato, che Rosmini sembra illustrare con gusto quasi romantico, rende incompiuta la *scienza* e impossibile la *virtù*: «Poiché se d’una parte l’idea gli mostra l’ordine intero, universale, assoluto, come una necessità morale, onde non può dissentire senza rendersi ingiusto e colpevole, dall’altra non gli dà la forza operativa, colla quale effettivamente compirlo». ³¹ Tale il destino di imperfezione e impotenza della sapienza naturale umana che soltanto la sapienza soprannaturale del Verbo incarnato può riscattare ed elevare: «Iddio maestro degli uomini fece l’una e l’altra cosa ad un tempo, cioè ampliò senza fine il concetto della sapienza, e diede agli uomini il vigore di attuarlo in sé medesimi». ³² La possibilità reale di una piena adesione amorosa della volontà all’idea infinita, adesione produttrice di *virtù*, la seconda componente della sapienza in aggiunta alla scienza, è un aspetto determinante dell’opera nell’uomo del Verbo incarnato.

Rosmini precisa che se fosse dato all’uomo di percepire *tutto* l’essere senza residui non vi sarebbe più ragione di distinguere tra l’ideale e il reale che si identificherebbero nell’identità dell’essere e l’uomo troverebbe in sé l’efficacia della volontà per aderire all’ordine dell’essere unico; ebbene, afferma Rosmini, tale condizione è realizzata dal Vangelo in tutti coloro che accettano di riceverlo: «Onde all’uomo, nel quale è impresso il Verbo e però n’ha la percezione, è con ciò comunicato l’essere nella sua realtà totale e infinita, quantunque in un modo implicito e semplicissimo; come ancor piccolo, ma fertilissimo seme consegnato all’anima da coltivare e da svolgere colla propria sua attività e cooperazione». ³³ A tale proposito Rosmini sottolinea da un lato la provvidenzialità dell’antagonismo tra il reale finito e il reale infinito, in quanto la virtù e la sapienza devono essere il risultato dello sforzo e della cooperazione dell’uomo, in ciò, per altro, confermando

²⁹ Ivi, p. 149.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 162.

³² Ivi, p. 166.

³³ Ivi, p. 168.

le trattazioni della *Teodicea*,³⁴ dall'altro egli sottolinea l'attualità infinita del Verbo incarnato che fornisce all'uomo una nuova e decisiva forza per raggiungere la perfezione: «Ché la percezione di quella realtà infinita, cioè del Verbo divino, può ridursi per la grazia che ne emana; ad un'attualità sempre maggiore, esplicarsi senza misura, e prestare all'uomo tutta la forza morale che gli bisogna, anzi una forza senza alcun paragone superiore a tutto il dolore, a tutto il piacere, con cui la realtà finita, ma vivace dell'universo, tenta sedurlo».³⁵

III. IL VERBO PRINCIPIO REMOTO E PROSSIMO DELL'INTELLIGENZA

Ecco la nuova e più profonda dottrina recata con sé dal Cristianesimo, ecco la nuova amicizia realizzata tra Dio e l'uomo nella persona del Cristo; un'amicizia che i filosofi non potevano vedere e che tuttavia, essendo conforme alla natura di Dio e dell'uomo, è coerente con tutte le verità razionali e rivelate e alla quale pertanto la ragione non può non consentire liberamente: «Poiché, secondo la dottrina di Cristo, quando il Verbo è congiunto coll'uomo, egli vi emette il suo spirito, che santificando la volontà, qualora l'uomo stesso che rimane libero, non vi si opponga, santifica l'uomo. Questa – aggiunge Rosmini – è la prima santificazione, e chiede e rende possibile dopo di sé la cooperazione umana».³⁶ Si osservi che la *santità* evocata in questo brano non è ancora la sapienza del santo cristiano, bensì il *germe*, ovvero l'inizio, l'origine, di quella *sapienza* culminante nella santità che l'uomo può acquistare nella sua cooperazione con Dio con tutti i mezzi positivi ed esterni, come ad esempio i sacramenti e gli atti di culto, che gli sono concessi e che accrescono la comunicazione dello spirito di santità e perfezione donato dal Verbo medesimo.

È importante sottolineare che l'accrescimento della comunicazione dello Spirito del Verbo è pensabile soltanto a condizione che il Verbo medesimo venga riconosciuto a fondamento permanente dell'intelligenza. Ancora una volta il cristocentrismo di Rosmini si mostra filosofico nella pretesa di pensare la presenza del Verbo nell'essenza intellettuale della *mens*: «La parola *spirito* viene acconcissima ad esprimere non solo l'impellente, ma anche l'impulso e quell'istinto operativo d'una natura dotata di intelletto, quand'ella prende l'impeto del suo operare dalla vivacità e dalla realtà della luce che illustra il fondo della sua intelligenza. Nel caso nostro, questa luce è il Verbo, che nell'essenza intellettuale dell'anima dimora, e investe la volontà col suo Spirito, senza bisogno di passare pel mezzo di alcuna riflessione».³⁷ La luce del Verbo è ancora una volta il “fondo”

³⁴ A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, vol. 22, Città Nuova Editrice, Roma 1977, pp. 428 e sgg. Sul discorso cristologico di Rosmini in quest'opera: G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati 1797-1855*, Mursia, Milano 1997, pp. 222-231; ID., *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1988.

³⁵ Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 169.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, p. 170.

dell'intelligenza, *principio remoto*, come lume naturale, attraverso l'essere ideale sua diretta appartenenza per astrazione divina, *principio prossimo*, come Lume soprannaturale comunicante la sua stessa sussistenza reale e personale:³⁸ è proprio attraverso l'incarnazione che viene a determinarsi la comunicazione massima del Verbo divino all'umanità.

La comunicazione interiore del Verbo incarnato e il suo essere principio remoto e prossimo dell'intelligenza è anche ciò che permette l'intendimento della rivelazione esteriore che altrimenti resterebbe lettera morta: «Ché la *rivelazione esteriore* e la *predicazione* né sarebbe a sufficienza intesa, né assentita dagli uomini, né resa operativa dalla cooperazione della volontà umana, se non fosse a ciascuno di essi interpretata, illustrata ed avvalorata dalla luce interiore del *carattere* e della *grazia*».³⁹ Laddove la luce del carattere e della grazia non sono altro che il Verbo stesso impresso nell'anima. Nell'ordine dell'insegnamento soprannaturale vi è dunque distinzione tra il *Lume interiore* (principio prossimo) e la *rivelazione esteriore*; la seconda è articolazione del primo e dal primo è resa intellegibile e amabile: «Io ho la facoltà e il diritto di parlarvi, perché sono il principio, che v'illumina: non vi potrei parlare esternamente queste cose, se io non fossi quello che ve le fa intendere internamente».⁴⁰ Commentando un passo tratto dai *Sermoni* di Agostino relativo alla vita di Maria sorella di Lazzaro, immagine della vita contemplativa, Rosmini nota che anche nel mondo la vita del cristiano incomincia e vive nel Verbo medesimo, *nullo sonante verbo*.⁴¹ La voce del Verbo esterno risuona per rendere testimonianza al Verbo interiore, il quale, senza suono, illumina l'anima dall'interno creando le condizioni della sublime risonanza della Parola. Il Verbo incarnato non è infatti solamente *sermo*, ovvero sermone parlato, ma è più che *sermo*: infatti insieme e nello stesso tempo Egli è dottore parlante. Il Verbo di dio è dottrina per sé manifesta, Persona; Egli è allora unico dottore della scrittura perché anche la scrittura gli rende testimonianza.

La comunicazione del Verbo incarnato è innanzitutto comunicazione della sua stessa persona. In tal modo Rosmini interpreta il celebre brano del Vangelo di Giovanni «Tutte le cose che io udii dal Padre mio le feci a voi note»;⁴² il *sapere* del Figlio non può non coincidere con il suo *essere*. È questo un punto assai importante nel discorso di Rosmini soprattutto per le sue implicazioni antropologiche. Dopo che gli uomini hanno ricevuto il sermone del Padre nella persona del Figlio, essi non sono più del mondo, ma nati da Dio: «L'uomo col Verbo in sé è già nato da Dio, non più esce dal mondo: nascere indica il principio della personalità: l'uomo dunque, la persona dell'uomo ha un principio che viene da Dio e questo principio è la base della personalità dell'uomo».⁴³ Rosmini insiste con grande audacia su questo aspetto soprattutto nell'*Antropologia soprannaturale* e nell'*Introduzione al Vangelo secondo Giovanni commentata*: il Verbo è inviato dal Padre, il suo es-

³⁸ Cfr. ROSMINI, *L'Introduzione al Vangelo secondo Giovanni commentata*, cit., p. 147.

³⁹ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 153.

⁴⁰ Ivi, p. 154

⁴¹ Ivi, p. 176, n. 100.

⁴² Cfr. ivi, p. 177. «Tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi». Giov. 15, 15.

⁴³ ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vol. 39, cit., p. 201.

sere personale è vita per coloro che lo ricevono i quali traggono da Cristo il loro stesso essere personale. Scrive Rosmini: «Non già che noi ci cangiamo nella persona di Cristo, o la persona di Cristo in noi; ma sì bene Cristo vive in noi nella nostra personalità, e però la nostra vita personale non è più prodotta dalle nostre forze naturali, ma dalla forza di Cristo che colla sua sostanziale presenza opera ineffabilmente in noi»,⁴⁴ È Cristo il principio-persona che attiva in noi una forza performante che non proviene dal mondo, ma da Dio stesso, una forza che, per Rosmini, può far sopportare all'uomo qualsiasi dolore, ma anche rimuovere qualsiasi ostacolo.

IV. CRISTO TIPO IDEALE DELL'UMANITÀ

Rosmini insiste molto, come già mostrato, sull'aspetto rivelativo e manifestativo del Verbo incarnato. A tale proposito è interessante osservare, in relazione a Cristo, l'uso di una terminologia in altri luoghi, per esempio all'inizio del Libro Quarto della *Teosofia*, dedicata all'essere ideale: il Verbo incarnato è il *per sé manifesto*. Nell'*Antropologia soprannaturale* Rosmini presenta il «Verbo manifesto»⁴⁵ come principio della rivelazione cristiana; ogni rivelazione gli viene attribuita per appropriazione «perché essendo egli la *parola* del Padre, il modo del suo procedere per modo di parola intellettuale ha similitudine col *rivelare*, che è appunto un parlare di dio agli uomini». ⁴⁶ Un 'parlare' di Dio agli uomini che soltanto l'incarnazione porta a compimento. Il Verbo è inviato dal Padre, ma il Padre è rivelato attraverso di Lui: «E poiché il Verbo è mandato dal Padre per tutto dove è mandato, anche nell'anime, perciò anche il Padre, la cui sussistenza si percepisce nel Verbo, coll'aver mandato questo nel mondo e nelle anime, gli rende testimonianza». ⁴⁷ La missione rivelatrice del Figlio è dunque quella di far conoscere il Padre all'uomo; il Figlio è allora la luce del Padre, nel senso della stessa conoscibilità di Dio, o anche, come Rosmini si esprime attingendo al suo vocabolario platonico, la «specie», ⁴⁸ laddove tutte queste espressioni vengano intese come luce, conoscibilità e specie sussistente e personale. Egli è il Principio che parla agli uomini: non solamente principio, ma Principio parlante, Principio di tutto ciò che si può conoscere del Padre. Ciò rivela, a giudizio di Rosmini che ancora una volta comprende nel discorso cristologico la sua teoria delle forme dell'essere, la perfetta corrispondenza e unità di natura tra l'*intelligibile divino* e il *reale divino*. ⁴⁹

⁴⁴ *Ivi*, p. 203. Su questo tema non senza accenti critici: I. TUBALDO, *La dottrina cristologica di Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1954, pp. 83-114.

⁴⁵ ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vol. 39, cit., p. 172.

⁴⁶ *Ivi*, p. 174-175.

⁴⁷ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 177.

⁴⁸ Cfr. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, vol. 39, cit., p. 221.

⁴⁹ Cfr. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 177, n. 106.

Il compimento della comunicazione assoluta del Verbo all'uomo, compimento che avviene in Cristo, è anche la comunicazione del *Tipo ideale* dell'uomo quale sapienza incarnata. Cristo, Maestro dell'umanità, è la stessa sapienza incarnata: «Il qual Verbo, essendo l'archetipo eterno dell'infinita sapienza, anzi la sapienza oggettiva ad un tempo e personale, Iddio volle che gli uomini in esso, come in un individuo della propria specie, vedessero e toccassero, per così dire sensibilmente l'ideale realizzato di quella sapienza, di cui è capevole l'umanità».⁵⁰ Al di là del riferimento esplicito al tema esemplaristico, è da notare come si tocchi in questo preciso punto un nuovo aspetto dell'insufficienza della filosofia naturale rispetto al Verbo incarnato. «L'uomo ideale è l'ideale sapiente»⁵¹ su questo principio erano convenuti i filosofi antichi, ma sostiene Rosmini, nessuno di loro, nemmeno Socrate, l'aveva realizzato. Con l'incarnazione del Verbo il sapiente ideale si incarna in un «sapiente-tipo», Gesù Cristo, e, in Lui, l'umanità intera trova il suo ideale, un ideale-reale, sottolinea Rosmini: «In un *sapiente-tipo* apparve il tipo dell'uomo. L'umanità trovò in Gesù Cristo l'ideale di se medesima, ma divinizzato, e quest'ideale sollevato alla divinizzazione, lo trovò reale».⁵²

V. CRISTO-VERITÀ E CRISTO-CARITÀ

Ancor più esplicito è il riferimento alla dottrina delle forme dell'essere contenuto nella spiegazione che Rosmini fornisce delle parole di Gesù Cristo «Io sono la via, la verità e la vita». La *via* è riconducibile all'idea a cui si riduce il dovere morale: «Ora nel Verbo stanno tutte le idee, le leggi le morali necessità: queste sono l'intelletto, che come dicemmo di sopra, giace nella sapienza, e per la riflessione e per la limitazione che gli avviene aggiunta da quella si separa»;⁵³ la *verità* indica la realizzazione dell'idea o della legge: «Poiché Gesù Cristo non essendo venuto a sciogliere la legge, ma ad adempirla, fece quello che non avean saputo far gli uomini, pareggiò e superò colla santità delle sue operazioni, l'ideale della virtù»;⁵⁴ infine la *vita* indica il sentimento sostanziale che il Verbo, attraverso il suo Spirito, produce nell'anima «che innalza questa ad una vita deiforme, la quale le fa riconoscere lo stesso Verbo e fruirne, e poi, di sua natura eterna, cresce e si perfeziona nel tempo e si rivela in beatitudine nell'eternità».⁵⁵ Il lettore attento di Rosmini non può non notare in questo brano un passaggio insolito che sembra non essere in linea con gli abituali usi terminologici del Roveretano, quasi una licenza: la *via* viene infatti associata all'idea, quindi all'essere ideale, la

⁵⁰ Ivi, p. 173.

⁵¹ Ivi, p. 176.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ Ivi, p. 178.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibidem.*

verità alla realizzazione dell'idea, quindi all'essere morale; ma di stranezza non si tratta e ancor meno di una licenza. È Rosmini stesso a darcene una spiegazione che giova riportare per intero: «Quando si cangiano profondamente le cose e di conseguenza si cangiano profondamente i pensieri degli uomini, e fin anco la maniera del pensare, allora gli stessi vocaboli ammettono nuovi usi, e nuovi significati: si cangiano le lingue, ed anche a questo alluse forse Gesù Cristo, quando promise, che i credenti avrebbero parlato “nuove lingue”, espressione che pare dire ancora di più, che le lingue diverse dalla propria. Così mentre noi, parlando fin qui secondo l'uso degli uomini, dicevamo che la *verità* teoreticamente conosciuta, è un elemento di quella qualunque naturale sapienza che è accessibile all'uomo: secondo la nuova lingua, dobbiamo dire che quella verità non è più un elemento della sapienza soprannaturale, ma la *via* che vi conduce, riserbando la verità ad un nuovo e più sublime significato, al significato dell'idea, se si può dir così, *realizzata*, pienamente compiuta, vivente, non più impersonale, ma una divina persona, nella quale tuttavia si conserva sempre il suo carattere di oggetto, d'intelligibile, in cui si fonda l'analogia che passa fra l'idea e il Verbo divino». ⁵⁶ Insomma, la *nuova scienza* e la *nuova virtù* del Cristo sono una Persona, la Verità stessa è una Persona, la Persona di Cristo Maestro dell'umanità.

Ma non è 'verità' l'ultima parola di Rosmini sulla persona di Cristo. Un qualsiasi discorso sulla cristologia di Rosmini non può terminare senza un riferimento alla *carità*. D'altra parte non è possibile, a giudizio del nostro, separare verità da carità; anzi verità e carità si rendono reciproca testimonianza: «Poiché la carità non è altro che l'esecuzione e la sostanziazione della verità, onde nelle Scritture si nomina “la carità nella verità” e si esorta a fare “la verità nella carità”». ⁵⁷ Superiore all'amore naturale, la carità è la verità compiuta e realizzata, ovvero verità che si fa, non solo che si conosce. Ora il Verbo incarnato ha certo portato nel mondo l'eterna sapienza sussistente e vivente a cui partecipano tutti gli uomini, ma Egli ha portato anche la suprema perfezione morale e caritativa che si mostra nella sua rinuncia alle prerogative divine per compiere il disegno del Padre. Il Verbo che si fa carne nasce mortale e passibile, ma avrebbe potuto rendersi immortale e impassibile sottraendosi alle sofferenze e alla morte. Il non far questo, osserva Rosmini, è un rinunciare generosamente al proprio, un esercitare con maggior ampiezza tutte le virtù verso il Padre e verso gli uomini; un atto di umiltà e di soggezione al Padre a cui spetta esaltazione e gloria, e un atto di amore verso gli uomini di cui voleva partecipare tutto fino alla morte, eccetto il peccato. Il Dio che si fa uomo è in tal senso portatore del massimo di grandezza morale, di pienezza, di giustizia, di santità e di carità. Il bene morale si realizza nella sua pienezza e massima perfezione soltanto in Cristo; ma l'innalzamento di Cristo alla massima perfezione morale è tutt'uno con la sua kenosi.

Il Verbo incarnato ha portato nel mondo il vero amore che ha in sé il fine assoluto dell'amore medesimo che è Dio uno e trino ed è per questo che ogni individuo, essendo in lui Cristo, riceve la dignità di fine dell'universo e viene a costituire come un centro, un astro, scrive Rosmini, «che esercita su tutti gli altri, disseminati nell'immensità dello spazio celeste, come credono gli astrono-

⁵⁶ Ivi, pp. 179-180.

⁵⁷ Ivi, p. 184. Cfr. G. LORIZIO, *Ricerca della verità e «metafisica della carità» nel pensiero di Antonio Rosmini*, in K.H. MENKE-A. STAGLIANÒ (eds.), *Credere pensando*, cit., pp. 461-486.

mi, la sua attrazione». ⁵⁸ Il Verbo mandato all'umanità adempie così l'amore del Padre, comunicando il principio della carità la cui diffusione unifica gli uomini e incrementa la scuola di Cristo sulla terra.

⁵⁸ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 182. Su questo tema anche G.C. GRANDIS, *Il dramma dell'uomo: eros/agape e amore/carità nel pensiero antropologico di Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)*, Ed. San Paolo, Milano 2003.

Bibliografia

A. ROSMINI, *Opere edite e inedite*, Edizione nazionale a cura dell'Istituto di Studi Filosofici di Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Istituto di Studi Filosofici-Città Nuova, Roma-Stresa 1979-2016.

G.C. GRANDIS, *Il dramma dell'uomo: eros/agape e amore/carità nel pensiero antropologico di Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)*, Ed. San Paolo, Milano 2003.

G. LORIZIO, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1988.

G. LORIZIO, *Antonio Rosmini Serbati 1797-1855*, Mursia, Milano 1997.

K.H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.

K.H. MENKE-A. STAGLIANÒ (eds.), *Credere pensando*, Morcelliana, Brescia 1997.

X. TILLIETTE *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1996.

I. TUBALDO, *La dottrina cristologica di Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1954.

S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea, 1. Da Kant a Nietzsche, 2. Novecento*, Ed. San Paolo, Milano 2000.



MARKUS KRIENKE

CHRISTOLOGIE ALS DIFFERENZ-DENKEN DIE ANTHROPOLOGISCHE RELEVANZ DER PHILOSOPHISCHEN CHRISTOLOGIE ROSMINIS

Rosmini's philosophical Christology is here analyzed through the method of Theosophy: an authentically philosophical thought, that accepts data from the Revelation as starting point of a different ontological or, in this case, anthropological vision. This method is very different from the approach Tilliette adopted for the discipline, and enters into a fruitful dialogue with Rahner, Schleiermacher and Schelling. Its peculiarity, however, is to derive from the Chalcedon dogma, formulated in an exclusively negative way, the opportunity to think anthropologically in the difference: concretely, in the difference between consciousness and person. This difference offers the opportunity to conceive in a new way the relationship of the person to transcendence and history.

«[I]n der menschlichen Natur muß, so gewiß als Christus ein Mensch war, die Möglichkeit liegen das Göttliche, so wie es in Christo gedacht wird, in sich aufzunehmen».¹

«Christologie [ist] Anfang und Ende der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalen Verwirklichung ist in Ewigkeit Theologie».²

¹ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22)*, 2 Bde., hg. von H. PEITER (Kritische Gesamtausgabe I, 7, 1-2), De Gruyter, Berlin-New York 1980, I, 79 (§ 20).

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, in ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 26, hg. von N. SCHWERDTFEGER und A. RAFFELT, Benzinger-Herder, Zürich-Düsseldorf-Freiburg 1999, 1-445, hier 217.



I. DAS CHRISTOLOGISCHE DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE ROSMINIS

Das in der aktuellen Debatte unterrepräsentierte Herzstück einer jeden christlichen Philosophie, d. h. einer «dem Christentum entsprungene[n] Philosophie»,³ ist zweifelsohne die philosophische Christologie, in welcher sich das Verhältnis von unendlichem und endlichem Sein durch die Instanz der Einzigkeit einer historischen Person vermittelt. Wenn auch alle anderen Themen dieser Disziplin unausgesprochen um sie herum angesiedelt sind, ist sie selbst aufgrund ihres rein negativ thematisierbaren Kerns in der Zwei-Naturen-Formel von Chalkedon philosophisch schwer fassbar: nur indirekt kann daher die christliche Philosophie *als Philosophie* als vom christologischen Problem durchzogen angesehen werden.⁴ Dies wird besonders deutlich in den idealistischen Ansätzen Fichtes, Schellings und Hegels, in den transzendentalphilosophischen Christologien Blondels und Rahners, aber auch in der Bewusstseinschristologie Friedrich Schleiermachers, welche darin übereinkommen, in der klassischen Zwei-Naturen-Lehre ein theoretisches Hindernis zum Verständnis der hypostatischen Union und damit des Vermittlungsverhältnisses von unendlichem und endlichem Sein in der Person Christi zu erkennen.⁵ Diesen christlichen Denkern folgend, kann mithin die Aufgabe der philosophischen Christologie darin gesehen werden, die negativen Formulierungen des chalkedonischen Dogmas in positive *philosophische*, nicht theologische, Konzepte zu überführen, im Bewusstsein dessen, dass es sich um eine genuin *personale* Vermittlung zwischen unendlichem und endlichem Sein handeln muss und damit von der menschlichen Subjektivität *nicht* abgesehen werden kann.

Hiervon ausgehend ergibt sich die Frage – über den Standpunkt der idealistischen *Philosophie* und der Gegenwartstheologie hinaus –, inwiefern die philosophische Christologie nicht viel konsequenter den Ausgangspunkt von der Anthropologie nehmen, die von hier aus sich ergebende Bestimmung Christi als «einmalig *höchste[n]* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklich-

³ X. TILLIETTE, *Philosophische Christologie. Eine Hinführung*, übers. J. DISSE, Johannes, Freiburg 1998, 22; vgl. 20-23; vgl. auch ders., *La settimana santa dei filosofi*, ital. Übers. Von G. SANSONETTI, Brescia 1992, 65; vgl. A. ROSMINI, *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, hg. von S. F. TADINI (*Ed. crit.*, 41), Città Nuova-Sodalitas, Roma-Stresa 2009 (im folgenden: *IVG*), 235 (*Lez.* LX).

⁴ Dies bemerkte bereits Pignoloni im Jahr 1961, und leider wurde diese Feststellung nicht wieder aufgegriffen: «Die rosminische 'Christozentrik' findet sich bereits in der Einleitung in den *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* von 1830 skizziert» (E. PIGNOLONI, *Cristo in un filosofo dell'800*, in «Ragguaglio», 1961, 247-277, hier 256). Alle Übersetzungen von italienischen Originaltexten in diesem Beitrag stammen von dem Autor desselben.

⁵ Von daher scheint es, was den Idealismus angeht, angemessen, insgesamt aber einseitig zu sein, diesen als «das Zeitalter der größten Blüte der philosophischen Christologie» anzusehen (A. SABETTA, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Studium, Roma 2015, 43; vgl. 284).

keit» aber übersteigen müsste.⁶ Es ginge dann darum, ihn in seiner qualitativen Einmaligkeit zum Ausgangspunkt einer neuen anthropologischen Konzeption zu machen, welche dann philosophisch durch die Vernunft nicht nur nachvollzogen, sondern auch *ex post* als anthropologische Wahrheit aufgewiesen werden kann.⁷ Was mithin im christologischen Dogma nur *negativ* ausgesagt ist und daher als solches positiv *nur* und *einzigartig* von Christus ausgesagt werden kann, begründet gleichwohl ein neues Selbstverständnis des Menschen von sich, speziell in seiner Geschichtlichkeit und seinem Transzendenzbezug. Damit wird das Christusereignis zum Ausgangspunkt anthropologischer Unterscheidungen und Vertiefungen, das chaledonische Dogma bedeutet «Anfang und Aufgang, nicht Abschluß und Ende».⁸ Diese Methode ist in Anlehnung an die rosminische *Teosofia* formuliert,⁹ in der es nicht darum geht, die göttliche Trinität zu immanentisieren, sondern deren Erkenntnisbedeutung für die philosophische Vernunft rational aufzuweisen. Der soeben beschriebene Ansatz würde demnach zu einer «Maximalchristologie»¹⁰ führen, welche bislang nicht konsequent unternommen wurde, was mit der Marginalisierung der Konzeptionen etwa Blondels, Rahners und Schleiermachers zu tun hat, aber auch mit der kompletten Nichtbeachtung von Denkern wie Schelling oder Rosmini. Dieser Ansatz teilt mit den idealistischen Philosophen die Überzeugung, den «schmalen Sockel der *Idea Christi*»¹¹ philosophisch zu belasten, ihn aber gleichzeitig anthropologisch zu verbreitern und damit die charakteristische ‚Depersonifizierung Christi‘ bei Fichte und Hegel zu vermeiden. Es geht mithin darum, einen gangbaren Mittelweg zwischen dessen Deutung als philosophischer Idee und als einmalig höchsten Fall des Menschseins zu finden. Diese Methode liegt zum Vorgehen Tilliettes quer, da die Messlatte hier nicht das Dogma ist – wiewohl es *vorausgesetzt* und unübergebar ist – sondern auf eine neue Anthropologie zielt, die den Menschen in Transzendenzbezug und Geschichtlichkeit neu aus der spezifisch doppelten *chaledonischen Differenz* heraus denkt: wie einerseits das «unverwandelt, unvermischt» die bleibende Getrenntheit der beiden Naturen besagt und mithin, insofern sie die volle Menschheit Christi garantiert, es ermöglicht, zwischen Christus und jedem anderen Mensch zu *unterscheiden*, so bezieht sich das «unge-

⁶ RAHNER, *Grundkurs*, 210.

⁷ Borghesi formuliert mithin das Prinzip einer christologischen Philosophie folgendermaßen: «Die transzendente Bedingung der Denkbarkeit Christi ist Christus selbst» (M. BORGHESI, *Prefazione. Xavier Tilliette: cristologia filosofica e modernità*, in SABETTA, *La cristologia filosofica*, 7-22 hier 17).

⁸ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, in ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 12, hg. von H. VORGRIMLER, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 261-301, hier 261.

⁹ Vgl. ähnlich in F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., WBG, Darmstadt 1966, I, 101f.

¹⁰ X. TILLIETTE, *Cristo sapienza incarnata in Rosmini*, in: K.-H. MENKE / A. STAGLIANÒ (Hgg.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997 237-250, hier 242.

¹¹ TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 112.

teilt, ungetrennt» auf die spezifische Realität Christi, wo es die Einheit der gottmenschlichen Person garantiert und es dadurch ermöglicht, in dieser Einheit die *Differenz* zwischen göttlicher und menschlicher Natur in Christus zu thematisieren. Nur durch diese doppelte Differenz, welche hier nicht theologisch-dogmatisch, sondern allein philosophisch-systematisch gemeint ist, kann dann im letzten der spezifische Erkenntniswert einer philosophischen Christologie ermessen werden.

Der folgende Artikel möchte diese Möglichkeit philosophischer Christologie im Hinblick auf Rosmini erörtern, wobei herausgestellt wird, wie Rosmini hieraus die unterscheidende Verhältnisbestimmung zwischen «menschlicher Natur» und «Person» ableitet. Die *chalkedonische Differenz* begründet hier ein anthropologisches Differenz-Denken, das genau an dem Punkt ansetzt, an welchem Schleiermacher, Blondel und Rahner die Synthesis des Bewusstseins verorten und damit das *Potential der Differenz* verspielen. Dies resultiert aus deren christologischem Ansatz 'von unten', der nicht gleichzeitig von jener Neuheit der Christusoffenbarung 'informiert' ist, der die christologische Differenz auch in der Anthropologie selbst verankert. Ohne die grundlegende Differenz von Anthropologie und Christologie¹² vermittelt sich die chalkedonische Differenz nicht als jener anthropologische Mehrwert, welchen die philosophische Christologie als relevante Disziplin auszeichnet. Gleichzeitig wird deutlich, wie Rosmini im Gegenteil zu den depersonalisierten Differenzkonzeptionen Fichtes und Hegels¹³ eine personalistische Perspektive bewahrt und damit eine Reduzierung der Christologie auf die *Idea Christi* verhindert.

Unter diesen Voraussetzungen wird es möglich, jene zu Tilliettes Ansatz alternative Einteilung der philosophischen Christologie vorzuschlagen: einerseits die transzendentalen bewusstseinstheoretischen Ansätze, welche auf eine Einheitschristologie hinauslaufen, und andererseits die idealistischen Differenzchristologien.¹⁴ Beide Ansätze werden der personalen Einheit Christi jedoch nicht gerecht, weswegen Rosmini, übrigens ganz ähnlich zu Schelling, eine Personchristologie vorschlägt. Gleichzeitig verbirgt diese Alternative zu Tilliettes Einteilung der christologischen 'Systeme' auch eine alternative Idee von philosophischer Christologie: nämlich die Möglichkeit, auch anthropologisch 'Person' denken zu können, nur von der chalkedonischen Differenz her angehen zu können, d. h. die Christologie als asymptotische, nie erreichbare Idee der Verwirklichung des Menschseins zu fassen.

Im Grunde wird dieser rosminische Ansatz bereits von Walter Kasper im Jahr 1974 in nahezu unspektakulärer Weise und leider gänzlich unbemerkt gewürdigt: Rosmini habe mit etwa Anton Günther und Hermann Schell einen Ansatz entwickelt, der «die Ontologie von der Wirklichkeit der Person her» entwirft, sodass «die Ontologie personal und die Person ontologisch» begriffen werden

¹² Vgl. zu dieser Kritik Kaspers an Rahner W. KASPER, *Jesus der Christus*, Grünewald, Mainz 1975³, 61.

¹³ «Es ist am Sohn, an der *Bestimmung des Unterschieds*, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterem Unterschiede, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit» (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2 Bde. [*Gesamte Werkausgabe*, hg. von E. MOLDENHAUER und K. M. MICHEL, 16-17], Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, II, 244).

¹⁴ Hier werden nicht die etablierten Begriffe der Vereinigungs- und Trennungschristologie gebraucht, um deutlich zu machen, dass diese Unterteilung auf einer anderen Ebene geschieht.

kann, und zwar als Ausgangspunkt der Möglichkeitsbedingung für die Verstehbarkeit des christologischen Dogmas auf der Ebene heutigen Denkens.¹⁵ Ist diese Charakterisierung Rosminis durch Kasper zutreffend, dann ist deutlich, wie in der philosophischen Christologie die thomistische Methode geradezu umgekehrt und dadurch der Thomismus in die Moderne gebracht wird: Während nämlich Thomas die Christologie zwischen *exitus* und *reditus* im dritten Teil der *Summa Theologiae* verankert,¹⁶ situiert Rosmini die philosophische Christologie am Wendepunkt zwischen *filosofia regressiva* und *filosofia progressiva*: In evidenter Parallele zur Schellingschen Distinktion zwischen *negativer* und *positiver Philosophie* meint Rosmini dabei den Übergang von der die Erfahrung auf den Begriff bringenden Erkenntnis und die philosophische Erklärung der Totalität des Seins in einer auch das absolute Sein umgreifenden Denkperspektive (welche Rosmini *Teosofia* nennt).

Was die rosminische *Teosofia* dabei mit den idealistischen Ansätzen vereint, ist die Bemühung um die philosophische Denkmöglichkeit einer «Geschichtlichkeit der Wahrheit», d. h. der Konkretheit der Freiheit, damit letztere nicht auf «die Vorstellung des Relativismus, [die] Ablehnung alles Bleibenden und eine allgemeine Ungesicherheit» reduziert wird.¹⁷ So forderte von Balthasar die Auseinandersetzung mit Hegel, um die Wahrheit nicht nur in ihrer Göttlichkeit, sondern auch ihrer Menschlichkeit zum vollen Vorschein zu bringen¹⁸ – dies kann Hegel zufolge aber nur heißen, «einmal wieder Gott absolut vornehm an die Spitze der Philosophie als den alleinigen Grund von allem, als das einzige *principium essendi* und *cognoscendi* zu stellen, nachdem man ihn lange genug *neben* andere Endlichkeiten, oder ganz ans Ende als ein Postulat, das von einer absoluten Endlichkeit ausgeht, gestellt hat».¹⁹ Das damit geforderte Differenzdenken in der dialektischen Einheit von Absolutem und Geschichtlichkeit kann Hegel allerdings nur durch die Aufhebung der Singularität Christi realisieren, womit aber «der geschichtliche Christus in der Geschichte der neueren Philosophie – die doch nur eine höhere Stufe der alten sein will! – keine Rolle mehr» spielt.²⁰ Das Resultat dieses Überspringens der Singularität Christi produziert jedoch die Alternative zwischen der Rechtfertigung jedweder Geschichtlichkeit als Faktum, oder aber der gegenseitigen Nega-

¹⁵ Vgl. KASPER, *Jesus*, 287f.

¹⁶ Vgl. B. MONDIN, *La cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 1997, 75.

¹⁷ H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Ökumenische Forschungen, II,1)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970, 471.

¹⁸ Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Rechenschaft 1965*, hg. von B. WIDMER, Johannes, Einsiedeln 1965, 33.

¹⁹ G. W. F. HEGEL, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*, in ID., *Jenaer kritische Schriften*, hg. von H. BUCHNER und O. PÖGGELER (*Gesammelte Werke*, 4), Meiner, Hamburg 1968, 174-187, hier 179.

²⁰ KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 466.

tion von endlichem und unendlichem Bewusstsein bzw. Sein.²¹ Für den späten Schelling wie auch für Rosmini – darin übrigens mit dem spekulativen Theismus eines I. H. Fichte oder C. H. Weiße übereinstimmend – folgt daraus die Notwendigkeit, Gott selbst als höchste und konkrete Freiheit zu denken, was aber für die Christologie bedeutet, auf die Absolutheit des Bewusstseins Christi in seinem konstitutiv-irreduziblen Verweis auf den Vater zu fokussieren.²²

II. HYPOSTATISCHE UNION ALS APRIORISCHE BEWUSSTSEINSTATSACHE

Inkarnatorische Seinsentbergung in einem menschlichen Individuum muss in der Tat die bewusstseinstheoretische Vermittlung beachten: andernfalls kann gerade die individuelle und personale Dimension dieses Geschehens nicht verankert werden. Bei Hegel wie bereits bei Fichte wird dabei der Logos mit dem reinen Denken, dem Leben des Denkens ineins gesetzt²³ und das christologische Geschehen damit in einem absoluten, das empirische Bewusstsein transzendierenden Synthesis verankert. Die Ansätze Schleiermachers und Rahners einer anthropologischen Vermittlung von absolutem Einem und kontingenter Realität richten sich insbesondere gegen diese Konsequenz.

Die philosophische Ergiebigkeit eines Vergleichs Rosminis mit Schleiermacher²⁴ oder Rahner wurde bereits herausgestellt. In einem solchen Vergleich muss beachtet werden, dass es sich bei den beiden deutschen Denkern keinesfalls um bewusstseinsreduktive, wenngleich um bewusstseinszentrierte Ansätze handelt: Soll es sich in der philosophischen Christologie um eine unüberbietbare Seinsentbergung in personalistischer Weise handeln, dann kann das «Sein des Erlösers»,²⁵ um das es allen drei Denkern geht, nur bewusstseinstheoretisch reflektiert sein: allerdings nicht im mensch-

²¹ Vgl. hierzu P. CODA, *La cristologia di Hegel ovvero il venerdì santo come intuizione dell'amore assoluto e il fatale fraintendimento della Trinità*, in G. DI LUCA (Hg.), *Il Cristo della ragione. Itinerari filosofici verso Cristo*, ISSRA, L'Aquila 2004, 193-206, hier 205.

²² CODA, *La cristologia di Hegel*, 205.

²³ «Das Leben des Denkens ist das Leben Gottes, jedoch als (absolutes) Bild. Das glückselige Leben ist die Kontemplation des göttlichen Lebens, der Glaube wird gleichgesetzt mit Anschauung» (TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 163).

²⁴ Vgl. K. MÜLLER, *Equilibrio precario. Breve interrogatorio di Schleiermacher e Rosmini su natura e soprannatura*, in U. MURATORE (Hg.), *Naturale e soprannaturale nel pensiero moderno* [«Rivista Rosminiana» 101, Nr. II/III], Sodalitas, Stresa 2007, 287-297; bereits Tilliette deutete an, dass « [b]ezüglich der [christologischen] Thematik vielleicht ein Vergleich mit Schleiermacher naheliegender wäre [als mit Blondel]» (X. TILLIETTE, *Gesù della fede e Cristo dell'idea nella prospettiva di una cristologia filosofica*, in: P. PELLEGRINO [Hg.], *Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*, Sodalitas, Stresa-Milazzo 1987, 111-122, hier 121).

²⁵ K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Pustet, Regensburg 2008, 334.

lichen Bewusstsein schlechthin, sondern nur im göttlichen Bewusstsein des Erlösers selbst. Eben genau dieser Zusammenhang wird nicht nur von Schleiermacher und Rahner, sondern auch von Rosmini *johanneisch* reflektiert, denn eben hier wird Christus – und darauf haben bereits die Idealisten aufmerksam gemacht – zentral in das *theosophische* Seinsverständnis einfügt. Der bereits eingeführte rosminische Ausdruck «*theosophisch*» meint in diesem Zusammenhang ein das göttliche und menschliche Sein umfassende Sichtweise, welche in der *Offenbarung* nicht die abstrakte Möglichkeitsbedingung, wohl aber die einmalig konkrete, sich geschichtlich ereignet habende Tatsache absoluter Seinsentbergung erkennt. So ist im letzten der Inhalt der Offenbarung, so Schelling, «ganz allein die *Person Christi* [...]. Man kann also sagen: In einer Philosophie der Offenbarung handle es sich allein oder doch nur vorzüglich darum, die *Person Christi* zu begreifen». ²⁶ Und wie Schelling übereinstimmend mit Rosmini herausstellt, ist es diese Sichtweise, welche den Formalismus der kantischen Synthesis überwindet, und damit – gerade von der philosophischen Christologie her – auch dessen erkenntnistheoretischen Einseitigkeiten offenlegt. Dies führt exemplarisch bei Rahner zur Definition der hypostatischen Union als «die denkbar höchste – *ontologisch* höchste – Aktualisation einer geschöpflichen Wirklichkeit, die überhaupt möglich ist [...]. Gibt es also in dieser [von der hypostatischen Union bestimmten] menschlichen Wirklichkeit ein Selbstbewusstsein, dann ist diese ontologische Selbstmitteilung Gottes auch, ja erst recht und in erster Linie, ein Moment des Beisichseins der menschlichen Subjektivität Christi». ²⁷

Rosmini geht es wie Schleiermacher und Rahner in der Christologie um die *bewusste* «Bindung des 'immer schon' auf das Unbedingte, Unendliche bzw. Transzendente verwiesenen Menschen», ²⁸ und dies wie gesagt nicht als singulärer Bewusstseinsakt – denn dadurch wäre die Christologie in der Tat psychologisiert – sondern als ontologisches Grunddatum, das die gegenseitige Verwiesenheit von Endlichkeit und Unendlichkeit konkret und apriori, mithin ontologisch, *realisiert*, und somit ein Zwei-Naturen-Denken im Sinne einer äußerlichen Zusammenführung zweier heterogener und sich ausschließender Naturen wie der göttlichen und der menschlichen überwindet.

Entsprechend betont Rosmini, dass «die Menschheit [...] in Jesus Christus ihr eigenes, aber vergöttlichtes Ideal [findet], und sie [...] dieses durch die Vergöttlichung erhobene Ideal real [vorfindet]», ²⁹ zumal der Roveretaner hier auf die erkenntnistheoretischen und moralischen Dimensionen des Menschseins abhebt. Dabei ist es wichtig zu vergegenwärtigen, dass die ontologische Synthese von der zweiten göttlichen Person ausgeht, nicht von der menschlichen aktiv hergestellt wird: Der menschliche Wille, d. h. sein Bewusstsein, seine Freiheit und seine Selbstbestimmung, seien durch das göttliche Wort «geraubt» (*rapita*) worden, was aber bedeutet, so Rosmini, dass sie dazu

²⁶ SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, II, 35.

²⁷ K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, in ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 12, 335-352, hier 344.

²⁸ MENKE, *Jesus*, 338. Menke stellt dies im Hinblick auf Schleiermacher fest; es gilt aber in gleicher Weise auch für Rahner e Rosmini.

²⁹ A. ROSMINI, *Degli studi dell'Autore*, in: ders., *Introduzione alla filosofia*, hg. von P. P. OTTONELLO, Città Nuova-Sodalitas Roma-Stresa 1979, 11-194, hier 176; vgl. *IVG* 311 (*Lez.* 82)

befähigt wurden, «in das objektiven Sein, d. h. in das Wort, einzugehen».³⁰ Rosmini benutzt hier bezeichnenderweise dasselbe Wort (*aderire*), mit welchem er jede erkenntnistheoretische «Bejahung» und «Zustimmung» zum Sein ausdrückt: Damit will er aussagen, dass was in der hypostatischen Union geschieht, die einmalig höchste, gnadenhafte Vollendung der menschlichen Natur als Subjektivität bedeutet.

Dieser von Tilliette als «mystischer *raptus*»³¹ bezeichnete absolute Herrschaft des göttlichen Wortes betont wie Schleiermacher und Rahner, dass es um eine menschlicherseits *nicht bewerkstelligbare* Bewusstseinsänderung ontologischer Art geht. Diese Passivität betont Rosmini deutlicher als die beiden deutschen Denker: Während Schleiermacher von einer dynamischen Entwicklung des Bewusstseins Christi ausgeht,³² versteht Rahner die hypostatische Union zwar als ein «ontologisches An-sich-nehmen der menschlichen Natur durch die Person des Logos», aber «mindestens auch als Akt der *potentia oboedientialis* des radikalen Angenommen-werden-könnens und so etwas auf der Seite der Kreatur».³³ Beide Male wird die ontologisch-einmalige Synthesis von Gottheit und Menschheit in Christus, wenn auch auf grundlegend verschiedene Weise, zum Zusammenfall von Gottheit und Menschheit, was jedoch in beiden Fällen nicht bedeutet – wie oftmals falsch vermutet wurde und wird – dass deswegen das Geheimnis Christi allein von der menschlichen Wirklichkeit her zu verstehen sei. Dennoch handelt es sich beide Male um eine Christologie *von unten*: In Schleiermacher entwickelt sich das menschliche Bewusstsein Christi zum Göttlichen, während in Rahner im göttlichen Bewusstsein das menschliche erst letztgültig zu sich kommt. Rosmini geht dieses Problem gegenteilig, von oben her, an, indem es ihm auf die Wahrung der Differenz von Göttlichkeit und Menschlichkeit in der Einheit der Person ankommt. Dazu führt er wegweisend den anthropologischen Unterschied zwischen «Natur» und «Person» ein: wie in jedem Menschen, so ist auch in Christus die menschliche Natur von der Person *angenommen*. In Christus handelt es sich freilich nicht um die menschliche, sondern um die zweite göttliche Person der Trinität. Damit wird deutlich, wie es als das *proprium* rosminischer Christologie gelten kann, die reale, d. h. menschlich-naturale, Dimension Christi stärker theoretisch zu berücksichtigen, d. h. die Bruchlinien zwischen dem Metaphysischen (Fichte), dem System (Hegel) dem Bewusstsein (Schleiermacher) und dem Transzendentalen (Rahner) zur historischen Dimension zu überwinden, ohne dabei die konstitutive Differenz zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit synthetisch aufzuheben. Bezeichnenderweise führt dies etwa bei Rahner dazu, dass die «Bedingung der Möglichkeit einer Menschwerdung Gottes nur [in] eine[r] ‚Übergeschichtlichkeit‘ und nicht vielmehr [in] eine[r] ‚Grundgeschichtlichkeit‘ Gottes»³⁴ gesucht wird.

Für Rosmini besteht das «personale Prinzip» in «jener höchsten Aktivität, welche sich in den

³⁰ IVG 322 (Lez. 85).

³¹ TILLIETTE, *Cristo sapienza*, 245.

³² Vgl. etwa folgende Aussage bei Schleiermacher: «Dieses nun [das Bewusstsein Gottes] ist der menschlichen Natur anerschaffen» (SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, II, 40 [§ 118]).

³³ RAHNER, *Dogmatische Erwägungen*, 344.

³⁴ KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 482.

willentlich[-bewussten] Handlungen ausdrückt».³⁵ «Das intellektive und freie *menschliche Ich* ist nicht das Höchste und nicht unabhängig, sondern mit einem anderen Ich, nämlich dem *göttlichen Ich* verbunden: Von diesem göttlichen Ich ist es ganz abhängig [...]; und daher ist das menschliche Ich in Christus nicht Person».³⁶ An anderer Stelle unterstreicht Rosmini nochmals, dass in Christus der Mensch «seine Personalität vom göttlichen Wort erhält».³⁷ Diese «Aktivität» des göttlichen Wortes begründet in Christus jedoch – so Rosmini übereinstimmend mit Schleiermacher und Rahner – eine grundlegende Passivität der menschlichen Natur im Hinblick auf die göttliche Person, womit alle drei Denker eine Umwendung des ersten fichteschen Prinzips der Tathandlung formulieren: In Christus wie auch analog im Erlösungshandeln Gottes im Menschen geht es jeweils um ein «Thaterzeugen in uns».³⁸ Bei Rosmini heißt es, das göttliche Wort «zieht die menschliche Natur an»,³⁹ was sich nach Tilliette stark der baaderschen Intuition des *veementer cupit vitam* annähert. Nach Rosmini gibt so die Christusoffenbarung generell «der menschlichen Vernunft eine unerwartete, wunderbare, unendliche Entwicklung».⁴⁰ Das Handeln Christi als solches, welches dasjenige des Menschen in sich aufnimmt und es damit zum Handeln des Menschen selbst werden lässt, «kann in Analogie zu seiner Inkarnation betrachtet werden»,⁴¹ womit die Inkarnation generell etwas über die menschliche Natur aussagt: Was dort als höchste Aktivität des Subjekts erscheint, ist in Wirklichkeit immer bereits Verweis und als eine grundlegende Passivität zu verstehen, ohne dass dieser freilich eine originäre Aktivität (des göttlichen Wortes oder der göttlichen Gnade) *naturaliter* entspricht. Gerade im Hinblick auf Schleiermacher ergibt sich daher für Rosmini, dass die Christusoffenbarung durch «Totalität» und «Subsistenz» gekennzeichnet ist, wobei letztere als das «Ge-

³⁵ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, hg. von F. EVAÏN, Città Nuova-Sodalitas Roma-Stresa 1981 (im folgenden: *AM*), 868. Tubaldo interpretiert Rosmini dahingehend, dass er die Seele wesenhaft als *Akt* interpretiert, welche nicht auf eine reine Funktionalität reduziert wird, sich aber dennoch signifikant vom scholastischen Verständnis absetze. Obwohl sich Rosmini von Descartes, Leibniz und den Idealisten absetze, habe er aufgrund der die Seele charakterisierenden Momente von Gefühl, Intuition usw. eine dezidiert sich in der Neuzeit ansiedelnde Position (vgl. I. TUBALDO, *La dottrina cristologica di Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1954, 113f.).

³⁶ A. ROSMINI, *Brief 1641 an L. Gentili vom 18. März 1832*, in ders., *Epistolario completo*, 13 Bde., Casale Monferrato 1887-1894, IV, 236-239, hier 237.

³⁷ A. ROSMINI, *Teodicea*, hg. von U. MURATORE, Città Nuova-Sodalitas, Roma-Stresa 1977, 665.

³⁸ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, II, 67 (§ 121).

³⁹ TILLIETTE, *Gesù della fede*, 121.

⁴⁰ ROSMINI, *Degli studi*, 72.

⁴¹ T. NONTE, *Selbstbewusstsein als Topos der Theologie. Zur anthropologisch vermittelten transzendentalen Christologie in der Glaubenslehre F. D. E. Schleiermachers*, Frankfurt a. M. 2000, 41.

fühl» der «Subsistenz der Wahrheit oder des göttlichen Wortes» verstanden wird.⁴² Nur das Christuserignis erschließt mithin, was sich in der gnadenhaften Vollendung der menschlichen Natur in jedem Menschen ereignet, wenn – wie gesagt – niemals auf gleiche Weise, wobei Rosmini genau diese *chalkedonische Differenz* deutlicher festhält als Schleiermacher.

Das Spezifikum der *chalkedonischen Differenz* bei Rosmini wird deutlich, wenn man der Tatsache Aufmerksamkeit schenkt, dass Rosmini zu seiner Zeit des Nestorianismus bezichtigt wurde, da die Unterscheidung zwischen Natur und Person dem klassischen katholischen Ansatz nicht einleuchtet: Ist nämlich in der Natur alles vorhanden, was die Person ausmacht, dann, so der Vorwurf, mache es nur einen formalen Unterschied aus, zwischen beiden zu trennen. Dies würde aber darauf hinauslaufen, die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Christus auf die psychologische Ebene zu reduzieren und sie eben nicht ontologisch zu denken. Aus diesem Grund nehme Rosmini, obwohl er das Gegenteil betone, im Grunde die Vorhandenheit zweier Personen in Christus an, mithin die nestorianische Häresie.⁴³ Was diese – wie mittlerweile herausgestellt – ungerechtfertigte Beschuldigung richtig zum Ausdruck bringt, ist das Differenzbewusstsein im rosminischen Ansatz: Darin setzt sich der Roveretaner von den Ansätzen etwa Schleiermachers und Rahners ab, welche den Nestorianismus als Grundproblem erkannten und dessen Widersprüchlichkeiten in der Bewusstseinsdimension aufheben, wodurch aber tendenziell die perfekte menschliche Dimension zum Ausdruck der göttlichen wird.⁴⁴ Dies bedeutet aber, dass bei beiden deutschen Denkern die empirische Erscheinungsweise Christi als Mensch eben nicht dessen Urbildlichkeit verstellen darf,⁴⁵ weswegen die «menschliche Natur in Christo unpersönlich sei ohne ihre Vereinigung mit der göttlichen, oder daß sie keine eigne Subsistenz habe, sondern nur durch die göttliche subsistiere».⁴⁶ In der Tat reicht für Schleiermacher dann auch eine «geistige Berührung» mit der menschlichen Natur Christi,⁴⁷ um an dessen Heilswerk teilzuhaben. Ebenso ist die Dimension der Geschichtlichkeit auch für Rahner untergeordnet, da sich die Einheit Christi als Bewusstseinsseinheit vollzieht, in welcher die menschliche Natur zu sich kommt – eine gewisse Eigenständigkeit dieser letzteren kann daher nicht nochmals gedacht werden, um die gottmenschliche Einheit der Person Christi nicht zu gefährden. So hebt denn auch Tilliette als charakteristisches Element der philosophischen Christologie

⁴² A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, hg. von U. MURATORE, Città Nuova-Sodalitas, Roma-Stresa 1983 (im folgenden: AS), I, 213f. Dies bezeichnet Rosmini dann auch als das «gottförmige» oder «trinitarischförmige» Gefühl; vgl. ebd. I, 222.

⁴³ Diese wurde noch im Jahr 1955 in Rosmini diagnostiziert; vgl. P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Morcelliana, Brescia 1955², 313.

⁴⁴ Vgl. J. MARIÑA, *Christology and anthropology in Friedrich Schleiermacher*, in dies. (Hg.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 151-170, hier 156, 168.

⁴⁵ Vgl. TILLIETTE, *La christologie idéaliste*, 75.

⁴⁶ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, II, 39 (§ 118).

⁴⁷ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, II, 69 (§ 121).

Rosminis vor allem «das Sein Christi, sein Fleischsein»⁴⁸ heraus. Es ist durchaus bezeichnend, dass Rosmini dies mit der «subjektiven Dimension» der Offenbarung verknüpft: mit anderen Worten, gegen ihre «Objektivierung» in den neuzeitlichen Denkern sucht Rosmini gerade durch die reale Inkarnation deren Subjektivität zu betonen: «Die göttliche Person des Wortes kann sich einem Individuum der menschlichen Natur subjektiv nur dadurch mitteilen, dass es sich in sie inkarniert». Und nur dadurch könne die «Menschheit Christi» «physisch und auf subjektive Weise» auf unsere Menschheit einwirken, «so wie ein Freund einem Freund gegenüber handelt und ein Bräutigam der Braut gegenüber».⁴⁹ Wie Grandis herausstellt, wird daher der Grund für die Bedeutung der Inkarnation bereits in der Anthropologie gelegt:⁵⁰ Die personale Einheit ist nicht dynamisch, sondern substantiell verstanden.⁵¹ Dadurch ist Rosmini wie Rahner im Unterschied zu Schleiermacher, und auch Schellings, Kenotiker.

III. CHRISTOLOGIE UND THEOSOPHISCHES SEINSDENKEN

Aus diesem Grund wird ein riskanter Blick ausgehend von Rosmini auf den späten Schelling interessant, da beide Denker fundamental im Differenzgedanken übereinkommen, wonach alles endliche Bewusstsein durch Differenz ausgezeichnet ist, da es seinen göttlichen Urgrund niemals einholen kann, auch nicht im religiösen Bewusstsein.⁵² Damit wird die von Kasper mit Hans Urs von Balthasar bei Schelling eruierte Umkehrung Hegels, nicht «das Einzelne im Allgemeinen, sondern das Allgemeine im Einzelnen»⁵³ zu verorten, realisiert. Schelling betonte in der Tat, dass der Vollzug des Selbstbewusstseins Christi «gerade die Anerkennung des Vaters als Vater [ist], und dies besagt, daß er sich von einem anderen her versteht und so exemplarisch als vermittelnde Selbstbestimmung dargestellt werden kann, die vermittelte Selbstbestimmung möglich macht».⁵⁴ Bezeichnenderweise hebt auch Rahner diese Dimension hervor und macht sie für seinen Ansatz geltend, «Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christo-

⁴⁸ TILLIETTE, *Cristo sapienza*, 244.

⁴⁹ IVG 311 (Lez. 82). Dies ist auch die «subjektive Grundlage» im Sinne der «grundlegenden Erfahrung des erlösten Menschen», der trinitarischen Lehre.

⁵⁰ Vgl. G. GRANDIS, *Questioni di cristologia rosminiana*, in «La Scuola Cattolica», 117 (1989) 3-26, hier 18.

⁵¹ Vgl. auch deutlich hierzu TUBALDO, *La dottrina cristologica*, 181.

⁵² Vgl. C. DANZ, *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstadt 1996, 46.

⁵³ W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Grünewald, Mainz 1965, 147.

⁵⁴ DANZ, *Die philosophische Christologie*, 55.

logie»⁵⁵ zu begreifen. Für Rosmini ist sodann Christus Exemplarursache, und zwar «eine Darstellung oder Realisierung dessen, woran sich andere annähern müssen».⁵⁶ Kasper formulierte gleichwohl hier die sich freilich aufdrängende Kritik, dass diese Konzeption Rahners zu universalistisch gefasst sei und die individuelle oder intersubjektive Dimension gerade nicht berücksichtigt habe.⁵⁷

Diesbezüglich präsentiert Schelling eine andere Denkmöglichkeit. Für ihn ist klar, dass die «Präsenz [...] nichts Gegenständliches sein [kann], sondern nur eine ontologische Prozessualität, in der und aus der sich Bewußtsein als Prozessualität konstituiert. Das Bewußtsein ist so gleichsam von sich her der Spiegel, in dem sich das Absolute spiegelt».⁵⁸ Hierin wird die individuelle Dimension der schellingschen Christologie deutlich, wie sie in der Betonung des Gehorsams Christi gipfelt.⁵⁹ Was Schelling dabei deutlich macht, ist die bleibende Unvermischtheit der beiden Naturen, die *chalkedonische Differenz*, wie sie sich im Gehorsam bzw. in der konstitutiven Hinordnung des Sohnes an den Vater ausdrückt. Es ist mithin die Person des Sohnes das identische Subjekt, das sich in der Differenz von Göttlichkeit und Menschlichkeit setzt – wie Rosmini, so macht auch Schelling die Differenz am Personbegriff fest.

Doch bleibt diese schellingsche Perspektive an den Bewusstseinsbegriff gebunden, weswegen Christus dem Menschen immer nur ‚nachfolgen‘ kann, ihn freilich dadurch aus jener Situation befreiend, welche Schelling als die charakteristische Selbstentfremdung des Bewusstseins aufgrund der *Notwendigkeit*, sich selbst setzen zu müssen, befreit:⁶⁰ So muss der Sohn dem Menschen «in die Gottentfremdung folgen, selbst außergöttliche Potenz werden, um in den Proceß einzugehen, durch den das menschliche Bewußtseyn wieder in das Gott setzende zurückgebracht wird».⁶¹ In der Tat konstituiert sich der Logos als wahrer Gott durch die Anerkennung, mithin durch die vollkommene Relationalität zum Vater. Der Gehorsam Christi bis zum Tod am Kreuz negiert die Differenz zu Gott, damit aber gleichzeitig das menschliche Bewusstsein erlösend und mithin dessen Differenz zu Gott anerkennend. Hier wird deutlich, inwiefern Schelling die *chalkedonische Differenz* insofern wahrhaft, als zwischen Menschlichem und Göttlichem unterschieden wird und es zu keiner Vermischung kommt («unverwandelt, unvermischt»), diese Differenz jedoch nicht die *Person Christi* bezeichnet, sondern ein Christus mit allen anderen Menschen vereinigendes Merkmal. Dadurch verliert jedoch das Christusgeschehen durch seine Konstitutivität für die Perfektion des Menschen seine freie Ursprünglichkeit: das Christusereignis wird konstitutiv für den «wahren Gott», wie er in jedem menschlichen Bewusstsein frei zur Realität kommen muss. Schelling kritisiert in der Tat die

⁵⁵ RAHNER, *Probleme*, 273, Anm. 19.

⁵⁶ AS II, 249.

⁵⁷ Cfr. KASPER, *Jesus*, 59.

⁵⁸ DANZ, *Die philosophische Christologie*, 40.

⁵⁹ Vgl. DANZ, *Die philosophische Christologie*, 84, 86.

⁶⁰ Vgl. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 2 Bde., WBG, Darmstadt 1966, I, 192.

⁶¹ SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, I, 370.

Lehre von der «Annahme» der menschlichen Natur durch die Person Christi und somit habe «die menschliche Natur [...] nie abgesondert von dem Logos existiert».⁶²

Rosmini vertritt hier explizit einen anderen Standpunkt, geht er doch von der Zeitgleichheit, aber dennoch der Eigenständigkeit der menschlichen Natur vor der Annahme durch den Logos aus. Was hier der Freiheit Christi in seiner menschlichen Natur einzigartige und daher erlösende Wirkung zuweist, ist nicht ein einzigartiger Gehorsam, sondern die Hoffnung auf den Vater selbst in der Verlassenheit am Kreuz.⁶³ Hier wird deutlich, worin sich die chaledonische Differenz bei Rosmini manifestiert. Nur dadurch wird es auch möglich, die Differenz eines jeden Menschen vom historisch einmaligen Fall der Einzigkeit Christi zu denken.⁶⁴ Doch wird diese Differenz nur im Blick auf Christus auch ihre anthropologische Bedeutung deutlich – andernfalls würde sie mithin anthropologisch nicht auf gleiche Weise wahrgenommen werden. Hierin wird die Person deutlich als höchste Aktivität, welche nur als eine fundamentale Passivität letztlich beschreibbar bleibt.

Diese Differenz artikuliert sich dahingehend, dass Rosmini in Christus zwei «Ich» annehmen kann, ohne dass damit eine Duplizität der Personen einhergeht. Im Falle Christi gilt darum nicht, was aus der menschlichen Erfahrung resultiert, nämlich dass «jedes Ich [...] eine Person» ist: «Das menschliche Ich [...] ist [in Christus] mit einem anderen Ich, dem göttlichen Ich, verbunden [...] das menschliche Ich in Christus ist jedoch nicht Person».⁶⁵ Es sei damit möglich, bewussten Individuen ein Ich-Zentrum, jedoch nicht die Personalität zuzusprechen.⁶⁶ Damit existiert in Christus eine selbstbewusste menschliche Natur, welche jedoch nicht Person ist.⁶⁷ Rosmini gibt mithin nicht den menschlichen Willen und die menschliche Freiheit zugunsten der göttlichen auf, sondern geht davon aus, dass diese vom personalen Prinzip des Logos gesteuert werden; mit anderen Worten ist die menschliche Individualität, nicht jedoch die Autonomie des irdischen Menschen Jesus gewahrt.⁶⁸ Wenn man nicht die Konstitution der Person bei Rosmini im Blick hat, muss auch die bewusstseins-

⁶² SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, II, 158.

⁶³ Vgl. ROSMINI, *Brief an Gentili*, 238; IVG 247 (*Lez.* 64).

⁶⁴ A. ROSMINI, *Teosofia*, 6 voll., a c. di M. A. RASCHINI e P. P. OTTONELLO, Roma-Stresa 1998-2002, 1259.

⁶⁵ ROSMINI, *Brief an Gentili*, 237; vgl. IVG 310 (*Lez.* 82). So besteht in Rosmini Identität zwischen dem «Ich» und dem «Prinzip, welches Ich sagt» und damit die Selbstidentität zum Ausdruck bringt (*AM* 809).

⁶⁶ «Bei genauerem Hinsehen besteht jedoch kein Widerspruch in der Vorstellung, dass es ein intellektives Prinzip in einem Selbstbewussten Individuum gibt und es dennoch nicht dessen höchstes Prinzip ist. In diesem Fall können jene intellektiven Prinzipien richtigerweise Ich genannt werden, aber nicht Person» (*AM* 837).

⁶⁷ Vgl. TUBALDO, *La dottrina cristologica*, 72.

⁶⁸ Vgl. TUBALDO, *La dottrina cristologica*, 91, 142.

theoretische Behauptung der hypostatischen Union häretisch erscheinen.⁶⁹

Die schellingsche Christologie hat das Problem, den wirklichen Freiheitsvollzug immer nur durch die Negation des Realen denken zu können, da hier das Selbstbewusstsein entfremdet ist:⁷⁰ «Christus bürgt gewissermaßen für die Konsistenz der Welt».⁷¹ Doch gibt sie den entscheidenden Hinweis darauf, wie eine Christologie ohne entsprechenden Geschichtsbegriff, ohne die Idee einer «übergeschichtlichen Geschichte»⁷² nicht gedacht werden kann. Bei Rosmini wird indes die Realität in ihrer Individualität und in ihrem Selbstbewusstsein als individualisierte angenommen, wodurch sich diese konstitutiv in ihrem Transzendenz- und Geschichtsbezug realisiert: Die *chalkedonische Differenz* wird damit anthropologisch relevant und erschließt diese beiden Dimensionen gerade in ihrer personalen Valenz.

IV. SCHLUSS

Freilich konnte nur in groben Linien angedeutet werden, welches komplexes Programm sich hinter der philosophischen Christologie Rosminis verbirgt. Es handelt sich um ein Denken vom chalkedonischen Dogma her, welches dessen doppelt negative Formulierung zu einer anthropologischen Grunderkenntnis ummünzt: Erst unter der Hypothese, vom Dogma her zwischen subjektivem Bewusstsein und Person zu trennen, ergibt sich die Möglichkeit, den philosophischen Transzendenzbezug wie auch das Geschichtsverständnis konsequent personalistisch auszulegen. Dabei muss freilich nicht die Christologie vorausgesetzt werden; es genügt, die chalkedonische Differenz als theoretische Arbeitshypothese rein philosophisch-begrifflich einzuführen. Auf diese Weise wird deutlich, inwiefern die philosophische Christologie ein personalistisches Denkparadigma in der praktischen Philosophie ermöglicht. Nicht nur das gesamte rosminische Denken ist von dieser Matrix durchzogen – im Gegensatz zu den transzendentalphilosophischen und idealistischen Ansätzen philosophischer Christologie kommt es hier nicht zu einer philosophischen Vereinnahmung des Dogmas, andererseits wird aber auch nicht das Dogma zur Beurteilung philosophischer Ergebnisse instrumentalisiert. Damit bietet Rosmini die Möglichkeit, die mittlerweile beiseite geschobene philosophische Christologie neu zu rehabilitieren.

⁶⁹ Vgl. hierzu der bereits genannte P. PARENTE, *A proposito della Cristologia di Rosmini*, in «La Rocca», 15 aprile 1950, 3.

⁷⁰ Vgl. DANZ, *Die philosophische Christologie*, 145f.

⁷¹ TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, 39.

⁷² SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, II, 35.



GIULIANO SANSONETTI

LA CRISTOLOGIA FILOSOFICA DI XAVIER TILLIETTE

The name of the philosophical Christology is by now associated with that of Xavier Tilliette; it is thanks to his pioneering and innovative research on the presence of the figure of Christ in the modern and contemporary thought, that this “issue” has captured the attention of the scholars.

La fama di Xavier Tilliette, il gesuita francese universalmente conosciuto come grande specialista di Schelling e, più in generale, dell’Idealismo tedesco, è ampiamente diffusa anche in Italia presso una platea molto più vasta di quella degli studiosi di filosofia. Questo grazie a quella che si può considerare la sua ‘scoperta’, ossia quella «cristologia filosofica» che egli ha saputo pazientemente e sapientemente proporre all’attenzione di filosofi e teologi, nonché a un pubblico più vasto di ascoltatori, superando perplessità e diffidenze che, pur non essendo certo venute meno, hanno tuttavia perso vigore di fronte all’evidenza e ricchezza delle argomentazioni addotte a suo sostegno.

Prima di entrare direttamente in argomento, sia consentita una nota personale tutt’altro che estranea all’oggetto in questione, suggerita dal fatto che sono il curatore e traduttore di quasi tutti i testi cristologici del gesuita francese, fin dalla prima importante pubblicazione avvenuta nel 1989, presso la Queriniana di Brescia, di *Filosofi davanti a Cristo*.¹ In proposito tengo a sottolineare che l’edizione italiana è stata condotta sul dattiloscritto dei corsi tenuti da Tilliette presso l’Institut Catholique di Parigi, e che l’edizione francese della stessa, con il titolo *Le Christ des philosophes*, è apparsa solo alcuni anni dopo (Culture et vérité, Namur 1993), opportunamente ampliata, tra cui un importante capitolo sulla cristologia di Antonio Rosmini. L’iniziativa della pubblicazione si deve innanzitutto al padre Rosino Gibellini, direttore editoriale della Queriniana, particolarmente benemerita per il ricco catalogo teologico ma con significative aperture a opere che si collocano al con-

¹ XAVIER TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989; ID., *La settimana santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1993; ID., *Il Cristo della filosofia*, Ivi 1997; ID., *Che cos’è cristologia filosofica?*, Ivi 2003.



fine tra filosofia e teologia. La curatela dell'opera mi è stata affidata essenzialmente grazie alla mia lunga consuetudine con il padre gesuita, considerata certamente una garanzia di probità.

La mia conoscenza e frequentazione del padre Tilliette risale al lontano 1965 allorché, con una nutrita delegazione di gesuiti francesi, tutti studiosi dell'Idealismo tedesco, egli partecipò a un importante convegno sul pensiero di Hegel organizzato presso l'Università di Urbino, cui presero parte i maggiori filosofi e studiosi del tempo, da Ernst Bloch a Jean Hyppolite, da Karl Löwith a Jean Wahl, da Eric Weil a H.G. Gadamer, per citare solo i maggiori. Il *dominus* del convegno era Arturo Massolo, esponente di punta della storiografia italiana di matrice marxista. La delegazione dei gesuiti era guidata da una figura di rilievo nel campo degli studi hegeliani, il padre Gaston Fessard al quale, insieme al 'laico' Claude Bruaire, si deve – come ha scritto lo stesso Tilliette – una lettura 'cattolica' del pensiero di Hegel. Ebbene per un giovane laureato qual ero, cresciuto all'interpretazione marxista di questa grande filosofia, era motivo di grande interesse venire a contatto con altre letture, in specie da parte di filosofi cristiani e che il campo della filosofia cristiana non era riducibile all'ambito della filosofia neoscolastica, come si tendeva a pensare soprattutto in Italia.

Tornando alla cristologia filosofica, è lo stesso Tilliette a dichiarare che la questione gli si è imposta fin dall'inizio dei suoi studi con un'urgenza via via crescente, e che è stato proprio l'approfondimento dell'Idealismo tedesco a innescare un tale interesse, data la centralità dell'*idea Christi*, dell'idea del Cristo, del Cristo in idea, in tutta la fase di pensiero che da Kant giunge fino a Hegel. Questo perché, come egli ripetutamente sottolinea, l'accostamento intelligibile al Cristo si produce certo a partire dall'evento storico e transistorico portatore di tutto il resto, quindi da tutta la riflessione teologica, esegetica ed ermeneutica, ma anche da un universo proprio di pensiero. Questo perché «la cristologia filosofica ha innanzitutto a che fare con una Persona, anche se questa Persona è oggetto di un'elaborazione concettuale approfondita».²

La rilevanza della figura del Cristo per gran parte del pensiero filosofico nella sua storia era talmente evidente, per Tilliette, da risultare del tutto inconcepibile che fosse bandita dalla speculazione filosofica anche, se non soprattutto, da quella cristiana, per riservarla esclusivamente all'esegesi o alla teologia, come apparve evidente in quella che si può considerare la sua prima uscita pubblica sul tema. Ciò avvenne al Convegno di Gallarate del 1975 su «Il Cristo dei filosofi», con una relazione *Il Cristo dei filosofi e la possibilità di una cristologia filosofica*. La relazione non mancò di innescare una vivace polemica soprattutto con il padre Cornelio Fabro, noto soprattutto come grande traduttore e specialista di Kierkegaard, il quale sul piano teoretico era assertore di una linea sostanzialmente neotomistica, totalmente contraria alla commistione insita nel sintagma stesso di cristologia filosofica, per quanto prospettata come possibilità. Tuttavia la polemica non mise una pietra tombale sulla ricerca di Tilliette e sull'interesse da essa suscitato, le quali anzi non faranno che crescere e trovare un'udienza sempre più vasta, come mostrano le numerose pubblicazioni che ne sono seguite, in Italia e in Francia.

Il titolo della relazione di Gallarate delinea perfettamente l'arco della riflessione di Tilliette attorno al Cristo in idea o, per riprendere una felice espressione di Emmanuel Levinas riferita a Dio, a come «il Cristo viene all'idea». In altri termini, il problema diventa quello di passare da una mera

² TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, cit., p. 25.

considerazione della figura del Cristo vista dai singoli filosofi a una visione più sistematica, insita nell'espressione stessa di cristologia filosofica. Tilliette stesso è del tutto consapevole della difficoltà che così prospetta: «Il termine cristologia filosofica è strano. Si può dare una cristologia filosofica alla stregua di una cristologia filosofica? Si può parlare del Cristo dei filosofi così come si parla del Dio dei filosofi e dei sapienti? Indubbiamente c'è da esitare ad aggiungere un'altra disciplina al ventaglio e all'enciclopedia delle scienze filosofiche. La cristologia filosofica, come tema generale, è innanzitutto costituita dal Cristo visto dai filosofi, in stretta interazione con le loro prospettive e il loro sistema. Tuttavia, dall'insieme e da ciascuno dei pensatori che hanno affrontato la questione cristologica, emerge a grandi linee un consenso, una problematica ricorrente o perlomeno una dialettica che occorre esaminare, senza fermarsi a ogni filosofia come se fosse un mondo chiuso. Si ha il diritto di chiamare cristologia filosofica un esame costante e ripetuto che riguarda l'essere di Cristo, la sua doppia natura, la sua manifestazione, la sua relazione con Dio ed eventualmente la sua storia». ³ Si passa così dal *Christ des philosophes* a *Le Christ de la philosophie* (1990), ossia all'opera in cui viene svolto un approccio più sistematico, il cui sottotitolo è: *Prolégomènes à une christologie philosophique*. Scriverà l'Autore nella prefazione all'edizione italiana del 1997: «Il libro si impegna a chiarire la relazione intensa ma polimorfa tra il Cristo e la filosofia e a tracciare delle piste verso un'intelligenza critica e speculativa della fede cristologica». Di qui la sua articolazione in due grandi parti, «Euristica» e «Topica»; in quest'ultima sono individuati ed analizzati i luoghi fondamentali della possibile cristologia filosofica: il Prologo di Giovanni, l'inno dei Filippesi, il Discorso della montagna, il Venerdì santo speculativo.

Come già si è detto, il nucleo teoretico fondamentale della cristologia filosofica è per Tilliette l'*idea Christi*, l'idea del Cristo o anche il Cristo in idea, che non può essere surrogata da espressioni come «cifra del Cristo» o «simbolo del Cristo» che, a suo giudizio, ne diluiscono la pregnanza razionale. Dal Cristo in idea derivano quindi le formule Figlio di Dio, Archetipo dell'umanità, Verbo universale, Primogenito della creazione, di volta in volta ricorrenti nella riflessione filosofica. È in questa forma che la figura del Cristo è alla ricerca di un'intelligibilità, configurando un cammino che dalla cristologia giunge alla filosofia, come mostrano soprattutto gli esempi di Kant e dei filosofi idealisti; in particolare la «filosofia positiva» di Schelling e la grande stauologia di Hegel. Insieme a questo cammino si svolge, nel pensiero contemporaneo, un cammino inverso e simmetrico che dalla filosofia giunge alla cristologia. Centrali sono in tal senso per Tilliette filosofi come Jules Lequier, Bergson, Blondel. È soprattutto Blondel, il filosofo dell'*Action*, a costituire con il suo «pancristismo», una chiave di volta imprescindibile della sua cristologia filosofica. E con Blondel, acquisterà sempre più importanza per la sua riflessione il pensiero di Antonio Rosmini. Infatti, se in *Filosofi davanti a Cristo* si scusava di essersi accontentato di una breve menzione, a causa di un certo provincialismo della sua cultura d'origine, nell'edizione francese dell'opera inseriva un ampio capitolo intitolato *La christologie philosophique d'Antonio Rosmini*, con questa importante motivazione: « [...] una cristologia filosofica, pena il suo secolarizzarsi e snaturarsi, si fonda necessaria-

³ TILLIETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, cit., p. 22. Si tenga presente che il titolo italiano, deciso insieme allo stesso Tilliette, è diverso da quello del dattiloscritto originale intitolato *Le Christ des philosophes*, ripreso nell'edizione francese successiva.

mente su una filosofia cristiana, e la filosofia rosminiana è *philosophia* cristiana da cima a fondo.⁴

Sulla scia di Tilliette, a me pare che la legittimità e la necessità da parte del filosofo d'incontrare la figura del Cristo e d'interrogarsi su di essa siano state espresse magnificamente in queste parole di Fichte che, a cavallo tra il '700 e l'800, scriveva che «noi, con tutta la nostra epoca e con tutte le nostre ricerche filosofiche, ci troviamo posti sul terreno del cristianesimo e siamo sorti da esso; che questo cristianesimo è intervenuto nei modi più diversi nella nostra intera educazione, e che noi tutti non saremmo assolutamente niente di quello che siamo se questo potente principio non ci avesse preceduto nel tempo».⁵ Ma una ragione ancora più intrinseca, che non sia il semplice portato di un retaggio culturale, legittima, contro ogni diffidenza, la considerazione della figura del Cristo da un punto di vista filosofico; essa è senz'altro costituita dal Prologo del Vangelo di Giovanni che, in una sintesi potente, ci offre una stilizzazione e interpretazione al tempo stesso della figura del Cristo, quale Parola di Dio, che rappresenta la chiave per penetrare nel significato del suo Vangelo. Non a caso questo breve e incisivo testo costituisce uno dei luoghi fondamentali di approccio filosofico alla figura del Cristo. Intanto è la caratterizzazione del Cristo come il *Logos* di Dio ad attrarre l'attenzione dei filosofi. Ora la decisione di Giovanni di adottare un termine della filosofia greca così pregno di storia e di implicazioni non può passare inosservata, dal momento che nella filosofia greca esso stava a indicare per lo più la ragione, la facoltà intellettuale dell'uomo, considerata come suo carattere specifico. In seconda istanza, il termine indicava anche il linguaggio in quanto, appunto, espressione del pensiero, donde la resa della *Vulgata* con *Verbum*, così esaltata dal Fichte nell'opera dianzi citata. Questo per dire come ogni operazione di traduzione implichi un'interpretazione, e non sia mai il risultato di una trasposizione meccanica da un linguaggio a un altro. Giovanni era senz'altro consapevole di quanto la definizione del Cristo come il *Logos* di Dio fosse innovativa rispetto al concetto greco, pur riprendendone alcune valenze.

Ciò premesso, si può dire che il primo versetto del Prologo: «In principio era il Verbo, il Verbo era con Dio, e il Verbo era Dio», abbia rappresentato un filone preciso di interpretazione filosofica della figura del Cristo. Questo versetto, collegato strettamente al terzo: «Ogni cosa è stata fatta per mezzo suo, e senza di lui nessuna cosa è stata fatta», esprime una concezione del *Logos* che appare in una prossimità molto stretta con quelle filosofie greche che vedevano all'opera nel mondo una mente ordinatrice, una ragione universale, una sorta di quell'anima del mondo di cui parlava Platone. È per lo più a questo significato che si è richiamato di recente papa Benedetto XVI nella sua affermazione dell'intrinseca razionalità della fede cristiana col suo solido ancoraggio nella metafisica greca, per cui l'incontro – la mediazione – tra cristianesimo e greco non costituisce un mero fatto accidentale bensì una necessità inerente alla stessa essenza del cristianesimo. In altre parole, che la Bibbia sia stata tradotta in greco e, quindi, in latino, con i significati che tali lingue veicolano, appartiene alla storia stessa della Rivelazione, da cui ormai non è più possibile prescindere.

Questo costituisce dunque un filone molto preciso nell'interpretazione della figura del Cristo come parola di Dio, per la quale tutte le cose sono state fatte. Di qui anche lo stretto legame che, su questa linea, si stabilisce tra il Prologo di Giovanni e il Libro della Genesi, dove l'azione creatrice

⁴ XAVIER TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, Culture et vérité, Namur 1993, p. 283.

⁵ J. G. FICHTE, *L'iniziazione alla vita beata*, in *La dottrina della religione*, a cura di G. Morretto, Guida, Napoli 1989, p. 319.

di Dio si compie attraverso un «Fiat», ossia attraverso il dire e comandare di Dio, dunque ancora attraverso la parola. Del resto è noto come nella concezione ebraica della parola (*Dabar*) sia fortemente insito un senso produttivo e creativo.

Un altro filone di pensiero, che non esclude tuttavia il precedente, si collega più direttamente al versetto 14: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare tra noi». Qui è enunciato il grande tema dell'incarnazione, della «Kenosis del Logos», ossia della rinuncia di Dio alla sua potenza e pienezza per assumere fino in fondo la condizione umana. Di qui una serie di filosofie di chiara impronta kenotica. Il testo classico di tale concezione è costituito dal famoso inno della *Lettera ai Filippesi* di Paolo che, ai versetti 5-8, recita: «Gesù Cristo, essendo per natura Dio, non stimò un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio, ma annichilò (*ekenosen*, da cui *kenosis* - *exinanivit*, traduce la Vulgata, da cui "esinanizione", per indicare lo svuotamento e l'umiliazione) se stesso prendendo natura di servo, diventando simile agli uomini; ed essendo quale uomo, si umiliò facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce».

Delineate così le linee interpretative fondamentali che scaturiscono in particolare dal Prologo di Giovanni, osserveremo che la figura del Cristo è stata oggetto di considerazione filosofica soprattutto nella filosofia moderna e contemporanea, in relazione al fatto che la fede nella sua umanodivinità non è stata più qualcosa che andava da sé. Del resto per tutto il Medioevo la filosofia non aveva una reale autonomia rispetto alla teologia. È solo all'alba dell'epoca moderna, con un pensatore di spicco come il cardinale Nicola Cusano – rileva Tilliette – che la figura del Cristo fa il suo pieno ingresso nella riflessione filosofica. Ma se la comprensione del Cusano, per evidenti ragioni, non si discosta sostanzialmente dal Cristo della fede, l'interpretazione si fa più problematica e indubbiamente meno 'ortodossa' nel filone di pensiero che va dal razionalista 'ebreo' Spinoza all'illuminista 'cristiano' Kant (XVII-XVIII sec.), dove pressoché dominante è il primo profilo, ossia l'interpretazione del Cristo come «Voce di Dio» in Spinoza, maestro di virtù in Kant, in forza dunque del suo insegnamento morale.

Per Spinoza Cristo è essenzialmente un profeta, il più grande; in questo senso è la «voce di Dio» perché «mentre Mosè parlava con Dio faccia a faccia, come un uomo suole parlare al suo compagno (e cioè attraverso i loro due corpi), Cristo invece comunicò con Dio da mente a mente».⁶ In Kant, ancor più che in Spinoza, Gesù è il maestro di morale, colui che incarna l'ideale più alto di umanità, di «uomo gradito a Dio»; in questo senso egli è il più vicino a Dio. Gesù è il Figlio di Dio? Sì e no, nel senso che tutti siamo figli di Dio nella misura in cui facciamo la sua volontà ed Egli l'ha fatta sino in fondo. Ma è stato soprattutto il maestro di virtù, l'idea personificata della moralità. In Fichte si afferma con forza l'idea che Gesù è il Figlio *unigenito* di Dio, sicché in un contesto ancora decisamente etico si fa spazio tuttavia l'idea trinitaria. La riflessione di Fichte sulla figura del Cristo è molto più ricca di quella di Kant, come ben si vede proprio dall'*Iniziazione alla vita beata*, opera che – è importante sottolinearlo – si rivolgeva a un pubblico più ampio di quello dei filosofi.

Il filone interpretativo che abbiamo definito kenotico trova la sua espressione più alta nella filosofia di Hegel, considerato comunemente come un filosofo assolutamente razionalista. In realtà egli si definiva un «teologo cristiano», in quanto per lui la comprensione non deve ritrarsi neppure davanti alla realtà più alta: Dio. Dio dunque non è esclusivamente oggetto di fede o una pura idea

⁶ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino 1972, pp. 25-26.

della ragione ma inconoscibile, come voleva Kant, ma deve poter rientrare pienamente nella conoscenza filosofica. Nella sua concezione il Cristo rappresenta essenzialmente l'unione dell'eterno con il tempo, dell'infinito con il finito: questo il senso dell'incarnazione, della *Menschwerdung Gottes*, che si attua nel farsi altro da sé di Dio, nel suo alienarsi nell'uomo, per morire in esso e con esso. È in questo contesto dunque che va letto anche il famoso tema della «morte di Dio» di cui Hegel è il primo a parlare filosoficamente, riprendendo un'espressione tratta da un corale luterano. Per lui tuttavia la morte non è l'ultima parola, come invece sarà per Nietzsche, perché la morte del Cristo è inseparabile dalla sua resurrezione. Sul tema Tilliette ha scritto pagine esemplari proprio ne *La settimana santa dei filosofi* concepita come un *triduum mortis* filosofico in corrispondenza con quello teologico di H.U. Von Balthasar.⁷

Di tutt'altro tenore è la «morte di Dio» proclamata da Nietzsche, per il quale essa diventa l'espressione stessa del suo radicale nichilismo. Di conseguenza anche la vita e la morte di Cristo assumono in lui un significato del tutto diverso; non a caso egli si propone come l'Anticristo. Il nichilismo in Nietzsche è profondamente diverso da quello di Dostoevskij, di cui pure si considerava «fratello di sangue». Dostoevskij vive profondamente l'esperienza del nichilismo ma ne esce attraverso il Cristo, fino al punto da affermare, paradossalmente, che qualora avesse dovuto scegliere tra la verità e il Cristo, avrebbe scelto il Cristo. E tuttavia neppure Nietzsche si sottrae alla fascino della figura del Cristo, che pure combatte. In realtà, per capire bene la sua posizione, bisogna distinguere nettamente tra la figura di Gesù, che Nietzsche verso la quale nutre un sentimento di ammirazione, e il cristianesimo che, invece, rifiuta radicalmente; quel cristianesimo che costituisce ai suoi occhi una mostruosa deformazione dovuta essenzialmente a Paolo.

Tra le cristologie dell'ultima parte del Novecento, sicuramente la più originale e coerente è, per Tilliette, quella del filosofo francese Michel Henry, tutta incentrata sull'interpretazione del Logos come Vita, capace di congiungere in certo senso i due filoni interpretativi sopra delineati, in un'adesione profonda al senso della parola salvifica del Cristo. In un tempo come il nostro, infatti, così avaro di confronti diretti e impegnati da parte del pensiero filosofico con la parola e la figura del Cristo, l'opera di Michel Henry *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo* (1996) forma insieme a *Incarnazione* (2000) e *Parole del Cristo* (2002) un vero e proprio trittico costituito da un'intensa meditazione della verità del cristianesimo, che funge da suggello alla sua intera attività di filosofo. Il titolo della prima opera rinvia con tutta evidenza alle famose parole del Cristo «Io sono la via, la verità, la vita» (Gv 14, 6), che costituisce la chiave di volta di tutta la sua riflessione. Al centro è dunque il Cristo della fede, quale emerge dai Vangeli e dai testi della tradizione cristiana. D'altra parte questa costituisce una sorta di scelta obbligata, giacché troppo scarsi e insufficienti sono i reperti esterni ad essa. Interrogarsi quindi sulla verità del cristianesimo, non significa altro per Henry che interrogarsi su quanto il cristianesimo considera la verità. Ora la radicale novità del cristianesimo è per lui costituita dal fatto che, per la prima volta, essa si presenta incarnata in una persona, in colui che di sé ha detto: «Io sono la Via, la Verità e la Vita», frase spesso ripetuta ma forse non compresa mai fino in fondo. Di qui l'importanza accordata al Vangelo di Giovanni, il Vangelo sicuramente più 'filosofico', grazie anche al Prologo che, come già si diceva, ha sollecitato

⁷ H. U. V. BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, a cura di G. Ruggieri, Queriniana, Brescia 1990.

più fortemente la filosofia.

La riflessione svolta in *Io sono la verità* si concentra sul nesso profondo che unisce i tre termini – via, verità e vita – strettamente complementari nel definire l'autorivelazione del Cristo. Ora che la verità di cui si tratta non sia di ordine fattuale, appare del tutto evidente. Di che tipo di verità si tratta dunque? Sicuramente non si tratta di una verità che appartiene all'ordine della visibilità, a quella sfera che il filosofo definisce del «fuori», dell'*au-dehors*. In termini più comuni, non si tratta di una verità propria del mondo, come del resto Cristo stesso dichiara: «Io non sono del mondo» (Gv 17, 14). La verità che il Cristo dichiara di essere appartiene piuttosto alla sfera della vita che, per definizione, è invisibile, giacché la vita di cui parla non ha nulla a che fare con la sfera biologica. L'accento dell'affermazione si sposta dunque dalla verità alla vita, quella vita che costituisce il vero tema della filosofia di Michel Henry. In questo il filosofo riscontra una consonanza profonda tra il proprio pensiero e le affermazioni fondamentali del cristianesimo. Ora per Henry, come per il Vangelo di Giovanni, c'è un'unica Vita, la vita divina da cui tutto ciò che esiste trae origine. Questo non significa che nel cristianesimo la vita degli individui si annulli indistintamente nella Vita divina universale, come avviene nelle concezioni mistiche e panteistiche, soprattutto d'impronta orientale. Anzi, per Henry la vera originalità del cristianesimo sta nell'aver legato sin dall'inizio il concetto d'individuo a quello di vita. Questo legame tra vita e individuo si coglie fin dalla concezione stessa di Dio, la cui identità si compie in tre persone: di qui la consustanzialità del Figlio con il Padre, come dice il linguaggio teologico. Henry esprime questa relazione originaria con l'affermazione che la Vita si autogenera generandosi come Figlio, nel quale ogni generato ha la vita. In questo senso siamo tutti figli di Dio nel Figlio, nell'Unigenito di Dio.

È chiaro tuttavia che, per Tilliette, solo all'interno di una vera e propria «filosofia cristiana», la figura del Cristo può trovare una piena comprensione ed esplicitare tutti i suoi significati. Scrive infatti con una curiosa espressione: «la filosofia cristiana, diversa a seconda dei filosofi, è destinata per principio a preparare il letto alla cristologia filosofica». Questo perché, «se centro del cristianesimo è il Cristo e il suo messaggio unico, allora la cristologia filosofica dev'essere al centro della filosofia cristiana».⁸ Perché ciò avvenga è necessario superare la diffidenza nei confronti della filosofia cristiana, che non è il «ferro ligneo» di cui parlava Heidegger. Per altro, a non rendere un buon servizio alla nozione stessa di filosofia cristiana era stata, per Tilliette, la disputa svoltasi in Francia agli inizi degli Trenta del '900 a seguito dell'offensiva scatenata contro di essa dello storico E. Bréhier, a cui avevano obiettato ma con argomenti insoddisfacenti Gilson e Maritain, sostenitori della linea neotomistica. In realtà i due esempi di filosofia cristiana «enfatica», come Tilliette ama dire, sono quelli di Rosmini e di Blondel, con la loro cristologia «maggiorante»; un Rosmini scoperto attraverso Blondel e il suo «pancristismo», giacché per entrambi i filosofi veramente il Cristo costituisce il cuore pulsante del loro pensiero. Questo perché «la forza di Rosmini, come più tardi di Blondel, consiste nel non separare gli aspetti del Cristo, nell'abbracciare con un solo sguardo il Cristo storico, glorioso, sacramentale, interiore, il Cristo nei poveri... il suo cristocentrismo è un pancristismo».⁹

⁸ TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, cit., p. 25.

⁹ Ivi, p. 92.

A conclusione di questa rapida sintesi dell'intensa meditazione di Tilliette tesa alla delimitazione di una cristologia filosofica, si può tracciare una sorta di bilancio desumibile dalle sue stesse parole in quello che si può considerare il suo ultimo intervento sul tema, ovvero la prefazione al volume di Simone Stancampiano *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette*.¹⁰ Scrive infatti: «La nozione [di cristologia filosofica], essa stessa enigmatica ed insolita, mi è servita come punto di riferimento e di *Leitfaden* in tutto il mio lavoro. [...] Di modo che il mio pensiero non comporta la cristologia speculativa propriamente detta, ma degli *aperçus*, delle approssimazioni, dei cenni. L'augurio o il desiderio di una cristologia filosofica è presupposto, se non addirittura esaudito».¹¹ La conclusione ci pare dunque quella, non certo di uno scacco, ma di un lavoro visto come *work in progress*, mirante a incontrare sul piano speculativo il Cristo della fede poiché, com'è convinzione profonda di Tilliette, più volte dichiarata, non può esserci buona teologia senza una buona filosofia. Infatti, a suo giudizio, tra filosofia, teologia e fede è certo possibile e doveroso tracciare confini e distinzioni ma non cesure nette, se non al prezzo di astrazioni e forzature che estenuano tanto il pensiero teologico quanto quello filosofico. In realtà, come ben mostra Stancampiano nel suo ampio e documentato studio, la ricerca di Tilliette era tutt'altro che conclusa, se non fosse che l'età e la salute glielo hanno impedito. Nei suoi ultimi interventi, infatti, si viene delineando con la massima chiarezza un passaggio ulteriore, ovvero dal Cristo della filosofia alla *fenomenologia del Cristo*, che Tilliette stesso così prospetta: «Si tratta nella fattispecie di fenomenologia delle origini: facendo ricorso all'intuizione eidetica e categoriale, che si confonde praticamente con l'empatia, si tratta di accostare l'essere e la coscienza del Cristo nei suoi vissuti, nei suoi modi d'essere, nelle modalità dell'esperienza umana indissolubilmente in un'esistenza umano-divina, quindi il suo modo di sperimentare le grandi vicissitudini umane come il corpo, il tempo, la morte, altri, la solitudine ecc.».¹² Si delinea così un vasto campo di ricerca che, com'è evidente, richiede ancora molto impegno e lavoro, almeno da chi crede alla possibilità e fecondità di una cristologia filosofica qual è quella pronosticata da Tilliette.

¹⁰ S. STANCAMPIANO, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette*, Trauben, Torino 2007.

¹¹ Ivi, p. 9.

¹² TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, cit., p. 111.



MARCO MOSCHINI

LA CRISTITÀ IN TEODORICO MORETTI-COSTANZI

This article explores various aspects of the concept of 'Christity' that Teodorico Moretti-Costanzi has developed throughout his philosophical production and that was particularly highlighted in his mature works. The 'Christity' indicates a quality of consciousness that, when raised to the sophic recognition of Christ, becomes the highest critical quality of consciousness itself. According to the Umbrian philosopher, this critical nature introduces the concept of wise faith and indicates the origin and development of spiritual activities as purely theoretical activities; in this context of a radical Christology, a return to the main arguments of the critical ontologism is made possible.

L'essenza e nucleo centrale del pensiero cristologico maturo di Teodorico Moretti-Costanzi, risiede nel termine, inusuale quanto pieno di contenuto speculativo, di 'cristità' ove la stessa cristologia morettiana trova un'espressione riassuntiva ed essenziale di tutta la sua riflessione filosofica. Per collocare il concetto di cristità di Teodorico Moretti-Costanzi all'interno dell'ampio e ricco percorso della cristologia filosofica del Novecento, la cui fecondità nel pensiero contemporaneo merita di essere considerata sempre più pienamente, va anzitutto precisato come questo filosofo italiano si ritagli uno spazio particolare nel recupero di una tradizione della filosofia cristiana che di fatto lo ha posto in forma originale e a volte divergente rispetto alle altre voci teologiche e filosofiche che hanno dato corpo a questo ritorno complesso e fecondo della riflessione su Cristo nel pensiero.¹ Moretti-Costanzi, di certo, si colloca nell'alveo della scuola dell'ontologismo critico; ha però maturato una peculiare riforma dello stesso in senso cristiano. Una riforma che è tutta all'interno di una meditazione cristologica alimentatasi a due sicuri riferimenti della riflessione filosofica: il medioevo anselmiano e bonaventuriano e l'ispirazione rosminiana. Infatti il medioevo come la grande specu-

¹ Per un quadro generale del profilo intellettuale e speculativo di Teodorico Moretti-Costanzi rimando a E. MIRRI, *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere*, Carabba, Lanciano 2012.



lazione rosminiana sono sempre stati i punti di riferimento del Moretti-Costanzi per dibattere sui grandi temi dell'ontologismo italiano e per confrontarsi con le correnti ontologiche classiche e novecentesche. Il filosofo umbro è giunto poi ad una sostanziale formulazione della teoria dell'unità tra cristianesimo e filosofia come approdo di una sapiente maniera di intendere la questione Dio-uomo all'interno del contesto teoretico metafisico contemporaneo.² Due tradizioni, quella medievale e quella rosminiana, che si rintracciano unificate da un consapevole riconoscimento nel pensiero dell'assoluto rapporto essere-realtà. Ovvero: pensare è pensare l'essere e pensare la realtà nel fondamento, nel principio. Afferma san Bonaventura: «Chi, dunque, non viene illuminato dallo splendore di tante realtà create è un cieco; chi non viene risvegliato da tante voci è un sordo; chi non loda Dio a partire da tutti questi effetti è un muto; chi non riconosce il Primo Principio a partire da tanti indizi è uno stolto».³ Un'affermazione che ripropone quanto detto da sant'Anselmo: «Perché dunque disse lo stolto in cuor suo “Dio non esiste”. Quando è così evidente alla mente razionale che Tu sei più di ogni altra cosa? Perché, se non che è stolto ed insipiente?».⁴ Queste due celeberrime sentenze possono sinteticamente indicare e ricordare il luogo speculativo nel quale si radica la cristologia morettiana: in questa piena consapevolezza che il pensare, nella sua pienezza coscienziale, non può darsi che in Dio, fondamento di ogni recupero del mondo, della realtà; egli solo è sostanza del pensare. Il pensare inevitabilmente non può che essere il frutto di una mente *capax Dei*, che risiede solo in Dio e che senza di Lui non sarebbe pensiero. Dio insomma, l'Essere di Coscienza del carabellesiano “problema teologico”, costituisce il tema sul quale il pensiero si dà alla mente; pensare è il pensare di Dio che si esplica nella mente dell'uomo giunta a una consapevole apicalità: «Ricolma di tutte queste luci intellettuali, la nostra mente diviene la dimora della Sapienza divina e la casa di Dio; diviene la figlia, la sposa e l'amica di Dio».⁵ Ma quale Dio abita una mente finita se non un Dio che concilia in sé il modo finito e la natura infinita che gli appartiene? Quale Dio potrebbe essere se non un Dio che non conosce la separatezza tra tempo ed eterno? Quale Dio se non quello che si presenta non nella celatezza di un mondo astratto ma nella carne viva di un mondo vivo? Quale Dio se non quello che non ebbe orrore dell'utero di una vergine? Domande a cui il Dottore serafico risponde ripetutamente nella sua opera e che offrono a Moretti-Costanzi la possibilità di riproporre il medesimo argomento nel cuore della contemporaneità: «‘Discorso persuasivo della fede’ è dun-

² E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, in *Pensare il Medesimo I*, a cura di F. Valori e M. Moschini, ESI, Napoli 2006, pp. 157-170; E. COVIELLO, *San Bonaventura nel pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. Attualità della filosofia francescana del Dottore serafico: asceti di coscienza e cristianesimo*, in «Studi Francescani», A. 105, fasc. 1-2, 2008, pp. 181-228 e di M. MOSCHINI, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in «Rosmini Studies», I, 2014, pp. 92-107.

³ SAN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della Mente a Dio*, I 15, a cura di G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia 1995, p. 80.

⁴ SANT'ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, in *Opere filosofiche*, a cura di Sofia Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, p. 90.

⁵ SAN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente a Dio*, op. cit., IV 8.

que – per san Bonaventura e per Moretti-Costanzi con lui – la filosofia: dedicarsi alla quale perciò non è, da parte del credente, uno scendere a patti o a compromessi con un qualcosa di estraneo alla sua stessa fede, come possono aver inteso, ad esempio, certi storici della filosofia sostanzialmente estranei a tale argomentare... non compromesso, non trasformazione, non abbandono, non insomma uno scendere a patti con un che di estraneo al proprio credere, bensì il discorrere stesso di questo credere (ove il genitivo è da intendersi in senso soggettivo, senz'altro)». ⁶ Bonaventura ha offerto a Moretti-Costanzi la possibilità di recuperare nell'ontologismo critico del Carabellese quella essenza cristiana che il molfettese aveva perduto, dimenticato, negato, benché anch'egli debitore della ricchezza contenuta in quella eredità rosminiana presente nell'ontologismo stesso. È chiaro infatti che se filosofare vuol dire elevarsi all'apice del pensare, se vuol dire avere consapevolezza della fundamentalità dell'essere, è allora necessario non abbandonare il mondo, gli altri, il tempo, in nome dell'essere. Ma è necessario riconoscere che affrontare il problema teologico vuol dire anche affrontare parallelamente la realtà che questo Dio non soltanto è il 'ciò che maggiormente possiamo pensare' (secondo l'espressione citata dell'*argumentum* anselmiano) ma dobbiamo pensare questo Dio nel tempo per fare del tempo stesso una storia sacra di redenzione dalla sua stessa caducità; non possiamo non pensare alla mediazione di Dio in Dio nel tempo: cioè al Cristo. Il Dio a cui si guarda – ovviamente e necessariamente – non può quindi che essere, istradati in ciò dal pensiero del Dottore serafico, proprio quel Dio che è pienamente dato riconoscere quale il *Summe Mediator*, vero ed autentico, così come insegna la rivelazione cristiana. Perciò la riflessione si evolve nella linea bonaventuriana, certamente, ma anche e soprattutto in quella indicata da Rosmini, riconosciuto maestro dal Moretti-Costanzi proprio in quel monumento della sua speculazione che è la *Teosofia*. Si ritroveranno tratti evidenti del pensiero rosminiano nell'esposizione metafisica del pensiero di Moretti-Costanzi e nell'elaborazione del concetto di cristità. Infatti è ben prossima a questa visione l'idea tutta rosminiana della ontologia e del pensiero teologicamente segnato; né se ne allontana la sua antropologia, tutta derivante da questa visione dell'Essere e dell'Idea. In particolare il concetto di cristità morettiano – come si vedrà – richiama immediatamente l'esposizione rosminiana del pensiero assoluto. Il pensiero assoluto positivo che ha come termine l'essere reale, non può non avere atto né essere, dice il Roveretano, senza l'opera soprannaturale. Una soprannaturalità che per via di carattere pertiene all'intelletto e per via di grazia alla volontà. ⁷ Questo carattere soprannaturale, per Rosmini, comporta che intelletto e volontà siano sempre attuati e presenti nel cristiano. «Che adunque ad un soggetto finito come l'uomo sia dato a percepire il reale assoluto quest'è opera soprannaturale; poiché soprannaturale è il reale assoluto non avendo la natura che un modo di essere relativo. Questa comunicazione soprannaturale del reale assoluto che è Dio stesso giusta la dottrina rivelata del Cristianesimo». ⁸ Un carattere soprannaturale del pensiero e dell'uomo che Rosmini ribadirà sempre riconoscendo nell'avvento del Cristianesimo quel supremo momento che infuse saggezza al pensiero e positività alla morale antica, quasi a dire che senza cristianesimo non ci sarebbe stata né

⁶ E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, op. cit., pp. 166-167.

⁷ Mi riferisco soprattutto alla parte del libro V della *Teosofia*, par. 2013-2015

⁸ A. ROSMINI, *Teosofia*, libro V, par. 3, 2013, a cura di S. F. Tadini, Bompiani, Milano 2011, p. 1986.

la capacità profonda di penetrare la verità né un'autentica positività della morale e della vita. Penetrare tale profondità vuol dire assolutamente allontanarsi dalle occlusioni del pensiero relativo (Moretti direbbe gnoseologico) che, se pur legittimo a livello dell'ente, rischia però di farci perdere l'orizzonte – dice il Rosmini – quando entrando nel campo ontologico finisce per smembrare l'ente stesso allontanandolo dalla sua origine ontologica.⁹ Un rischio sempre vivo nella dimensione razionale/relativa: il rischio cioè di rendere insignificante il pensare. Un rischio al quale Moretti-Costanzi fu reso accorto dalla lezione rosminiana che gli consentì di rispondere al recupero del mondo e della coscienza a partire dall'urgenza di un potenziamento della coscienza e una purificazione del pensare dal relativo.¹⁰ Un potenziamento della mente che sarebbe inattuizzabile fuori della consapevolezza cristiana. Ancora Rosmini sarà utile per comprendere l'identificazione tra cristianesimo e filosofia come pensiero puro; così il Roveretano: «Il pensiero assoluto proprio del cristiano che trasse dall'impressione della *verità reale* si manifesta come un senso o facoltà di sentire giudicare e ragionare rettamente di ciò che è soprannaturale e divino ed è quella luce a cui camminano non pure gl'individui, ma ancora i popoli battezzati giusta la profezia: *ambulant gentes in lumine tuo*; benché anche questa luce sia il più senza che n'abbia l'uomo coscienza».¹¹ Un lume, un criterio che guida la coscienza al suo apice che non sarebbe senza cristianesimo. Lezione rosminiana legata dal Moretti-Costanzi all'insegnamento bonaventuriano. Non un caso che a quella poco sopra citata pagina rosminiana il grande filosofo trentino abbia posto una nota molto significativa che così dice: «Al natural lume ed al soprannaturale si possono applicare le belle parole dell'aureo libretto intitolato *Itinerarium mentis in Deum*». Il cristianesimo, per Moretti-Costanzi non meno che per Rosmini o per il

⁹ «Or due maniere di pensare l'assoluto e relativo, le quali si distinguono pe' loro oggetti, cioè per aver l'una ad oggetto l'essere assoluto, l'altra l'essere relativo non si devono e non si possono giammai confondere insieme. Molto meno si dee confondere insieme l'essere assoluto e l'essere relativo; quasicchè questo si potesse ridurre a quello come parte al tutto. Anzi è da ben intendere che il relativo non può essere in alcun modo parte dell'assoluto, benché da lui provenga come da causa; perocché da quel punto stesso in cui il relativo si considerasse come parte organica dell'assoluto, cesserebbe incontante d'essere relativo. Onde l'assoluto e il relativo si oppongono ed escludono per siffatto modo che mai possono unire in uno, e restano sempre due; perocché l'essenza stessa del relativo importa che non sia assoluto. Si può bensì pensare che l'essere relativo non esista, ma non si può pensare che esistendo appartenga all'assoluto». A. ROSMINI, *Teosofia*, op. cit., n. 2049, p. 2011.

¹⁰ T. Moretti-Costanzi nei suoi ultimi appunti prima della morte, dedicati a Rosmini e dal titolo *Il mondo nella luce cristiana*, trattando di alcune note sul mondo a partire dal Nuovo saggio così scriveva: «Al giovanissimo studioso interessato contro il materialismo sensorialistico più che ad un origine mentale dell'idea conoscitiva e al suo inizio gnoseologico nel tempo pare additare assai poco... ciò che interessava Rosmini, evidentemente, era l'idealità in cui poter affermare la vera cosa per un io veramente degno di essa oltre le circoscrizioni somatistiche che ben fanno un corpo». In M. MOSCHINI, *Quattro appunti di Moretti-Costanzi su Rosmini*, in *Il linguaggio della mistica*, Edizioni Accademia Etrusca, Cortona 2002, p. 228.

¹¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, op.cit., 2014, p. 1987.

Dottore serafico, conduce e raggiunge l'apice del pensare con il suo contenuto più essenziale cioè l'esplicazione della natura umana e divina di Dio in Cristo; il Cristo, nei suoi gesti, nella sua vita, conferisce senso all'intendere della mente ed è riconosciuto da quella stessa mente che qualitativamente si sia elevata fino a lui in ascesi come al suo ultimo e più essenziale contenuto. Tale qualità mentale, capace di riconoscimento ed affermazione della verità essenziale, Moretti-Costanzi appunto chiamerà 'cristità'. Vero che questo concetto sarà l'approdo ultimo di una riflessione filosofica – quella del filosofo umbro – che lungamente aveva vagliato i limiti della metafisica sulla scorta di un'ispirazione profondamente teologica e metafisica allo stesso tempo. Ma questo approdo sarà inevitabilmente cristologico. Esso culmina nell'opera prima della sua ultima trilogia dal titolo *La fede sapiente e il Cristo storico* a cui farò riferimento primario in questo articolo.¹² Giungere al concetto di 'cristità' segna nel pensiero di Moretti-Costanzi l'esser pervenuto ad approdo dopo il periodo della lunga maturazione del concetto di ontologismo critico e dopo averlo riformato nel senso di un cristianesimo che finiva per identificarsi ed esaurire la filosofia in esso.¹³ 'Cristità' designa un concetto importante nella perfezionata speculazione morettiana: in esso infatti si cerca di presentare la dinamica di verità nella quale si articola la coscienza; in essa come qualità coscienziale vengono a ritrovarsi i singoli, non più come un accadimento inessenziale del darsi del vero, ma come i coscienti singoli che possono agostinianamente risultare illuminanti, parlanti e veggenti.¹⁴ Parlanti e veggenti e veritieri in quanto elevati alla verità del Cristo quale mediatore tra le contraddizioni dialettiche della realtà e dell'essere. Queste attitudini speculative e teologiche della coscienza sono le attitudini qualitative assicurate ed esplicate dalla cristità in quanto criterio che discende dalla suprema qualificazione della Fede. Parlare di cristianesimo, e di cristianesimo che è filosofia, vuol dire che quanto è colto in esso è l'essenza di tutto ciò che appartiene alla mente, sia come contenuto sia come criterio di riconoscimento sapiente. La cristità costituisce la qualità sapienziale massima del pensare e la massima capacità critica della mente.¹⁵ La qualità mentale con la quale la realtà tutta viene riconosciuta, espressa e ridetta alla luce della verità che la fonda e la rende intellegibile. La cristità è la capacità critica che costituisce l'*intellectus fidelis* di Bonaventura e che

¹² Di poco preceduto da un testo capitale di T. MORETTI-COSTANZI, *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede*, CLUEB, Bologna 1979, ora in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009.

¹³ Un pensoso periodo della maturità che è culminato con la pubblicazione della seconda trilogia: T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico* del 1981; *La rivelazione filosofica* del 1982 e *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà* del 1986 tutti editi dalla Sala Francescana di Cultura in Assisi. Ora larghi stralci si trovano anche in T. MORETTI-COSTANZI, *Opere*, Bompiani, Milano 2009.

¹⁴ T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, Ed. Alfa, Bologna 1972.

¹⁵ T. MORETTI-COSTANZI, *Il senso della critica*, in «La Nottola di Minerva», I, 1982, n. 2, pp. 7-22.

Moretti-Costanzi ha voluto riproporre.¹⁶ Un concetto – la cristità – che per le sue implicazioni, non meno che per la sua stessa espressione, non poteva non essere sottoposto a acerba disamina vista la sua radicalità. Tale affermazione infatti giunge ad un risultato che implica una perfetta sovrapposizione e identificazione tra fede e pensare, tra elementi religiosamente determinati e la qualità dell'attività filosofica e speculativa. Tale affermazione è sostenuta dal pensiero sostanziato e sostanziante quale quello che deriva dalla coscienza aperta alla verità di un tempo che chiede un fondamento eterno; di un'esistenza che chiede significato nell'essere; di un Dio che parla contro i molti dèi muti e sordi generati dalla indigenza e caducità dell'uomo. L'ascesi della coscienza impone un componimento dialettico che è anche criterio critico. Da esso si riconosce il Cristo non semplicemente quale oggetto creduto ma in quanto Egli è la verità che illumina, rende coscienti e parla.¹⁷ È richiesta di una fede non astratta, ma legata alla consapevolezza piena del reale e del suo fondamento ontologico; in questa ci vien data la possibilità di fondare una pura sapienzialità la quale è ricevuta e riconosciuta nel Cristo. Il cristianesimo risulta essere autentica filosofia, fede disvelatrice, dimora della verità, che rende idonei ascoltatori delle sue parole.¹⁸ Non una fede perduta nelle argo-

¹⁶ Molti sarebbero gli scritti di Moretti-Costanzi dedicati al pensiero di Bonaventura. Rimando solo, a questo proposito, a M. FALASCHI, *Introduzione* a T. Moretti-Costanzi, *San Bonaventura*, Armando, Roma 2003. Sempre di M. FALASCHI, *Gli scritti bonaventuriani di T. Moretti-Costanzi*, in «Doctor Seraphicus», LI, 2004, pp. 103-115.

¹⁷ «La filosofia è Cristo, Cristo è la mia filosofia, noi cristiani siamo i filosofi veri, ecc. Chi pronunciò frasi di questo genere, salendo rivelativamente oltre la filosofia comune, per compirla oppure per riprovarla con un giudizio negativo, intese dare atto, evidentemente, non d'una evasione dalla filosofia in favore della fede che non lo è, ma d'una presa di posizione filosofica effettiva rispetto a quella in cui ci s'illude d'esser filosofi senza esserlo e si fanno discorsi da acchiappanuvole: da *'nugiloqui ventilatores'*. [...] Giova precisare che tale realtà perfetta, relativa al Cristo-Verbo, redentore-rivelatore, comporta un *sápere* capace, nel farlo intendere rivelatamente, di farlo *credere* in seno al Dio medesimo che gli è Padre. Che inoltre, quella realtà, comporta insieme la *sofia* della filosofia sapida e sostanziale, reperibile nella fede cristianamente professata. Segno evidente, questo, che il *sápere* in cui è fede la fede e la *sofia* in cui la filosofia vera, nella sua teologica capacità, la *filo-sofia* cristianamente depurata, sono tutt'uno. Tutt'uno come nei due casi lo è la *filia*, relativa a una perfezione vissuta in modo imperfetto dalla *mens*, umanamente, anche se provvisoriamente, costretta e limitata nel somatico. L'identificazione manifesta di Filosofia (Teologia) e Fede attesta nel cristianesimo antico tale consapevolezza della Fede autentica, sapienziale e critica. Ne attestano invece l'oblio o la perdita gnoseologica le distinzioni successive: ragione-fede, filosofia-teologia, cristianesimo-religione, filosofia neutra anche se funzionalizzabile al cristianesimo ecc.». T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op.cit., pp. 36-37.

¹⁸ Il concetto ontologico della fede che fa appunto rivelare l'uomo come riconoscitore e come uditore dell'inudibile del vero. Un tratto e una visione antropologico-teologica che unisce il pensiero di Moretti-Costanzi ad un'altra grande teologia novecentesca, quella di K. Rahner. Cf. K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Roma 2012.

mentazioni di una razionalità ma una fede recuperatrice del mondo. Non una fede astratta.¹⁹ Fuori dalla sensibilità sapienziale propria della fede secondo Moretti-Costanzi, non solo non si è più parlanti ma si è addirittura muti. Per parlare adeguatamente di Cristo, in buona sostanza, occorre sollevarsi alla qualità critica e mentale richiesta a conoscerlo: appunto la cristità. Al contrario l'obiezione di cui si diceva è posta al di fuori ed al di sotto della fede, al livello *inferior*, livello né elevato né elevante, ma chiuso ed ottundente nel mero orizzonte gnoseologico dalla quale difficilmente si riesce ad uscire ed alzarsi per vedere in alto dall'alto.²⁰ La cristità è quella consapevolezza coscienziale e mentale che ci innalza sino al riconoscimento più alto possibile della Verità (Cristo). Di più: la cristità, partecipazione concreta al rivelarsi stesso del vero, è la chiave che serve ad aprire i cuori e le menti alla stessa verità. Un movente a quell'*itinerarium mentis* che non può che giungere a Dio perché parte da Dio stesso.²¹ La cristità è ciò che è necessario per riconoscere il vero; è il riconoscimento di Dio in Cristo ma soprattutto di noi stessi in lui, ed in lui come ciò che sostanzia e fonda il nostro stesso pensare. Il Moretti-Costanzi trova un'icona evangelica esplicativa di questa capacità nell'episodio di Tommaso Didimo e nell'opposta figura della Maddalena nell'orto. Entrambi incontrano Gesù nella sua suprema manifestazione, nella sua trasfigurazione permanente, quando essi rinunciano al 'toccare' con mano rinunciando ad un provare cosale ed investigativo. La fede, che è tale in quanto si apre al Cristo ed agli eventi della sua vita coinvolgenti, non viene a costituire un *minus* del pensare o della mente, un abbandono della razionalità a favore del sentimentalismo religioso; anzi il vero *minus* deficitario appare, per Moretti-Costanzi, nel momento in cui ci si ritrova nell'incapacità di parlare e di capire la fede ed il Cristo stesso. Il deficit non è altro che la mancanza di cristità. In questo deficit si colloca e si ritrova il presunto sapere gnoseologico il quale sa porre solo impropriamente il problema di Cristo e della sua storia, su basi che fanno perdere l'evento e la persona stessa e con essa anche il senso di intellesione che essa garantisce. E di questo deficit viene riconosciuta colpevole proprio quella teologia razionale che intende fare di Dio un oggetto di studio e un problema, volendo fare del mondo e della realtà un oggetto esterno e neutro rispetto a Dio che ne è il fondamento.²² «L'on della Fede parla col *logos* per cui la natura, naturale

¹⁹ E in Moretti-Costanzi l'aggettivo astratto si deve intendere come in Carabellese: astratto cioè il non-concreto o meglio un essere separato da altro essere; astratta infatti è la separazione, e il filosofo umbro qui più che altrove sembra diretto discepolo del Carabellese nella denuncia dell'impossibilità di un pensare irrimediabilmente decurtato e frazionato; distinto in un frazionamento presente ed imperante solo in un definitiva lontananza dal principio sostanziatore della coscienza. P. CARABELLESE, *La critica del concreto*, nella ultima edizione Sansoni, Firenze 1948.

²⁰ Stessa dinamica sensiva che lo Schopenhauer indicava al pensiero per poter cogliere la verità dell'idea.

²¹ E. Mirri, *L' "Itinerarium mentis" come "Itinerarium Dei"*, in *Pensare il Medesimo I*, op. cit., pp. 241-258.

²² Per una precisazione dei percorsi morettiani per giungere a questa acquisizione speculativa rimando al saggio monografico introduttivo di M. MOSCHINI, *Fede sapiente ed Intellectus fidelis*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, op. cit., pp. LXXI-CXXIII

nella mondità dove s'accendono le sue verità essenziali, costituisce l'ontologia. Parla insieme e così, la Fede stessa, nell'uso di un linguaggio 'silenzioso', avente potenza suscitatrice-evocativa, né parla d'altro che di sé. Non per convincere gli increduli, ma per ridestare i realizzabili nella Realtà che fa stimarla, meglio che 'cara', massima 'gioia', dono supremo. Appunto: *dono* per l'innalzamento non atteso né disposto, con iniziative umane eterogenee, dal fedele che assiste in esso al trasformarsi di sé medesimo: supremo perché il fedele in questa trasformazione positiva sente ripristinarsi nel naturale. Peraltro, è un dono, questo, che nella propria supremità lascia apprezzarsi soltanto quando essa si viva come può e deve esaurientemente ed in concreto. Così il Cristo, senza del quale l'ambito della fede resterebbe aurorale e nemmeno riconoscibile nell'apertura annunziatrice dei suoi orizzonti, si dice Via, Verità, Vita». ²³ Moretti-Costanzi denuncerà nel dire ormai comune della gnoseologia e della teologia l'errore di porre Cristo e Dio come un problema mentre egli propriamente è colui che viene a risolvere ogni nostra problematicità relativa al se, al mondo, a Dio medesimo. ²⁴ L'inizio del cammino della sapienza per il filosofo umbro non potrà essere dato che dallo scorgere l'incapacità ed incomprensione gnoseologica che mina la teologia razionale; tale incapacità sostanziale è, per il filosofo umbro, il principio di tutte le incapacità ed incomprensioni, ed è necessario rimuoverla in modo definitivo per incamminarsi nel pensare autentico. Tale rimozione è possibile affrontando la questione stessa del Cristo non già con gli strumenti di un pensiero, scaltro o maldestro che sia, ma attraverso un'elevazione, un'ascesi, al di sopra di essi sino al livello che tutto completa e comprende. Insomma un'elevazione ascetica che è elevazione mentale al livello della sapienza e fa riconosce criticamente il vero, il bello e il buono operanti nel reale, nel mondo, negli altri. «Per chi s'innalza, o cresce, o culmina nella consapevolezza critica della fede, vissuta ed esperita, a venir distrutta, caso mai, e non da noi, sicuramente, ma da sé stessa che si consuma, dileguando, non è la scienza, ma la considerazione indebita che se ne fa». ²⁵ L'incapacità di cui si dice, in definitiva, è quella solita del voler giudicare e parlare della fede senza alcun elemento di sacro; un'incapacità di pensiero che è, e costituisce, l'autentica insufficienza della mente di elevarsi al suo grado massimo. È pretesa di vedere, scoprire, scandagliare e definire ciò che è sacro restando fuori dall'esperienza stessa del sacro; dire che cosa sia il divino avendo prima scelto quell'iniziale distacco che rende vano ogni tentativo di espressione dell'esperienza del sacro stesso. Così accade del dire su Cristo in maniera esterna ed estranea. Le parole del Moretti-Costanzi sono illuminanti: «Cristo, presenza di realtà sacra, non può intendersi e risultare che al livello d'essere di questa; a chi vi si trovi o venga ad emergervi qualificato. Divinità non intendibile senza indicazione, luminosità della mente che ve lo riconosce fonte di luce, Cristo saputo nella fede, né in altro che in essa e solo in essa, vi è riconosciuto e saputo nella dimensione ch'essa comporta di mondità e terrenità». ²⁶ L'elevazione del pensiero si attua, si realizza, solo dopo una radicale emendazione della mente dai

²³ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op.cit., p. 51.

²⁴ Tutta l'opera del Moretti-Costanzi è tesa nelle sue intenzioni ad allontanare da questo fraintendimento ed errore. Come esigenza è presente tale istanza sin dalla sua prima opera matura *L'asceta moderno*, Ed. Arte e Storia, Roma 1945 ed è stata presente sino alle sue ultimissime opere.

²⁵ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op.cit., p. 41.

²⁶ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op. cit., p 75.

miti umanistici e gnoseologici; senza di essa sarà impossibile la riappropriazione delle forze spirituali capaci di restituirci all'autentiche dimensioni sostanziatrici della coscienza.²⁷ Questa mancanza di fruizione e veggenza del vero, nella coscienza, comporta il più completo allontanamento dalla possibilità di comprendere la dimensione ontologica della realtà; l'incapacità di comprendere il dominio ontologico che assicura la fede sapientemente criteriata. Solo questa emendazione ci consente l'accortezza mentale necessaria per non errare nella totale ignoranza di sé e di un mondo ontologicamente criteriato, miracolato e visibile nella sua bellezza; visione di un mondo nuovo, e della vita rinnovata in esso, possibile solo se assicurata con gli occhi aperti dalla fede che restituisce sempre noi stessi all'Eden.²⁸ Un mondo restituito alla sua primigenia bellezza e al suo ordine: questa è la autentica naturalità ovvero quella essenza profonda della natura e del mondo che mai è tramontata e che solo la fede ha la possibilità di rendere presente e di nuovo osservabile. Questa osservabilità del bello del mondo è l'essenza totale del miracolo che evangelicamente restituisce ciò che è compromesso alla sua naturalezza: il lebbroso restituito alla sua purezza, il cieco alla sua vista; lo zoppo al suo incedere naturale. È significativo che nel Vangelo, prima di ogni miracolo e risanamento, venga dalla bocca del personaggio miracolato una precisa professione di fede o, se questa manca, Gesù ne faccia un'esplicita richiesta. Il miracolo del mondo si riconosce nella fede, perché nella fede si scorge il primo, l'unico, grande miracolo, cioè lo stesso Cristo. Accettare questo miracolo non vuol dire accettare un fatto magico, una credenza, un fenomeno meraviglioso, una prova di chissà quale straordinaria capacità o potere, ma significa bensì accettare di essere e restare aperti al completo ristabilimento di noi stessi in noi stessi per mezzo di Dio stesso. Chi non accetta questo miracolo, chi non ne rimane persuaso, avrà certo tutte le sue buone ragioni per rimanere dubitante ma nel suo dubitare l'unica cosa che risulta mancante è la più necessaria: quella capacità critica che consente il recupero intelligente del mondo, di quello spirituale dell'umano. «Faccia di Dio, Luce del Mondo. Davvero nel mondo il Cristo non sarebbe inteso in tali connotazioni essenzialissime da alcun mondano, se nella Fede di codesto il mondo medesimo che n'è coinvolto non risultasse illuminato ed aderente al *supra* del suo Principio costitutivo. Se insomma il mondo, in una vera esperienza sapida che se ne abbia ed anzi che si dia in atto a noi esperienti, non risultasse nella naturalezza della reale natura che è da Dio. Qualificato conformemente nella qualificazione teologica in cui rientra la cristità. È solo e proprio all'alto livello di tale *sápere* (il sapere dei beati ostacolato nei viventi, solo fedeli, dalla possibilità intima del suo inverso) che la Fede riconosce e intende direttamente il Cristo-Dio. Direttamente. Non tanto cioè in Gesù di Nazareth, ma con esso e in luogo d'esso che si isola soltanto nella considerazione degli immaturi. Come Cristo nunzio di Dio e manifestazione concreta di Dio stesso, Gesù non riuscirebbe ravvisato se insieme non fosse inteso Rivelatore».²⁹ La capacità, insomma, del sapere e dello sperimentare coscienzialmente tutti i possibili recuperi. Nella mancanza totale della sensibilità della fede, che è capace d'approntare occhi atti a leggere del mira-

²⁷ Al medesimo di quella emendazione dell'intelletto invocata dallo Spinoza che Moretti sentiva in questo vicino. Cfr T. MORETTI-COSTANZI, *Spinoza*, in *Opere*, op. cit., pp. 2319-2470.

²⁸ T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spirituale*, in *Opere*, op. cit.

²⁹ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op. cit., pp. 30-31.

colo, l'evento evangelico (Cristo), il miracoloso, continuerà ad essere incompreso e destinato a rimanere un fatto, forse accaduto o forse no, in ogni caso senz'altro da verificare con mezzi scientifici.³⁰ Ma al contrario il credente (che è sapiente in virtù dell'elevazione al grado della cristità) nel suo aprirsi alla storia la riconosce come storia sacra, come compartecipazione all'evento salvifico, in specie nella resurrezione; così viene ad acquisire un punto di vantaggio: si mostra capace di comprensione e nel miracolo non cerca dimostrazioni ma affermazioni del saputo e del vissuto. Riemerso nella fede, il credente è capace di indicare e rintracciare tutto un nuovo percorso vitale, attraverso l'attualizzazione presente di un passato comunque presente; e tanto forte è il suo sentire partecipante da riconoscere la storia sacra come la sua stessa storia. Non una serie di eventi, non una serie cronologica di gesti lontani se non lontanissimi, bensì realtà sempre contemporanea nella consapevolezza stessa della sua sacralità.³¹ A questa apertura sostanziale della coscienza al reale si scorge il miracoloso; e nel miracoloso il Cristo come sostanza di tutte le naturalizzazioni e rinaturalizzazioni; di tutte le riemersioni e le restituzioni. Il credente crede al miracolo perché crede al mondo; e questo perché crede a ciò che comprende e testimonia, nella sua avvedutezza, del superiore ristabilimento della sua natura nella fede. Altri pongano pure problemi di prove, dimostrazioni e argomenti; pongano pure domande ed obiezioni con una mentalità e una metodologica gnoseologica che comunque rimane inadeguata ed insignificante, incapace ad alzare lo sguardo verso i campi e gli orizzonti che si aprono nella fede. Il credente, nell'accortezza del suo proprio sapere fedele, ha la consapevolezza che niente sussiste al di fuori del campo della fede, campo in cui emergono gli eventi salvifici e rivelativi, dopo aver sperimentato la propria vita di coscienza nell'unitarietà di pensiero, di azione e sensibilità. «Chi chiede verifiche d'altro genere – ossia da effettuare secondo il criterio della natura 'snaturata' presa per autentica natura, su dei fatti che si prospettano, perciò sovvertitori delle sue leggi e senza meno 'contronatura' – né vi sono miracoli da intendere né qualcuno cui attribuirli che riesca qualificato, né una qualità sacrale con cui comunque qualificarle».³² Il pensiero di Moretti-Costanzi, dunque, voleva giungere al punto massimo del riconoscimento della cristità, per poter portare a compimento la riforma dell'ontologismo critico in senso cristiano, cioè condurre ad un rinnovato modo di vedere il livello massimo dell'ascesi di coscienza con la sapidità della fede. In questo il Moretti-Costanzi maturo vede anche l'apice della filosofia, l'apice della mente, nella rivelazione di una triforme ed unitaria coscienza. Si è scoperta la strada – secondo il filosofo umbro – che da sempre la filosofia ha sentito e sperimentato essere la più diritta al retto filosofare: la strada che conduce alla verità. Al contempo in questa dimensione sapiente della fede ci è data la possibilità di ripercorrere quanto manifestatamente è presente nell'invito pronunciato da

³⁰ A questo proposito, e relativamente alla visione del mondo secondo l'ottica di una cristologia contemporanea, sarebbe opportuno condurre un confronto tra due orizzonti di pensieri diversi ma ispirati alle medesime fonti bonaventuriane. Intendo la possibile pista di confronto tra la visione del mondo in Romano Guardini e la tematica della edenicità del mondo di Moretti-Costanzi.

³¹ Questo il contenuto centrale della opera di T. MORETTI-COSTANZI, *Il senso della storia*, contenuta oggi in *Opere*, op. cit.; rimando però, per una comprensione più adeguata del tema, a M. MALAGUTI, *Introduzione a T. Moretti-Costanzi, Il senso della storia*, Armando, Roma 2002.

³² T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op. cit., p. 75.

tutta la tradizione. L'apice del pensiero, il suo massimo, è rintracciabile dunque per Moretti-Costanzi al livello della fede che è caratterizzata dalla emersione nella coscienza di quel criterio critico e di pensiero che è rappresentato dalla la cristità. Solo questa qualità mentale consente il riconoscimento più essenziale del principio trinitario che riesce a farci scoprire la rivelazione di una triforme ed unitaria coscienza. Si è scoperta quindi la strada che da sempre la filosofia ha sentito e sperimentato essere quella che conduce alla verità che, appunto in questa dimensione, assume riconoscimento, volto e nome nel Cristo. Si apre la strada e ci è data la possibilità di ripercorrere quanto manifestatamente è presente nell'invito pronunciato da tutta la tradizione cristiana ad essere dei dottori sì, ma dei dottori di una santa 'ignoranza'; l'ignoranza dei *simpliciores*. Accogliere, rispondere, a questo invito, e seguirlo di conseguenza, comporta l'incamminarsi per le strade del filosofare – o meglio – di un autentico filosofare, implica di certo un uscire dal 'somatico' per sconfinare e rimanere nell'ambiente edenico di un mondo rinnovato e ritrovato nella sua purezza. La sublimità di cui si parla, che è la sublimità della sapienza, è certamente impossibile da spiegarsi con il metro della ragione calcolante, impossibile ad illustrare ad orecchi ed occhi chiusi, e quindi è anche sostanzialmente refrattaria ad ogni argomentazione apologetica di stampo scientifico. Una *ratio superior* autentica ed effettivamente efficace di illustrare e esonerare dalle critiche e dalle obiezioni (la cristità infatti è elevazione è critica autentica) nella sua qualificazione speculativa esonera del tutto dalla apologia razionalistica di stampo probatorio e neutrale. Questa infatti non può nascere dalla carcassa dello gnoseologismo e soprattutto l'apologia, se deve esserci, assume l'inevitabile forma di una consapevolezza silenziosa, veggente, ed al contempo plurisignificante, di chi nella fede e nel vero è stato capace di rintracciare il Cristo come meta e come via in una cristologia critica radicale e profonda. Uno degli apporti significativi alla cristologia del Novecento, che si rintraccia nel Moretti-Costanzi – a mio parere – è rintracciabile soprattutto in questa radicalità della presenza del Cristo e della capacità critica che comporta tale riconoscimento; ma una notevole profondità di contributo si può indicare anche nella chiarificazione del tema che mi pare considerevole: riproponendo l'autentico spessore apologetico della completezza della fede e della vita nel cristianesimo egli ha anche assicurato un rinnovato smalto ad una antica ma pur sempre nuova forma apologetica di stampo agostiniano. In questa tradizione l'apologia viene ad assumere un connotato identitario e non un connotato difensivo. Una apologetica che si genera nella ricerca e si ridona nel dialogo. Non certo simile alla apologia manualisticamente e gnoseologicamente intesa, che è affatto dimentica di che cosa si sia apologia del cristianesimo, e che invece configura solo il carattere di discussione e di opposizione piuttosto che quello di proposta. Non è neppure l'apologia fondata sulla ragione naturale, che sembra essere solo una voce rauca, bruciata dal fuoco vivo della razionalità che essa stessa ha contribuito a generare. Nata da una teologia che tutto ha fondato sulla ancillarità del filosofare rispetto alla teologia, sulla 'naturalità' del pensiero rispetto alla 'sopranaturalità' della fede; l'apologia in essa è chiamata a difendere la fede dagli attacchi della ragione stessa; ma non essendo essa di niente altro fatta che della stessa norma della ragione attaccante non trova altre armi per rispondere che le stesse tenute in pugno dall'attaccante. In proposito, la confusione venuta a crearsi è tanta che l'apologia pare ridotta a mera 'archeologia' del pensiero, ad una continua escogitazione di presunte prove e controprove che tali non sono; esse sono dimostrazioni che nulla dimostrano, prove che non convincono e peggio che mai che persuadono. Il Moretti-Costanzi, nell'illustrazione del cristianesimo-filosofia, che nel tema della cristità trova il suo tema speculativo centrale, riproponendo l'autenticità sofica del cristianesimo consente, non solo di recuperare e di comprendere il vero senso dell'apologia, ma riesce a far intendere che nel momento in cui il cristiano è veramente ta-

le, ed è fedele, è già di per sé apologeta nella sua testimonianza di vita. Il credente smaschera la falsa apologia proprio in quanto credente; proprio in quanto credente egli è anche sapiente in virtù della cristità che lo istituisce nell'uno e nell'altro stato. Chi è riemerso nella fede sa che il Cristo è indimostrabile perché è la risoluzione di tutti i problemi. Lontani così tanto dal chiedere ragioni per la fede poiché è la fede a dare la ragione di ciò di cui si sta parlando e del suo Cristo. Nell'ottica rivelata e redenta dalla fede ciò significa far parlare la fede stessa, mentre la proposta di far parlare il Cristo è spesso inficiata da molteplici intellettualismi, primo fra tutti il senso limitato e limitante dato dalla parola 'dimostrazione'. Come si può allora dimostrare la veridicità del Cristo? O meglio come si può dare ragione del Cristo da parte della fede senza cadere in un evidente e vuoto esercizio gnoseologico? La 'dimostrazione' del Cristo, data e richiesta nell'esercizio della ragione della fede e di quello che prima si è definito come l'esplicativo *sàpere* della fede, vuol dire innanzitutto manifestare il Cristo come fondamento e come contenuto della fede che ne 'sa'. Parlare di Cristo nella fede che è appunto sempre sapiente viene ad essere un parlare di questa stessa in un puro esplicitarsi, perché la fede è chiamata ad esplicitarsi e presentarsi sempre più come sé dimostrantesi in un'autentica e sempre più marcata autochiarezza. «Nella Coscienza sana ed unitaria, la sua energia non astratta, né compressa o depressa, da un che d'inamovibile materiale, non lascia luogo ad emozioni, negativamente giudicabili, e tutte quante sa raccogliere ed inverare nell'entusiasmo. L'*io* personale che vi si qualifica, dandone atto, vi risulta relazionato in modo tutto diverso dal soggetto generico speculare, in sé e di per sé solipsista. Vi risulta infatti in relazione con gli altri consociati e con le cose, non riducibili ad oggetti ma intellegibili in un ambiente ospitale e amico di mondità cui sta a presiedere la Chiarezza. Nel sentore di questa, alta nell'Idea fondante unica e trina, si parlò prima di Cristo e di entusiasmo e di *mania*, in stretta attinenza alla *sofia*. Però da cristiani, e più al livello – si direbbe – della terra, non oltre valicata da forti impeti perché recuperata e avvicinata nella scoperta rivelatoria, si parla a preferenza di luminosità, di gioia serena ch'è letizia, di trasparenze verso l'attesa vibrante e placida della speranza certa. La Fede è questa. Questa che intende, partecipando alla Realtà qualificata che è da Dio, e che in questo intendere sostanziale, crede con un credere che non ha dubbi né timori o sospetti di smentite; in tutto garante del 'saputo'». ³³ I credenti, resisi totalmente trasparenti ed elevatesi in questa stessa chiarezza, sperimentano coscienzialmente una notizia che richiama un solo nome: Cristo. La fede richiamata nei suoi fondamenti critici e sapienziali, resa chiara e sapiente in Cristo, mostra palesemente come il reclamato invito a dare 'spiegazioni' razionali della verità che essa afferma, e di cui è portatrice e testimone, è solo una proposta improponibile, alla quale la fede non può rispondere altrimenti che con il parlare e rendersi parola della verità-Cristo. Si è coscienti che si resterebbe muti di fronte alla proposta di parlare di Cristo se essa dovesse parlare di un Gesù come finito e definito nella sua sola concretezza storica e scientifica. Il fedele, reso sapiente dalla fede stessa, si è infine trovato di fronte a Cristo e nel Cristo vede Dio. Per Moretti-Costanzi, nella fede sapiente non si conosce e non si testimonia un uomo Gesù che fu un tempo, e del quale sia poi da provare l'affermazione della presunta divinità: si sa di un Dio vero che prese carne in un Gesù storico che trasformò la storia in altro, in una dimensione sacra dove si rese possibile un incontro vivo tra la sua persona e tutti gli uomini. Una palinodia della storia, un

³³ T. MORETTI-COSTANZI, *La fede sapiente e il Cristo storico*, op.cit., pp. 25-26.

inveramento della storia, piuttosto che un mero dato cronologico. Per Moretti-Costanzi la cristità per questo è il punto focale più alto della fede dal quale non è più possibile scendere; un piano luminoso e chiaro. Non si può più scendere soprattutto ad un piano in cui Dio sia da confrontare con qualcosa d'altro da sé. La fede non può che essere critica e negatrice della riduzione alla logica della sapienza teologica razionalistica che appare un 'trastullo intellettuale', un inutile sforzo, una pratica che disperde le forze e basta. Il fedele compie la dimostrazione del Cristo nella sua propria fede; in quella *capacitas Dei* di bonaventuriana memoria, che attualizza sempre, nel confronto a Cristo, la sua coscienza redenta nell'essere e nel modo 'pneumatico' completamente libero, nelle visioni, dalle nebbie problematiche del somatico. L'uomo Gesù che interessa di più è quello della Maddalena nell'orto la mattina della resurrezione o quello di Tommaso Didimo quando professò di credere solo per la fede e non per la possibilità non sfruttata di poterlo toccare. Per spiegare Cristo direbbe Moretti-Costanzi non c'è altro modo che far esplicitare la fede; far sì che la fede parli da sé medesima in modo che dica ciò che deve in una vita rinnovata e in uno sguardo pulito. La fede quindi e la sua qualità più alta, la cristità, costituisce il punto di partenza, la forza che accompagna, e il punto di arrivo di questo iter, il quale altro non è che un presentare questa fede nella sua piena consapevolezza sofica. Una proposta, quella del Moretti-Costanzi maturo, decisamente costruita su una cristologia assoluta che ha posto le istanze dell'ontologismo nel cuore di una visione totale del cristianesimo come orizzonte di tutto il sapere filosofico, che in esso viene dal filosofo umbro quasi dissolto. Anzi il cristianesimo in virtù della sua soficità diviene una sorta di chiave ermeneutica del pensiero e soprattutto una chiave critica del pensiero occidentale. Non credo che ci sia stata una cristologia filosofica tanto radicale quanto quella dell'approdo morettiano maturo. Ma si badi bene: il Moretti-Costanzi non pretendeva essere originale, ma voleva condurre a riconoscere tutta l'interminabile e sempre costante perenne idea del vero che la filosofia autentica ha cercato di mantenere inalterata per tutte le menti.





Focus

Cristo e la filosofia, Cristo e i filosofi *possono apparire, di primo acchito, temi problematici sia per i filosofi che per i teologi: impegnati i primi a difendere le prerogative e l'autonomia della ragione che, al di fuori di ogni fede, vuole raggiungere i propri traguardi; timorosi i secondi per un'incursione indebita, nei territori del dogma cristologico, di sofismi o di razionalismi già forieri di eresie. Tutta una serie di elementi concorre a far sì che tale tematica, la cristologia filosofica, sia comunque imprescindibile. Il lavoro pionieristico di Xavier Tilliette, nei suoi molti contributi in saggi e monografie, ha ampiamente argomentato tale asserita imprescindibilità.*

I saggi ospitati in questa sezione affrontano la questione teoretica della cristologia filosofica con approcci molto diversi ma non meno stimolanti. Letterio Mauro illumina una tale problematica con riferimento all'età medievale concentrandosi sul pensiero di Bonaventura, la cui cristologia è il centro ispiratore dell'intera sua opera.

Kurt Appel ci porta nel cuore della modernità soffermandosi su Hegel e mostrando, con originalità ermeneutica, come l'ultima parola del pensatore tedesco sul 'religioso' non sia il panteismo, bensì una concezione della religione molto originale che offre decisivi impulsi per un nuovo sguardo sulla cristologia.

Fabrizio Meroi apre una finestra su un caso assai interessante – e problematico – di presenza della figura di Cristo nell'opera di un filosofo: quello relativo a Carlo Michelstaedter.

Guido Ghia, riproponendo le lezioni di 'cristologia filosofica italiana' di Giovanni Moretto, permette di cogliere l'originalità della ricostruzione storico-teoretica di alcune tappe del Novecento filosofico italiano, con particolare riferimento



a Piero Martinetti, Giuseppe Capograssi, Pietro Piovani e Alberto Caracciolo. Integra questo panorama sulla cristologia filosofica italiana del secolo scorso il contributo di Mattia Coser sull'approccio teoretico alla cristologia da parte di Luigi Pareyson.

La cristologia filosofica si pone sempre in un luogo teorico d'intersezione e comunque di possibile tensione tra filosofia e teologia. Illuminanti appaiono in tale direzione i contributi di Andrea Aguti e di Milena Mariani su due figure di confine tra i due ambiti: Romano Guardini e Karl Rahner. Aguti sposa la tesi, che può non essere condivisa da molti altri interpreti, che il versante teologico possa in larga parte assorbire in Guardini il discorso filosofico sul Cristo mentre, all'opposto, la 'cristologia trascendentale' di Rahner può apparire come un prestito, fin eccessivo per taluni interpreti, del discorso filosofico sul Cristo al versante teologico.

Il quadro complessivo che ne esce è molto differenziato e articolato, ma di fatto inverte l'intuizione di Xavier Tilliette, pioniere coraggioso e parimenti contrastato sul terreno impervio della cristologia filosofica.



LETTERIO MAURO

**PROSPETTIVE FILOSOFICHE
CRISTOLOGICHE NELL'ETÀ MEDIEVALE:
BONAVENTURA E LA
CRISTOLOGIA FILOSOFICA**

This paper focuses on the important role played, according to St. Bonaventure, by the Word as a medium of the Trinity's activity regarding creation and redemption. In particular, the paper points out the different aspects of this topic in Bonaventure's works as well as the relevant notion of Verbum inspiratum already developed in the Breviloquium.

I.

La cristologia costituisce, per unanime giudizio degli studiosi,¹ il centro ispiratore dell'opera bonaventuriana, a cui si riconducono tutte le sue più importanti tematiche: in particolare quelle relative all'agire del Dio uno e trino al di fuori di sé nella creazione e nella redenzione; alla fonte e al criterio della verità di ogni conoscenza umana, alle modalità di acquisizione della *sapientia christiana*; alla perfezione evangelica e alla pratica della povertà. Non è qui evidentemente possibile dare conto in modo esauriente di questo ricco e complesso quadro, alla elaborazione del quale non po-

¹ Sulla centralità di Cristo nel pensiero bonaventuriano si veda da ultimo V. BATTAGLIA, a.v. *Jesus Christus*, in E. CAROLI (ed.), *Dizionario Bonaventuriano, Filosofia-Teologia-Spiritualità*, Edizioni Francescane, Padova 2008, pp. 506-517.

co ha contribuito l'esperienza di francescano dello stesso Bonaventura.² Prendendo le mosse dalle opere del periodo universitario parigino sino al suo ultimo intervento, ancora all'Università di Parigi, nelle *Collationes in Hexaëmeron*, mi soffermerò pertanto su un solo punto di questo quadro, ossia sulla figura e sul ruolo del Cristo come *persona media* all'interno della Trinità divina, e quindi *medium* della sua attività creatrice e redentrice, cercando di evidenziarne le principali ricadute. Esso, infatti, mi sembra illustri efficacemente la rilevanza del tema cristologico in Bonaventura sia per la continuità con cui viene riproposto sin dai suoi primi scritti, sia appunto per le significative ricadute sulle importanti tematiche filosofiche e teologiche sopra menzionate.

Va rilevata innanzi tutto la preferenza manifestata dal pensatore francescano per il termine 'Verbo', elemento a partire dal quale organizza il suo universo di pensiero su questo punto, rispetto al termine 'Figlio', per designare la seconda persona trinitaria. Nella *Postilla in Ioannem* risalente al periodo del suo magistero parigino in qualità di baccelliere biblico (1248-1250), commentando il prologo del Vangelo giovanneo, egli osserva infatti che, mentre il termine 'Figlio' esprime solo la relazione di questi col Padre, il termine 'Verbo' esprime per contro una vera e propria rete di relazioni: col Padre che lo dice; con la creazione, che in lui è detta *ab aeterno* dal Padre; con l'umanità da lui assunta nell'incarnazione e attraverso cui si è manifestato nel tempo; con i contenuti rivelati che per suo mezzo sono stati trasmessi.³

Nel *Super Sententias*, di poco posteriore alla *Postilla in Ioannem* in quanto risalente agli anni 1250-1253, il problema è risolto in modo analogo, sia pure entro il più ampio contesto del confronto con le questioni proposte da Pietro Lombardo riguardo all'uso del termine 'Verbo' all'interno delle realtà divine.⁴ Bonaventura si sofferma qui sulla relazione immanente tra la seconda persona trinitaria e il Padre, incentrata sui tre termini trasmessi al riguardo dalla rivelazione: Figlio, Verbo, Immagine. Sulla scia della riflessione trinitaria e cristologica di Agostino, egli individua in ciascuno dei tre termini una specificazione particolare della perfetta somiglianza (*similitudo*) esistente tra le prime due persone della Trinità: 'Figlio' infatti esprime l'atto stesso di emanazione o generazione dal Padre (*dicit ipsam emanationem sive conceptionem*); 'Immagine' rinvia alla modalità espressiva di questa emanazione (*dicit modum expressum emanandi*); 'Verbo' esprime tutto ciò, aggiungendovi la ragione di tale suo esprimere e manifestare il Padre (*dicit haec omnia, et superaddit rationem exprimendi et manifestandi*).⁵ In più, sulla base dell'analogia già stabilita da Agostino tra il dire divino

² Cfr. su questo punto E. PRENGA, *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Città Nuova, Roma 2009.

³ *In Ioan.*, c. I, p. 1, n. 6, q.1, in DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Opera omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, 10 voll., Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882-1902 (VI, 247). Salvo diversa segnalazione, le citazioni dalle opere di Bonaventura saranno sempre fatte secondo questa edizione, indicandone in numero romano il volume e in numero arabo la pagina.

⁴ *I Sent.*, d. XXVII, p. 2, a. un., qq. 1-4 (I, 481-490).

⁵ *I Sent.*, d. XXVII, p. 2, a. un., q. 3 (I, 487-488).

e quello umano,⁶ Bonaventura rileva a giustificazione dell'uso del termine 'Verbo' appunto la pluralità di relazioni che esso consente di esprimere: col Padre, di cui il Verbo è perfetta *similitudo* (proprio come la parola interiore umana è in tutto simile alla mente che l'ha concepita); con la creazione, avendo il Padre disposto ogni cosa dall'eternità nel Verbo, per cui questi è detto «mundus archetypus et ars plena omnium rationum viventium» (proprio come l'uomo preconcepisce nella mente ciò che intende compiere); con l'umanità assunta, attraverso la quale il Verbo eterno, pur rimanendo unito al Padre, incarnandosi ne rende noto all'esterno il progetto (proprio come la parola interiore umana, pur restando unita alla mente che l'ha concepita, si rende nota all'esterno, 'incarnandosi' nella voce).⁷

Bonaventura vede dunque il Cristo, all'interno della dinamica intratrinitaria che connette il Figlio al Padre, come parola interna (*Verbum Patris* o *Verbum increatum*) e immagine perfetta della mente divina che l'ha concepita e proprio per questo manifestazione rivelativa del Padre, nella quale questi ha espresso tutto se stesso (*expressio Patris*) e ha modellato *ab aeterno* l'intera creazione; nella sua relazione col Padre si fonda perciò conclusivamente anche la sua relazione esemplare con le realtà create. Queste ultime sono a loro volta espressione esterna, nel tempo, di questa unica parola eterna del Padre; ciascuna di esse pertanto, come Bonaventura preciserà nella *Postilla in Ecclesiasten*, composta poco dopo il *Super Sententias* tra il 1253 e il 1257, e come aveva già sostenuto Ugo di S. Vittore,⁸ può essere legittimamente detta parola di Dio: «verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur».⁹ Tutto ciò gli consente di riaffermare, alla luce della rilettura agostiniana della dottrina platonica delle idee,¹⁰ la visione esemplaristica della realtà¹¹ e di considerare quindi il mondo creato un libro, nel quale sono leggibili la potenza, sapienza, bontà del suo autore;¹² inoltre di vedere nel Cristo, grazie appunto al suo essere *ars plena omnium rationum viventium*, la fonte e il criterio di ogni conoscenza certa. Si tratta di un punto assai rilevante, destinato a essere sviluppato nelle *Quaestiones de scientia Christi* (in particolare nella quarta), risalenti alla primavera del 1254, e nel sermone universitario *Christus unus omnium magister*, di più incerta datazione, ma collocato dalla maggioranza degli studiosi tra il 1250 e il 1254 soprattutto sulla base delle affinità dottrinali

⁶ Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, 9, 7, 12, in AURELII AUGUSTINI *Opera*, pars XVI, 1, cura et studio W.J. Mountain (CCL 50, Brepols, Turnholti 1968, pp. 303-304).

⁷ *I Sent.*, d. XXVII, p. 2, a. un., q. 4 (I, 489-490).

⁸ Cfr. UGO DI S. VITTORE, *De arca Noe morali*, 2, 14 (PL 176, 645B-D).

⁹ *In Eccl.*, I, p. 1, a. 1, q. 2 (VI, 16).

¹⁰ Cfr. AGOSTINO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, in AURELII AUGUSTINI *Opera*, pars XIII, 2, edidit A. Mutzenbecher (CCL 44A, Brepols, Turnholti 1975, pp. 70-73).

¹¹ Cfr. *I Sent.*, d. XXXV, a. un., q. 1 (I, 601).

¹² Cfr. *Brevil.*, p. II, c. 11 (V, 229); *Itin.*, c. I, n. 14 (V, 299); *Hexaëm.*, coll. II, n. 20; coll. XIII, n. 12 (V, 340; 389-390). Sulla nozione bonaventuriana del mondo creato come libro si veda il classico studio di W. RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, Hueber, München 1961.

col *De scientia Christi*.¹³ In entrambi i testi, infatti, Bonaventura afferma che per una conoscenza certa (*cognitio scientialis*) delle realtà naturali si richiedono due condizioni: l'immutabilità dell'oggetto conosciuto e l'infallibilità del soggetto conoscente, condizioni che l'intelletto umano non può ricavare né da sé né dalla realtà naturale (essendo l'uno e l'altra contingenti e mutevoli), ma solo da Dio o, per meglio dire, dall'influsso (intermedio tra il concorso generale divino e il dono soprannaturale gratuito) con cui Dio consente alla *portio superior* dell'anima razionale di attingere, ancorché non in modo chiaro, pieno e distinto (*non [...] clare et plene et distincte*), le *rationes aeternae* presenti nel Verbo divino, normative e motrici (*ratio regulans et motiva*) di ogni conoscenza umana certa.¹⁴

Nel *Christus unus omnium magister* Bonaventura può così concludere che il Cristo, in quanto è il Verbo increato, è anche l'unico maestro della conoscenza che si attua per mezzo della ragione (*quae est per rationem*), oltre che di quella che si attua per mezzo della fede (*quae est per fidem*) e di quella contemplativa (*cognitio contemplativa*). A proposito di quest'ultima egli rileva anzi che il Cristo vi svolge una duplice funzione, per esprimere la quale il pensatore francescano fa ricorso a una nuova terminologia, parlando espressamente di Verbo increato (*Verbum increatum*) e di Verbo incarnato (*Verbum incarnatum*): come Verbo increato, il Cristo introduce l'anima umana a contemplare la Gerusalemme celeste; come Verbo incarnato, l'alimenta spiritualmente sia col proprio corpo e sangue, sia col proprio insegnamento ed esempio.¹⁵ Bonaventura sottolinea significativamente a questo proposito, accanto al valore esemplare del Cristo in quanto Verbo increato nei confronti della conoscenza umana, quello della vita del Cristo in quanto Verbo incarnato per ogni *magister* o *doctor* umano. Nello svolgimento del proprio ufficio quest'ultimo deve infatti badare a conoscere con certezza la verità della fede (*intendere scientiae veritatis fidei*), a praticare la santità di vita (*intendere disciplinae sanctitatis animi*), a esercitare la benevolenza della carità nei confronti di Dio e del prossimo (*intendere benevolentiae caritatis Dei et proximi*), e queste tre cose egli deve chiedere appunto al Cristo, *magister summus*, per portare a compimento in modo degno il proprio incarico.¹⁶

Questa duplice esemplarità del Cristo, come *Verbum increatum* (grazie alle idee eterne in lui contenute) e come *Verbum incarnatum* (grazie alle parole e alle azioni della sua vita), già introdotta

¹³ A. GERKEN (*Die Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Patmos, Düsseldorf 1963, p. 110, nota 49) giudica, invece, più probabile datare il *sermo* al 1270 (e, comunque, posteriormente al 1267) sulla base di alcuni contenuti di esso, che sembrerebbero riferirsi alla polemica contro l'aristotelismo radicale.

¹⁴ Cfr. *Sc. Chr.*, q. IV *resp.*(V, 22-24) ; *Chr. unus*, nn. 6-10 (V, 568-569).

¹⁵ Cfr. *Chr. unus*, rispettivamente, nn. 12-14 e 20-23 (V, 570-571; 572-573).

¹⁶ Ivi, nn. 24-28 (V, 573-574). Se, come ha scritto J.G. BOUGEROL (*Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Desclée, Paris-Tournai 1961, p. 174), «le sermon [...] serait bien digne d'avoir été la leçon inaugurale du maître régent, lorsque l'Université accepta en 1257, que frère Thomas et frère Bonaventure soient consacrés *in actu* et incorporés à l'Université», è lecito vedere in queste parole di Bonaventura un programma di vita accademica, una dichiarazione d'intenti, per dir così, da parte del nuovo *magister*.

nel *Super Sententias*, anche se non ancora lessicalmente, attraverso l'esplicito riferimento all'umanità del Cristo come norma esemplare dell'agire umano,¹⁷ è affermata da Bonaventura nei più diversi contesti; è significativo, ad esempio, che essa sia richiamata nei suoi due principali interventi durante la lunga disputa con i maestri secolari a proposito della perfezione evangelica e della pratica della povertà: le *Quaestiones de perfectione evangelica* e la *Apologia pauperum*.¹⁸ Nelle *Quaestiones*, da lui discusse probabilmente tra la fine settembre del 1254 e la Pasqua dell'anno successivo, egli dichiara infatti espressamente che il «Cristo [...] secondo l'umana natura, fu esempio di virtù e dell'intera cristiana perfezione»;¹⁹ dunque, la scelta pauperistica dell'Ordine francescano si fonda soprattutto sull'ideale della perfetta povertà da lui proposto a quanti intendono pervenire al *culmen perfectionis evangelicae* e di cui egli ha dato, nella sua vita, l'esempio concreto, così che questo solo argomento d'autorità «espresso per bocca del Cristo, quando consigliò d'abbandonar tutto, sarebbe più che sufficiente, anche se molte affermazioni delle Glosse, dei commentatori e dei dottori sembrerebbero esserle contrarie».²⁰ In modo altrettanto esplicito anche l'*Apologia*, scritta nel 1269, inserisce l'ideale francescano della povertà nella visione del Cristo eterno modello esemplare di tutta la creazione, in quanto *Verbum increatum*, e concreto modello in seno alla storia di ogni grazia, virtù e merito elargiti da Dio agli uomini, in quanto *Verbum incarnatum* e, quindi, della sua vita come vero e proprio paradigma di quella umana.²¹

¹⁷ Cfr. *IV Sent.*, d. III, p. 2, a. 3, q. 1, ad 3 (IV, 84): «Christus omnibus operibus suis nos erudit; sed tamen non omnia fecit ad imitationem, sicut opera miraculosa et alia plura».

¹⁸ Sulla posizione di Bonaventura circa queste questioni, vitali per l'Ordine francescano, mi permetto di rinviare al mio saggio *I "diritti" dei francescani nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, in S. LANGELLA (ed.), *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, Atti del Convegno di Genova, 26-28 ottobre 2004, «Civiltà del Mediterraneo», 8-9 (2006), pp. 87-106. Per un quadro puntuale dei principali interventi di carattere dottrinale in questa disputa cfr. il saggio, tuttora imprescindibile di Y. Congar, *Insegnare e predicare. Aspetti ecclesiologici della disputa tra Ordini mendicanti e maestri secolari nella seconda metà del secolo XIII e l'inizio del XIV*, trad. it., Messaggero, Padova 2007 (ed. or. 1961).

¹⁹ «Christus [...] secundum humanam naturam fuit exemplum virtutis et totius christianae perfectionis». *Perf. ev.*, q. III, a. 3, fund. 2 (V, 175); trad. it. in A. DI MAIO (ed.), *Opere di san Bonaventura. Opuscoli teologici/3*, Città Nuova, Roma 2005, p. 249.

²⁰ «ad quam [partem] sufficientissime astruendam una sola auctoritas expressa ex ore Christi, consulentis dimittere omnia, esset sufficientissima, etiam si multa Glossarum et expositorum et doctorum dicta viderentur esse contraria». *Perf. ev.*, q. II, a. 1 resp. (V, 130); trad. it. ivi, p. 89.

²¹ «Cum Christus sit verbum increatum et incarnatum, duplex est in eo ratio exem'plaritatis, aeternae videlicet et temporalis [...]. In quo quidem speculo exemplariter cuncta relucent, quae a principio conditionis mundi usque in finem ad perfectionem totius universi tam spiritualiter quam sensibiliter producuntur. Et secundum hoc est Christus ut Verbum increatum speculum intellectuale et exemplar aeternum totius machinae mundialis. In quantum autem Verbum incarnatum in assumtae humanitatis conversatione exemplar est et speculum omnium gratiarum, virtutum et meritorum, ad

II.

Ma vi è di più. Quanto Bonaventura afferma nel *Super Sententias* a proposito del Verbo in-creato gli consente di interpretare unitariamente, ma in chiave cristologica, i due momenti del creare e del ricreare (o redimere) da parte di Dio. A sostegno della tesi, infatti, secondo cui era più conveniente che, tra le tre persone divine, fosse la seconda a incarnarsi, epperò a ricondurre la creazione allo stato anteriore alla colpa di Adamo (*recreatio*), egli porta infatti, il principio agostiniano secondo cui nessuno ricrea, tranne colui che crea, nessuno rinnova, se non chi ha fatto il nuovo (*nemo re-creat, nisi qui creat, nemo reficit, nisi qui fecit*).²² Egli specifica tuttavia quanto in Agostino non era espressamente detto, ossia che, se il Padre «per Verbum omnia fecit» e quindi anche «per Verbum omnia refecit», non per questo doveva essere lui a incarnarsi, «quia incarnatio non respicit personam auctoris, sed mediatoris» e tale ruolo è proprio del Figlio più che del Padre.²³

Senza entrare qui nel merito della dottrina bonaventuriana della redenzione come nuova creazione, o redenzione fisico-mistica secondo la definizione di Romano Guardini,²⁴ né a maggior ragione dei diversi aspetti dell'opera redentiva messi a fuoco da Bonaventura nei suoi scritti,²⁵ mi limiterò a osservare che sin dal *Super Sententias* emerge, dunque, accanto al concetto del Cristo come *persona media* della Trinità e *medium* dell'attività creatrice e redentrica di essa, quello del Cristo come *mediator*. E se è proprio del *medium* stare tra i due estremi, condividendone le proprietà «secundum ordinem et congruentiam»,²⁶ l'essere *mediator* vi aggiunge il compito di riconciliarli, ove essi si siano allontanati. Nel caso del Cristo che, incarnandosi, ha unito alla natura divina quella umana, si è trattato dunque di assumere la funzione storica di *mediator*, redimendo la natura umana dalla sua condizione di peccato e riconciliandola appunto con quella divina. In sintesi: nel *dicere omnia*, che è proprio del Cristo come *Verbum Patris*, rientrano sia il momento del creare sia quello del ricreare, ovvero del redimere, e in lui quindi trovano espressione l'unicità e la continuità del progetto divino, che perviene al suo compimento appunto nella incarnazione del Cristo.

cuius exemplaris imitationem erigendum est tabernaculum militantis Ecclesiae». *Apol. paup.*, c. II, nn. 12-13 (VIII, 242-243).

²² AGOSTINO, *Sermo 176, De tribus lectionibus Apostoli (1 Tim 1,15-16)*, 5 (PL 38, 952).

²³ *III Sent.*, d. I, a. 2, q. 3, ad 1 (III, 30). Cfr. *Sermo 4* [Dominica tertia Adventus], n. 3, in SANCTI BONAVENTURAE *Sermones dominicales*, ad fidem codicum nunc denuo editi studio et cura I.G. Bougerol, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1977, pp. 157-158; trad. it. in J.G. BOUGEROL (ed.), *Opere di san Bonaventura X. Sermoni domenicali*, a cura di, Città Nuova, Roma 1992, pp. 71-73.

²⁴ R. GUARDINI, *La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistemico alla dottrina della Redenzione*, in *Bonaventura*, Morcelliana, Brescia 2013 (*Opera omnia*, XVIII), in particolare, pp. 239-291.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 179-238, 295-350.

²⁶ *III Sent.*, d. III, p. 1, a. 1, q. 2, ad 4 (III, 68).

Questo quadro interpretativo viene mantenuto anche nel *Breviloquium*, databile, com'è noto, al 1257. Vi scrive Bonaventura: «è proprio del mediatore esser medio tra l'uomo e Dio [...]. Conviene poi che nessun altro sia medio più della persona, che produce ed è prodotta [*quae producit et producitur*], che è media fra le tre persone [divine] [*quae est media trium personarum*]; e conviene che nessun altro riconduca l'uomo alla divina conoscenza se non il Verbo, per mezzo del quale il Padre manifesta se stesso, che è unibile alla carne, come la parola alla voce».²⁷ Per esprimere la duplice funzione del dire *ab aeterno* creativo e riparativo di Dio, Bonaventura si serve qui del binomio cristologico *Verbum increatum-Verbum incarnatum*, già presente, come si è visto, nel sermone *Christus unus omnium magister*, dove tuttavia esprimeva la duplice funzione del Cristo nei confronti delle due modalità, *ingressiva* e *egressiva*, proprie della conoscenza contemplativa; nel *Breviloquium*, per contro, esso è usato da lui appunto per denotare le due 'tappe' del realizzarsi storico dell'unica Parola divina e, quindi, anche il ruolo unitivo che ha rispetto a esse il Verbo. Sempre nel *Breviloquium* Bonaventura aggiunge per la prima volta a tale binomio una terza modalità per cui il Verbo è *expressio Patris*, quella di *Verbum inspiratum*, destinata a acquistare una importanza crescente nella sua riflessione sino alle *Collationes in Hexaëmeron*, nelle quali essa svolge un ruolo decisivo.²⁸ Nel *Breviloquium* quest'ultimo è, per contro, appena delineato; l'incarnazione del Verbo, vi si afferma infatti, fu sommamente congruente ai fini della nostra redenzione «affinché, come il genere umano era venuto all'essere per mezzo del Verbo increato [*in esse exierat per Verbum increatum*], ed era caduto nella colpa abbandonando il Verbo ispirato [*et in culpam ceciderat deserendo Verbum inspiratum*], così risorgesse dalla colpa per mezzo del Verbo incarnato [*a culpa resurgeret per Verbum incarnatum*]».²⁹

Il nuovo uso del binomio cristologico *Verbum increatum-Verbum incarnatum* fatto qui da Bonaventura evidenzia ancor più chiaramente gli strettissimi nessi che egli individua, oltre che tra creazione e incarnazione,³⁰ tra cristologia e metafisica.³¹ La redenzione e la conseguente riconcilia-

²⁷ «Mediatoris [...] est esse medium inter hominem et Deum [...]. Nullum autem magis decet esse medium quam personam, quae producit et producitur, quae est media trium personarum; nullumque magis decet reducere hominem ad divinam cognitionem quam Verbum, quo se Pater declarat, quod est unibile carni, sicut et verbum vocis» *Brevil.*, p. IV, c. 2 (V, 243); trad. it. in L. MAURO (ed.), *Opere di san Bonaventura. Opuscoli teologici/2*, Città Nuova, Roma 1996, p. 167.

²⁸ Cfr. P. MARANESI, *Verbum inspiratum. Chiave ermeneutica dell'Hexaëmeron di san Bonaventura*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1996.

²⁹ «ut, sicut genus humanum in esse exierat per Verbum increatum et in culpam ceciderat deserendo Verbum inspiratum; sic a culpa resurgeret per Verbum incarnatum». *Brevil.*, p. IV, c. 1 (V, 242); trad. cit., p. 163 (la traduzione è stata lievemente modificata). Per altri esempi di questo binomio cfr. *In Luc.*, c. VI, n. 17 (VII, 139); *Itin.*, c. IV, n. 5 (V, 307); *In Nativitate Domini sermo II* (IX, 106-110).

³⁰ Cfr. Z. HAYES, *Incarnation and Creation in the Theology of St. Bonaventure*, in R.S. ALMAGNO-C.L. HARKINS (eds.), *Studies Honoring Ignatius Charles Brady Friar Minor*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York 1976, pp. 309-329.

zione della natura umana con quella divina attuate dal Verbo incarnato vanno intese infatti in base ai due livelli secondo cui egli considera la colpa originaria; questa non si esaurisce per lui, diversamente da Anselmo d'Aosta,³² su un piano etico-giuridico, ma coinvolge anche quello cosmico.³³ Se infatti tutte le realtà create sono costituite ad opera del Verbo increato e nel Verbo increato, che ne è quindi principio di esistenza e di intelligibilità, il peccato non rappresenta soltanto la violazione di una legge o di una norma, ma il rifiuto del progetto stabilito *ab aeterno* dal Padre nel Verbo e riguardante appunto tutte le realtà del cosmo. Pertanto, in virtù dell'incarnazione del Verbo nel Cristo, in quest'ultimo è stata ristabilita l'originaria rete di relazioni tra le creature e tra queste e Dio, all'interno della quale egli assume il ruolo di *summus hierarcha*, di guida del creato verso Dio, e al tempo stesso di mediatore.

III.

L'*Itinerarium mentis in Deum*, concepito da Bonaventura durante un soggiorno alla Verna nell'ottobre del 1259,³⁴ e in cui questi concetti sono ulteriormente precisati e arricchiti,³⁵ riveste all'interno della sua cristologia una particolare importanza. In esso viene infatti ribadita innanzi tutto la funzione mediatrice del Cristo nell'itinerario che, a partire dal mondo sensibile, conduce l'uomo a Dio e bene evidenziata dai quattro termini con cui è descritta: *via, ostium, scala, vehiculum*. Accanto ad essa inoltre Bonaventura mette a fuoco un altro aspetto del ruolo esemplare che il Cristo ha nei confronti dell'uomo. La *speculatio* del Verbo incarnato, proposta nel sesto capitolo dell'opera e corrispondente alla sesta tappa dell'itinerario a Dio, consente infatti, secondo Bonaventura, di contemplare nell'umanità così mirabilmente esaltata nel Cristo e così ineffabilmente unita al divino³⁶ sia ciò che l'uomo autenticamente è e non ha mai cessato di essere nonostante il peccato,

³¹ Cfr. Z. HAYES, *Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure*, in *Celebrating the Medieval Heritage*, in «The Journal of Religion», LVIII, 1978, Supplement, pp. 82-96.

³² Sulla soteriologia di Anselmo d'Aosta cfr. P. DE FEO, *Il Cristo delle scuole. Il dibattito cristologico nella prima metà del secolo XII*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 31-63. Per un confronto su questo punto tra i due autori si veda GUARDINI, *La dottrina della Redenzione in san Bonaventura*, pp. 179-217.

³³ Si veda al riguardo Z. HAYES, *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto 1981, pp. 152-191.

³⁴ Cfr. *Itin.*, prol. n. 2 (V, 295); ivi, c. VII, n. 3 (V, 312).

³⁵ Cfr. *Itin.*, prol. nn. 3-4 (V, 295-296); c. IV, nn. 2-3 e 5 (V, 306-307); c. VII, nn. 1-2 (V, 312). Si veda su questo punto S. SCHMIDT, *Christus als «scala nostra». Christozentrische Aspekte im «Itinerarium mentis in Deum» des heiligen Bonaventura*, in «Franziskanische Studien», LXXV, 1993, pp. 243-338.

³⁶ *Itin.*, c. VI, n. 7 (V, 312).

ossia una immagine di Dio, sia ciò che era in origine, anteriormente al peccato, e può ritornare ad essere quando la sua anima venga informata dalla grazia, cioè una similitudine di Dio. In altre parole, «visto in se stesso, il Verbo incarnato è il perfetto compimento di quell'uomo da sempre pensato e voluto da Dio nel Verbo increato; visto in relazione alla creatura, egli costituisce la possibilità redentiva-riparativa data all'uomo di compiere un cammino di ritorno a Dio». ³⁷ Non sorprende quindi che nell'*Itinerarium* Bonaventura sottolinei con significativa insistenza le analogie tra questa sesta tappa e il sesto giorno della creazione, quello precisamente in cui l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza; ³⁸ contemplare il Verbo incarnato equivale, infatti, per l'uomo a ritrovare se stesso nella propria autenticità. In pari tempo, nella vicenda umana del Cristo, vero esempio vivente, più efficace delle parole, in ogni sua azione, egli individua le basi su cui fondare una spiritualità intesa come *imitatio Christi* (in riferimento alla pratica dell'umiltà, povertà, obbedienza e carità), indicando inoltre in Francesco, attraverso il perfetto parallelismo tra questi-stigmatizzato e il serafino-crocifisso, colui che l'aveva mirabilmente tradotta in atto. Tale *imitatio Christi*, proposta peraltro (a eccezione appunto delle stimmate, che costituiscono il *proprium* di Francesco) a ogni cristiano, equivale poi a conformare la vita umana all'archetipo eterno, fattosi concretamente presente appunto nella vicenda del Verbo incarnato. Quest'ultima si configura, in altre parole, come il paradigma sia dell'itinerario a Dio in cui si traduce la vita dell'uomo, sia delle relazioni che quest'ultimo è chiamato a istituire con gli altri, col mondo, con Dio. ³⁹

Da ultimo, nel quarto capitolo dell'*Itinerarium* Bonaventura ripropone anche la terza modalità del darsi del Verbo, già introdotta nel *Breviloquium*, quella del *Verbum inspiratum*. Il riferimento ad essa, e più in generale alla dottrina del *triplex Verbum*, si situa all'interno di una sintetica trattazione di quella dei sensi spirituali o interiori, ossia di quell'«ampliamento», frutto di grazia, dei cinque sensi corporei, mediante cui la persona umana è indirizzata e resa idonea a una *cognitio experimentalis* di Dio, caratterizzata cioè, però su un piano spirituale, dalla medesima immediatezza che definisce la sensibilità corporale. ⁴⁰ Osserva al riguardo Bonaventura: «l'anima che crede, spera e ama Gesù Cristo, che è il Verbo incarnato, increato e ispirato [*Verbum increatum, incarnatum et inspiratum*], cioè *via, veritas e vita*, accogliendolo, nella fede in Cristo, come Parola increata [*tanquam in Verbum increatum*], accogliendo lui che è Parola e splendore del Padre, riacquista l'udito e la vista spirituali; l'udito per percepire il richiamo di Cristo, e la vista per contemplare i raggi della sua luce. Sospirando poi, nella speranza di ricevere la Parola ispirata [*Verbum inspiratum*], riacquista, attraverso desiderio e tensione, il senso spirituale dell'odorato. Mentre accoglie nell'amore la Parola incarnata [*Verbum incarnatum*] ricevendo da lei piacere e a lei trascorrendo attraverso estatico amore,

³⁷ MARANESI, *Verbum inspiratum*, p. 42.

³⁸ Cfr. *Itin.*, c. VII, n. 7 (V, 312).

³⁹ HAYES, *The Hidden Center*, pp. 25-52. Cfr. BONAVENTURA, *Sermo* 15, 2 [*Dominica prima in Quadragesima*], in SANCTI BONAVENTURAE *Sermones dominicales* cit., p. 235; *sermo* 31,5 [*Dominica quarta post Pentecosten*], ivi, p. 352; trad. it in *Opere di san Bonaventura X. Sermoni domenicali* cit., pp. 191, 371.

⁴⁰ Cfr. In proposito F.M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1999.

riacquista il gusto e il tatto». ⁴¹ Come si può notare, anche qui, come già nel *Breviloquium*, la nozione di *Verbum inspiratum* è posta in stretta continuità col binomio *Verbum increatum-Verbum incarnatum*, come terza modalità in cui si esplica la natura rivelativa del Verbo in quanto *expressio Patris*; in questa sua terza figura, tuttavia, essa si esplica non nell'eternità (come nel *Verbum increatum*), né nella storia (come nel *Verbum incarnatum*), ma relazionandosi direttamente all'interiorità dell'uomo attraverso una forma di rivelazione soggettiva e personale, a cui l'uomo è chiamato a rispondere nell'ascolto ovvero nell'apertura ad essa.

IV.

La nozione di Verbo come *medium* viene infine ripensata e approfondita con particolare ampiezza nelle *Collationes in Hexaëmeron*, pronunciate da Bonaventura dal 9 aprile al 28 maggio del 1273, ultima delle tre serie di sermoni teologici da lui tenuti dinanzi ai maestri e agli studenti dell'Università di Parigi durante la crisi generata dal cosiddetto aristotelismo radicale. In realtà, attraverso una rilettura del simbolismo dei sei giorni biblici della creazione, le *Collationes in Hexaëmeron* prendono di mira, accanto a questa corrente sorta all'interno della facoltà delle arti, anche talune tendenze 'destabilizzanti' manifestatesi all'interno di quella di teologia: «infatti vi è stata la contestazione della vita del Cristo nei costumi dei teologi e la contestazione della dottrina del Cristo nelle false opinioni dei maestri delle arti». ⁴² Dinanzi a questa duplice contestazione Bonaventura dichiara espressamente quale sia il suo intento in questo scritto, dedicato a mettere a fuoco la via che conduce all'acquisizione della *sapientia christiana*: «la nostra intenzione [*propositum* [...] *nostrum*] è quella, dunque, di mostrare che nel Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza, e che egli è il medio di tutte le scienze [*medium omnium scientiarum*]». ⁴³ Proprio

⁴¹ «Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet *via, veritas et vita*; dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate completitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per ecstaticum amorem, recipiat gustum et tactum». *Itin.*, c. IV, n. 3 (V, 306); trad. it. in L. MAURO (ed.), *Opere di san Bonaventura. Opuscoli teologici/1*, Città Nuova, Roma 1993, p. 541.

⁴² «Praecessit enim impugnatio vitae Christi in moribus per theologos, et impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per artistas». *Hexaëm.*, coll. I, n. 9 (V, 330); trad. it. in P. MARANESI (ed.), *Opere di san Bonaventura. Sermoni teologici/1*, Città Nuova, Roma 1994, p. 53 (la traduzione è stata parzialmente modificata).

⁴³ «Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum». *Ivi*, coll. I, n. 11 (V, 331); trad. it. *ivi*, p. 53 (corsivo nel testo, la cui traduzione è stata lievemente modificata).

per questo, «si deve iniziare dal punto medio che è il Cristo. Egli stesso, infatti, è *il mediatore tra Dio e gli uomini*, occupando così il centro di tutte le cose [...]. Se qualcuno vuole pervenire alla sapienza cristiana, deve necessariamente iniziare dal Cristo».⁴⁴

Il discorso bonaventuriano si fonda, in ultima analisi, sulla tesi, da lui ribadita costantemente a iniziare dal *Super Sententias*, che «non si può pervenire alla conoscenza della creatura se non attraverso ciò per mezzo di cui è stata fatta»,⁴⁵ ossia attraverso le idee presenti *ab aeterno* nel *Verbum increatum* e tramite le quali tutte le cose sono state create. Nell' *Hexaëmeron* anzi Bonaventura vede nell' esemplarismo il cuore, per dir così, della metafisica cristiana (*nostra metaphysica*), la quale, come egli osserva esplicitamente, consiste appunto nella produzione delle cose da parte di Dio, nell' esemplarismo, e nel ritorno delle cose a Dio.⁴⁶ È proprio, infatti, del metafisico considerare l' essere sommo sotto il triplice aspetto di principio, di causa esemplare e di causa finale. Tuttavia, se egli si limita a innalzarsi fino al principio di tutte le cose, non va al di là di quanto fa anche il filosofo naturale che, pure, considera l' origine di esse; analogamente, se perviene soltanto alla considerazione della causa finale, non va al di là di quanto fa anche il moralista, che riconduce tutto al sommo bene come al fine ultimo; per cui, solo se considera l' essere sommo come causa esemplare, si distingue da tutti gli altri ed è vero metafisico, giungendo più vicino alla conoscenza del Verbo come *persona media* e dunque della Trinità divina.⁴⁷

Questa tesi acquista particolare valore innanzi tutto alla luce della polemica qui condotta da Bonaventura contro gli aristotelici della facoltà delle arti, in quanto gli consente di ridimensionare il rango, per dir così, di Aristotele; avendo infatti rifiutato a più riprese e in più luoghi la dottrina platonica delle idee, e proprio tenendo conto del punto di vista da lui adottato, quest' ultimo può essere considerato un filosofo della natura,⁴⁸ ma non appunto un metafisico. D' altra parte, ribadendo la centralità dell' esemplarismo (al cui rifiuto, come è noto, egli fa espressamente risalire tutti gli errori dell' aristotelismo: negazione della conoscenza delle realtà contingenti da parte di Dio, della provvidenza e prescienza divine, della libertà umana, affermazione del monopsichismo),⁴⁹ Bonaventura ribadisce la centralità anche del *Verbum increatum*: «il Verbo, dunque, esprime il Padre e le cose che sono state fatte attraverso di lui, e principalmente ci riconduce all' unità con il Padre. Pertanto egli è l' albero della vita, poiché attraverso questo medio ritorniamo e siamo vivificati nella fonte stessa della vita. [...] Questo è il medio che permette il conoscere, cioè egli è la verità ed essa è il legno della vita». Separato dal Verbo, invece, il conoscere umano si disperde tra molteplici infor-

⁴⁴ «incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim *mediator Dei et hominum* est, tenens medium in omnibus [...]. Unde ab illo incipiendum necessario, si quis vult venire ad sapientiam christianam». Ivi, coll. I, n. 10 (V, 330); trad. it *ivi*, p. 53 (la traduzione è stata in parte modificata).

⁴⁵ «ad notitiam creaturae perveniri non potest nisi per id, per quod facta est». *Ibidem.* (V, 331); anche in questo caso la traduzione è stata parzialmente modificata.

⁴⁶ Cfr. *Hexaëm.*, coll. I, n. 17 (V, 332).

⁴⁷ Cfr. *ivi*, coll. I, nn. 13-14 (V, 331-332).

⁴⁸ Cfr. *ivi*, coll. VI, n. 2 (V, 360-361); coll. VII, n. 1 (V, 365).

⁴⁹ Cfr. *ivi*, coll. VI, nn. 2-4 (V, 360-361).

mazioni, per dir così, frammentarie, in quanto sganciate dal loro senso ultimo, in modo tale che «se [...] ci volgiamo alla conoscenza delle cose nell'esperienza, investigando più di quanto ci è concesso, recediamo dalla vera contemplazione e gustiamo l'albero proibito della conoscenza del bene e male».⁵⁰

Nell'*Hexaëmeron* Bonaventura ripropone inoltre più estesamente e organicamente rispetto ai suoi precedenti riferimenti ad essa la dottrina del *triplex Verbum*, che nella *collatio* terza è espressamente presentata come fondamentale per accedere alla contemplazione: «chiave della contemplazione è una triplice conoscenza [*triplex intellectus*], cioè la conoscenza del Verbo increato, mediante il quale tutte le cose sono prodotte, la conoscenza del Verbo incarnato, mediante il quale tutte le cose sono riparate, la conoscenza del Verbo ispirato, mediante il quale tutte le cose sono rivelate».⁵¹ Soffermandosi su ciascuno di questi tre modi di essere dell'unico Verbo, il pensatore francescano, ne analizza i tratti peculiari, fondando in particolare sul *Verbum inspiratum*, di cui ribadisce peraltro la piena appartenenza alla dinamica teologica del *triplex Verbum*, nientemeno che le sei *visiones* dell'intelletto, ovvero i sei livelli conoscitivi progressivamente ascendenti che costituiscono, per dir così, l'ossatura dell'*Hexaëmeron*, nel senso che essi vi scandiscono il cammino umano alla conoscenza della verità,⁵² a conferma di quella concezione scalare del sapere, da lui costantemente riproposta a partire dal *Super Sententias*, dove è possibile individuarne un primo, significativo abbozzo.⁵³ Così, se nel *Verbum increatum* Bonaventura vede «la radice dell'intelligenza di tutte le cose»,⁵⁴ che in lui sono *ab aeterno* pensate e attraverso lui fatte esistere nel tempo; e nel *Verbum incarnatum* il principio esplicativo delle Scritture, che appunto riguardano «principalmente le opere della riparazione»;⁵⁵ del *Verbum inspiratum* dice che non vi è rivelazione se non per mezzo suo

⁵⁰ «Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem; et secundum hoc est lignum vitae, quia per hoc medium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae. Si vero declinamur ad notitiam rerum in experientia, investigantes amplius quam nobis conceditur; cadimus a vera contemplatione et gustamus de ligno vetito scientiae boni et mali [...]. Illud est medium faciens scire, scilicet veritas, et haec est lignum vitae». *Hexaëm.*, coll. I, n. 17 (V, 332); trad. cit., p. 57 (la traduzione è stata parzialmente modificata).

⁵¹ «Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur». Ivi, coll. III, n. 2 (V, 343); trad. cit., p. 93 (anche in questo caso la traduzione è stata parzialmente modificata).

⁵² Cfr. MARANESI, *Verbum inspiratum*, pp. 357-360.

⁵³ Ho cercato di dimostrare questa tesi nel mio saggio, *Dignità della ragione e complementarità dei saperi in Bonaventura*, in F.M. TEDOLDI (ed.), *La conoscenza del cuore. La complementarità del sapere in san Bonaventura*, Atti della Giornata di studio di Bologna, 26 febbraio 2009, Studio Teologico S. Antonio, Bologna 2009, pp. 22-44, al quale mi permetto perciò di rinviare.

⁵⁴ «radix intelligentiae omnium». *Hexaëm.*, coll. III, n. 4 (V, 343); trad. cit., p. 95.

⁵⁵ «est principaliter de operibus reparationis». Ivi, n. 11 (V, 345); trad. cit., p. 99.

(*non [...] fit revelatio nisi per Verbum inspiratum*),⁵⁶ inserendo significativamente tale sua affermazione in un contesto che richiama la dottrina dei sensi spirituali. A differenza di quanto rilevato a proposito del capitolo quarto dell'*Itinerarium*, qui il nesso stabilito da Bonaventura con questa dottrina riguarda solo la figura del *Verbum inspiratum*. La cosa non sorprende ed anzi ben si spiega alla luce della relazione che il Verbo ispirato instaura, come si è detto, con l'anima dell'uomo secondo gradi di maggiore o minore profondità, conformemente a come quest'ultima «si riporta intimamente in se stessa».⁵⁷

⁵⁶ *Hexaëm.*, coll. III, n. 22 (V, 347).

⁵⁷ «intime inducitur in se». Ivi, coll. III, n. 32 (V, 348); trad. cit., p. 111.





KURT APPEL

PROSPETTIVE CRISTOLOGICHE FILOSOFICHE A PARTIRE DA HEGEL

The article focuses on the Phenomenology of Spirit, and in particular on the specific character of the chapter on religion seen as the starting point for a reinterpretation of Christological issues. It will be shown that pantheism, often ascribed to Hegel, is not his last word about God. A very original concept will rather emerge, that provides significant reasons for adopting a new perspective on Christological issues.

I. PREMESSA

Sulla concezione di Dio da parte di Hegel e sulla sua cristologia esiste una ricca letteratura.¹ Essa si riferisce normalmente alle *Lezioni di filosofia della religione* o alla *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Invece i lavori principali di Hegel, ossia la *Fenomenologia dello spirito* (FdS)² e

¹ Cfr. P. CODA, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistemica sulla "Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia*, Roma 1987. ID., *Dio uno e Dio trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo 1993. W. JÄSCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983; ID., *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart 1986; F. WAGNER, *Philosophisch begriffene christliche Religion zwischen Voll-Endung und Umformung*, in A. FRANZ, W.G. JACOBS, *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*, Paderborn 2000.

² Il testo di riferimento è G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Werke*, 1-20 (stw 601-620), curata da E. MOLDENHAUER e K.M. MICHEL, Frankfurt 1986, Band 3. Per la versione italiana faccio riferimento a G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. CICERO, Milano 2000.



la *Scienza della logica*, possono essere riguardati anche oggi come spunti importanti quando ci si avvicina alla domanda su Dio. Anche se esistono innumerevoli saggi³ che affrontano queste due opere, spesso il loro contenuto religioso rimane oscuro.

Nella parte successiva del presente saggio verrà presa in considerazione la *FdS* e in particolare l'aspetto caratteristico del capitolo sulla religione come punto di partenza per una rilettura di motivi cristologici. Qui si dimostrerà che il panteismo, spesso assegnato a Hegel, non rimane la sua ultima parola su Dio. Piuttosto si accena a una concezione della religione molto originale che dà impulsi decisivi per un nuovo sguardo su motivi cristologici. La concezione di Hegel sull'assoluto non si esaurisce nel pensiero che il Figlio è l'alterità del Padre. Anche l'affermazione che la religione si dissolva nella riflessione filosofica, si mostrerà un'interpretazione insufficiente del *Sapere assoluto*.

Nel primo passaggio di questo saggio⁴ intitolato «Il mondo come specchio dell'Io e il suo frantumarsi» vengono presentati motivi fondamentali della *FdS*, dalla *Certeza sensibile* fino alla *Coscienza*. Nel secondo passaggio, dal titolo «La religione come perdita dell'Io», vengono mostrate le caratteristiche noetiche della religione. Nel terzo passaggio, «Il sapere assoluto e il corpo di Dio», si traggono le conseguenze riguardo al tema centrale di questo saggio.

II. IL MONDO COME SPECCHIO DELL'IO E IL SUO FRANTUMARSI – COSCIENZA, AUTOCOSCIENZA, RAGIONE E SPIRITO NELLA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO* DI HEGEL

La *FdS* è probabilmente l'ultimo grande progetto di filosofia della storia della nostra epoca, in cui proiezioni, maschere e passaggi assumono un significato eminente.

L'opera prende avvio laddove iniziano altri testi fondamentali dell'Europa (il racconto di Abramo, l'*Odissea*, l'*Eneide*), ossia con la via verso l'estraneo (*beim Weg in die Fremde*). Il cammino della *FdS* è in primo luogo un cammino della disperazione che, come si mostrerà, non presuppone alcun «lieto fine» assicurato. Lo stato di partenza dell'opera è la condizione dell'Io (moderno), che cerca di trovare un posto e di rispecchiarsi nel mondo che gli sta di fronte, al fine di acquistare potere su di sé e sugli altri. Il concetto fondamentale degli scritti giovanili di Hegel, ossia l'idea che l'Io venga alla luce nelle sue relazioni e nel suo incontro con il mondo, fa sì che l'Io abbia un carat-

³ Un ampio commento della *FdS* si trova in P. STEKELER, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg 2014. Cfr. anche F. CHEREGHIN, *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma 2008. L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt 2000.

⁴ Questo saggio è una versione rivista e abbreviata della prima parte del mio libro *Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo umanesimo*, Bologna 2015.

tere fondamentalmente intersoggettivo e sia sempre situato «fra» l'Io particolare e l'Io universale.⁵ Ciò vale in modo particolare per la *FdS*. L'Io considera il mondo come uno specchio nel quale gli appare necessario ritrovarsi. A partire da ciò Hegel sviluppa le tappe più diverse di questo viaggio di esplorazione, che condividono tutte il destino di non potere offrire all'Io un luogo in cui potersi ultimamente ritrovare. L'Io fa esperienza di sé come qualcosa di sottratto e di negativo in rapporto al mondo che incontra. Nello stesso tempo anche il mondo dell'Io non è un semplice oggetto statico, poiché la sua forma si modifica in ogni nuova modalità di approssimazione al mondo. «Io» e «mondo» e «linguaggio» sono grandezze correlative: il mondo è mediazione linguistica e spirituale nel suo essere costitutivamente incontro-con-il-mondo (*Weltbegegnung*) e risultato di una sottrazione permanente dell'Io, che non riesce mai a ritrovarsi in esso; il linguaggio è a sua volta risonanza di questa esperienza di sottrazione. Da ciò ogni disposizione nei confronti del mondo (*Welteinstellung*) è una forma temporale di sottrazione. Detto in modo essenziale: l'Io come ciò che resta senza luogo in rapporto al proprio mondo e ciò che fa esperienza di sé in quanto sottratto, il mondo come superficie su cui si proiettano le forme di tale esperienza di perdita, il tempo come processo di questa sottrazione, la negatività come passaggio permanente sia dell'Io sia delle sue figure del mondo e la morte come l'esperienza più radicale di sottrazione di sé sono sfere che tra-passano l'una nell'altra: e sfociano nel pensiero di Dio.

A questo punto occorre mettere in rilievo il fatto che l'Io non è un oggetto e nemmeno un soggetto privo di mondo, ma *Weltbegegnung* (incontro con il mondo) linguisticamente-spiritualmente mediato e il mondo è *Ichbegegnung* (incontro con l'Io). Come accennato, ciascuno di questi incontri termina con un radicale fallimento, poiché l'Io non trova in questo mondo alcun luogo nel quale potersi stabilire.

Esaminiamo alcune stazioni di questo processo di (non-)scoperta: si incontra il tentativo dell'Io di collocarsi nella singularità immediata della *certezza sensibile*, che è tuttavia soggetta a un permanente processo di sparizione. Successivamente, quello di trovare un luogo (auto rispecchiamento) nel mondo delle cose (*Dingwelt*) della *percezione*, tentativo che si infrange a causa della dialettica fra unità della cosa e molteplicità delle sue proprietà. Quindi si ritrova lo sforzo dell'Io di collocarsi nel mondo della legge (*Gesetzeswelt*) dell'intelletto, i cui precetti fissi e immutabili non sono in grado di rappresentare l'effettivo movimento della *legge della vita*.⁶ Si incontra successi-

⁵ Per Hegel l'Io non è né astrattamente individuale né astrattamente collettivo, ma è sempre da considerare come passaggio dal particolare all'universale. Questo si mostra soprattutto nel linguaggio, che pre-esiste all'individuo e nello stesso tempo viene da lui continuamente plasmato.

⁶ Dal punto di vista di Hegel, la vita non è *soltanto* effetto, ma anche *causa* del mondo inorganico della legge (e l'autocoscienza è il fondamento di entrambi), poiché la semplice differenza della legge *come* differenza (e perciò assunta nel suo vero significato) è l'auto-differenziazione della vita stessa. Questa auto-differenziazione in quanto distinta da sé indica l'autocoscienza, che si differenzia in quanto Io dal proprio mondo e si riferisce a sé in quanto differenza. Questo ha un significato radicalmente diverso rispetto alle odierne teorie evoluzionistiche, nelle quali l'autocoscienza è considerata come effetto della vita e la vita come effetto della natura inanimata. Cfr. a questo rigua-

vamente il tentativo di trovare un posto nel *desiderio* del vivente che non può mai raggiungere una piena saturazione, dal momento che il desiderio ultimo non riguarda un oggetto finito, ma mira al «vivente» stesso nel suo essere-sottratto. La tappa successiva corrisponde alla collocazione nel *lavoro* in quanto «desiderio tenuto a freno» nell'oggetto dell'autocoscienza vivente, nei cui prodotti l'Io stesso non riesce a trovarsi. Segue la collocazione nel *ritiro stoico dal mondo*, nel quale l'Io risulta completamente astratto e privo di relazioni; poi vi è il tentativo di trovare un posto nel *diniego scettico* rispetto a ciò che si incontra. Un passaggio particolarmente significativo è quello che corrisponde alla collocazione nel desiderio malinconico di unificazione con l'*Immutabile* infinito, che sempre si sottrae. Questo si mostra in modo speciale nell'attuale musica pop che in certo modo sostituisce la mistica tradizionale. In essa spesso si può percepire una profonda nostalgia nei confronti di qualcosa di indeterminato che sembra destinarsi verso un punto di fuga mai raggiungibile. Successivamente, l'Io «rende terrestre» l'alterità dell'infinito immutabile, cercandosi nelle *strutture fisiche, chimiche e biologiche* immutabili dell'essere. Alla fine di questo processo di ricerca incontriamo un'affermazione fondamentale della *FdS*, che sembra poter trovare un parallelismo nella biologia moderna: «L'Io è una cosa» (*Das Ich ist ein Ding*).⁷ Questa frase è importante perché esprime certamente una completa assurdità (un cosiddetto «giudizio infinito», nel quale la sfera del soggetto e quella del predicato collassano), in quanto lo Spirito non può ritrovarsi in un essere pensato come materia: per esempio, l'onda cerebrale segnerà il colore «rosso» soltanto se interviene anche un atto di traduzione linguistica dell'«Io», perché l'onda cerebrale non è alcunché di rosso. Allo stesso modo, d'altro canto, la copula di questa affermazione («*Ist*»-*Aussage*) funge da legame di due realtà che stanno fra loro nel «più duro» contrasto. Con questo viene in luce il fatto che l'«Io» diviene reale soltanto nel passaggio radicale dallo «spirito» alla «materia». Ciò significa che ciò che è più spirituale viene a espressione nella materia più contingente e, viceversa, che il puro materiale, nella misura in cui viene astratto da tutte le sue determinazioni, è riflessione o spirito.

La peregrinazione hegeliana non è a questo punto giunta alla fine; l'Io, che in quanto soggetto non ha trovato alcun riconoscimento nella cosa (*im Ding*), tenta successivamente di trovare una collocazione attraverso le proprie disposizioni pratiche, ovvero l'*erotismo* o la *virtù*, con la quale egli crede di poter forzare il corso del mondo secondo il proprio volere. Uno dei tentativi più interessanti di ritrovarsi nel mondo si trova nel «*Regno animale dello spirito*». Tale regno è caratterizzato da un Io che non si lega più a *determinate* modalità di incontro con il mondo (*Weltumgangsweisen*) e forme dell'essere, ma si determina attraverso la propria assoluta flessibilità. Si tratta qui di un Io che rende concreta la differenza dell'autocoscienza, per il fatto che si può sempre sottrarre secondo necessità da ogni forma del mondo contenutisticamente determinata, riuscendo a sostituirla con una nuova e più adeguata. Egli trova la propria identità in questo continuo adattamento e infine nella propria «*opera*» (*Werk*), dalla quale egli è capace allontanarsi ogni volta secondo l'esigenza del momento. In questo modo si plasma un mondo caratterizzato da una forma di adattamento completamente opportunistica, con la conseguenza che il mondo perde ogni contenuto sostanziale: questo

rdo K. APPEL, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, pp. 264-269.

⁷ Ecco l'affermazione di Hegel: «In verità, allora, l'«*esso è*» detto dello spirito trova la sua migliore espressione in questa proposizione: *l'essere dello spirito è un osso*» (*FdS*, p. 475).

diviene una mera rappresentazione dell'Io che se ne distanzia continuamente, divenendo in questo modo intoccabile. Questa completa «relativizzazione» e «liquefazione» di ciò che si incontra come specchio di un Io intoccabile è il tratto caratteristico dell'economia monetaria capitalistica, nella quale nulla ha un proprio valore e tutto è soggetto a una permanente rivalutazione (a tale riguardo ogni critica del relativismo come espressione di questo incontro con il mondo deve accompagnarsi con una critica al capitalismo!). Per potersi ancora rappresentare in tale sistema in un qualche modo, l'Io assume una qualsiasi mutevole «identità di marca» (*Markenidentität*), il cui tratto peculiare è il suo «non-contenuto» (*Nichtinhalt*) e la sua pura formalità in quanto marca. Nello stesso tempo è una caratteristica di questa tappa il fatto che ciascuno espone una qualsiasi delle proprie opere – e rispettivamente delle proprie marche sempre sostituibili – come fosse qualcosa che vale universalmente. Nella sua astrazione, tale realtà non è più riempibile da alcun contenuto, ma rivendica ugualmente la pretesa di avere carattere vincolante per tutti, diventando nel suo formalismo la misura di ogni Sé. Ne troviamo attualmente un esempio nel dibattito sulle «culture dominanti», che non sono contenutisticamente determinabili (nessuno sa che cosa debba essere una cultura dominante). Il loro unico significato consiste nella sottomissione a esigenze completamente formali ed astratte, che rivendicano come contenuto soltanto l'esclusione dell'altro, nella quale l'Io si dà ora una propria identità.

Lo stadio successivo nel quale il sé aspira a collocarsi Hegel lo chiama «Spirito» (*Geist*). È caratterizzato dal fatto che l'Io sembra potersi ritrovare in una realtà universale mai completamente penetrabile nel suo contenuto. La particolarità dell'Io e l'universalità della *comunità etica* nella quale l'Io si trova immediatamente sembrano coincidere perfettamente. Questa comunità dell'Io e dell'universale si fonda da una parte sulla *famiglia* genealogica⁸ e dall'altra sulla *polis*. Hegel ritiene che nessuna delle due forme rappresenti un punto d'arrivo per la lunga ricerca della propria identità che l'Io ha intrapreso: sono infatti entrambe forme della morte, nelle quali l'Io può ritrovarsi soltanto come morto. In altre parole: sia la polis-nazione sia la famiglia orientata genealogicamente, poste come fondamenti di una comunità, sono forme di riconoscimento dei morti, non dei viventi. Da qui si comprende il valore eminente della guerra (polis) e della sepoltura dei morti (famiglia) in entrambe queste forme di comunità. Esse non sono perciò pienamente all'altezza del vivente, poiché l'Io vivente è segnato da un contrasto, da un'ultima non-relazionalità che non riesce a trovare alcuna espressione adeguata in queste forme di incontro con il mondo strutturate genealogicamente. D'altro canto, mentre l'Io patisce questo non-rapporto nel dissolversi dei propri radicamenti, si ritrova soltanto come «punto» irrelato e isolato, che si pone in una completa discontinuità con il mondo e con l'insieme delle stesse relazioni. Oggi questa dissoluzione sembra un problema virulento di tante culture sul passaggio tra premodernità e modernità.

Rimandato nuovamente a se stesso, l'Io tenta successivamente di ritrovarsi nell'*esigenza di farsi valere* (*Geltungsanspruch*), completamente astratta e priva di contenuto. La prima forma in cui essa si esprime è la *proprietà* che, come sopra accennato, si fonda sull'esclusione e viene assicurata attraverso il *diritto* (concretamente: il diritto di proprietà). In questo modo, l'Io fa tuttavia esperien-

⁸ La famiglia genealogica è la famiglia che si fonda su vincoli di sangue. Solitamente il padre trasmette la propria vita al primogenito e in questo modo assicura l'immortalità a sé e alla sua famiglia.

za di una sua sempre più profonda contrapposizione nei confronti dell'altro e del mondo; l'Io alimenta infine tale contrasto nella seconda forma della sua esigenza di farsi valere, ovvero la *formazione* (*Bildung*), nella quale plasma la sua contrarietà verso il mondo. Segno caratteristico della formazione è dunque il mondo in sé contrapposto o *estraniato*, di cui l'Io fa esperienza soprattutto laddove l'opposizione fra soggetto-oggetto produce un contrasto impenetrabile, come è ormai avvenuto nel nostro pensiero. Questa opposizione si radicalizza, da una parte, in relazione a un Dio pensato deisticamente, assolutamente trascendente e privo di mondo, e a un soggetto (cartesiano) indipendente dal mondo; dall'altra, in relazione al mondo reificato di cose, privo di soggetto e di Dio. L'Io si pone di fronte al mondo come «negatività», ossia come «nulla» rispetto al mondo oggettivo, producendo di conseguenza un mondo pensato che lo sostituisca. L'Io si rispecchia dunque nel proprio processo di pensiero, nella propria intellettualità. Hegel chiama questo livello «intellezione» (*Einsicht*). In essa si trova la seconda fondamentale proposizione della *FdS*: «La cosa è Io» (*Das Ding ist Ich*), complementare all'altra proposizione, «l'Io è una cosa» (*Das Ich ist ein Ding*) precedentemente nominata, così che Io (soggetto, spirito) e cosa (sostanza, materia) vengano compresi come puro passaggio l'uno nell'altra. In ogni caso, in questa tappa l'intero mondo viene revocato nella rappresentazione dell'Io, perdendo ogni valore intrinseco e ogni «aura»: viene in primo luogo considerato sotto l'aspetto dell'*utilità* per l'Io, per poi diventare soprattutto la mera superficie proiettiva di un Io vuoto e senza contenuto, che ha distrutto ogni realtà. Il culmine di tale sostituzione del mondo si esprime nella «*libertà assoluta e il terrore*» (*Die absolute Freiheit und der Schrecken*). A questo livello termina per Hegel il progetto europeo, ragion per cui anche la *FdS*, nella sua auto-comprensione, costituisce la fine di ogni filosofia e teologia della storia: il mondo nella sua realtà autonoma si ripiega completamente nella proiezione dell'Io-vuoto privo di legami che riflette ultimamente la propria non-relazionalità (*Unbezogenheit*) come nulla assoluto. Si potrebbe utilizzare nuovamente un'immagine per questa figura: il *Perpetuum Mobile*, ovvero quella macchina completamente blindata, che esprime il Dio metafisico secolarizzato; si tratta di una macchina nella quale *niente* riesce a penetrare dall'esterno e che risulta del tutto intoccabile nel vero senso della parola.

L'estraneazione è a questo livello spinta all'estremo e ciò che resta è la morte come assoluto senza predicato, come nulla assoluto (*nihil negativum*), al quale tutto ritorna. Questa morte è il puro vuoto, insignificante e spogliato di ogni aura... Politicamente questo livello corrisponde, per esempio, al nichilismo assoluto del nazionalsocialismo (senza voler ridurre la crudeltà di tale regime a questo paragone), che proprio a motivo di tale volontà di nientificazione si distingue dai fascismi: questi traggono il proprio contenuto dal ritorno virtuale alle strutture familiari-genealogiche di un *ethos* divenuto ormai fittizio nell'epoca post-illuministica.

Occorre mettere in rilievo il fatto che queste forme del nulla, che svuotano completamente ogni significato, distruggono non soltanto ogni possibile contenuto ma anche le proprie storie: la libertà assoluta, che in quanto libertà negativa è quella libertà che non è più in connessione con alcun oggetto, si distacca infatti anche da tutti i legami storico-genetici. Ciò significa che l'Europa non può più ricorrere all'eredità (immediata) della natura ebraico-cristiana o antica, ma è innanzitutto effetto del terrore prodotto dalla distruzione di ogni contenuto. Accanto al terrore, come si è manifestato nella Rivoluzione francese e in seguito in più gravi e differenti forme nel nazionalsocialismo, esiste una seconda «figura» di questo nulla assoluto: la *virtualizzazione* come espressione della riflessione pura, che non conosce più alcun «fuori» e dunque alcuna realtà (*Re-alität*). Occorre perciò affermare che *lo Spirito europeo è giunto a sé nel nulla virtuale*. Questa condizione si ritrova nei discorsi accademici e politici privi di contenuto sostanziale, nella nostra economia, dove l'uomo

si aggira ormai soltanto come il fantasma astratto di una serie numerica virtuale, nella trasformazione delle risorse naturali della nostra terra in carburante («biofuel») o nel discorso antropologico, dove l'uomo si aggira come uno zombie eterodiretto.

Resta aperta la questione se con questo la *FdS* e il progetto europeo (o forse semplicemente quello umano ad essa collegato) siano giunti effettivamente alla fine. Hegel lascia d'altro canto che a questo «nulla» segua ancora un epilogo, ossia la *moralità* (kantiana) e la *coscienza*. La prima corrisponde per Hegel al terrore tenuto a freno, che si esprime in un'astrattezza priva di contenuto e in un imperativo inalterabile. La sua grandezza si mostra tuttavia nel fatto di avere trovato una forma di universalità – tutti si trovano allo stesso modo sotto la legge morale – che non chiede di essere determinata attraverso un progetto genealogico o utilitaristico. Il suo elemento terroristico consiste per Hegel, d'altro canto, nel fatto che la contingenza della natura non può essere riconosciuta, che essa rimane proiezione dell'Io e della sua esigenza di ritrovarsi nell'astrattezza del giudizio morale. Come ultimo livello dello Spirito Hegel considera infine la *coscienza* come giudizio morale interiorizzato, ossia come terrore interiorizzato. Non desidero entrare nei dettagli dell'esposizione di questo livello, ma giungere subito alla sua conclusione. Il giudizio arrogante nel quale l'Io ha ritrovato se stesso «crolla» nel momento in cui l'Io stesso conquista un nuovo livello conoscitivo (in modo non del tutto deducibile). L'Io comprende che il luogo assicurato dal suo giudizio, nel quale l'altro (contingente) era stato condannato, era una mera proiezione e dunque rappresentava, nella sua inattaccabilità e intoccabilità un «luogo» virtuale. L'Io «vede» che ciò che viene condannato nell'altro, ossia la sua finitezza e contingenza, è in realtà il luogo (sottratto, non dominabile) del proprio sé o, come si esprime Hegel nella *Scienza della Logica*, «l'in sé e per sé è l'essere-posto». In questa visione, la contingenza dell'altro trova il *perdono* (*Verzeihung*), mentre l'Io inizia a desistere dalla propria esigenza di farsi valere: ciò accade precisamente nel momento in cui avviene uno spostamento dal luogo virtuale che veniva assicurato dal proprio giudizio, dal quale l'Io si è ormai ritirato. L'essenza del perdono deve essere colta alla luce di questa prospettiva: non si tratta infatti di un'attività dell'Io rivolta a un altro (io ti perdono), nella quale questo Io occuperebbe di nuovo un luogo assoluto rispetto all'altro (ritrovandosi nella propria arroganza), ma è effetto dell'aver compreso che il luogo contingente dell'altro era già stato perdonato nel mio perdonare. In un atto di comprensione che è un «divenire-altro» (*Sich-Anders-Werden*), l'Io dunque realizza qualcosa che, in termini speculativi, era già accaduto. Ha un significato determinante il fatto che, in tale spostamento dal proprio luogo fittizio, ossia dal proprio giudizio in quanto specchio della propria esistenza nel quale egli si era cercato, l'Io perda se stesso e insieme a ciò il mondo inteso come mera superficie proiettiva. In questa esperienza del «farsi-altro» l'Io non è più nella condizione di proiettarsi nell'altro e deve perciò rinunciare al tentativo di ritrovarsi nel mondo.

Nella pura virtualità delle nostre dissociazioni da tutto e da ogni cosa, si delinea dunque per Hegel la possibilità di un'altra percezione, che non considera il mondo come specchio del proprio sé. Si pone tuttavia la questione riguardo a come sia da intendere lo spostamento qui indicato. Se questo spostamento fosse teoreticamente-noeticamente deducibile, sarebbe un'ulteriore proiezione dell'Io in alcun modo debitrice nei confronti di un qualche passaggio spiazzante. A tale riguardo non possono essere qui indicate semplicemente delle «cause». C'è ancora tuttavia per Hegel la possibilità di prendere nuovamente in considerazione, in un modo più profondo, il passaggio che qui avviene.

III. LA RELIGIONE COME PERDITA DELL'IO – SUL SIGNIFICATO DELLA RELIGIONE NELLA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO* DI HEGEL

Detto in maniera sintetica, la religione è per Hegel da pensare come perdita dell'io nella misura in cui cerca di rispecchiarsi nel suo mondo. In ambito religioso l'io si comporta dunque in modo perfettamente opposto rispetto a ciò che Feuerbach ha inteso. Per lui la religione era la proiezione dell'uomo, per Hegel al contrario tutte le forme religiose sono metafore di una perdita delle proiezioni e dunque delle auto-concezioni dell'io. Le differenti figure della vita religiosa restano tuttavia necessarie, così che l'io possa portare in qualche modo a rappresentazione la differenza nella quale si trova rispetto a ogni forma di oggettivazione (proiezione). La prima forma nella quale si realizza lo spostamento e la perdita di sé dell'io, che richiama in modo particolare le argomentazioni di Kant sul sublime,⁹ è l'esperienza del sorgere di una *essenza luminosa* (*Lichtwesen*). La luce simbolizza il movimento puro, il passaggio puro, di cui l'io che non si conserva da sé fa esperienza. L'io visualizzerà successivamente il proprio tramonto come qualcosa di rappresentabile (chiamato da Hegel negatività) in forme sempre più radicali.

Vorrei prendere ancora come esempio, in primo luogo, la rappresentazione animale: quando il numinoso si metaforizza come *Dio in forma animale*, è proprio l'estraneità (*Befremdlichkeit*) dell'animale a raffigurare l'autosottrazione dell'io (il suo spostamento da sé), a renderlo idoneo a funzionare come un «rappresentante di Dio». Oppure, all'interno di una simbologia più astratta, l'io incontra la propria estraneità nello spigolo della *piramide*: i suoi limiti e la sua finitezza, sigillo della morte, portano simbolicamente a espressione tale estraneità, ossia raffigurano i limiti che impediscono all'io di auto-comprendersi. La piramide, poi, è costruita proprio per nascondere la morte. Si tratta dunque sempre dell'enigma della morte, in cui l'io patisce la propria radicale auto-sottrazione e che in una trasformazione successiva l'io fissa nell'impenetrabilità del segno che caratterizza i *geroglifici*. Nella serie successiva delle figure religiose, il momento del negativo e del contingente si manifesta in modo sempre più forte, proprio in quanto esso si mostra nella morte quale scissione assoluta dell'io da ogni forma di auto-proiezione. Si potrebbe dire che la metafora della morte rappresenti la traversata – e rispettivamente il tramonto – dell'io nel suo «divenire-altro-da-sé» in quanto fine di ogni proiezione.

Non si devono intendere gli dei raffigurati dalle statue come immagini immediate di un io divino, in un senso idolatrico: le loro rappresentazioni «congelano» quel momento che immediatamente precede l'incursione del numinoso. Le statue sono dunque la raffigurazione del timore

⁹ L'analitica kantiana del sublime richiama l'attenzione sul fatto che l'io, di fronte al manifestarsi delle forze naturali, perde irrevocabilmente la possibilità di abitare la natura in modo rassicurante. Il sentimento del sublime insorge allora nel momento in cui l'io assume su di sé questa perdita dell'appartenenza alla natura e inizia a trascendere, attraverso la propria ragione, i fenomeni naturali. In questo modo la forma razionale dell'uomo si fonda su una non-appartenenza, di cui fa egli esperienza nelle forze della natura nella forma del terribile-bello.

(espressione del distacco del proprio Io da sé stesso) precede l'evento dell'Assoluto.¹⁰ In questo modo gli idoli non sono rappresentazioni dell'Io, ma della sua estraneità. Un successivo luogo notevole nell'ambito delle figurazioni religiose è il *linguaggio*, e rispettivamente il canto, come viene a espressione nell'*inno*. Come Hegel ha già segnalato nel «sistema dell'eticità»,¹¹ il linguaggio fissa la potenza del negativo e del sottrarsi ed è in certo modo la cadenza del grido di morte della creatura. La religione rappresenta dunque letteralmente il *passaggio* dell'Io nel suo altro non proiettabile: essa tenta infatti precisamente di fissare questo momento di passaggio, dove l'Io patisce la rottura con se stesso (ossia con le sue proiezioni). La religione fa poi un'esperienza ulteriore di questa transitabilità (*Überganglichkeit*) nel linguaggio. Questo non compare soltanto nel passaggio dal suono organico al significato ma, più profondamente, il linguaggio è l'espressione stessa della frattura dell'Io umano. Nel linguaggio l'Io non raffigura una realtà extra-linguistica, il linguaggio non ne è cioè il simbolo: piuttosto, il linguaggio simbolizza la frattura che l'Io e la realtà reciprocamente subiscono. L'uomo non è mai presso la realtà in modo immediato, e non è mai in modo altrettanto immediato presso il proprio Io, bensì è in sé diviso (non è uno con il mondo e non è uno con se stesso) e nel suono linguistico prende forma la scissione dell'Io da ogni unità immediata con il mondo o con se stesso. Per questo motivo il linguaggio è un medium eminente per rappresentare la frattura di cui l'Io fa esperienza nel separarsi dalle proprie immagini e che in certo modo si assolutizza nella morte. Questo vale sia se risuona nei molteplici toni della voce o di uno strumento (come simulacro della voce), sia se si mostra in un movimento articolato come nel linguaggio dei non udenti.

Un'ulteriore figura in cui la religione si simbolizza è la *corporeità* (*Körperlichkeit*) come si manifesta nel movimento ludico (Hegel pensa qui ai giochi olimpici). Nel movimento avviene quasi un rimando a un secondo corpo e si potrebbe dire che la maestria nella danza e nella padronanza del corpo si rivela nell'indicare esemplarmente il passaggio fra i due corpi, quello «reale» e quello «del rimando».

Prima di giungere all'interpretazione hegeliana del cristianesimo, vorrei terminare la scelta delle immagini religiose con due figure, quella della *tragedia* e quella della *coscienza commediante*. Nella prima si manifesta la necessità del destino, sotto la cui maschera si nasconde la morte nella sua inesorabilità. In essa tramontano gli dei e gli uomini, così che la morte si mostra come il nulla di tutte le simbolizzazioni sottoforma di maschera valide fino a quel momento. In questo modo essa porta alla luce la verità dell'*ethos* (come si è manifestato nella comunità e nella famiglia). Ma è soprattutto l'Io che fa ora esperienza della propria completa contingenza e della sua scissione rispetto al mondo e a se stesso al cospetto dell'ultima maschera, la maschera della morte, che non può più riflettergli alcun positivo auto-riconoscimento. La domanda che ora si pone è se dietro questa maschera si trovi ancora «qualcosa». Esattamente qui interviene la commedia, in cui cadono le maschere e tutte le figure precedenti – persino la morte – vengono derise (non è forse Nietzsche, si potrebbe domandare, la grande *coscienza commediante* del nostro tempo?). Ciò che resta è l'Io nudo: a differenza dell'*intellesione* – dietro le cui pretese di validità intellettualistiche l'Io si trincerava –, qui

¹⁰ Cfr. H.D. BAHR, *Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken. Krieg / Terror / Schaudern /Lachen*, Tübingen 1985, p. 327.

¹¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *System der Sittlichkeit. Kritik des Fichteschen Naturrechts*, Meiner, Hamburg 2002. Cfr. Anche G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, Torino 2008, p. 58.

ha distrutto tutte le maschere e (auto-)proiezioni che aveva precedentemente posto davanti a sé come schermo. Nel momento in cui l'Io ha dunque perso – cioè assolto – tutte le maschere, la coscienza commediante può dire di sé: «Il Sé è l'essenza assoluta». ¹² A questo Io sconnesso e nudo appare la completa contingenza e singolarità e ci si potrebbe chiedere se non sia proprio il riso a simulare una crepa originaria in ogni realtà mascherata. ¹³

Ad ogni modo in questa risata della commedia sembra essere sul punto di emergere un momento di contingenza, capace, senza preavviso, di forzare le maschere della nostra esistenza, forse persino quelle della virtualità del nostro tempo. Dio dunque ride? Perché allora, ci si potrebbe chiedere, il Dio cristiano non viene rappresentato mentre ride? Perché non viene mai raccontato che Gesù ha riso (fossimo pure fermanente convinti del fatto che questo «mangione» e «beone» abbia diffuso anche allegria)? Il riso rimane nella interpretazione della commedia da parte di Hegel solo un momento del passaggio: esprime la perdita di ogni sostanza per poi arrivare alla perdita del soggetto stesso. In tal modo rimane la perdita complessiva come tale.

Questa perdita complessiva è la verità dell'Io. Prepara il fondamento per un passaggio a una nuova forma della certezza sensibile. Però questa volta non esiste più un soggetto che vuole fissarsi nell' hic et nunc della sensualità. Piuttosto la perdita, intesa come verità dell'Io assoluto, viene percepita sensitivamente nella forma della contingenza radicale. La sensualità come sparizione continua è stata la perdita di tutte le immagini fissate. È un'espressione dell'assoluto che viene conosciuto nella percezione di un Sé contingente. Gesù è colui che fa spezzare tutte le immagini e autoconcezioni dell'Io, dimensione che si può comprendere confrontandosi con i suoi segni ('miracoli') che ci fanno percepire il mondo in modo nuovo. La coscienza religiosa non ha più maschera (immagine, oggetto) su cui ostinarsi, essa è 'divenire altro da sé' nell'essere esposta alla contingenza. Così è – nell'incontro dell'assoluto – pura tangibilità.

La *coscienza infelice* (*unglückliche Bewusstsein*) come «luogo di nascita dell'Assoluto» indicava per Hegel il tentativo di una unificazione dell'uomo finito con l'immutabile, ossia con Dio, in cui l'infelicità derivava dal fatto che questa unificazione falliva, poiché Dio si sottraeva a questo desiderio dell'uomo e l'unificazione cercata era in realtà sempre unificazione con la propria perdita malinconica. Nella *religione rivelata*, ossia nella rivelazione della croce di Cristo, questa unificazione ora *accade* paradossalmente nell'esposizione di una radicale contingenza terrena. Il dolore dell'Io non è più il dolore per una nostalgia inappagata, ma deriva dalla vulnerabilità e dall'essere apertamente esposta della propria esistenza, nella quale Dio diviene presente. Qui appare decisivo il fatto che nell'evento della croce si tratta di un evento singolare ed assoluto. Questo avviene perché non si dà per esso alcuna valida immagine (riflessiva) da cui partire per poterlo eventualmente riprodurre, in modo da disinnescare in seguito l'elemento contingente, rendendolo infine manipolabile. Nella croce si giunge al punto che, nella misura in cui viene *al* linguaggio la singolarità della sensibilità immediata e dell'oggettività, ossia il *corpo*, il linguaggio (riflessivo) stesso viene in questo luogo paradossalmente disattivato, così che questo evento viene colto come assoluto, ossia sciol-

¹² *FdS*, p. 981.

¹³ È possibile pensare che la risata registrata nelle sit-com dei nostri giorni serva proprio come un mezzo della virtualità prima descritta atto a simulare l'incursione reale del riso anarchico, fino a che questo non sarà più udibile.

to da tutte le disposizioni, le classificazioni, le maschere e i vestiti.¹⁴

Nessuna simbolizzazione è allora più all'altezza dell'assolutezza di questo avvenimento di radicale exteriorizzazione (*Entäußerung*): al soggetto viene sottratta qualsiasi possibilità di disporre di una nuova superficie proiettiva nell'altro da sé che lo protegga da questa alienazione, al fine così di sottrarsi nuovamente alla contingenza dell'esserci e al contatto con l'altro. Ciò che in questo modo dilegua è un Dio oggettivabile, nei cui panni l'Io potrebbe mettersi, per potere così prendere le distanze dalla tangibilità (*Berührbarkeit*) del proprio *corpus*. Perciò Gesù non è una immediata manifestazione modalistica del Dio trascendente né la seconda entità in un cielo triteistico. Dio è piuttosto l'indicatore di uno spostamento da sé che non segnala un «altro» esteriore (il Dio oltremondano) come specchio del proprio distanziamento nei confronti dell'altro, ma una *sfera di assoluta tangibilità e vulnerabilità, che diviene l'unico «luogo di soggiorno» di Dio*, come se si trattasse, per così dire, della pelle dell'Assoluto.¹⁵

Alla «morte di Dio» si accompagna paradossalmente anche una trasvalutazione della morte, in certo modo una «morte della morte» che veniva interpretato come annichilimento dell'Io. Presso la croce la morte non significa più l'assenza di «qualcosa», ma indica sia l'assenza di ogni immagine e proiezione (delle auto-comprensioni e comprensioni dell'altro nelle quali ci rispecchiamo), sia un sigillo ultimativo di questa assenza. Qui scompaiono le antiche divinità e figure religiose come simbolizzazioni della morte così come tutti i tentativi dell'Io di trovare un posto nel mondo.

La croce è l'assenza definitiva di tutte le proiezioni e simbolizzazioni (la morte inclusa!), in cui l'Io ha cercato di proteggersi. Essa è il rimando a una sfera di pura tangibilità. Ciò che manca alla religione rivelata, e dunque al cristianesimo storico, consiste per Hegel nel fatto che ha posto al sicuro, fissandolo in un avvenimento passato o futuro, il passaggio della croce, che è da intendersi come passaggio paradigmatico fra il corpo e una sfera di assoluta tangibilità. Con questo ha inteso ancora una volta porre uno schermo rispetto della contingenza, svalutandola come fosse il male, insieme alla vulnerabilità ad essa collegata. Di conseguenza, anche il suo evento liturgico più proprio, che festeggia questo passaggio, non viene assunto seriamente in tutta la sua estrema radicalità.

IV. IL SAPERE ASSOLUTO E IL CORPO DI DIO

Alla fine della *FdS*, ossia nel capitolo sul sapere assoluto, appare decisiva la categoria del pas-

¹⁴ Un principio rimarchevole formulato da Hegel afferma che anche la religione è ancora caratterizzata dal fatto che essa inserisce la realtà nel «rivestimento della (propria) rappresentazione» (*FdS*, p. 899). L'avvenimento della croce sarebbe in primo luogo un ultimo radicale denudamento (svestizione), che viene tuttavia subito posto a distanza dalle chiese in un tempo passato oppure futuro.

¹⁵ La croce di Gesù, nella misura in cui il corpo di Gesù nella sua esposizione è assolutamente un rimando a Dio, è dunque il passaggio affettivo dal corpo attuale a quello abituale: per un pensiero del corpo come passaggio fra queste due sfere cfr. anche M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003, p. 131.

saggio. Anche un pensatore teologicamente insospettabile come M. Merleau-Ponty mette in luce il significato di questa categoria – che va certo oltre la sua riduzione a mero movimento locale – quando fa notare che «dobbiamo concepire un mondo che non sia fatto soltanto di cose, ma anche di pure transizioni».¹⁶ Il tema del passaggio è emerso nella *FdS* di Hegel all'inizio del capitolo sulla religione: le sue figure hanno infatti il significato di simbolizzazioni del passaggio come atto di spostamento dell'Io dalle proprie proiezioni (ossia da se stesso). Esso raggiunge il suo punto più radicale presso la croce di Gesù, in quanto qui il passaggio si realizza all'estremo, e viene riconosciuto e attestato come l'accadere stesso di Dio. Il SUO corpo crocifisso viene visto in questo evento come l'assoluto rimando a una zona di pura tangibilità, in cui si apre come tale il passaggio da Cristo al Padre, dalla contingenza all'Assoluto, dall'uomo a Dio, dal singolare all'universale, dalla materia (cosa) allo Spirito (Io), dal corpo fisico a quel secondo corpo, che Maria ha scorto nell'incontro del Risorto (Joh 20,11-18) e che era stato prefigurato nei giochi olimpici. Appare inoltre decisivo il fatto che in tale transività (*Übergänglichkeit*) viene spezzata ogni direzione causale e che l'iniziare è nel contempo inizio di un altro: *toccare* significa essere toccato e lasciarsi toccare, *riconoscere* essere riconosciuti e lasciarsi riconoscere, *dire* essere detti e lasciarsi dire, *raccontare* essere raccontati e lasciarsi raccontare.

È soprattutto da tematizzare il passaggio fra l'assoluto e il contingente: l'Assoluto, come viene mostrato nella religione rivelata, si è completamente esteriorizzato in esso, ha cioè abbandonato la propria sfera e si è mostrato nella tangibilità sensibile del sé contingente. Il passaggio che ha luogo qui è quello di un Io che voleva collocarsi nelle proprie proiezioni (o voleva simbolizzare la perdita di sé in maschere religiose) verso un Io il cui essere completamente esposto diviene ora una «seconda pelle» o un secondo corpo in cui *si trova il corpo e la tangibilità dell'Assoluto stesso*. Concretamente, questo ha come conseguenza spaesante il fatto che Dio si rivela nella casualità di una esposizione e di un'esistenza tangibile e sofferente. In altre parole, chi sia l'uomo nel senso più profondo si mostra proprio in quel contatto che si produce in eventi del tutto contingenti. In questo modo, il mondo e la nostra vita non sono, come generalmente si pensa, un contenitore di possibilità, la maggior parte delle quali non si realizza oppure non sopravvive man mano che si invecchia (così che possiamo soltanto sperare che Dio renda possibile in paradiso tutto ciò che nel corso della nostra vita è rimasto eluso);¹⁷ si rivelano invece nei tocamenti contingenti e completamente imprevedibili, in corrispondenza dei quali l'assoluto stesso desidera a essere presso di noi e che noi stessi possiamo accogliere oppure rifiutare. Quando Hegel parla di una ragione della storia, non vuol dire come si è visto che è possibile ricondurre gli eventi a una necessità astratta: si tratta invece della ra-

¹⁶ MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 363.

¹⁷ Anche E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Brescia 2004³, p. 284 sembra andare in questa direzione quando afferma che «una escatologia cristiana dovrebbe perciò pensare la *vita eterna* come rivelazione della vita vissuta con le possibilità che lo circondano continuamente, dunque non solo come un'eternizzazione delle possibilità a partire dalla quale la nostra vita divenne reale, bensì come rivelazione e entrata in vigore di quelle possibilità in cui la nostra vita si muove costantemente senza averle mai realizzate».

gione paradossale del momento contingente di cui non possiamo venire a capo e che non possiamo integrare nel nostro desiderio, ma dalla cui casualità e nella cui esposizione si genera un evento spirituale. È innegabile che, come anche la Bibbia sa, questi incontri (di Dio) possono ferire intimamente e possono essere anche minacciosi per la vita (Cfr. Es 4, 24), così che si inscrivono per sempre nella nostra esistenza come cicatrici e fratture profonde e non si può avere alcuna certezza che non ci possano infine rovinare. È però da sottolineare che qui non si può parlare neanche di una ultima insicurezza, poiché a questo punto le affermazioni universali e teoretiche non sono più efficaci: la conoscenza trapassa nella prassi e il sapere nella fede.

V. CONSEGUENZE PER LA CRISTOLOGIA

L'assoluto di Hegel non vuole conservarsi. È un divenire altro da se stesso. Significa che l'essere ha una struttura di rimando che va incontro alla coscienza nella perdita di tutte le oggettivazioni, nelle quali la coscienza si voleva trovare. Il panteismo presuppone che l'essere finito è una manifestazione dell'essere infinito e invariabile. In Hegel al posto dell'essere sostanziale si mette la perdita di esso. In questo sviluppo si manifesta una crescente alterità (soggettività; '*Selbstand*') di ciò che va incontro alla coscienza. Perdita, Soggettività, Alterità e Assoluto – come ciò che è assolto da tutte le forme del sapere che vogliono conservarsi tramite la inclusione dell'altro – formano una sfera. Come quinto elemento si collega un sorgere della contingenza dell'Io stesso perché esso non riesce più a rassicurarsi nelle sue categorie noetiche (la noesis come maschera protettiva) con cui ha plasmato l'altro.

Alla fine rimane un ritorno nella certezza sensibile che era anche il punto di partenza dell'Io, ma questa volta nella forma di una sfera di assoluta toccabilità che trascende ogni movimento di riflessione. Questo collegamento tra Assoluto e Contingente si è rivelato in Gesù. Esso è Dio come rimando a Dio. Questa è la comprensione decisiva di Hegel: l'assoluto si sottrae a ogni oggettivazione. Al posto di essa entra una struttura di rimando che comporta che l'assoluto non si manifesti mai in un modo immediato. Dunque Gesù non è la manifestazione diretta di Dio e Dio non è una relazione simmetrica di tre persone divine. Piuttosto Gesù è Dio in quanto rimanda proprio nella contingenza del finito a Dio 'Padre'. Lo Spirito Santo non è la copula tra Padre e Figlio, ma l'*aisthesis* che procede dall'assoluto, *aisthesis* nella quale viene resa trasparente la struttura di rimando verso l'assoluto.





FABRIZIO MEROI

IL CRISTO 'PERSUASO' DI CARLO MICHELSTAEDTER

*In the preface to his major work, *La persuasione e la retorica*, Carlo Michelstaedter puts Christ's name alongside those of the 'persuaded', i.e. of those who, in the past, have been able to realize the ideal of an authentic life, not subjected to the yoke of the 'rhetoric'. But it would be a mistake if, starting from this textual evidence, one would assume Michelstaedter to adhere to the Christian religion. In fact, a careful textual analysis of the *Persuasione* reveals that he does not think of the 'Christ of faith', but of a 'historical Jesus' who takes on the contours of a model of moral conduct, without any implication of Christological type.*

Vorrei partire da un dato di natura rigorosamente testuale. Il nome di Cristo compare nella prima pagina della *Persuasione e la retorica* (l'opera principale di Carlo Michelstaedter, il pensatore goriziano che è ormai considerato uno degli autori più significativi del panorama filosofico italiano – e non solo italiano – dell'inizio del Novecento)¹ e, più precisamente, nel cuore della breve ma densissima «Prefazione», nella quale vengono anticipati alcuni dei temi centrali dell'intera ope-

¹ Per una presentazione generale della figura e dell'opera di Carlo Michelstaedter (Gorizia 1887-1910) si veda S. CAMPAILLA, *A ferri corti con la vita*, Comune di Gorizia, Gorizia 1974 (1981²); A. ARBO, *Carlo Michelstaedter*, Studio Tesi, Pordenone 1996; ID., *Michelstaedter, Carlo Raimondo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXXIV, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2010, pp. 273-277; F. MEROI, *Carlo Michelstaedter*, in *Enciclopedia Italiana. Ottava appendice. Il contributo italiano alla storia del pensiero: filosofia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 632-639; G.A. FRANCHI, *Una disperata speranza. Profilo biografico di Carlo Michelstaedter*, Mimesis, Milano-Udine 2014. Per quanto concerne in particolare la *Persuasione e la retorica*, si veda A. ASOR ROSA, *La persuasione e la retorica di Carlo Michelstaedter*, in *Letteratura italiana, Le opere*, IV. *Il Novecento*, I. *L'età della crisi*, Einaudi, Torino 1995, pp. 265-332.

ra e – soprattutto – troviamo già fissati alcuni dei cardini della più profonda riflessione michelstaedteriana. «Prefazione» che inizia così: «Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà – ma la retorica *mi costringe a forza a fare ciò [...]*».² E qui c'è già, in tutta la sua drammaticità, il conflitto radicale tra i due poli estremi tra i quali si svolge tutta la ricerca teoretica – ma anche l'esperienza esistenziale, in un nodo indissolubile – di Michelstaedter: da una parte la *persuasione*, la dimensione di autenticità alla quale costantemente e disperatamente Michelstaedter anela, sia sul piano filosofico che – appunto – sul piano biografico; dall'altra la *rettorica*, ossia la fitta rete di modalità e situazioni inautentiche attraverso la quale la vita – la «qualunque vita»³ che noi tutti viviamo – tenta, quasi sempre riuscendoci, di vincolare l'esistenza umana e di impedire il dischiudersi dell'orizzonte della persuasione. Qui si affaccia già questo conflitto, specificamente declinato su uno dei versanti più cruciali, quello del linguaggio: la possibilità di richiamare alla persuasione, di affermarla – è questo che Michelstaedter sta tentando di dirci, subito in apertura del suo discorso – rischia costantemente di essere inficiata dal fatto che il linguaggio, il mezzo per eccellenza della comunicazione, è irrimediabilmente compromesso con la retorica, anzi della retorica è uno degli strumenti più efficaci.⁴ «Eppure – continua Michelstaedter – quanto io dico è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia ancor continuato ogni volta dopo che erano suonate quelle parole».⁵ Dunque, qualcuno è in realtà riuscito ad affermare la persuasione; qualcuno è riuscito, in un passato più o meno recente, ad essere forse, egli stesso, un persuaso. E segue quello che è stato definito, in maniera assai suggestiva, il «libro d'oro dei persuasi»:⁶

Lo dissero ai Greci Parmenide, Eraclito, Empedocle, ma Aristotele li trattò da naturalisti inesperti; lo disse Socrate, ma ci fabbricarono su 4 sistemi. Lo disse l'Ecclesiaste ma lo trattarono e lo spiegarono come libro sacro che non poteva quindi dir niente che fosse in contraddizione coll'ottimismo della Bibbia; lo disse Cristo, e ci fabbricarono su la Chiesa; lo dissero Eschilo e Sofocle e Simonide, e agli Italiani lo proclamò Petrarca trionfalmente, lo ripeté con dolore Leopardi – ma gli uomini furono loro grati dei bei versi, e se ne fecero generi letterari. Se ai nostri tempi le creature di Ibsen lo fanno vivere su tutte le scene, gli uomini 'si divertono' a sentir fra le altre anche quelle storie 'eccezionali' e i critici parlano di 'simbolismo'; e se Beethoven lo canta così da muovere il cuore d'ognuno, ognuno adopera poi la commozione per i suoi scopi – e in

² C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica*, a cura di S. CAMPAILLA, Adelphi, Milano 1982 (d'ora in avanti: *Persuasione*), p. 35 (le ultime parole in corsivo della citazione traducono il greco di Michelstaedter, che riprende liberamente SOFOCLE, *Elettra*, v. 620).

³ *Persuasione*, p. 52.

⁴ In relazione a ciò basti ricordare, quale sorta di 'motto' della lotta che Michelstaedter intende ingaggiare con il linguaggio, il primo dei quattro versi che fanno da esergo alle *Appendici critiche* che accompagnano e completano la *Persuasione e la rettorica*: «con le parole guerra alle parole» (cfr. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica. Appendici critiche*, a cura di S. CAMPAILLA, Adelphi, Milano 1995, p. 134).

⁵ *Persuasione*, p. 35.

⁶ Cfr. S. CAMPAILLA, *Prolusione. Cent'anni di solitudine*, in *La via della persuasione. Carlo Michelstaedter un secolo dopo*, a cura di S. CAMPAILLA, Marsilio, Venezia 2012, pp. 7-15: 13.

fondo... è questione di contrappunto.⁷

Michelstaedter rivela quindi i suoi modelli, fa i nomi – letteralmente – di coloro che, nella sua prospettiva e secondo la sua interpretazione, hanno saputo incarnare, nella storia dell'uomo, l'ideale della persuasione (o, almeno, hanno tentato di indicare, della persuasione, la via). E tra essi c'è anche Cristo, che viene così da Michelstaedter presentato, di fatto, come un suo 'precursore'. Ma in questo luogo Michelstaedter ci dice anche qualcos'altro. Ci dice appunto che Cristo appartiene all'esiguo numero dei 'persuasi' («lo disse Cristo»), ma ci dice anche che la sua figura è stata in seguito oscurata dallo stesso cristianesimo, ossia da coloro che hanno seguito – o meglio, che avrebbero dovuto seguire – il suo insegnamento («e ci fabbricarono su la Chiesa»). E in tal modo – si può osservare – Michelstaedter si colloca nella scia di quanti hanno visto nello sviluppo storico della religione cristiana – o in alcuni momenti di esso – un progressivo allontanamento dall'originaria ispirazione evangelica, un 'tradimento' – se così si può dire – della figura stessa di Cristo (si pensi – per fare solo un paio di esempi relativi alla prima e alla piena modernità – a Erasmo e alla sua critica degli aspetti deteriori della Chiesa del suo tempo, oppure allo Hegel dello *Spirito del cristianesimo e il suo destino*).

Con Cristo, dunque, contro il cristianesimo. Ma una domanda sorge immediata, impellente: Michelstaedter pensa effettivamente a Cristo, cioè al 'Cristo della fede' (in una prospettiva autenticamente cristologica), oppure pensa semplicemente a Gesù, cioè al 'Gesù storico' (considerandolo – poniamo – come una sorta di 'maestro di vita')? Per tentare di rispondere a questa domanda guardiamo anzitutto ai testi epistolari di Michelstaedter, che offrono una straordinaria testimonianza sulla sua biografia. Ebbene, questi testi raccontano di un incontro folgorante, decisivo, con la figura di Cristo. Il 30 maggio 1909 Carlo scrive alla sorella Paula, da Firenze: «Se sapessi scriver note e se tu le comprendessi ti scriverei il tema dell'andante della IX sinfonia [di Beethoven]; sarebbe più eloquente di me per dire quello che voglio dire; oppure – non ridere! – leggi il Vangelo di S. Matteo».⁸ E il successivo 13 giugno all'amico Enrico Mreule, sempre da Firenze: «In questo tempo, invece di far la tesi ho imparato a conoscer Cristo e Beethoven – e le altre cose mi si sono impallidite».⁹ In un periodo cruciale come la tarda primavera del 1909 (Michelstaedter sta per ritornare definitivamente da Firenze, dove frequentava l'Istituto di Studi Superiori, a Gorizia, dove inizierà la stesura della *Persuasione*, che è appunto la sua tesi di laurea), avviene dunque l'incontro con il testo evangelico e, in particolare, con la figura di Cristo, che assume allora i contorni del 'persuasivo' e che non a caso è accostato a Beethoven (che pure compare, come lui, nel «libro d'oro dei persuasi»). Ma il problema consiste nel cercare di capire in virtù di che cosa Cristo possa apparire a Michelstaedter come un modello di persuasione; in che senso – cioè – debba essere intesa questa identificazione; e – tra l'altro – perché Michelstaedter, quando invita la sorella a leggere il Vangelo, le chieda di «non ridere». La ragione di questo invito è, in realtà, molto semplice: Carlo Michelstaedter apparteneva a una famiglia ebrea e si può comprendere facilmente, quindi, perché pensasse che il riferimento al Van-

⁷ *Persuasione*, pp. 35-36.

⁸ C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, a cura di S. CAMPAILLA, nuova edizione riveduta e ampliata, Adelphi, Milano 2010, p. 405.

⁹ Ivi, p. 421.

gelo potesse risultare sorprendente per la sorella, suscitando magari la sua ilarità.¹⁰ Ma allora, se Michelstaedter era ebreo, la sua ‘scoperta’ del Vangelo e di Cristo va forse interpretata come una vera e propria conversione, come un abbandono della religione ebraica accompagnato da un approdo alla religione cristiana? Ma quest’ultima domanda ci riporta ancora a quella iniziale: il Cristo di Michelstaedter è veramente il ‘Cristo della fede’?

Torniamo al testo della *Persuasione*. Nella prima sezione della seconda parte Michelstaedter afferma con estrema decisione che la strada che conduce alla persuasione (ossia alla «vita», alla vera vita) non ammette scorciatoie: «Non c’è cosa fatta, non c’è via preparata, non c’è modo o lavoro finito pel quale tu possa giungere alla vita, non ci sono parole che ti possano dare la vita: perché la vita è proprio nel crear tutto da sé, nel non adattarsi a nessuna via: la lingua non c’è ma devi crearla, devi crear il modo, devi crear ogni cosa: per aver tua la tua vita». E, per chiarire ciò che intende dire, utilizza l’esempio di Cristo:

I primi Cristiani facevano il segno del pesce e si credevano salvi; avessero fatto più pesci e sarebbero stati salvi davvero, ché in ciò avrebbero riconosciuto che Cristo ha salvato sé stesso poiché dalla sua vita mortale ha saputo creare il dio: l’individuo; ma che nessuno è salvato da lui che non segua la sua vita: ma seguire non è *imitare*, mettersi col proprio qualunque valore nei modi nelle parole della via della persuasione, colla speranza d’aver in quello la verità. *Si duo idem faciunt non est idem.*¹¹

In questo brano è messo in discussione – anzi, è rifiutato – un elemento essenziale – anzi, la stessa chiave di volta – della dottrina cristiana: il valore universalmente salvifico del sacrificio di Cristo. Cristo, vivendo da persuaso, ha salvato solamente se stesso; e, se qualcun altro può essere salvato – per così dire – da lui, ciò non avverrà certamente se costui si limiterà a cercare di imitarne la vita, ma solo se, pur seguendo il suo preziosissimo esempio, saprà trovare la *propria* via per raggiungere la persuasione. Nella prospettiva michelstaedteriana, dunque, l’elemento determinante è dato dalla vita stessa (dalla «vita mortale») di Cristo, non dal suo sacrificio sulla Croce; e, soprattutto, per ‘salvezza’ non si deve intendere, cristianamente, la vita eterna, bensì la condizione del persuaso (in una dimensione – bisogna sottolinearlo – esclusivamente terrena; ma su ciò ritorneremo tra breve). Pare allora difficile ipotizzare, alla luce di un brano come questo, un’adesione di Michelstaedter, in qualsivoglia forma, alla religione cristiana; o poter vedere in lui, in qualunque modo si voglia intendere l’espressione, un ‘seguace di Cristo’. Ma – per proseguire nella nostra indagine – vale la pena di soffermarsi su un passaggio specifico di questo stesso brano e, più precisamente, su quello nel quale Michelstaedter afferma che Cristo «ha saputo creare il dio: l’individuo». Sono parole, queste, che si prestano ad almeno due ordini di considerazioni, distinti ma tra loro intimamente correlati.

In primo luogo va segnalato – evidentemente – un chiaro richiamo alla dimensione individua-

¹⁰ Sul rapporto tra Michelstaedter e la tradizione ebraica si veda in particolare, tra i contributi più recenti, M. GRUSOVIN, *Radici ebraiche di Carlo Michelstaedter*, in *L’inquietudine e l’ideale. Studi su Michelstaedter*, a cura di F. MEROI, ETS, Pisa 2010, pp. 101-127.

¹¹ *Persuasione*, pp. 103-104 (per il senso delle parole di Michelstaedter all’inizio del brano si veda ivi, p. 103, nota 1 e pp. 201-202).

le (peraltro del tutto in linea con l'idea centrale dell'assoluta unicità di ogni singolo percorso nella direzione della persuasione). Ciò che Cristo è stato in grado di fare è irripetibile, almeno nei tempi e nei modi in cui egli lo ha fatto. Sarebbe però un grave errore di interpretazione intendere questo richiamo all'individualità come una deriva individualistica, come una mossa teorica che rischia di condurre a un esito di tipo solipsistico. La via verso la persuasione, che pure deve essere percorsa senza alcun aiuto esterno e dialogando – per così dire – solo con se stessi, non esclude tuttavia l'eventualità dell'esistenza, nella filosofia di Michelstaedter, di una prospettiva in qualche misura comunitaria. A ben guardare, nella *Persuasione e la rettorica* non mancano infatti passi dalla lettura dei quali ben si comprende che la via di ciascuno verso la persuasione, per quanto unica e soggettiva, non implica assolutamente che gli altri e il mondo tutto vengano dimenticati. Anzitutto perché – come abbiamo visto – vi è la possibilità (anzi, verrebbe da dire, la necessità) che l'esperienza del persuaso funga da esempio, da modello per altri soggetti. E poi – soprattutto – perché l'esperienza stessa della persuasione è costitutivamente orientata, nonostante il suo carattere individuale, alla creazione di un mondo nuovo nel quale il rapporto con la realtà esterna non può prescindere da un confronto dialogico con l'altro, dall'atto stesso della *comunicazione*. Scrive Michelstaedter nella terza sezione della prima parte, dove appunto cerca di indicare la «via alla persuasione»: «[il persuaso] in quell'ultimo presente [il momento conclusivo del suo percorso] deve aver tutto e dar tutto: *esser persuaso e persuadere*, avere nel possesso del mondo il possesso di sé stesso – *esser uno egli e il mondo*». ¹² E poco oltre: «deve egli stesso volerle [le cose], egli stesso crearle, *amare in loro tutto sé stesso, e comunicando il valore individuale, identificarsi*». ¹³ Ancora, nella pagina immediatamente seguente: «egli deve dare per avere la ragione di sé, e averla in sé per darla; senza soste battendo la dura via *lavorare nel vivo il valore individuale: e, facendo la propria vita sempre più ricca di negazioni, crear sé ed il mondo*». ¹⁴ E infine, rivolgendosi direttamente al lettore: «abbi [...] il coraggio di vivere tutto il dolore della tua insufficienza in ogni punto – per giungere ad affermare la persona che ha in sé la ragione, per comunicare *il valore individuale: ed esser in uno persuaso tu ed il mondo*». ¹⁵ «Esser persuaso e persuadere», «identificarsi», «crear sé ed il mondo», «comunicare il valore individuale»: sono tutte espressioni che ci fanno capire che in Michelstaedter convivono, in maniera straordinaria, dimensione individuale e dimensione comunitaria; che la «via alla persuasione» non è affatto – come alcuni hanno pensato – una corsa inarrestabile verso l'isolamento totale. Del resto, in questa stessa direzione va sicuramente anche l'elogio della «fratellanza dei buoni» che trova spazio, accanto alla condanna della «comunella dei malvagi», nella terza sezione della seconda parte della *Persuasione*. ¹⁶ In ultima analisi, credo che si possa affermare, senza tema di smentita,

¹² *Persuasione*, p. 82.

¹³ *Persuasione*, p. 83.

¹⁴ *Persuasione*, p. 84.

¹⁵ *Persuasione*, p. 85.

¹⁶ Cfr. *Persuasione*, p. 180.

che per Michelstaedter ‘individualità’ non vuol dire ‘individualismo’.¹⁷

In secondo luogo bisogna riflettere sull’identificazione, nel passaggio in questione del brano precedentemente citato, di «dio» (che, peraltro, è scritto con l’iniziale minuscola) e «individuo». Che cosa intende Michelstaedter dicendo che Cristo «ha saputo creare il dio: l’individuo»? Che cosa ha fatto realmente Cristo, che – ricordiamolo – si pone come un modello di persuasione? Comportandosi da persuaso, ha forse egli dischiuso a tutti noi, o almeno a chi si dimostrerà in grado di seguirlo (e non di imitarlo, come ormai sappiamo bene), le porte della divinità già durante la nostra vita terrena? Forse la persuasione consiste in una sorta di divinizzazione dell’uomo (o almeno del persuaso)? Stando a un altro luogo della *Persuasione e la rettorica*, sembrerebbe proprio di sì. In un passo della seconda sezione della seconda parte, quando il discorso verte sul concetto (e sul termine) di ‘oggettività’, Michelstaedter scrive, perentoriamente: «il *persuaso*: il dio».¹⁸ Ma, allora, dovremo anche e soprattutto chiederci che cosa intenda Michelstaedter parlando di ‘dio’... A questo punto, è chiaro che il problema di fondo è quello della trascendenza. Ora, di trascendenza Michelstaedter parla spesso; anzi quella di ‘trascendenza’ è una delle idee-chiave del suo pensiero. Ma Michelstaedter parla di trascendenza in un senso ben preciso, che – questo va detto in maniera netta – non è affatto un senso religioso. C’è, in particolare, un passo della seconda sezione della prima parte che, in tal senso, appare inequivocabile: «Nell’*abios bios* [cioè nella vita (della persuasione) che non è la vita (della rettorica)] la potenza e l’atto sono la stessa cosa, poiché l’*Atto trascendente*, “l’eternità raccolta e intera”, la *persuasione*, nega il tempo e la volontà in ogni tempo deficiente».¹⁹ Ricorrendo in questo caso anche alle nozioni tradizionali di ‘potenza’ e ‘atto’,²⁰ Michelstaedter allude qui a uno degli aspetti più importanti della persuasione: quello che consiste nella negazione del «tempo» (inteso come continua e inesorabile sequenza di vani rinvii al futuro) e, insieme, della «volontà» (intesa come originaria e ineludibile tendenza della vita – inautentica – alla propria continuazione);²¹ e, cercando delle possibili definizioni per la ‘persuasione’, parla anche, oltre che di «eter-

¹⁷ Sulla ‘vocazione’ squisitamente comunitaria (e politica) del pensiero michelstaedteriano si è soffermato, in modo particolare, M. DALLA VALLE, *Dal niente all’impensato. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Imprimerie, Padova 2008, pp. 83-98.

¹⁸ *Persuasione*, p. 123.

¹⁹ *Persuasione*, p. 44 («l’eternità raccolta e intera» è una citazione da PETRARCA, *Triumphus Eternitatis*, v. 69).

²⁰ Sul concetto di ‘potenza’ in Michelstaedter mi permetto di rinviare a F. MEROI, *Il termine e il concetto di ‘potenza’ in Carlo Michelstaedter: un’ipotesi di ricerca*, in *Le parole del pensiero. Studi offerti a Nestore Pirillo*, a cura di F. MEROI, ETS, Pisa 2013, pp. 149-165.

²¹ Evidente è l’ascendenza schopenhaueriana di una siffatta posizione. Quello del rapporto tra Michelstaedter e Schopenhauer è un *Leit-motiv* della letteratura critica sul pensatore goriziano; si veda in particolare R. VISIONE, *L’incidenza di Schopenhauer sul pensiero di Carlo Michelstaedter*, «Archivio di storia della cultura», XIX, 2006, pp. 295-334. E non si dimentichi che, nel novembre del 1907, Michelstaedter scrive a Benedetto Croce offrendosi di tradurre in italiano *Il mondo come volontà e rappresentazione*: cfr. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, cit., pp. 277-278.

nità raccolta e intera», di «Atto trascendente». Ma – si badi – la prospettiva di fondo è sempre quella, tutta terrena, della stessa persuasione, che è – e non può non essere – qualcosa che, se esiste, deve esistere per l'uomo, su questa terra (e proprio da ciò – sia detto per inciso – deriva il dramma esistenziale, oltre che filosofico, di Michelstaedter, che soffre, soffre terribilmente per il fatto di non riuscire a ottenere quella condizione che avverte come urgente e necessaria). Parlando di «eternità», di «Atto trascendente», Michelstaedter non intende riferirsi ad alcun orizzonte alternativo e superiore a quello della vita degli uomini: 'eterna' e 'trascendente' è, molto semplicemente, la vita del persuaso, nel senso che essa si libera dal vincolo della temporalità e 'trascende' l'altra vita, quella di coloro che rimangono invischiati nella retorica. Quello della trascendenza, insomma, è l'orizzonte stesso, interamente umano, della persuasione. Alla fine, quindi, si può veramente dire che la 'trascendenza' in senso michelstaedteriano non solo non ha alcun significato cristiano ma, addirittura, non ha alcun significato religioso (a meno che non si voglia parlare di una 'religione' – tutta umana e immanente – 'della persuasione').²² E, contemporaneamente, si può anche concludere che Michelstaedter, quando chiama «dio» il persuaso, intende solamente – operando una sorta di 'secolarizzazione', se si vuole, della nozione stessa di 'dio' – conferire allo status di 'persuaso' un carattere di somma nobiltà e superiorità (rispetto alla condizione di tutti coloro – la stragrande maggioranza degli uomini – che possono essere qualificati come 'non persuasi').

È, allora, precisamente in questa ottica che Michelstaedter chiama in causa Cristo; ed è evidente che, quando egli afferma che Cristo «dalla sua vita mortale ha saputo creare il dio», cioè «l'individuo», non intende dire altro se non che l'uomo Cristo ha saputo fare di sé un persuaso. Ma, a questo punto, è altrettanto evidente che Cristo, concepito in questi termini, non è altri se non, e solamente, Gesù di Nazareth... Insomma, per dirlo in una battuta, Michelstaedter scrive *Cristo* ma pensa a *Gesù*. E a tale proposito, cioè in relazione a una presenza di Cristo nella *Persuasione e la retorica* da intendersi in questo modo, la critica ha anche parlato, tra l'altro, di un «Cristo monofisita»,²³ di un «Cristo alla Tolstoj»;²⁴ certamente, si tratta del 'Gesù storico', senza alcuna connota-

²² Di un «immanentismo profondamente e drammaticamente incrinato e problematico» in Michelstaedter parla, in termini piuttosto critici, P.P. OTTONELLO, *Michelstaedter e il Cristianesimo*, in «E sotto avverso ciel luce più chiara». *Carlo Michelstaedter tra nichilismo, Ebraismo e Cristianesimo*, a cura di S. SORRENTINO e A. MICHELIS, Città Aperta, Troina (Enna) 2009, pp. 61-69: 67.

²³ Cfr. G. BERGAMASCHI, *Nota sul Cristo di Michelstaedter*, in «E sotto avverso ciel luce più chiara», cit., pp. 193-205: 200: «[il Cristo di Michelstaedter] è un Cristo senza il Dio-Padre, un Cristo monofisita, martire, la cui *santità* si afferma in quanto vi è di malato e di mortale nel *deficere* della vita umana, attraverso una crocifissione *manu propria* per mostrare, come testamento morale, «una via vertiginosa agli altri che sono nella corrente»».

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 202: «Il Cristo di Michelstaedter è un Cristo che indica la modalità di vivere, un Cristo alla Tolstoj: una modalità caratterizzata dalla responsabilità in prima persona; non è il Cristo nato per redimere gli uomini». Per il rapporto tra Michelstaedter e Tolstoj si veda anzitutto C. MICHELSTAEDTER, *Tolstoj*, in *ID.*, *La melodia del giovane divino. Pensieri – Racconti – Critiche*, a cura di S. CAMPAILLA, Adelphi, Milano 2010, pp. 207-213.

zione o implicazione di tipo cristologico. Fatto sta, in ogni caso, che proprio su questo ‘Gesù storico’, sui suoi caratteri e sulle sue azioni, sembra essere modellato, in buona parte, l’ideale michelstaedteriano di ‘persuasione’. Si legga, anzitutto, questo lungo brano della conclusione della terza sezione della prima parte:

Egli [...] vedrà che non è fame, che non è sete, non malattia, non disgrazia quello per cui gli uomini soffrono; non cibo o bevanda, o l’apparente salute, o la presenza di ciò che è loro in mano e non è – ché non ne hanno la potenza – quello che li possa far contenti; – ma che soffre in loro l’ottuso dolore in ogni presente sempre ugualmente vuoto, nell’abbondanza o nelle privazioni; egli soffrirà nello stesso punto della propria deficienza e della loro: parlando la voce del proprio dolore egli parlerà loro la voce *ad essi lontana del loro stesso dolore*; come nella sua attività intensa egli sarà vicino a saziar il proprio dolore, così a loro metterà vicina una *vita*, per la quale essi vedranno sciogliersi la trama di ciò che li preme, di ciò che via via li distrae; si troveranno a esser stabili senza la paura dell’instabilità, si vedranno ad un tratto strappate le pareti della piccola stanza della loro miseria, e il loro piccolo lume impallidire, nel punto che fuori l’oscurità non più sarà a premerli col suo terrore, ma egli sarà apparso a loro come l’aurora d’un nuovo giorno.²⁵

Ma, soprattutto, si legga questo brano più breve, che segue di poco:

Perciò nella sua presenza, nei suoi atti, nelle sue parole si rivela, si ‘enuclea’, si fa vicina, concreta una vita che trascende la miopia degli uomini: perciò Cristo ha l’aureola, le pietre diventano pani, gli ammalati risanano, i vili si fanno martiri e gli uomini gridano al miracolo.

Perciò ogni sua parola è luminosa perché, con profondità di nessi l’una alle altre legandosi, crea la presenza di ciò che è lontano. Egli può dar le cose lontane nelle apparenze vicine così, che anche quello che di queste soltanto vive, vi senta un senso ch’egli ignorava, e muovere il cuore d’ognuno.

[...]

Il giusto è buono a ogni cosa; chi a nessuna cosa sia ingiusto sa fare ogni cosa.²⁶

Se nel primo brano la figura del persuaso sembra addirittura colorarsi di tinte soteriologiche («egli soffrirà nello stesso punto della propria deficienza e della loro»; «egli parlerà loro la voce *ad essi lontana del loro stesso dolore*»; «così a loro metterà vicina una *vita*, per la quale essi vedranno sciogliersi la trama di ciò che li preme, di ciò che via via li distrae») e messianiche («egli sarà apparso a loro come l’aurora d’un nuovo giorno»), quasi a contraddire il rifiuto da parte di Michelstaedter di un Gesù che sia anche Cristo, il secondo brano – nel quale peraltro il riferimento a «Cristo» è del tutto esplicito – è ricco di indicazioni preziose per poter comprendere il nesso esistente tra l’ideale michelstaedteriano di ‘persuasione’ e il ‘modello’ rappresentato da Gesù: in primo luogo il concetto di ‘trascendenza’ viene ribadito – e l’ossimoro è solo apparente – nel suo senso squisitamente ‘immanente’ («nella sua presenza [...] si rivela [...] concreta una vita che trascende la miopia degli uomini»); in secondo luogo la ripresa evangelica (cfr. *Lc 7, 22*) fa da sfondo a un accenno alla ‘santità’ di «Cristo» («perciò Cristo ha l’aureola») e ai suoi atti di carattere sovranaturale («egli uomini gridano al miracolo») che però ha un significato solo metaforico; in terzo luogo – e soprattutto – si rende assolutamente evidente che il richiamo a «Cristo» ha una finalità di tipo anzitutto

²⁵ *Persuasione*, pp. 85-86.

²⁶ *Persuasione*, p. 88.

to *etico* («Egli può [...] muovere il cuore d'ognuno»; «Il giusto è buono a ogni cosa; chi a nessuna cosa sia ingiusto sa fare ogni cosa»). Il 'Gesù storico' di Michelstaedter è allora, essenzialmente e per così dire, un 'maestro di condotta morale'? Sembrerebbe proprio di sì, tenendo anche conto del fatto che uno dei più significativi contenuti etici della persuasione, l'esortazione a «tutto dare e niente chiedere»,²⁷ non può non avere – alla luce dell'indubbia conoscenza che Michelstaedter ha dell'insegnamento di Gesù – una matrice evangelica.

In conclusione, si può senz'altro affermare, da un lato, che quello di Michelstaedter con il Vangelo è un 'incontro' decisivo, del quale rimane traccia – e una traccia non affatto labile – in diversi luoghi tutt'altro che marginali della *Persuasione e la retorica*;²⁸ e, dall'altro e conseguentemente, che il modo in cui Michelstaedter tratteggia la figura stessa del persuaso – nella quale culmina tutta la sua riflessione filosofica e alla quale tende tutta la sua esperienza esistenziale – dipende in larga misura dall'esempio costituito da questo Cristo che in realtà è Gesù. Senza quindi voler vedere nel pensiero di Michelstaedter una componente cristologica che sicuramente non c'è, oppure arrivare a parlare di un michelstaedteriano «Cristianesimo 'di desiderio'»,²⁹ si può invece certamente considerare Michelstaedter uno dei pensatori del Novecento sui quali più hanno influito la narrazione evangelica e, con tutta la straordinaria potenza della sua vita e delle sue azioni, l'uomo Gesù.

²⁷ Cfr. *Persuasione*, p. 80: «tutto dare e niente chiedere: questo è il *dovere*». Cfr. anche *ibidem*: «L'attività che non chiede è il beneficio, che fa non per avere, ma facendo dà»; «*Dare non è per aver dato ma per dare*».

²⁸ Oltre a quelli che sono già stati ripresi, si vedano anche, ad esempio, i seguenti passi della *Persuasione*: «ognuno è il primo e l'ultimo» (p. 73; per cui cfr. *Ap* 1, 17 e 22, 13); «Non portate la croce, ma siete tutti crocefissi al legno della vostra sufficienza, che v'è data, che più v'insistete e più sanguinate» (p. 74); nonché le citazioni di *Io* 9, 41 a p. 98 e di *Lc* 17, 32-33 e ancora di *Io* 9, 41 a p. 144.

²⁹ Cfr. OTTONELLO, *Michelstaedter e il Cristianesimo*, cit., p. 68.





GUIDO GHIA

PROBLEMI E FIGURE DELLA CRISTOLOGIA FILOSOFICA ITALIANA NELLE LEZIONI DI GIOVANNI MORETTO

On 14/11/1989, Giovanni Moretto (1939-2006) gives a course entitled “Problems and figures of philosophical Christology² at the University of Genoa, where he is for one year Professor of Theoretical Philosophy. In this course, essential for his own philosophy and here reconstructed through the notes of two of his hearers, we firstly identify a very close link between the Platonic logon didonai and the Christian justification of Pauline origin. The true Church is summoned by a free word and is called to account (even in front of God) for the meaning of life and the suffering of the just man. The great philosophical Christologies, where the search for sense is filtered through the human experience of Jesus Christ, are essentially forms of theodicy: in the vicarious expiation of Christ finds its fulfillment the ethical need of salvation not only of the individual, but of the world and of the whole humanity. Even if the Italian philosophers, at least according to the known thesis of Father Tilliette, had not in general developed a real philosophical Christology because of their inability to keep separate the Christ of faith and theology from the Jesus of history and philosophy, Moretto believes, on the contrary, that an authentically philosophical Christology can be found in four authors: Piero Martinetti, Giuseppe Capograssi, Pietro Piovani, and Alberto Caracciolo. In Martinetti, Jesus is not the son of God, but a revealer that accedes to the truth by direct intuition; in Capograssi, the passivity of the rejected and abandoned Christ becomes supreme activity and ethical resistance when, in the agony of the cross, the son voluntarily places his spirit in the hands of his father; in Piovani, the Cross reveals itself as ontological and ethical place of the manifestation of the philosophical salvation – i.e. of an universal salvation, which is announced by a Christ sharing his agony with man until the end of time; in Caracciolo, the Cross stands in the disturbing shadow of nihilism and malum mundi, thus giving voice to an universal search for meaning in front of a phenomenally useless suffering and of the ontologically most radical, atrocious and absurd evil.

Il 14 novembre 1989 Giovanni Moretto (1939-2006) inizia all'Università di Genova il suo primo corso sulla cattedra di Filosofia Teoretica (era arrivato all'ateneo genovese due anni prima, come Professore Straordinario di Storia della Filosofia Morale).

Il suo predecessore e maestro Alberto Caracciolo è appena andato fuori ruolo e Moretto onora questa importante eredità con un corso che, alla luce dei successivi sviluppi della sua riflessione teoretica, si può a buon diritto considerare programmatico: *Problemi e figure della cristologia filosofica*. La programmaticità del corso consiste nel fatto che, con esso, abbiamo indiscutibilmente a che fare con un pensiero germinativo che mostra *in nuce* tutte le qualità di un pensatore che ha già raggiunto una matura consapevolezza teoretica: la capacità cioè di tenere unite teoresi e storia della filosofia, l'abilità ermeneutica di saper cogliere con uno sguardo d'assieme il nucleo originario e unitario di ciò che vuole essere detto nel pensiero di un autore.¹

Con il suo corso Moretto intende di fatto fornire – mediante una ricostruzione storico-teoretica dei lineamenti di una cristologia filosofica del Novecento – un suo personale contributo alla delineazione dei problemi e delle figure di una cristologia che, pur dominando con invidiabile competenza anche la dimensione esegetica e teologica, si qualifichi però come filosofica, come interessata, cioè, alla *res de qua agitur* in una riflessione universale su Cristo.

Il corso di Moretto è ovviamente debitore della grande lezione del Padre Xavier Tilliette di cui, proprio nel 1989, l'Editrice Queriniana, per la cura di Giuliano Sansonetti, pubblicava l'edizione italiana delle lezioni di cristologia filosofica tenute nel suo luminoso magistero presso l'Università Gregoriana a Roma e l'Institut Catholique a Parigi.² Ma il contributo di Moretto è comunque autonomo: recuperare in sintesi il nucleo di quelle lezioni – come in questo contributo si intende fare a partire dagli appunti di chi scrive, integrati con quelli di un altro degli uditori di quel corso – significa quindi recuperare il germe di una filosofia della religione *in potenza*, se non già *in atto*...

I. IL LOGON DIDONAI. LA CRISTOLOGIA FILOSOFICA COME TEODICEA E FILOSOFIA DELLA STORIA

Ora, se c'è un tema che attraversa, quasi in filigrana, tutte le lezioni di Moretto sulla cristologia filosofica, questo è senz'altro il legame strettissimo che viene da lui individuato tra il *logon didonai* di Platone e la giustificazione cristiana di origine paolina. La chiesa autentica non è convocata da un dogma, ma da una parola libera: il volto della persona che soffre suscita l'*ekklesia*, la com-

¹ Per trovare alcuni esempi di una tale abilità cfr. G. MORETTO, *Ermeneutica*, a cura di G. GHIA, Morcelliana, Brescia 2011.

² X. TILLETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1989.

passione è cioè illuminata dalla luce della croce.³

Il grido di Giobbe, con cui l'uomo giusto chiede conto a Dio del senso della propria sofferenza assurda, non solo diventa domanda di senso nella quale l'autogiustificazione (antropodicea) si converte in giustificazione del vero Dio contro il falso Dio del *mysterium iniquitatis* (ogni autentica teodicea, infatti, presuppone sempre il goethiano *nemo contra Deum nisi Deus ipse*), ma si congiunge idealmente con il grido di Cristo in croce, rivelandosi così domanda soterica e catartica. Il *logon didonai*, sorgendo dall'animo come richiesta incessante di un senso per l'esistenza, rifluisce nell'intelletto nella figura del leibniziano *principio di ragion sufficiente*, che evoca, nella sua radicalità, la domanda esistenziale per eccellenza, il *potius quam*: perché l'essere *piuttosto che* il nulla? Perché in generale esiste qualcosa, un'umanità che *nonostante tutto* continua a dire sì all'esistenza, e ogni cosa non è invece rimasta nel seno del nulla?⁴

Le grandi cristologie filosofiche – da Fichte a Hegel, passando per Schelling – sono in fondo filosofie della storia, solidi impianti di teodicea in cui nell'espiazione vicaria di Cristo trova compimento l'esigenza – che è, in primo luogo, esigenza *etica* – di giustizia e di salvezza non solo del

³ In conclusione di un denso articolo in cui Moretto recensisce il volume di X. Tilliette, *La Settimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia 1993, si legge: «Anche il filosofo sa quindi che non si può entrare nella verità senza passare attraverso l'amore. In fondo il suo stesso nome significa 'amore della sapienza', della verità, per cui non è arbitrario pensare che anche l'amore del filosofo, che ha saputo 'guardare alla croce', sia in grado di schiudere alla fiducia, che fu già degli Apostoli, che Dio non possa permettere che il Santo, l'Uomo buono, sottostia alla corruzione, soggiaccia alla morte. In verità, non meno che per la teologia, anche per la filosofia, passata attraverso la Settimana santa, 'soltanto l'amore può credere alla risurrezione'». (G. MORETTO, *Anche i filosofi guardano al Crocifisso*, in «Jesus» n. 4, aprile 1993, pp. 46-52.

⁴ Cfr. G. MORETTO, *Interrogazione jobica e postulato dell'uguaglianza tra gli uomini*, in ID., *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Esi, Napoli 1999, pp. 43-81, in particolare p. 51: «Insomma, anche se non si volesse leggerla, quale in effetti è nel suo senso letterale, come una sorta di formulazione del problema della teodicea, non per questo la domanda prima di Giobbe cessa di risuonare nel cuore della filosofia che si concepisca come antropodicea e cosmodicea. Essa è anzi la domanda-risposta che, in quanto fa carico all'uomo del senso dell'essere, permette l'incontro di Giobbe e del suo interrogare con quella che giustamente è stata definita la domanda del nichilismo: Perché l'essere piuttosto che il nulla? Perché, per esprimerci con la sintomatica formulazione data da Fichte a questa domanda, esiste la stirpe umana e non è piuttosto rimasta nel seno del nulla? Naturalmente il centro misterioso di gravità di un simile interrogare è fissato, come ha notato Heidegger, nell'espressione "piuttosto che, *potius quam*" denotante il sigillo di quel 'tesoro di sapienza', dono degli Dei, che per Platone è la dialettica, celebrata non a caso, nel *Filebo*, come la facoltà che presiede alla mescolanza costitutiva del 'genere misto' di piacere e intelligenza, ma anche di bene e male, cioè del genere che fissa la connotazione ultima dell'essenza del singolo e della sua esistenza».

singolo, ma anche dell'umanità intera e della storia del mondo.⁵ Ora, se è vero, come sosteneva Schleiermacher, che la vita etica nasce nel momento in cui l'uomo si pone come individuo etico-religioso, non c'è dubbio che il momento più alto della cristologia filosofica si raggiunga con la cristologia trascendentale (di ascendenza giovannea) di Fichte, in cui il Cristo eterno, il *logos* che si fa carne e viene ad abitare in mezzo a noi perché si manifesti la sua gloria, cela «in sé il significato metafisico universale di cifra o senso della *Bestimmung* etico-religiosa di ogni uomo che venga in questo mondo: egli svolge la stessa funzione che l'Io ideale della prima lezione della *Bestimmung des Gelehrten* (1794) svolgeva nei confronti dei singoli Io finiti».⁶

È nota la tesi del Padre Tilliette secondo cui i filosofi italiani avrebbero avuto una grande difficoltà nell'accostarsi alla cristologia filosofica, in quanto incapaci di tenere separato il Cristo della teologia da quello della filosofia. In questa incapacità giocherebbe, evidentemente, un ruolo eminente la tradizione accademica italiana – erede di Croce e Gentile – che ha avuto quasi paura di accostarsi a una filosofia della religione.

⁵ Si tenga presente al riguardo che per Moretto la corrispondenza tra giustificazione e teodicea è già rinvenibile nel pensiero greco, Cfr. ad es. ciò che egli scrive in *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991, pp. 99 ss.: «La storia della teodicea insegna precisamente che tra la teodicea – intesa nella pluralità delle sue figure e nell'unità e universalità del suo obiettivo – e il pensiero umano esiste un'ineludibile coesistenzialità. E ciò vale anche, e soprattutto, per le origine greche del pensiero filosofico, per quel pensiero la cui inizialità si definisce ed esprime compiutamente come inesausta apertura sul futuro, in una sorta di destinalità escatologica, così che le vicende estreme del pensiero occidentale, lungi dal potersi caratterizzare come le conseguenze dell'abbandono di una determinata tradizione religiosa, continuano a rimanere nel solco di quell'inizialità destinale. In questo senso si può dire che l'intera storia della filosofia, con la sua ricerca di *archai*, di fondamenti, armonie, teleologie, ragioni sufficienti, non fa che perseguire un medesimo obiettivo: la *giustificazione* dell'essere di ciò che è. A rivisitarla, questa storia, invece che con la guida canonica di Parmenide e della sua tesi sul rapporto tra essere e pensiero, con quella meno abituale, ma non meno eloquente ed incisiva, di Anassimandro e del suo detto famoso, evocatore della Dike che presiede alle vicende degli esseri 'secondo l'ordine del tempo', si può scoprire che quasi senza sforzo il suo inesausto discorrere sull'essere tende, in fondo, a risolversi in un'ontodicea, in una difesa della consistenza e integrità dell'essere di fronte alle ombre continuamente incombenti del non-essere, del disteleologico, alla stessa maniera che il suo incessante invito all'autocoscienza, autenticazione suprema del socratico *logon didonai* (*reddere rationem*) non ha alcuna difficoltà a trasformarsi nell'invito alla logodicea. Proprio perché sensibile alle ragioni filosofiche, oltre che filologiche, dell'identificazione di *logos* e *nomos*, già la filosofia greca è in grado di assecondare, con sicuro intuito, tanto i principi della logica, quanto i "sacri principi di Dike, che silenziosa conosce il presente e il passato, e, sicura, giunge a un tempo a chiedere ragione" (Solone)».

⁶ G. MORETTO, *Coscienza e giovanismo. La cristologia filosofica di Schleiermacher e di Fichte*, in ID., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 265-286, qui p. 280.

Eppure, anche in Italia vi sono state, a ben vedere, figure importanti nel campo della cristologia filosofica. Moretto ne cita quattro e, nel dialogo costante con questi quattro autori e con le prospettive storico-teoretiche da essi dischiuse, costruisce l'intero suo corso: Piero Martinetti, Giuseppe Capograssi, Pietro Piovani e Alberto Caracciolo.

Perché proprio questi quattro autori e non altri? Perché, pur nelle loro differenze, le loro filosofie possono essere lette in un comune orizzonte teoretico: quello cioè del pensiero religioso liberale, dello sforzo di leggere la figura di Cristo non alla luce di un principio confessionale, ma di una prospettiva etico-religiosa che sia capace di individuare una parola di salvezza e di speranza autenticamente universale.⁷

II. PIERO MARTINETTI. GESÙ COME RIVELATORE DELLA VERITÀ MEDIANTE LA CARITÀ

La prima figura della cristologia filosofica italiana del Novecento individuata da Moretto è quella di Martinetti. Piero Martinetti pubblica nel 1934 *Gesù Cristo e il cristianesimo* (ristampato recentemente, in edizione critica, dalla Morcelliana), imponente studio che, mediante approfondite disquisizioni storiche sull'ambiente di vita, le origini e le fonti di Gesù e delle chiese nate da lui, cerca di dare risposta al problema fondamentale (a cui tra l'altro si sentirà sollecitato a rispondere anche Benedetto Croce) «che dà l'interesse più vivo a tutte le ricerche sul cristianesimo: possiamo ancora noi essere cristiani?».⁸

Ora, a ben vedere, sostiene Moretto, la parte più debole di queste disquisizioni storiche è quella riguardante i Vangeli. Martinetti, infatti, distingue tra i tre sinottici, che sarebbero Vangeli storici, e Giovanni, il cui Vangelo sarebbe invece da leggere e interpretare esclusivamente in senso teologico. In realtà, dice Moretto, questa distinzione è arbitraria: tutti i Vangeli hanno di fatto una preoccupazione teologica e pertanto, per risalire al nucleo veramente storico di ciò che in essi viene detto sulla vita di Gesù, bisogna fare un accurato lavoro esegetico. Di Gesù, infatti, come ricorda Moretto parafrasando Schleiermacher, non si può scrivere la biografia.

Martinetti proietta però sulla figura di Gesù la sua filosofia dualistica (che mostra influenze di Platone, Agostino, della Gnosi, di Spinoza, Kant, ma anche della filosofia indiana e di Schopenhauer): da un lato abbiamo il mondo delle tenebre, dall'altro lato il mondo della luce. Il mondo della luce è il Regno di Dio cui si accede unicamente tramite la carità (*Non intratur in veritatem nisi per caritatem*).

⁷ Sulla categoria ermeneutica del 'pensiero religioso liberale' si veda il denso e chiarificante volume di R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009. Si tenga anche presente il numero monografico della rivista «Humanitas» (5-6/2006): *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, a cura di F. e G. GHIA.

⁸ P. MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo. Edizione critica*, a cura di L. NATALI, introduzione di G. FILORAMO, Morcelliana, Brescia 2014, p. 607.

La distinzione fondamentale, che troviamo espressa in un importante frammento del Lascito teologico di Lessing, *La religione di Cristo*, è quella tra la religione di Gesù, quella cioè che egli stesso professava, e la religione cristiana, quella cioè che ha come oggetto di fede Gesù di Nazaret chiamato il Cristo.⁹ Per Martinetti, Gesù non è figlio di Dio, ma è essenzialmente un rivelatore che accede alla verità per intuizione diretta.

L'intuizione compenetra la vita di chi intuisce e va letta – secondo l'interpretazione che ne dà Moretto – alla luce della filosofia della religione di Schleiermacher: Cristo ha realizzato la più alta coscienza di Dio che sia mai apparsa sulla terra. Quando i primi apostoli predicano la Risurrezione hanno sempre la preoccupazione del 'secondo le Scritture' e non del 'secondo il *logos*', cioè secondo la tradizione greca.

Nella predicazione di Pietro la cifra decisiva diventa «Non permetterai che il tuo giusto veda la corruzione» e si tratta del medesimo tormento di Giobbe, l'essenza stessa del pensiero etico. Bisogna allora evocare la filosofia morale di Kant, in cui si arriva al divino passando per l'etico. Lo stesso postulato della Risurrezione, se così si può dire, è interno alla vita etica, la quale è una dimensione teleologica, dovendo condurre l'uomo a essere simile a Dio (*homoios tō Theō*).

Gli anni in cui Martinetti scrive il suo libro su Gesù Cristo e il cristianesimo sono quelli del modernismo, in particolare quelli della rivista «Il Rinnovamento», che vede tra i suoi autori Gallarati Scotti, Casati e Jacini junior. Martinetti è il filosofo di riferimento del Rinnovamento; Jacini progettava di laurearsi con lui (con una tesi su Troeltsch) e, anche se quel progetto non andrà mai in porto, grazie a Martinetti intrattiene importanti contatti epistolari proprio con Troeltsch e con Rudolf Eucken, importante esponente del neo-fichtismo e vincitore, tra l'altro, di un Premio Nobel per la letteratura. Moretto ha pubblicato le lettere di Troeltsch a Jacini ed era in possesso di quelle di Eucken allo stesso Jacini.¹⁰

⁹ Cfr. G.E. LESSING, *La religione di Cristo* (1780), in G. GHIA (ed.), *Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*, Utet, Torino 2006, p. 701: «Se Cristo sia stato più che un uomo, è problematico. Assolutamente certo, invece, è che egli, se è in generale esistito, sia stato un vero uomo e che non abbia mai cessato di esserlo. Di conseguenza, la religione di Cristo e la religione cristiana sono due cose totalmente diverse. La prima, la religione di Cristo, è quella religione che egli stesso, in quanto uomo, riconobbe e professò; che ogni uomo può avere in comune con lui; che ogni uomo deve tanto più desiderare di avere in comune con lui, quanto più è sublime e degna d'amore la concezione che egli si fa di Cristo in quanto semplice uomo. La seconda, la religione cristiana, è quella religione che accoglie come verità che egli sia stato più che uomo facendolo, proprio in quanto tale, oggetto della propria venerazione».

¹⁰ Il carteggio tra Stefano Jacini jr. e Rudolf Eucken, che consta di 62 missive (9 lettere di Jacini, 6 cartoline postali e 47 lettere di Eucken, di cui 2 indirizzate al padre di Jacini, il conte Giovanni Battista), era stato consegnato in fotocopia dagli eredi di Jacini a Moretto, insieme con le lettere e le cartoline inviate da Ernst Troeltsch a Stefano Jacini jr. e da Moretto pubblicate nel quaderno intitolato *Nuovi studi di filosofia della religione* dell'«Archivio di filosofia» (1982), pp. 169-180 (poi ripubblicate in G. MORETTO, *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 54-56). Il carteggio Jacini-Eucken, invece, integralmente trascritto e controllato da Moretto, è stato poi da lui affidato,

Ma non è solo Martinetti a influenzare il modernismo. Secondo la tesi sostenuta per la prima volta da Remo Cantoni,¹¹ l'influenza avviene anche all'inverso. È proprio dai modernisti, infatti, che Martinetti recepisce la distinzione tra il Gesù storico e il Cristo della fede, che sarebbe poi il Cristo giovanneo. A partire da questa distinzione Martinetti arriva quindi ad approfondire la filosofia della religione di Fichte: nell'io, nell'autocoscienza, si manifesta la coscienza stessa di Dio.

Nel sentimento di dipendenza da questa coscienza nasce la libertà dell'uomo. La libertà è dunque strettamente collegata a un bisogno religioso, a una struttura trascendentale (apriori religioso) che non è coinvolta dalla crisi delle chiese e che anzi indica, alle chiese stesse, un preciso cammino di rinnovamento.

Ora, a ben vedere, il presupposto di un tale rinnovamento viene individuato da Martinetti in tre punti: critica al fondamentalismo; ecumenismo; superamento della arbitraria distinzione tra clero e laici.

Critica al fondamentalismo. L'obiettivo polemico di Martinetti è il fideismo, la concezione per cui Dio ha dettato la parola rivelata e questa va sempre attuata senza discussioni. Martinetti sottolinea, invece, l'importanza del principio ermeneutico, principio che, peraltro, nasce proprio nell'ambito dell'esegesi cattolica. La parola di Dio va interpretata alla luce di un contesto, di una situazione vitale che deve emergere da una disamina condotta con metodo storico-critico. È l'interpretazione, infatti, che fa parlare il testo: l'orizzonte dell'ermeneutica è l'orizzonte del testo. I Vangeli non nascono avulsi da un contesto e da una realtà storica, ma sono espressione di una comunità, di una Chiesa che già esisteva.¹²

Ecumenismo. Se non esiste una verità assoluta cristallizzata nella lettera di un Libro sacro, poiché qualunque Libro sacro va interpretato alla luce di un contesto, allora le varie religioni devono recuperare la dimensione della dialogicità, superando il principio esclusivistico (*extra ecclesiam nulla salus*) e cercando nel confronto e nella convergenza reciproca le radici comuni delle loro dottrine nate dall'esperienza di autentici maestri di umanità.

Superamento dell'arbitraria distinzione tra clero e laici. Si è tutti contemporaneamente maestri e discepoli, perché tutti sono ammaestrati da Dio. Infatti, per Martinetti «la costituzione d'una gerarchia non soltanto non è una derivazione dal vangelo, ma non è affatto essenziale ad una società religiosa: essa serve alla chiesa solo in quanto organizzazione politica. Il sogno d'una grande chiesa universale gerarchicamente retta è anticristiano e antireligioso: la vera unità della chiesa cristiana non può essere che un'unità spirituale ed interiore, tenuta insieme dallo spirito di carità e di unione con Gesù Cristo».¹³

prima della sua morte a mio fratello Francesco e a me, con l'invito a curarne una pubblicazione. Abbiamo dato conto di questo carteggio in F. e G. GHIA, *Modernismo e pensiero religioso in Germania*, in «Humanitas» 62 (1/2007), pp. 38-64, spec. pp. 53-61.

¹¹ Cfr. R. CANTONI, *L'Illuminismo religioso di Piero Martinetti*, in «Studi filosofici» IV/1943, pp. 216-233.

¹² Cfr. P. MARTINETTI, *Ragione e fede. Introduzione ai problemi religiosi*, Edizioni della «Rivista di filosofia», Milano 1934.

¹³ MARTINETTI, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., p. 635.

III. GIUSEPPE CAPOGRASSI. DALLA PASSIVITÀ DEL CRISTO REIETTO ALL'ATTIVITÀ DELLA REMISSIONE VOLONTARIA DELLO SPIRITO NELLA SUA AGONIA

La seconda figura della cristologia italiana del Novecento presa in esame nelle lezioni di Moretto è quella di Giuseppe Capograssi. Capograssi è il maestro di Piovani, è un filosofo del diritto, ma la sua formazione risente molto dell'influenza del Modernismo. Scrive sulla rivista *Coenobium*, è una personalità profondamente religiosa e affida la sua direzione spirituale a un sacerdote modernista.

Figura umbratile e schiva, refrattaria alla fama del grande pubblico (amava dire: «io scrivo libri non per i grandi circuiti editoriali, ma per chi, vedendo un mio libro in vendita in un qualche mercatino dell'usato, possa dire: 'questo libro è stato scritto per me'...»), costruisce una sua originale filosofia morale dalle ascendenze pascaliane (anche la sua morale, infatti, al pari di quella del filosofo di Port Royal, ha al suo vertice un Dio crocifisso) vichiane e blondeliane (il punto di partenza della filosofia deve essere l'azione, l'individuo e la condizione di possibilità dell'agire dell'uomo).¹⁴

Ora, però, quando Capograssi parla dell'azione, il suo riferimento non è tanto all'attivismo dell'*homo faber*, ma al dinamismo di un'esistenza umana de-essenzializzata (è evidente qui l'influsso del *desum ergo sum* agostiniano fatto proprio dall'esistenzialismo).¹⁵

In fondo, annota Moretto, tutti gli autori dell'esistenzialismo hanno Agostino alle loro spalle, con il tema del peccato originale che declina il concetto di conversione, *metanoia*, in senso ontologico. Se, infatti, il peccato di origine consiste nella tentazione tracotante dell'uomo di voler essere come Dio, il riscatto da un simile peccato può avvenire solo tramite il ribaltamento ontologico dell'incarnazione: Dio che diventa uomo per caricarsi su di sé (*auf-heben*) il *malum mundi* e redimerlo.

Capograssi affronta il tema del peccato originale in senso giuridico. Il *malum mundi* impedisce all'azione di svilupparsi – ed è qui evidente l'influenza di Bergson, per il quale l'*élan vitale* si configura come resistenza al male. L'uomo, tuttavia, è chiamato a resistere al male non solo in forza dello slancio vitalistico della sua essenza, ma anche e soprattutto in nome di un imperativo categori-

¹⁴ Cfr. F. TESSITORE, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000, p. 358: «La rivendicazione dell'individuo come fondamento non ontologico, ma come autore vichianamente inteso quale ragione vivente; l'affermazione della dualità tra finito e infinito che fonda il processo di oggettivazione del mondo della vita, sono le critiche che lo storicismo come principio di vita, nuovo principio di esistenza, muove all'idealismo. Ad esse, in nome di Vico, Capograssi è vicino pur se sorretto in parte da altre fonti e animato da altre intenzionalità teoriche che, però, ha in comune con lo storicismo non idealistico l'affermazione dell'individuo e della sua storia in nome di una comune speranza».

¹⁵ Su questo punto cfr. A. DELOGU – A.M. MORACE, *Esperienza e verità. Giuseppe Capograssi: un Maestro oltre il suo tempo*, Il Mulino, Bologna 2009.

co (Kant), di una legge che lo invita a creare il mondo etico.¹⁶

Il diritto è difesa dell'azione dell'uomo, mentre la legge morale è difesa dell'agente, cioè dell'individuo. Capograssi cita al riguardo Agostino: «come possiamo dubitare che la legge è stata data affinché l'uomo trovi se stesso?».¹⁷

C'è una sorta di apriori dell'eterno: di fronte al male l'uomo avverte dentro di sé la priorità della Legge. Il tema dell'azione sfocia così nel tema cristologico della dialettica esistenziale tra attaccamento alla vita e abbandono a Dio, tra resistenza e resa. Al cospetto dell'assalto supremo del male, il *male radicale*, vi è il *responsum mortis* che l'uomo da solo non può sostenere, sorretto unicamente dalle sue forze. Ecco allora l'abbandono a Dio, la resa, il dichiararsi vinto da parte dell'uomo. Da qui viene la salvezza: dall'abbandonarsi docilmente all'idea che l'uomo da solo non ce la può fare, che è unicamente dall'infinita misericordia di Dio che proviene la redenzione.

Perdere la vita per salvarla diventa allora la forma più alta di quella libertà che asseconda il ritmo dialettico dell'agonia del Venerdì Santo speculativo che fu già storico: allontana da me questo calice... nelle tue mani affido il mio spirito. Dalla passività del sentirsi reietti e dimenticati (Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?) si passa all'attività della remissione volontaria (Sia fatta la tua volontà). Nello sforzo della resistenza etica c'è già la necessità ontologica dell'abbandono e della morte.

L'agone, la lotta, presuppone l'agonia, la sofferenza. Accanto a Cristo viene allora evocata da Capograssi la figura di Giobbe, in quanto l'esperienza esistenziale del giusto che, in nome della sua rettitudine morale, resiste al male non è dissimile da quella dell'uomo Gesù Cristo che, da innocente, si concede al calvario. La dialettica resistenza-resa non è diacronica, ma sincronica.

Capograssi sviluppa ulteriormente questo concetto nel saggio del 1953 *Suicidio e preghiera*.¹⁸ Qui viene evocato il pensiero di Vico: il momento della disperazione è il momento della chiaroveggenza della vita umana. Come la disperazione, infatti, è atto di perfetta intelligenza, così il grido è atto di perfetta intuizione. La filosofia da razionalistica si fa esistenziale, ma aperta alla rivelazione, alla ricerca degli stadi rivelativi della paura e dell'angoscia.

Dalla fatica del concetto si passa alla paura come sintomo del fatto che l'individuo è diventato il luogo ontologico ed etico in cui scende la legge e avviene il giudizio. Il grido dell'uomo – che pure per Platone non può essere oggetto di poesia – si articola nel contempo nella forma della bestemmia ontologica e nella figura della preghiera di invocazione.

In Cristo la modernità ha visto il prototipo dell'espiazione vicaria: Egli è l'uomo che ama, che si sacrifica per tutti salendo sulla croce e, sulla croce, deve riconoscere, con la più amara delle parole di agonia, che Dio lo ha abbandonato. Non c'è risurrezione, solo croce e tomba: in questo immaginario Cristo crocifisso che scopre sulla croce che si è ingannato e muore, vero eroe della disperazione umana, vi è per Capograssi la figura del destino dell'uomo contemporaneo che lotta, invoca e

¹⁶ Cfr. M. IVALDO, *Pensiero moderno e filosofia dell'esperienza comune in Capograssi*, in «Civitas» XXX, nn. 11-12, pp. 19-37.

¹⁷ Cfr. L. LIPPOLIS, *Agostino, Vico, Capograssi: Civitas Dei, Civitas magna*, in Aa. Vv., *L'umanesimo di Sant'Agostino*, Atti del Convegno Internazionale, Bari 1988, pp. 517-526.

¹⁸ G. CAPOGRASSI, *Suicidio e preghiera*, in «Filosofia», IV (1953), n. 1, pp. 3-32.

si abbandona... Ancora una volta siamo al cospetto della dialettica tra resistenza e resa e anche il suicidio può ora essere letto come momento supremamente drammatico di questa dialettica.

Tutto avviene per enigma; nulla dell'esistenza dell'uomo è oggettivabile: sono i temi che da Capograssi passano a Piovani.

IV. PIETRO PIOVANI. LA CROCE COME LUOGO ONTOLOGICO IN CUI SI MANIFESTA LA SOTERIA FILOSOFICA

Pietro Piovani è allora la terza figura della cristologia filosofica presa in esame nel corso di Moretto. Egli pone il tema del suicidio all'inizio dei suoi *Principi di filosofia morale*.¹⁹ Il suicidio è dire no all'esistenza, al contrario della preghiera che è dire sì. Esiste per l'uomo la libertà del suicidio, ma, allo stesso tempo, esso rappresenta, agli occhi di Piovani, un modo estetico di uscire dalla vita. Il rapporto con la morte è sempre agonico: la morte va guadagnata e conquistata.

La filosofia di Piovani è esistenziale nel vero senso del termine: il portato del suo vissuto filtra cioè dentro il suo pensiero. La sua riflessione sulla morte si ritrova nel testo del 1981 *Oggettivazione etica e assenzialismo*, scritto mentre è bloccato a letto dalla malattia che poi lo porterà a morire.²⁰ Piovani riprende qui l'idea del suo maestro Capograssi: l'etica nasce come difesa dal male. È il tema che emerge non soltanto dalla cristologia, il cui culmine è la croce, ma anche nel Critone platonico, di cui Piovani elabora un'interpretazione unitaria,²¹ in cui l'individuo cerca di persuadere le leggi del loro errore e queste ultime lo supplicano di non ucciderle.

La legge è dunque fallibile e c'è un'istanza, una oggettivazione etica, superiore alla legge stessa. Socrate che sceglie di non fuggire e di obbedire alle leggi anche se ingiuste lo fa in nome di un principio che non è delle leggi, ma dell'individuo: la ragione ragionante (coscienza morale) è superiore alla ragione ragionata (leggi).

L'individuo, il singolo kierkegaardianamente inteso, è al centro anche del testo di Piovani *La teodicea sociale di Rosmini*, opera dedicata a Capograssi.²² È un libro sul male, il male insito nelle strutture sociali che diventa ontologico, radicale, chiamando in causa il Legislatore supremo, Dio. La storia della teodicea è la storia della modernità: Piovani vede nella teodicea la sistematicità nascosta del pensiero illuminista, per cui il male sociale è diretta conseguenza del male in generale.

Non si può limitare il male – come faceva Rousseau – a un'influenza negativa della società: esiste, infatti, un *malum* ontologico, strutturale, nell'orizzonte del quale devono essere letti anche

¹⁹ P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Morano, Napoli 1989².

²⁰ P. PIOVANI, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Morano, Napoli 1981.

²¹ P. PIOVANI, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1947.

²² P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997².

tutti i *mala* sociali.²³ Rousseau, imputando il male alle strutture sociali, realizza senz'altro una teodicea, ma per Piovani il problema non è quello di salvare Dio dall'accusa di essere l'origine del male, quanto piuttosto quello di responsabilizzare il singolo.

Il Dio di Piovani è sempre il *Deus absconditus*. C'è nel pensiero piovaniiano una interpretazione in chiave teologica dell'imperativo categorico di Kant: Dio comanda certamente la legge morale, ma è all'uomo che spetta il compito di dover portare a compimento le leggi divine, di dover costruire la storia. Con l'azione dell'uomo il *Tu devi* si trasforma in *dover essere*.

Il Dio di Rosmini, invece, è il Dio del minimo intervento, affinché ci sia la massima libertà dell'uomo. Confrontarsi con il male è il compito immenso e tragico dell'uomo. Se, per Piovani, il male che l'uomo si trova a dover affrontare è principalmente la morte, per Rosmini è il male generico. I mali, per Rosmini, sono le forze che provocano l'uomo a essere autenticamente se stesso. È per questo che l'intervento di Dio nella storia è minimo, perché l'esistenza del male deve provocare l'uomo a diventare individuo etico.

Certo, anche secondo Piovani il male non può essere eliminato totalmente, né può essere compito dell'uomo cancellarlo, ma teleologicamente il male dovrà essere superato. La vicenda etica umana è dunque una progressiva eliminazione del male. Il *Deus absconditus* è il Dio autenticamente moderno: non si può parlare di un Dio creatore perché la ragione non può dimostrare che il mondo è stato creato e la creazione resta dunque oggetto di fede.

Solo nell'invocazione emerge un'immagine di Dio ed è questo il motivo per cui anche il tema della preghiera è un tema eminentemente filosofico. Per Piovani il grande asse del pensiero religioso moderno poggia su Agostino e Pascal. Il Dio di Piovani è il Dio ancora in agonia fino alla fine dei tempi. In primo piano viene sempre l'uomo, il singolo, che non può delegare ad altri la propria esclusiva responsabilità etica. La storia è fatta dagli individui etici che diventano il soggetto di una religione umana che può riconoscere Cristo in quanto vero Dio perché vero uomo e non vero uomo perché vero Dio.

L'individuo etico piovaniiano non è solipsistico, ma è sempre in co-esistenza con gli altri. Troviamo qui il concetto di corpo mistico a cui è strettamente collegata l'agonia di Cristo. La redenzione non può che essere un'esperienza di crocifissione. Non vi è però in questo concetto alcun compiacimento doloristico o tanatologico. La croce è, anzi, il luogo ontologico, il rischio, il *kindynos* di cui parla il Fedone platonico e in cui si materializza la filosofia come *soteria*. È nell'impotenza che c'è la vita: il giudizio sul mondo viene da chi è privo di potere, di gloria e di bellezza.²⁴

È per questo che l'uomo etico si identifica con il Figlio dell'Uomo crocifisso. Piovani, commenta Moretto, sembra quasi provare un inconscio fastidio per la risurrezione che, ai suoi occhi, assume le sembianze di un epilogo dell'eroe trionfante – quasi che una sorta di *deus ex machina* greco avesse improvvisamente rimpiazzato l'*homo patiens*, l'uomo dei dolori che ben conosce il patire, di ascendenze bibliche (si pensi a Giobbe e a Isaia).

²³ Lo stesso tema, con la distinzione tra *malum mundi* e *mala in mundo* sarà presente anche in Alberto Caracciolo.

²⁴ Al plesso evocato da questi problemi, Moretto ha dedicato il suo splendido articolo *Pietro Piovani e l'etica della Croce*, in «Giornale di Metafisica», 1981, pp. 463-518.

È necessario, secondo Piovani, rileggere il Prologo giovanneo nel senso di un Cristo agonico e interpretarlo come momento profondissimo di de-intellettualizzazione dell'idea più alta di tutte, cioè dell'idea di Dio. Per Piovani non esiste l'Universo, il tutto che tende neoplatonicamente all'Uno, ma esiste il multiverso, l'individuo che cerca in molte direzioni la sua strada. Le grandi chiese sono come l'Universo ed è per questo motivo che Piovani è senz'altro più interessato alle eresie che all'ortodossia. Per loro stessa natura, infatti, le chiese tendono al temporalismo e quindi la fine del temporalismo sarà anche la fine delle chiese.²⁵

Il singolo è l'unica universalizzazione possibile. La disintegrazione dell'universo greco-medievale (oggi si parlerebbe di paradigma), operata dalla secolarizzazione della modernità, permette di cogliere tutta la novità del messaggio cristiano, offuscato dai valori della tradizione e della cultura greca. La filosofia dell'esistenza – dice Piovani – rimette l'essere alla base della sua idealità, che è il singolo. Quando l'individuo stesso, infatti, diventa l'unico Universo possibile si può fondare l'Etico, il grado più alto e, al tempo stesso, il compito supremo dell'uomo.

È su questo punto che Piovani fa incontrare Kierkegaard con Kant, inverando nell'Etico l'accettazione paradossale della croce. L'esistenzialismo piovaniiano è in lotta contro tutte le teleologie, le metafisiche, le ontologie e le dialettiche che vogliono far quadrare i conti della storia e coartare il singolo in un *logos* olistico.²⁶

L'etica è sempre etica della situazione: la storicità viene messa al centro della riflessione etica che riguarda il singolo, il quale, lungi dall'essere un'entità perfetta, deve essere inteso come una realtà *in fieri*, in divenire nella storia.

In un simile divenire del singolo nella storia fondamentale è il fare memoria del dolore: i mali del mondo, infatti, guidano l'angoscia del singolo, la finitudine dell'esistenza umana. Non c'è dolore che non conservi in se stesso un *quid* di irrisolto e di irrisolvibile. L'esistenza né vuole, né deve allontanare lo sguardo dal dolore. Piovani evoca al riguardo la figura di Bonhoeffer, grande interprete di un'*etica resistenziale*.

Moretto sottolinea tre momenti di consonanza tra Piovani e Bonhoeffer:

²⁵ Su questo punto si veda F. TESSITORE, *Piovani, la religione e la storia*, in «Archivio di Storia della Cultura», 2009, pp. 1-7. Si tratta dell'Introduzione alla ripubblicazione sullo stesso fascicolo del saggio piovaniiano *Da un temporalismo all'altro*.

²⁶ Cfr. G. MORETTO, *Teodicea e disuguaglianza tra gli uomini in Pietro Piovani*, in ID., *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 189-205, in part. p. 202: «È dunque da dire che ormai per Piovani a contenere l'individuo caricato della propria sofferenza e reso sensibile a quella dei consimili sarà deputato non più il sistema o la teodicea, modellata sulle armonie e sui teleologismi dell'*universum*, ma lo spazio o l'*Ort* che è in grado di dischiudere la narrazione delle plurime biografie individuali, assecondanti l'aspirazione al *multiversum*, nella coscienza che 'l'individuo stesso è l'universale'. E al servizio di una simile narrazione, che ha la pretesa di essere il *logos* autentico intorno all'individuo non ignaro di sofferenze socialmente inutili, non può non stare la cosiddetta dialettica negativa. È in effetti in virtù di una tale dialettica che l'individuo dell'etica piovaniiana, dopo aver respinto tutte le parole di consolazione, sa, con Baudelaire, che alla fine è la morte a consolare».

1. *La concentrazione cristologica.* In entrambi gli autori si percepisce l'influenza di Lutero (ma anche di Kierkegaard) riletto da Barth: tra l'uomo e Dio c'è un abisso invalicabile e solo Dio può venire incontro all'uomo nella persona di Cristo, il quale ha per l'uomo anche una fondamentale funzione gnoseologia, in quanto gli permette di conoscere la propria salvezza.

2. *Cristologia come logologia.* Il problema cristologico della trascendenza della natura divina rispetto alla natura umana può essere posto solo come problema dell'esistenza. La trascendenza, cioè, è vista dentro l'essere, dentro il *logos* che si fa carne e dunque si soggettivizza nel singolo. La questione ontologica è la questione dell'essere di una persona reale, la persona di Cristo.

3. *Interpretazione irreligiosa di Dio.* Bisogna parlare di Dio in modo irreligioso, senza il dato previo e contingente della metafisica, dell'apriori umano. Il mondo divenuto maggiorenne è quello che si è liberato delle tutele infide della metafisica, che vive *etsi Deus non daretur*. Il Dio che è con noi è quello che si abbandona, che resta *absconditus* agli occhi dell'uomo.²⁷

Secondo Moretto, è nella visione del Getsemani che si chiude la filosofia di Piovani. L'esistere non è che un individuarsi per non essere cancellati. La deuteragonista dell'esistenza con l'individuo è la morte. L'esistenza è privazione: *desum ergo sum*.

Nel quadro di un individuo che deve affermarsi per non essere cancellato è comprensibile - sottolinea Moretto - che per Piovani il tempo dell'Anticristo rappresenti un'inevitabile disgregazione delle armonie prestabilite, degli olismi metafisici. L'uomo, infatti, vive sotto il segno dell'Anticristo e lo attende in una situazione di angoscia. L'angoscia lo risveglia nell'orto del Getsemani a condividere l'agonia del Cristo condannato all'infamia della croce.

L'uomo allora che può scrivere una cristologia filosofica è solo l'individuo pascaliano che sa teorizzare la differenza tra il giardino delle delizie (il *kepos* epicureo) e il giardino dei dolori (il Getsemani). Cristo è in agonia con l'uomo fino alla fine dei tempi.

V. ALBERTO CARACCILO. LA CROCE ALL'OMBRA DEL NICHILISMO E DEL MALUM MUNDI

Le lezioni di Moretto sulla cristologia filosofica si chiudono nel nome del suo maestro, Alberto Caracciolo.

Il contributo di Caracciolo a una cristologia filosofica è fondamentale. Anche per Caracciolo, infatti, Cristo è importante per una filosofia dell'esistenza in quanto insegna, attraverso la sofferenza, la possibilità di una soteria che vale indipendentemente dalla divinità della sua persona: quand'anche Cristo fosse stato solo uomo e non Dio, il cristianesimo avrebbe comunque valore.

È il tema dostoevskiano: se anche la verità non coincidesse con Cristo, bisognerebbe in ogni caso anteporre Cristo alla verità. Ma è lo stesso principio immortalato da Lessing nel celebre detto di *Eine Duplik*: se Dio tenesse nella sua mano destra tutta la verità e nella sua sinistra soltanto la ricerca della verità, con la condizione di dover andare per l'uomo eternamente smarrito, e mi dicesse scegli!, io gli direi senza indugio di concedermi la mano sinistra, perché la verità pura è soltanto per

²⁷ Cfr. al riguardo G. MORETTO, *Sulla traccia del religioso*, cit., p. 300.

lui.²⁸

La figura di Cristo non evoca i grandi olismi delle teleologie in cui tutto è al suo posto, ma l'*agape*, l'amore compassionevole per un genere umano che non sa trovare un principio di ragion sufficiente che dia spiegazione al suo dolore.

La croce si staglia pertanto all'ombra inquietante del nichilismo, della domanda radicale del *potius quam* e quindi della possibilità stessa dei valori. Le parole eterne del cristianesimo, dice Caracciolo, educano e formano l'uomo. Il cristianesimo non può essere ridotto al sociologico: il Discorso della montagna - vertice del messaggio di Cristo - non va letto politicamente, ma come invito alla ricerca, all'inquietudine del cuore.

Scrivono Caracciolo: nel momento in cui si è dato a tutti il pane - e bisogna dare a tutti il pane - non si è ancora dato ciò che più conta: una più alta sofferenza dello spirito, l'*inquietum cor nostrum* di cui parla Sant'Agostino.²⁹

Bisogna passare dalla visione della fede come dono, *Gabe*, a quello della fede (non necessariamente cristiana, ma innanzi tutto filosofica) come compito, *Auf-Gabe*. Questa *Aufgabe* è il religioso, la domanda di Cristo sulla croce, ma anche l'interrogazione di Giobbe a Dio. Il religioso è quel momento propizio, quel *kairos*, quell'istante in cui le parole acquistano un significato tutto particolare, incontrandosi col mito. Il religioso vive allora nello spazio che il mito indica. Ma, a ben vedere, se non vuole sparire nel mito o, viceversa fagocitarlo, di fatto cancellandolo (non si dimentichi che è stato Caracciolo il primo a tradurre il termine tedesco *Entmythologisierung* con *demitizzazione*), il religioso deve inverare il mito re-interpretandolo.³⁰

Ecco allora l'importanza di una ermeneutica religiosa nella quale, come messo in luce soprattutto da Jaspers, vi è una tensione evocativa che richiama tutto quanto l'essere. La parola religiosa che forma le coscienze è quella liturgica, in quanto l'uomo, mediante la liturgia chiede la vita eterna, la vita degna cioè di essere vissuta, e chiede il perdono, perché ha il senso del peccato.

Così, l'etica diventa ontologica, perché si occupa di ciò che *deve* essere. Il Cristo vivente è quello della liturgia, della *sapientia vitae*. Ma anche la liturgia va letta filosoficamente, va cioè universalizzata.

L'originalità di Caracciolo, sottolinea a questo punto Moretto, è quello di insegnare a leggere le parole del cristianesimo non in modo confessionale, ma universalmente libero, ossia in modo autenticamente filosofico. Al principio della confessione si contrappone allora il principio della libertà, un principio che nasce dalla storia, dal luogo in cui si svolge il destino dell'uomo.³¹

²⁸ Cfr. G.E. LESSING, *Religione e libertà*, a cura di G. GHIA, Morcelliana, Brescia 2000, p. 33.

²⁹ Cfr. A. CARACCILO, *Politica e autobiografia*, a cura di G. MORETTO, Morcelliana, Brescia 1993.

³⁰ Cfr. ID., *Il trascendentale religioso*, in ID., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, a cura di D. VENTURELLI, Il melangolo, Genova 2010².

³¹ Cfr. ID., *Principio della libertà e principio della confessione nell'itinerario religioso*, in ID., *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Morano, Napoli 1971, pp. 97-115, su cui è da vedere il fondamentale contributo di G. MORETTO, *Principio della libertà e principio della confessione nell'interpretazione filosofica della Bibbia*, in ID., *Ermeneutica*, cit., pp. 47-78.

Ora, le filosofie che recepiscono nella maniera più autentica la figura di Cristo sono, nella prospettiva di Caracciolo evidenziata da Moretto, quelle dell'età di Goethe che sottolineano (si pensi a Wilhelm von Humboldt, ma soprattutto a Schleiermacher) come ogni linguaggio e ogni religione abbiano un senso, un significato unico e irripetibile.

Caracciolo si confronta con il tema dell'assolutezza del cristianesimo – traduce, tra l'altro, l'importante testo di Troeltsch al riguardo³² – nell'opera fondamentale del 1965 *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*. In questo testo si sottolinea come ciò che conta in una religione sia l'intuizione originaria, l'essenza del religioso. Caracciolo si confronta con i teologi Rahner e Fries rimarcando con forza come l'importante non sia tanto il chiamarsi cristiani (o musulmani, buddisti ecc.), quanto piuttosto l'essere autenticamente religiosi.³³

La grande figura filosofica che si staglia sullo sfondo è ancora una volta quella di Lessing: non è la storia che salva, non è il Gesù storico, quello secondo la carne, che salva, ma quello secondo lo Spirito. È la storicità stessa dell'uomo a essere trascendentale, in quanto ogni oggettivazione storica ha a che fare direttamente con Dio e ogni epoca storica, per citare una celebre espressione di von Ranke, è anzi la più vicina a Dio.

La religione (intesa come religioso) è una struttura fondamentale dell'uomo, ma è al tempo stesso anche un modo, ha cioè una sua articolazione concreta, individuata, storica. Questa modalità del religioso è però autonoma, indipendente cioè dalle altre oggettivazioni dello spirito, siano esse la morale, la società civile, la politica, l'arte ecc., e si esplicita nella forma più pregnante nel momento della preghiera, nella dimensione contemplativa e orante.

La preghiera è sempre, al tempo stesso, singolare ed ecclesiale, individuale e cosmica. Nasce dai limiti del sé e si situa sul crinale i confine dell'impegno etico. È una trascendentalità che invoca una Trascendenza che non necessariamente è Dio, quanto piuttosto lo Spazio di Dio, lo spazio cioè in cui Dio o il Nulla si rivelano alla coscienza del singolo che si fa *locus revelationis* del religioso, della Parola originaria di cui l'uomo deve farsi uditore.

Nella preghiera c'è confluenza tra umano e divino e diventa difficile distinguere tra natura e soprannatura. Sgorgando dalla coscienza, nell'atto orante ha luogo il *Weltgericht*, il giudizio sul mondo. Ma è sempre la coscienza del singolo che giudica: il Dio invocato nella preghiera non appartiene a una singola Chiesa, ma è sempre, necessariamente, ecumenico.³⁴

L'uomo che prega (ed è preghiera anche la bestemmia ontologica, la negazione nichilistica non solo di ogni valore, ma della possibilità stessa del valore: in questo senso, la trasmutazione nietzschiana di tutti i valori non è nichilismo autentico, perché in essa il valore non viene negato, ma muta solo di segno) è l'uomo che si pone la domanda sull'essere. Il suo interrogare diventa postulazione, invocazione di una possibilità concreta di un senso all'esistere.

³² Cfr. E. TROELTSCH, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, a cura di A. CARACCILO, Morano, Napoli 1968.

³³ Cfr. A. CARACCILO, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, a cura di G. MORETTO, Il melangolo, Genova 2000².

³⁴ Su questo tema si veda l'importante volume, di chiara ispirazione caraccioliana, di G. MORETTO (ed.), *Preghiera e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1991.

Anche per Caracciolo, ad onta di tutti i decostruzionismi del soggetto, l'*homo patiens*, quello che Piovani chiamava l'uomo dell'agonia, è l'unico soggetto di cui nessuno può decretare la morte, che vive anzi per salvare l'etica, l'etica della croce. La salvezza viene infatti dall'*agape*, dalla carità verso tutti gli uomini sofferenti.³⁵

Il grande modello qui evocato da Caracciolo è quello di Teresio Olivelli, suo amico e compagno al tempo degli studi giovanili presso il Collegio Ghislieri di Pavia e che diventerà martire della resistenza al nazifascismo.³⁶ L'esperienza di Olivelli è l'attingimento della verità nella carità: la carità è comunicazione di amore sullo sfondo di un male radicale, un *malum mundi* irredimibile da parte umana e che resta anche quando si siano sconfitti tutti i *mala in mundo*.

Non è l'uomo che costruisce la verità, ma essa si rivela all'uomo. L'*agape* è proprio l'azione poetica di rivelazione della verità: per Olivelli, il Dio persona, il Dio-Tu invocato nella preghiera è una realtà.

Oggi, però, sostiene Caracciolo, che il Dio-Tu, la preghiera di senso, l'immortalità sono realtà sempre più difficili da comprendere non solo fuori dalle chiese, ma addirittura anche all'interno delle chiese stesse, l'invocazione, il presentimento di un barlume e principio di assurdo umanamente ineliminabile (una sofferenza fenomenicamente inutile la definisce Caracciolo) permangono comunque. Può allora, si chiede Caracciolo, l'esperienza della croce, che è esperienza soterica, redentrice, realizzarsi anche solo nello spazio di Dio, nello spazio cioè reso deserto di un Dio, in un'invocazione umana anche solo balbettata, che non sa più, o non sa ancora, farsi preghiera?

È il singolo che è chiamato a rispondere a un simile interrogativo esistenziale, tenendo presen-

³⁵ «Il singolo caraccioliano entra dunque nella tenebra del nichilismo portando sulle spalle il peso di un peccato cosmico, ma non vi entra né guidato da un faustiano *amor fati* né sedotto da un impulso di morte, ché troppo eticamente sano e, in fondo, 'agonico' è il suo stesso abbandonarsi alla morte [...]. A guidarlo è soprattutto la speranza che nell'ora della Croce si renda in qualche modo presente la luce dell'alba pasquale. A una simile speranza lo invita la natura religiosa del Nulla, al cui cospetto ha consumato la propria esistenza, e che gli si è venuto sempre più imponendo come la figura suprema della Trascendenza, nella sua dialettica di nientificazione (di giudizio di vanità e nullità fatto scendere sull'intera vicenda umana e cosmica) e insieme di donazione e di senso, che è, come si può facilmente intendere, la stessa dialettica che articola tanto la natura dell'*Infinito* leopardiano quanto il mistero della tenebra del Golgotha, cifra biblica della presenza del *Deus absconditus*. Ora è proprio in quanto segnato da questo tratto leopardiano (e jobico) che il cristianesimo, che ha inciso profondamente nella vita e nell'opera di Caracciolo, può abilitare agli interrogativi – impostisi con la potenza dei cenni, dei *Winke* che schiudono lo spazio, la *Lichtung*, in cui solo respira il pensiero autentico – atti a concludere un itinerario filosofico-esistenziale dominato come pochi dal problema religioso» (G. MORETTO, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 226-227).

³⁶ Al rapporto tra Caracciolo e Olivelli è dedicato l'ultimo libro pubblicato da Moretto in vita. Cfr. G. MORETTO, *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004.

te che la *soteria* non è estranea neppure alla filosofia: il pensiero filosofico, infatti, quando vuole essere anch'esso soterico, deve sforzarsi di dare un senso al dolore, anche a quello più assurdo, più inspiegabile fenomenicamente.

La cristologia esaminata da Moretto, attraverso la lettura e l'interpretazione interiormente partecipe delle pagine del suo maestro, torna così al suo punto di partenza: al *logon didonai*, alla fatica di dare ragione del senso del dolore, della storia, dell'uomo.

Così, a suggellare la nostra presentazione del corso cristologico del 1989, un corso di cui abbiamo cercato di dimostrare la valenza programmatica per la stessa prospettiva filosofica morettiana, restino le parole con cui Moretto, nel 2000, concludeva un articolo dedicato proprio alla cristologia filosofica contemporanea e nelle quali è facile sentire risuonare l'eco delle lezioni universitarie di undici anni prima: «Concludendo si può dire che la 'fede filosofica' che conferisce un respiro universale al *logos* della cristologia abilita a una comprensione autenticamente religiosa del crocifisso "Perché non possiamo non dirci cristiani". In ogni caso la cristologia 'filosofica' del Novecento che, guardando al Crocifisso, si propone a suo modo di rispondere alla domanda del Vangelo: "E voi chi dite che io sia?", sa di dover autenticare la propria veracità avanzando la domanda in cui, forse più che in ogni altra domanda, si raccoglie il significato della genuina contemporaneità nella sua propria qualifica ecumenica: "Ma se un uomo non crede né alla divinità di Gesù Cristo né al significato soteriologico della croce e tuttavia trova nel discorso della Montagna la via che gli permette di accedere a una vera esperienza religiosa: se egli trova nelle parole disperate e fondamentalmente confidenti di Gesù sulla croce qualche indicazione per accettare e vincere l'angoscia della morte, è egli o no cristiano?" (A. Caracciolo)».³⁷

³⁷ G. MORETTO, *Una croce senza happy end*, in «Vita Pastorale», 4/2000, pp. 137-140.





MATTIA COSER

**COLPA ED ESPIAZIONI.
LA CRISTOLOGIA FILOSOFICA
DI LUIGI PAREYSON**

This paper aims to analyze the considerations of Luigi Pareyson on the Christological question, which has been developed by him in relation to the problem of evil and suffering. Pareyson's hermeneutical point of view offers an interpretation of Christendom as a radical expiatory compassion and proposes, through the saving work of Christ, a conception of suffering as authentic place of the solidarity between God and man.

I. INTRODUZIONE

Sebbene il suo itinerario speculativo sia caratterizzato fin dagli albori da un certo interesse per il cristianesimo – come testimonia il profondo dialogo filosofico intrattenuto nelle pagine dei suoi *Studi sull'esistenzialismo*¹ con autori quali Pascal, Kierkegaard e il Barth dell'*Epistola ai Romani*² – è soprattutto nella sua ultima filosofia, in quell'ermeneutica dell'esperienza religiosa cristiana sviluppata nell'*Ontologia della libertà*³ sulla base di un intenso confronto con Schelling, da Pareyson stesso definito «felice scoperta dei miei anni più tardi»,⁴ e con Dostoevskij – autore, questo, che ha accompagnato l'intero percorso filosofico pareysoniano –, che Pareyson accorda una vera e propria

¹ L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo* (Opere complete, vol. 2), Mursia, Milano 2001.

² K. BARTH, *Der Römerbrief*, Kaiser, München 1922, tr. it. di G. MIEGGE, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2006.

³ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

⁴ Ivi, p. 9.

centralità alla figura di Gesù Cristo. In questa fase del suo pensiero, in cui confluiscono e trovano sviluppo l'esistenzialismo personalistico e l'ontologia ermeneutica dell'inesauribile che avevano segnato il suo filosofare precedente, Pareyson si confronta innanzi tutto con una questione trattata a suo avviso in maniera inadeguata dalla filosofia e dalla teologia precedenti, vale a dire la questione del male e della sofferenza. Proprio la critica a quel razionalismo metafisico che ha dato vita a teodicee in cui il male è stato annullato o quantomeno ridotto al rango di semplice lacuna, mancanza, privazione, considerato come puro e semplice non-essere, spinge Pareyson a proporre una via differente per giungere ad un discorso filosoficamente nuovo e rilevante su questi temi, la quale consiste nell'ermeneutica del mito e dell'esperienza religiosa, considerati, sulla scia della filosofia positiva e dell'estasi della ragione di schellinghiana memoria, non come semplici racconti d'immaginazione o come reperti di un'infanzia dell'umanità per sempre superata dalla nascita del razionalismo filosofico, bensì come luogo di manifestazione di un rapporto con la verità e di un pensiero originario e profondo che si tratta ora d'interpretare, come «fonte inesauribile d'ogni discorso che sia veramente importante e decisivo per l'umanità».⁵ In questo contesto il cristianesimo, e con esso la figura innanzi tutto storica di Gesù Cristo, assume rilevanza fondamentale come paradigma ermeneutico sulla base del quale indagare filosoficamente la questione del male e della sofferenza. Anzi, come scrive esplicitamente il filosofo, «il Cristo è l'unica base possibile per una meditazione sul male e sulla sofferenza»,⁶ in quanto è colui che li assume su di sé in maniera innocente, introducendo in tal modo il male nella divinità. Col che esso viene capovolto e annullato.⁷ Per questa via Pareyson giunge ad affermare che «nemmeno Gesù Cristo [...] ha preteso di fornire una spiegazione o comprensione del male; si è limitato, per così dire a riscattarlo».⁸ In questo modo per Pareyson, come osserva puntualmente Francesco Tomatis, Cristo non dà, bensì «è la risposta»⁹ al problema del male – affermazione peraltro esplicitamente riscontrabile nel testo pareysoniano stesso (p. 155). Vediamo ora nel dettaglio come Pareyson elabori e sviluppi la sua cristologia, nella quale, come osserva significativamente Xavier Tilliette, «il Cristo dei dolori [è] eretto a emblema universale, quindi Riconciliatore, il rifugio dei sofferenti, degli umiliati, dei feriti dell'esistenza, il Cristo dalle braccia aperte per tutti, alla spanna del mondo – nel quale tutti e ciascuno si riconoscono»,¹⁰ una cristologia che, come sottolinea ancora Tomatis, intende «prescindere dai dogmi in cui si [è] formalizzata la fede, concentrarsi sul Cristo e sul senso della sua morte da uomo in croce».¹¹

⁵ Ivi, p. 157.

⁶ Ivi, p. 201.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ Ivi, p. 155.

⁹ F. TOMATIS, *Luigi Pareyson. Il male in Dio: la sofferenza del Cristo come teogonia*, in S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea: II. Il Novecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 1035-1058, p. 1041.

¹⁰ X. TILLIETTE, *Che cos'è cristologia filosofica?*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 125.

¹¹ F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995, p. 107.

II. IL MALE IN DIO

Essendo la cristologia pareysoniana lo sviluppo speculativo di un percorso iniziato con la questione del male, sarà opportuno analizzare brevemente come il filosofo affronti tale problematica prima di giungere alla cristologia vera e propria. La trattazione pareysoniana del male, in cui è ben evidente l'ispirazione schellinghiana dell'ultimo Pareyson, inizia con l'analisi ermeneutica del versetto biblico di *Esodo* 3,14, in cui Dio afferma di Sé «'ehjeh 'ašer 'ehjeh», nella versione latina della Vulgata «*ego sum qui sum*». Tale versetto può essere tradotto in italiano in tre modi diversi: «Io sono colui che è», «Io sono colui che sono» e «Io sono chi sono». La terza traduzione è quella che Pareyson ritiene più adatta nell'ambito di una filosofia della libertà. Infatti, nella sua interpretazione

quando Dio, di fronte alla richiesta rivoltagli da Mosè di conoscere il suo nome per poterlo riferire ai figli d'Israele, risponde «Io sono chi sono», intende dire: «Il mio nome non te lo dico, anzi non te lo voglio dire: non hai nessun bisogno di saperlo. Perché me lo chiedi? Io sono chi sono, cioè sono chi mi pare, e tanto basti. Di questa questione non hai da occuparti: non t'impicciare, la cosa non ti riguarda». L'*ego sum qui sum* [...] rivendica l'estrema e illimitata libertà di Dio, anzi propone una concezione di Dio come libertà assoluta, senza ch'essa abbia da enunciarsi in termini concettuali e oggettivanti.¹²

Dio per Pareyson coincide dunque con la libertà assoluta. La traduzione «Io sono chi sono», interpretata dal filosofo come un modo per esprimere il concetto «Io sono chi mi pare», lascia intendere che per Pareyson l'essere stesso di Dio dipende dalla volontà divina di essere, è un frutto della libertà divina. In altre parole, Dio si sceglie, il Suo essere è come Lui lo vuole, la Sua libertà costituisce un *prius* rispetto all'essere. Alla radice dell'essere stesso di Dio c'è la libertà divina, è essa che dona alla divinità la Sua essenza. Il discorso sulla libertà divina introduce però una riflessione sconcertante, che Pareyson esprime in questi termini:

Dio per definizione non presuppone un altro essere: la sua natura è abissale, e sull'orlo di questo abisso si fermava Kant con orrore e spavento, attribuendo a Dio stesso l'angosciosa domanda: da me viene ogni cosa, ma io donde vengo? Ora, forse che porsi la domanda del «dove» non equivale a interrogarsi sul «prima»? «Prima» dell'essere di Dio non c'è un essere: c'è il non essere.¹³

Ci si trova in questo modo di fronte ad un paradosso. Nel momento in cui si manifesta la teogonia, essere e non essere si incontrano. Nell'abisso che precede la venuta all'essere di Dio è già operante la volontà divina che decide di esistere. Nell'abisso del nulla primordiale, nel caos del non essere è già presente la libertà di Dio che decide di imporsi sul nulla. Ciò introduce un aspetto inquietante nella filosofia della libertà proposta da Pareyson. Infatti, per imporsi sul nulla e per negare il male, la libertà di Dio deve averne una percezione, deve farne esperienza e ciò lega la divinità stessa ad un aspetto di negatività. L'atto libero che segna l'inizio della positività è al contempo un atto di negazione del negativo, della possibilità del male che esiste nel momento del «Dio prima di

¹² L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 122.

¹³ Ivi, pp. 131-132.

Dio», nel caos primordiale in cui la volontà divina decide di auto-originarsi. Questa negazione del negativo lascia una propria traccia nella divinità, un'ombra oscura sulla luminosa affermazione del bene. Scrive in merito Pareyson:

Il fatto che per esistere Dio abbia dovuto sconfiggere il nulla e sgominare il male, cioè mettere da parte il negativo, lascia in lui una traccia, sia pure inefficace e inoperante, di negatività, quasi che fosse rimasto qualcosa di non risolto e di ancora pendente. Si ha l'impressione che il nulla sia ancora in agguato, come una costante minaccia, e che il male latente e sopito possa ridestarsi. La negatività e il male sono presenti in Dio come possibilità prevedute ma scartate, e quindi ormai scordate e inattuali; può essere tuttavia che siano superate ma non spente, tacite ma non annientate, dormienti ma non estinte. Esse sono termini d'un contrasto conciliato ma riaccendibile, e possono costituire ancora un pericolo.¹⁴

Pareyson giunge per questa via al suo discorso temerario sul male in Dio, il quale individua l'origine del male in Dio stesso. Infatti, attraverso la vittoria sulla negatività che Egli ha realizzato con la propria libera scelta, il male continua a sussistere come la possibilità preveduta ma scartata, la quale è pur sempre disponibile, anche se sopita e inattuale. È proprio questa presenza del male in Dio stesso, nel cuore della realtà, all'origine stessa dell'essere, è quest'ombra oscura nell'abisso della memoria divina che permette all'aspetto inquietante della filosofia della libertà pareysoniana di raggiungere il proprio acme: alla luce di tale considerazione, l'origine del male non può che essere Dio stesso.

Può dunque l'uomo accusare Dio di aver introdotto il male nel mondo e di essere la causa delle sue sofferenze? Niente affatto. Pareyson pone qui una netta distinzione tra l'origine e l'autore del male. L'origine del male è sicuramente in Dio, ma lo è pur sempre come possibilità scartata *ab aeterno* dalla libertà divina. Per questa ragione Egli non può essere anche l'autore del male. Poiché la perfezione della libertà divina ha negato il male nella storia eterna, sarebbe assurdo ritenere che Dio sia l'autore del male presente nel mondo. Una simile realizzazione spetta interamente all'uomo, che si lascia attrarre dall'aspetto d'inquietante negatività latente in Dio e lo introduce nella storia. La colpa umana consiste proprio nel risvegliare nel cosmo il male che Dio aveva rifiutato e che era sopito in Lui.

La libertà umana è chiamata a ripetere la libera scelta operata nella teogonia, è chiamata a ripetere l'atto creativo scegliendo il bene. L'uomo originario però non corrisponde positivamente al disegno divino e si lascia tentare da quell'ombra oscura. Così facendo egli produce disastrosi effetti sull'intera realtà, ponendosi come una sorta di fallimento della creazione divina, ora corrotta dal peccato. L'insorgere del male nel mondo è dunque dovuto all'uomo e all'abuso della sua libertà.

La considerazione dell'introduzione del male nella realtà storica come caduta dell'uomo dovuta alla libertà umana stessa spinge Pareyson a sostenere l'esistenza di un'universale solidarietà degli uomini nella colpa, sicché «rispetto alla peccaminosità universale nessuno è propriamente innocente, perché tutti sono peccatori».¹⁵ Nessuno può considerarsi propriamente innocente rispetto alla peccaminosità universale poiché la caduta della libertà umana, introducendo il male nella storia, lo ha destinato ad un progressivo sviluppo ed incremento, garantiti dalla costante possibilità del cat-

¹⁴ Ivi, pp. 179-180.

¹⁵ Ivi, p. 195.

tivo utilizzo della propria libertà come scelta del negativo a cui l'uomo è esposto. Il peccato, infatti, non solo è una scelta irreversibile, ma corrompe la realtà in modo tale da spingere l'uomo a fare continuamente altre scelte negative, inficiando in tal modo la stessa libertà che lo ha ridestato e determinando la solidarietà universale nella colpa. A conferma delle proprie conclusioni il filosofo cita i passi biblici contenuti nella *Genesi*, in cui alla caduta di Adamo fa seguito il primo spargimento di sangue – il fratricidio commesso da Caino – e si giustifica il giudizio universale affermando che «il Signore vide che nel mondo gli uomini erano sempre più malvagi e i loro pensieri erano di continuo rivolti al male».¹⁶

III. LA SOFFERENZA ESPIATIVA E LA CRISTOLOGIA

La solidarietà umana nella colpa è anche causa della solidarietà umana nella sofferenza. Ciò rappresenta nell'ottica pareysoniana l'essenza della tragedia dell'uomo, «immerso nel negativo, autore del male e soggetto al dolore, marchiato dall'onnicolpevolezza e destinato alla sofferenza universale».¹⁷ La sofferenza che grava sul destino dell'uomo è dunque strettamente connessa alla caduta nella peccaminosità universale, tuttavia non è da considerare come un semplice effetto collaterale del male. Al contrario, essa ne è l'opposto dialettico. Nel pensiero di Pareyson, infatti, la sofferenza che segue la colpa non è semplicemente una punizione per essa, un negativo che si aggiunge ad un negativo aumentandone in tal modo la negatività, bensì è uno strumento espiativo, è l'unica forza più forte del male e capace di vincerne gli effetti letali e distruttivi. Questa concezione della sofferenza come forza espiativa è profondamente ispirata da *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij.¹⁸ Soprattutto le figure di Alëša e Dmítrij sono lette da Pareyson come un simbolo del mito cristiano, come un'incarnazione del potere espiativo della sofferenza e della solidarietà universale con la creazione vulnerabile e ferita. Essi mostrano che nella rinuncia ai tentativi razionali di far fronte al male ed alla sofferenza, incarnati in maniera tragica da Ivan, e nel volgersi ad una solidarietà consofferente si può ottenere un nuovo punto di vista sulla sofferenza e sul male, che permetta di prenderli entrambi sul serio nella loro profonda tragicità senza abbandonarsi alla disperazione. La creazione, resa invalida per mezzo del nulla abissale (male), necessita dell'invalido (sofferente) per ottenere il proprio riscatto. Scrive in merito il filosofo:

È l'espiazione il nesso che collega indissolubilmente il male e il dolore: il destino di espiazione che grava sull'uomo per la sua colpa per un verso lo priva di ogni diritto alla felicità, e per l'altro non gli lascia altra prospettiva di salvezza che il dolore. La caduta da un lato introduce nel mondo una forza negativa sempre più minacciosa e in continuo accrescimento, e dall'altro apre la via alla sofferenza che dilaga nell'universo, senza che l'uomo abbia alcun diritto di lamentarsene, perché il male, com'è stato molto mag-

¹⁶ Gen. 6, 5.

¹⁷ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 194.

¹⁸ F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, *Russkij vestnik*, Moskvá 1879, tr. it. di M. GRATTI, *I fratelli Karamazov*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2011.

giore di quanto non fosse necessario ad attestare la libertà umana, così risulta molto maggiore di quanto la sofferenza umana non riesca mai a espiare e riscattare.¹⁹

L'affermazione dell'insufficienza della capacità espiativa della sofferenza dell'uomo con cui si chiude la citazione appena riportata offre lo spunto necessario per l'introduzione della cristologia filosofica come strumento volto al superamento della sofferenza. Pareyson ricorre ad un esempio tratto dall'aritmetica, ricordando che meno per meno fa più (- x - = +), per sostenere che la sofferenza non è semplicemente una sadica punizione o una masochistica autopunizione. Al contrario, essa è polo di un rapporto dialettico che deve portare al superamento del male. Tuttavia, la sofferenza dei peccatori non è sufficiente per espiare tutto il male da essi commesso. La vastità del male nel mondo è di una portata tale da rendere insufficiente al fine dell'espiazione la sola sofferenza del peccatore e da richiedere l'aggiunta di una sofferenza innocente, «il che è tanto più sconcertante e terribile se si pensa che fra gli innocenti bisogna contare anche i bambini e i minorati, e che quindi è necessario ricorrere al tanto temuto e deplorato principio della reversibilità delle sofferenze degli innocenti in favore dei peccatori».²⁰ Con ciò lo scandalo del male raggiunge il suo apice e ci si può chiedere con Dostoevskij se il prezzo da pagare non sia troppo caro.²¹

Sulla base della necessità di una sofferenza innocente Pareyson introduce l'elemento cristologico nella propria riflessione filosofica. Egli, infatti, considera tollerabile lo scandalo della sofferenza degli innocenti in favore dei peccatori solo se tale sofferenza viene posta in un contesto più ampio, il quale prevede anche la sofferenza della divinità. Il filosofo afferma che «l'idea del Dio sofferente è l'unica che possa resistere all'obiezione della sofferenza inutile come dimostrazione dell'assurdità del mondo, e che anzi possa capovolgere l'intera problematica della sofferenza, nel senso di trarre dalla stessa incomprendibilità del dolore la possibilità ch'esso dia un senso alla vita dell'uomo».²² In accordo con il romanziere russo, il filosofo italiano sostiene che, introducendo la tragedia della sofferenza nella divinità, l'umanità intera risulta alleggerita di tale tremendo fardello e può trovare un criterio ermeneutico adeguato a fornire un senso ai propri patimenti: «il senso della sofferenza dell'umanità è la consofferenza col redentore che col suo dolore ha soppresso quello dell'umanità».²³

Cristo, Verbo incarnato, è colui che introduce nella divinità la sofferenza e che, facendo ciò, la conduce a buon fine, al superamento del male. Scrive in merito Pareyson:

Dio è crudele anzitutto con sé: egli stesso vuol soffrire, e si abbandona perciò alla crocifissione; non ha risparmiato suo Figlio, cioè se stesso, e in una forma di sublime masochismo s'è messo contro di sé; v'è in lui una crudeltà radicale originaria, che lo induce anzitutto a negare se stesso e a ergersi contro di sé. Una legge di espiazione grava sull'umanità come suo destino di sofferenza; e su questa tragica vicenda giunge

¹⁹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 194.

²⁰ Ivi, p. 196.

²¹ Cfr. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., tr. it. cit., p. 344.

²² L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 198.

²³ *Ibidem*.

come una grazia inaspettata il perdono di Dio. Ma il perdono è possibile in virtù d'una tragedia anche più immane di quella umana, ed è la tragedia immanente alla vicenda di Dio: la sofferenza del Cristo e il suo abbandono da parte di Dio nel momento estremo del suo abbassamento. Alla tragedia umana e storica dominata da una misteriosa legge di espiazione s'aggiunge una tragedia divina e teogonica: Dio contro se stesso.²⁴

L'idea del Cristo sofferente sulla croce permette di convertire il dramma umano in dramma divino. La sofferenza ed il male che ne è la causa vengono portati nel cuore stesso di Dio, si inseguono nel cuore della realtà ed assumono una dimensione cosmica. Il prezzo della colpa che grava sull'intera umanità e che ha introdotto il male nel mondo, quel prezzo che a detta di Dostoevskij è tanto caro che «non possiamo permetterci di pagare»²⁵ e che per essere saldato esige lo scandalo della sofferenza degli innocenti, viene pagato da Dio stesso attraverso la passione di Cristo. Ciò spinge Pareyson a sostenere che «solo il Cristo può vincere il dolore, in quanto lo assume su di sé, e così facendo lo porta fino in fondo, lo capovolge, lo consuma, lo annulla».²⁶ Cristo rende teogonico lo scandalo della sofferenza innocente e, così facendo, diviene «l'unica base possibile per una meditazione sul male e sulla sofferenza».²⁷

Il dramma della sofferenza portato nella divinità diviene la garanzia del superamento dialettico del male. Riportando in Dio la negatività che l'uomo ha peccaminosamente ridestato ed introdotto nella storia, Cristo mostra l'aspetto dialettico della divinità, tanto amorevole verso l'uomo quanto crudele con se stessa. Pareyson ritiene che sia proprio questa dialettica immanente a Dio a garantire il superamento del male. Scrive egli in merito:

Ed è ancora in virtù della dialetticità divina che la vittoria di Dio sulla sofferenza avviene proprio all'apice della sofferenza sua. Il momento in cui con l'abbandono del Cristo sulla croce il dolore di Dio raggiunge il suo punto culminante è anche il momento in cui il dolore è definitivamente vinto e superato.²⁸

In che modo, però, la dialettica intradivina conduce al superamento del male e della sofferenza? Pareyson osserva che la negazione, scandalosamente introdotta nel cuore di Dio, ne risulta necessariamente sopraffatta in ragione della scelta divina del bene *ab aeterno*. Cristo, portando nel cuore di Dio questa dialettica di male e sofferenza ridestata dall'uomo, spinge il Padre a ripetere nuovamente la scelta teogonica, a prendere di nuovo la decisione con la quale ha originato se stesso e il cosmo. E poiché nel conflitto del caos primordiale Egli non si è perso ma, al contrario, ha scelto il bene e permesso al male di esistere solo come possibilità scartata per sempre, la negazione che ora viene introdotta in Lui non Lo può annientare né dividere. Scrive efficacemente in merito il filosofo:

²⁴ Ivi, p. 199.

²⁵ F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., tr. it. cit., p. 345.

²⁶ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 201.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 202.

Quella terribile vicenda che nel seno di Dio è la sua lotta con se stesso, lungi dal distruggerlo, lo conferma nella sua coerenza, e ne espunge definitivamente ogni negatività. La sofferenza divina giunge a essere completa espiazione e liberazione, cioè vittoria ultima sul male e sulla sofferenza, proprio perché è il momento del massimo trionfo della negatività, cioè del male e del dolore, che arrivano sino a impossessarsi di Dio; proprio perché è il posto più avanzato dello spedito cammino della negatività, oltre il quale essa non ha potuto né può più andare; e se questo argine di minima resistenza non s'è infranto al massimo urto, allora la negatività è stata vinta per sempre, e l'umanità è stata affrancata dal dolore.²⁹

Poiché Cristo si fa carico dell'immane fardello di sofferenza che grava sull'umanità e lo introduce nell'eternità divina, in cui esso viene assorbito e dialetticamente superato nella ripetizione della scelta del bene *ab aeterno*, ha ragione Tomatis nell'affermare che la sofferenza di Cristo è teogonica,³⁰ anzi, la sofferenza ricondotta alla scelta divina che è cominciamento di Dio stesso e del cosmo diviene addirittura un *prius* ontologico. Per questo motivo secondo Pareyson è a Cristo che si deve guardare nel tentativo di trovare un senso al dolore, facendo della cristologia l'unico paradigma ermeneutico adeguato per interpretare il problema della sofferenza e del male.

IV. CONCLUSIONI

All'inizio di questo intervento è stato citato Tilliette, secondo il quale nella cristologia filosofica proposta da Pareyson Cristo sarebbe emblema universale. A questo proposito è lo stesso filosofo italiano a riconoscere la portata universale delle riflessioni cristologiche appena analizzate ed a porre in evidenza la loro plausibilità anche per i non cristiani. Egli ritiene, infatti, che «l'idea cristiana del redentore sofferente [sia] la forma più sublime dell'idea, antica e ricorrente, che il male e il dolore restano incomprensibili se non sono portati dentro la stessa divinità».³¹

Riconoscendo in tal modo che il dramma umano può essere spiegato solo in quanto dramma divino e che la tragedia umana è anche tragedia della divinità si può giungere, secondo Pareyson, ad «universalizzare il cristianesimo sino a proporlo come soluzione anche per il non cristiano».³²

La cristologia filosofica pareysoniana, inoltre, permette all'uomo sofferente di identificarsi con il Cristo crocifisso e di trovare nel suo dramma, che è al medesimo tempo dramma umano e dramma divino, la soluzione ed il superamento della propria condizione. Ciò giustifica la seconda parte della descrizione della cristologia pareysoniana offerta da Tilliette, il quale vede nel Cristo presentato da Pareyson il rifugio dei sofferenti in cui ognuno si può riconoscere. Attraverso l'interpretazione cristologica del problema della sofferenza l'uomo può infatti ricavare una nuova immagine di sé e delle proprie tribolazioni. L'uomo che soffre e che accetta la propria sofferenza

²⁹ Ivi, pp. 202-203.

³⁰ Cfr. F. TOMATIS, *Luigi Pareyson. Il male in Dio: la sofferenza del Cristo come teogonia*, cit.

³¹ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 203.

³² Ivi, p. 204.

come espiazione per la propria colpa e per quelle altrui si fa in tal modo compagno di Cristo nella battaglia contro il male. Si può dunque concludere che l'esito dell'ermeneutica del cristianesimo e della cristologia conseguentemente elaborata da Pareyson sia un appello alla ragion pratica, una sua applicazione come radicale consofferenza. Tale appello e applicazione della ragion pratica, che in un certo qual modo ricorda le riflessioni del Ricoeur maturo su Cristo come perfetta realizzazione della morale kantiana³³, apre ad una nuova forma di esperienza religiosa, la quale giunge ad identificare la sofferenza come «il luogo della solidarietà fra Dio e l'uomo».³⁴

In una pagina di straordinaria intensità Pareyson riassume così tutti gli insegnamenti che si possono trarre dalla sua cristologia filosofica, tutte le idee che l'uomo è chiamato a sopportare pazientemente alla luce di tale proposta filosofica, mettendo in risalto la sua concezione del cristianesimo come pensiero tragico:

L'idea che il cuore della realtà è fatto di male e di dolore; l'idea che Dio non cessa d'esser Dio se soffre e si abbassa, perché il male può essere completamente vinto solo con la cenosi di Dio, che deve dunque esser messa in conto della sua onnipotenza; l'idea che l'uomo non ha alcun diritto alla felicità né alcun permesso di lamentarsi, perché del fallimento del mondo non ha da incolpare che se stesso; l'idea che non si soffre mai abbastanza, a causa dell'economia sbilanciata dell'universo, e che perciò anche gli innocenti sono chiamati a prestare il loro contributo di sofferenza, del che non Dio ma l'uomo stesso è responsabile; l'idea che segno e misura dell'esser cristiano è la continua disponibilità a soffrire per gli altri, anzi a volerlo fare, anzi a trovarvi soddisfazione, cioè sollievo alla propria colpevolezza e infelicità: *tollite iugum meum super vos, et invenietis requiem animabus vestris* (Mt. 11, 29); l'idea che proprio la sofferenza, e non qualsiasi *divertissement*, è il rimedio contro la noia, il *taedium vitae*, la scontentezza, l'inquietudine, e anzi proprio il dolore può diventare sede della gioia: *beatus vir qui suffert tentationes* (Iac. 1, 2).³⁵

Per Pareyson il vero problema filosofico non è quindi legato alla soppressione della sofferenza, bensì alla riscoperta del suo significato per la vita dell'uomo, «si tratta di saper soffrire per fare del dolore stesso non una diminuzione ma un incremento della personalità; si tratta soprattutto di soffrire per gli altri per colmare un disavanzo metafisico; si tratta di *accettare* il dolore come inevitabile, e attraverso l'accettazione trovare in esso una possibilità non solo di superamento, ma anzi di capovolgimento».³⁶

È infine degno di essere riportato come considerazione conclusiva come, nella misura in cui la cristologia pareysoniana mostra la dialetticità divina ed introduce il dramma storico umano nel cuore stesso di Dio, proprio tale riflessione su Cristo contraddica decisamente l'obiezione sollevata nei confronti dell'ontologia della libertà pareysoniana da parte di Roberto Maier, il quale nega che in

³³ Cfr. l'intervista rilasciata dal filosofo a François Ewald, *Paul Ricoeur: un parcours philosophique*, in «Magazine littéraire», 390, septembre 2000, rivista on-line: <http://www.magazine-litteraire.com/mensuel/390/paul-ricoeur-parcours-philosophique-01-09-2000-20594>, ultima consultazione 8 marzo 2015.

³⁴ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 478.

³⁵ Ivi, p. 208.

³⁶ Ivi, p. 207.

Pareyson ci sia un vero coinvolgimento di Dio nella vicenda storica³⁷. La sofferenza espiativa innocente di Gesù Cristo e la dialettica intradivina da essa sollecitata fanno del problema del male una tragedia cosmoteandrica e della sofferenza il luogo della più autentica solidarietà tra Dio e l'uomo. Col che sembra essere inequivocabilmente negata quell'estraneità di Dio nei confronti della storia umana di cui parla Maier. Il Dio dialettico presentatoci dalla cristologia pareysoniana, che vuole soffrire per redimere l'umanità e la creazione immerse nella negatività del male, è infatti tutt'altro che estraneo ed indifferente nei confronti del drammatico dato storico umano.

³⁷ Cfr. R. MAIER, *Il male in Dio. Incontro critico con l'ontologia della libertà di Luigi Pareyson*, in S. PETROSINO – S. UBBIALI (ed.), *Il male. Un dialogo tra teologia e filosofia*, Glossa, Milano 2014, pp. 143-166, p. 161.



ANDREA AGUTI

ROMANO GUARDINI E LA CRISTOLOGIA FILOSOFICA

The essay, after an introduction about the philosophical meaning of Christology and its possible models, presents the essential features of Romano Guardini's Christology. The main thesis is that the Christology of Guardini is not framed in any model of philosophical Christology, because it presents the essential characters of a theological Christology. If anything, it may shed light on the conditions of possibility for a philosophical Christology.

I. PREMESSA

Il titolo del mio articolo dà l'impressione che esista una cristologia filosofica in Guardini o che perlomeno Guardini abbia reso la cristologia filosofica oggetto di un'esplicita trattazione. Ma occorre sin dall'inizio osservare che le cose non stanno così: fra le molte opere che Guardini ha dedicato alla figura del Cristo, nessuna di esse intende elaborare una cristologia su basi filosofiche, né in alcuna di esse vi è un'analisi dell'interpretazione che di Cristo hanno offerto, a vario titolo, i filosofi dell'antichità o della modernità.¹

Questa osservazione potrebbe essere sufficiente per dichiarare la nullità del tema e per parlare di qualche altro autore, ma questo mi renderebbe le cose troppo semplici e lascerebbe chi legge con il dubbio di aver sentito o letto un'affermazione tanto netta quanto ingiustificata. Di seguito vorrei quindi, in primo luogo, motivare l'affermazione dell'assenza di una cristologia filosofica in Guardini, chiarendo i sensi possibili di quest'ultima, in secondo luogo sostenere che questa assenza non ha nulla di scandaloso, ma è una conseguenza dalle caratteristiche che sono proprie della riflessione

¹ Per una sintetica presentazione dei motivi fondamentali della cristologia di Guardini cfr. S. ZUCAL, *Romano Guardini: il Cristo esposto all'umana decisione*, in ID, *Cristo nella filosofia contemporanea: il Novecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 507-539.

teologica di Guardini, in terzo luogo mostrare che questa riflessione può tutt'al più indicare le condizioni di possibilità di una cristologia filosofica. Nell'enunciare questa triplice intenzione enuncio anche i tre punti che intendo sviluppare nel seguito e che ora passo sinteticamente a svolgere.

II. CHE COSA S'INTENDE CON CRISTOLOGIA FILOSOFICA E PERCHÉ NON NE ESISTE UNA IN GUARDINI

La cristologia filosofica può essere concepita, in generale, come una riflessione sulla figura di Gesù Cristo a partire da una prospettiva filosofica, cioè razionale. Come tale essa è considerarsi come una parte della filosofia della religione (e segnatamente di una filosofia della religione cristiana) e quindi la sua elaborazione dipende da come si concepisce la filosofia della religione. Ora, la filosofia della religione può essere concepita, a mio avviso, in una triplice forma: o come inclusione dell'elemento religioso in una concezione filosofica preliminarmente data, o come sintesi tra l'elemento filosofico e quello religioso, oppure come riflessione razionale sull'elemento religioso a partire dalla consapevolezza della distinzione tra filosofia e religione.² Grosso modo la prima forma è rintracciabile nella filosofia della religione moderna sorta con l'Illuminismo, la seconda nella filosofia religiosa dell'epoca antica e moderna, la terza si richiama al modello di distinzione tra fede e ragione affermatosi in epoca medioevale con la scolastica e arrivato fino a oggi in molteplici varianti.

A seconda che si ritenga valida una di queste tre forme di filosofia della religione si avranno differenti cristologie filosofiche: nel primo caso avremo quelle che Xavier Tilliette vede soggette a una riduzione razionale e per questo tentate dalla 'gnosi', cioè immagini del Cristo che sono plasmate dall'intento di delineare il suo significato entro i limiti di ciò che ritenuto razionalmente valido.³ È il caso della cristologia di Kant, dell'idealismo classico tedesco, e di molte altre cristologie filosofiche riduttive che si sono date nel corso della modernità. Nel secondo caso avremo cristologie che assumono la figura di Cristo come fonte diretta di ispirazione o di risoluzione di problemi filosofici, come quello del rapporto tra Assoluto e relativo (per esempio in Maurice Blondel). Nel terzo caso avremo un'assunzione tematica della figura di Cristo e, in modo particolare della cristologia sorta dopo Calcedonia, a oggetto di riflessione filosofica, con il compito di mostrare la non-contraddittorietà logica dei suoi asserti o la plausibilità razionale delle sue principali dottrine. Una cristologia filosofica in questo senso si può oggi incontrare nella filosofia analitica della religione, dove sono molti i temi che vengono resi oggetto di riflessione: dalla contraddizione apparentemente irresolubile insita nell'affermazione della divino-umanità di Cristo con le relative strategie di supe-

² Per una maggiore discussione su questo punto mi permetto di rimandare a A. AGUTI, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 66 ss.

³ Cfr. X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Cerf, Paris 1990; tr. it. *Il Cristo della filosofia*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 29.

ramento della medesima,⁴ alla domanda sul perché Dio si poteva/doveva incarnare,⁵ all'evidenza o meno della resurrezione.⁶ In quest'ultima forma la cristologia filosofica può svolgere una finalità apologetica e avvicinarsi, come di fatto avviene in molti casi, alla teologia fondamentale o sistematica che ricerca i motivi di credibilità nel Cristo.

Ebbene, se consideriamo queste tre forme di cristologia filosofica vediamo che nessuna di esse è presente nella riflessione di Guardini. Una cristologia razionalistica che considera la figura di Cristo come esemplificazione di un'essenza o di un'idea è decisamente ripudiata da Guardini, perché da essa la sua figura ne esce, come egli stesso afferma, «appiattita e falsificata».⁷ Ciò è vero in modo particolare per Guardini con riguardo alle ripercussioni in ambito teologico di questo tipo di cristologia. Il metodo storico e psicologico usato dalla teologia liberale e dal modernismo per rendere conto della figura di Cristo, metodo che è appunto largamente debitore del razionalismo moderno, è rigettato da Guardini sulla base dell'osservazione che «un cristianesimo annacquato non solo erra, ma non vale nemmeno la pena che costa il motivarlo speculativamente».⁸ L'errore che attesta l'inutilità di questo metodo consiste nel disconoscere che la figura di Cristo emerge in tutto il suo significato soltanto all'interno delle categorie di rivelazione e di fede, che sono le uniche a essere in grado di preservarne il mistero e al tempo stesso di consentirne una comprensione pura.

Nemmeno è presente in Guardini una cristologia dettata dall'interesse verso una filosofia religiosa, cioè, come ho detto prima, verso una visione in cui si combinano a vario titolo elementi filosofici e elementi religiosi. Guardini non ha mai inteso sviluppare nel corso delle sue riflessioni una filosofia religiosa né una filosofia cristiana. La *Weltanschauung* cattolica o cristiana elaborata da Guardini negli anni Venti del secolo scorso è qualcosa di diverso da queste ultime, perché non è né l'ampliamento di una visione filosofica del mondo mediante determinate dottrine religiose né una sintesi della prima con le seconde, ma lo sguardo sulla totalità del mondo a un dato momento storico a partire dalla persona di Cristo e dal suo messaggio che risuona nella chiesa. Dal punto di vista cristologico questa concezione è confermata non soltanto dalla distanza incolmabile che Guardini istituisce tra la figura di Cristo e quella del filosofo, sia esso Socrate o il saggio stoico, ma anche

⁴ Un testo che offre un ampio spettro delle posizioni in gioco in questo dibattito è quello di A. MARMODORO-J. HILL (EDS.), *The Metaphysics of Incarnation*, Oxford University Press, Oxford 2011. Per una buona rassegna a questo riguardo cfr. anche C. J. AMOR, *Ist ein Gottmensch widerspruchsfrei denkbar? Zu den neueren Christologie-Entwürfen im angloamerikanischen Raum*, in «Theologie und Philosophie», 87 (2012), pp. 349-375.

⁵ Cfr. solo a titolo di esempio, T. V. MORRIS, *The Logic of God Incarnate*, Wipf and Stock Publishers, Eugene OR 2001².

⁶ Cfr. R. SWINBURNE, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford University Press, Oxford 2003.

⁷ Cfr. R. GUARDINI, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zur Psychologie Jesu*, Werkbund Verlag, Würzburg 1958; trad. it. *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, Brescia, Morcelliana 1979, p. 136.

⁸ Ivi, p. XIII.

dalla profonda ambiguità del termine «religione» qualora sia a lui applicato. Come Guardini afferma, «non si può [...] dire che Gesù sia una natura religiosa in contrapposizione a una politica o a una filosofica, a un Giulio Cesare o a un Platone. Egli non si è dedicato per inclinazione alla vita religiosa, in modo da non voler essere altro che un ‘religioso’ vero e proprio: invece è una divina libertà, che in Lui vuole, una missione, che impone, una prontezza e disponibilità, che ubbidisce».⁹

Infine non è presente in Guardini una cristologia filosofica che, secondo il programma anselmiano del *fides quaerens intellectum*, ricerchi argomenti razionali per affermazioni di fede. Infatti, uno dei tratti più caratteristici della riflessione guardiniana in generale è l’assenza di una finalità apologetica diretta, assenza che si mostra in modo particolare proprio nella cristologia. A conferma di questa affermazione porto soltanto un esempio, quello della rinuncia da parte di Guardini a offrire una giustificazione razionale della divino-umanità di Cristo. Il fatto che il Dio eterno entri nella storia, e quindi in ciò che è finito e contingente, afferma Guardini in *Der Herr*, «non lo capisce alcuno spirito umano». Qualcosa del genere non si può capire perché è in sé un mistero, un mistero che su cui l’intelletto non ha presa alcuna, ma che si può preservare e custodire per mezzo del cuore, in modo tale che, senza che alcunché sia spiegato, venga meno «il rischio dello ‘scandalo’».¹⁰

La divino-umanità di Cristo non è quindi suscettibile di essere compresa mediante alcun modello concettuale. Nemmeno quello, vorrei aggiungere, dell’opposizione polare che pure sembrerebbe prestarsi bene a questo proposito, per esempio quando Guardini, parlando della coppia concettuale statica-dinamica che si può constatare nelle realtà viventi afferma che il rapporto tra esse non costituisce una sintesi, né un tutto di cui i due rappresentino le parti, né ancora meno una mescolanza in vista di un pareggio.¹¹ Guardini non propone in *Der Gegensatz* né nelle sue opere cristologiche un tale modello di comprensione per la realtà del Cristo, evidentemente per evitare il rischio che un qualsivoglia modello concettuale, pur apparentemente appropriato, funga da precomprensione generale della persona ineffabile di Cristo.

Questa rinuncia da parte di Guardini a sviluppare una riflessione razionale sui contenuti dottrinali del cristianesimo e quindi a una filosofia della religione o anche a una teologia fondamentale meriterebbe di essere analizzata ulteriormente, ma non è questo il luogo per farlo.¹² Ciò che è utile osservare è che questa opzione non implica una conclusione scettica o una caduta nell’irrazionalismo, bensì è espressione di quella costante attitudine fenomenologica che Guardini ha nutrito nei confronti del cristianesimo e che mira a metterne in luce l’essenza. Ora, siccome per lui, come dirò tra breve, l’essenza del cristianesimo consiste proprio in Cristo, è ovvio che l’invito a

⁹ R. GUARDINI, *Das Bild von Jesus Christus in Neuen Testament*, Werkbund Verlag, Würzburg s. d.; tr. it. *La figura di Cristo nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 2000⁴, p. 91.

¹⁰ Cfr. R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Grünewald/Schöningh, Mainz/Paderborn 1997, p. 15.

¹¹ Cfr. R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925), trad. it. in ID, *Opera Omnia. I. Scritti di metodologia filosofica*, a cura di H. B. GERL-FALKOVITZ, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 65-214.

¹² Ho detto qualcosa di più nell’Introduzione a ROMANO GUARDINI, *Opera Omnia. II/2 Filosofia della religione. Religione e Rivelazione*, a cura di A. AGUTI, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 7-49.

guardare in modo puro alla figura di Cristo, e non la sua giustificazione razionale all'interno della teologia filosofica, diviene il motivo centrale della cristologia guardiniana. Come egli scrive ne *La figura di Cristo nel Nuovo Testamento*: «Cristo non è affatto una mescolanza di 'Dio' e di 'Uomo' tenuta assieme dal legame dell'incomprensibilità, ma è Lui, nella sua personalità viva e pura, principio dell'esistenza cristiana, non oggetto di una concezione attinta altrove, ma punto di partenza di ogni concezione che voglia essere cristiana».¹³

III. LA 'CRISTOLOGIA' DI GUARDINI

Con queste osservazioni sono arrivato al secondo punto che intendo svolgere, cioè quello che richiama l'attenzione sulla cristologia sviluppata da Guardini e sulla sua diversità non soltanto da quella filosofica ma anche da quella teologica tradizionale.

Come ho detto sopra, se ci si interroga sull'essenza del cristianesimo la risposta non consiste per Guardini in un'idea o in un concetto, ma nella realtà del Cristo. Nel breve *Epilogo* allo scritto *L'essenza del cristianesimo*, così Guardini si esprime: «Non vi è alcuna definizione astratta dell'essenza del cristianesimo. Non c'è alcuna dottrina, alcuna struttura di valori morali, alcun atteggiamento religioso o ordine di vita, che possano essere separati dalla persona di Cristo, e dei quali poi si possa dire che siano 'il cristianesimo'. Il cristianesimo è LUI STESSO; ciò che per mezzo suo perviene agli uomini, e la relazione che per mezzo suo l'uomo può avere con Dio».¹⁴ Data questa concezione, si capisce perché Guardini si applichi ripetutamente all'analisi della figura del Cristo nelle sue opere, e lo faccia in modo tanto originale che diviene difficile parlare, non soltanto di una cristologia filosofica, bensì di una cristologia in senso vero e proprio. L'originalità consiste nell'assumere un punto di vista diverso rispetto a quello della ricerca storica sul Cristo, ma anche rispetto alla riflessione dogmatica. Nella Premessa a *Der Herr*, sicuramente l'opera cristologica di più ampio respiro di Guardini, egli, quasi per schermirsi, afferma che nel libro che segue non si trovano né «presentazioni scientifiche, né storia, né teologia, bensì discorsi spirituali (*geistliche Ansprachen*)»,¹⁵ discorsi sorti dalle prediche domenicali e aventi l'unica funzione di annunciare il Cristo stesso, il suo messaggio, la sua opera.

Dietro a questa affermazione di modestia, si cela in realtà l'insoddisfazione di Guardini tanto per il carattere meramente storico della *Leben-Jesu-Forschung* moderna, in cui l'indagine teologica risulta di fatto asservita a un malinteso concetto di 'scientificità', quanto per una cristologia di tipo dogmatico che rischia di dare un'immagine astratta del Cristo. Quest'ultima, in particolare, ha avuto

¹³ R. GUARDINI, *La figura di Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 15.

¹⁴ R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, in IDEM, *Opera Omnia*. III/1 *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, a cura di S. ZUCAL, in collaborazione con A. AGUTI, Morcelliana, Brescia 2008, p. 183.

¹⁵ R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, cit., p. XI.

il compito essenziale nella storia del cristianesimo di preservare il significato autentico dell'incarnazione di Dio in Cristo mediante l'affermazione della distinzione della natura divina e di quella umana e, al tempo stesso, della loro unione nella persona di Cristo. Il compito di una tale cristologia è stato, però, secondo Guardini, eminentemente negativo, avendo affermato principalmente che cosa Cristo non è (non è una semplice creatura, ma nemmeno è soltanto un essere divino che si cela nell'umano), mentre è rimasto aperto il compito positivo, quello di gettare lo sguardo su Cristo per cogliere il nucleo della sua personalità, la sua esistenza concreta in un certo contesto storico, la sua esperienza interiore e esteriore, le sue azioni, insomma quella che Guardini chiama «realtà umana» di Cristo.

Questa indagine che Guardini promuove soprattutto nell'opera *La realtà umana del Signore*, non è immediatamente identificabile con quella che i teologi sono soliti chiamare una 'cristologia dal basso'. Guardini non privilegia affatto l'immagine di Gesù che ci restituiscono i Sinottici a discapito di quella offerta da Giovanni e Paolo, bensì considera queste due presentazioni del tutto convergenti in un'unica immagine che è appunto quella del *Logos* che si fa uomo in Gesù di Nazaret. Non esiste pertanto un 'Gesù storico' che viene prima, e un 'Cristo della fede' che si è sovrapposto successivamente al primo, bensì esiste un'unica figura umana che rivendica fin dal principio una pretesa esclusiva, quella di essere immagine del Dio vivente. Anche il termine 'psicologia' che Guardini usa a questo riguardo è del tutto particolare: egli riconosce chiaramente che di Gesù non si può sviluppare alcuna caratterizzazione psicologica in senso proprio, perché egli non rientra in alcun tipo psicologico, e nondimeno di 'psicologia' si può parlare in senso lato per indicare lo studio della sua personalità, dei tratti fondamentali della sua figura per come emergono dalla testimonianza del Nuovo Testamento.

L'immagine di Cristo che Guardini restituisce sulla base di queste indicazioni metodologiche è veramente essenziale, nel senso che tocca in modo straordinariamente efficace l'essenza di questa personalità. Questo risultato è raggiunto innanzitutto per via negativa, distinguendo la personalità di Gesù da quella di altre figure, quella del genio religioso (il Buddha), dell'eroe (Achille) dell'uomo pio (Enea) del filosofo (Socrate), del saggio (Epitteto), del Profeta (Mosè o Elia). Gesù non presenta le caratteristiche di nessuno di essi in alcuno degli episodi che costellano la sua attività; ma Gesù non è riconducibile, come ho detto prima, nemmeno all'interno di un determinato tipo psicologico, né si nota in lui un qualche sviluppo psicologico segnato da crisi o da trasformazioni repentine, eventi questi ultimi che connotano soprattutto le personalità religiose. Né egli presenta i tratti dell'asceta o quelli del mistico o del sapiente, per quanto non manchino singoli aspetti della sua personalità che possano far pensare a questa caratterizzazione. Ma naturalmente Gesù non è neanche un uomo comune, non è 'uno di noi'; piuttosto, scrive Guardini «in Lui semplicemente tutto è diverso. In Gesù si trova la stessa realtà dell'esistenza umana come in noi: il mangiare, il dormire e il vestirsi; la gioia e il dolore, il camminare e il parlare, il vivere e il morire; tuttavia ogni cosa in Lui è, nella sua caratteristica fondamentale, diversa da noi, per una differenza direttamente non comprensibile, ma, in certo modo, circondante tutto e dovunque presente».¹⁶

Per esprimere questa assoluta diversità di Gesù, Guardini utilizza la categoria di «inizialità (*Anfanghaftigkeit*)»; Gesù è un 'inizio', nel senso che non può essere spiegato dal punto di vista

¹⁶ R. GUARDINI, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, cit., p. 112.

psicologico o da quello storico-sociologico e nemmeno a partire da un concetto generale di natura umana, insomma a partire da ciò che a noi è noto. Gesù si sottrae a una tale comprensione perché sta al di sopra di ogni uomo e in questo consiste la sua autocoscienza messianica, la consapevolezza di essere inviato dal Padre e di essere tutt'uno con il Padre. Questa pretesa di essere il Figlio, il *Logos* eterno, da un punto di vista umano suona insopportabile. Se Gesù avesse sollevato una simile pretesa essendo soltanto un uomo, allora, afferma Guardini, sarebbe stato un uomo malvagio e più ancora un pazzo.¹⁷ Si tratta di un'osservazione, che trova molti riscontri nella riflessione filosofica sul Cristo nel Novecento, e che tuttavia non è giocata da Guardini in senso apologetico, ma ancora una volta in senso puramente fenomenologico: la diversità di Gesù è indice del suo mistero, che possiamo accogliere, ma che non possiamo né penetrare né spiegare.¹⁸

Ma attestata l'impossibilità di racchiudere Gesù dentro un qualche concetto, che cosa dire di lui in positivo, quale immagine o idea gli si addice? Guardini, in conclusione de *La realtà umana del Signore*, ne sceglie tre: quella del Maestro santo che non soltanto dice il vero, ma è la verità, la possiede in se stesso, è appunto il *Logos* in virtù del quale tutte le cose sono vere; quella del potente, ovvero di colui che, con le sue parole e le sue azioni, ha il potere diretto di mettere la realtà al servizio del Regno di Dio, l'oggetto del suo messaggio; quella di Colui che è, cioè colui che semplicemente è senza affermare la propria esistenza contro il non-essere, colui che non vede pararsi tra lui e Dio il nulla, come accade con tutte le altre creature, ma colui che può dire «io sono Colui che sono». In questa maniera la realtà umana del Signore mostra ciò che sta incomparabilmente al di sopra dell'uomo e che ne costituisce il giudizio e la salvezza.

IV. LA CRISTOLOGIA DI GUARDINI E I PROLEGOMENI A UNA CRISTOLOGIA FILOSOFICA

Le osservazioni precedenti, per quanto sintetiche, dovrebbero aver mostrato a sufficienza la distanza della cristologia guardiniana da qualsiasi cristologia filosofica e anche la sua originalità nel quadro delle cristologie teologiche. Come ultimo punto, tuttavia, vorrei fare qualche considerazione sulla possibile utilizzazione della cristologia guardiniana per lo sviluppo di una cristologia filosofica.

A mio avviso la riflessione cristologica di Guardini può tutt'al più svolgere una funzione preliminare nella elaborazione di una cristologia filosofica, soprattutto coll'indicare il punto di parten-

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 128.

¹⁸ L'argomento si incontra nel Novecento, fra gli altri, in Chesterton e in C. S. Lewis. Cfr. a questo proposito S. T. DAVIS, *Was Jesus Mad, Bad or God?*, in ID., *Christian Philosophical Theology*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 149-171. Per una aggiornata contestualizzazione teologica di questo argomento cfr. G. TANZELLA-NITTI, *La psicologia umana di Gesù di Nazaret e il suo ruolo in una contemporanea teologia della credibilità*, in «Annales Theologici», 27 (2013), 2, pp. 267-292.

za corretto da cui essa può muovere. Il suo significato è quindi eminentemente negativo: essa ci dice come non si dovrebbe fare cristologia filosofica, piuttosto che come farla. Per illustrare quest'ultimo aspetto riprendo la distinzione tra i tre tipi di cristologia filosofica che richiamavo all'inizio.

In primo luogo la cristologia di Guardini ci mette in guardia nei confronti di quelle cristologie filosofiche che considerano la figura di Gesù come illustrazione storica di un'idea che la filosofia ha la capacità di elaborare autonomamente sul piano puramente concettuale. Una cristologia del genere, che semplificando potremmo chiamare idealistica, appiattisce la figura del Cristo, la adatta a una concezione di Dio o del mondo prestabilita, non rende ragione della sua originalità e ancor più della sua «inizialità». Una cristologia del genere può anche non manifestare un intento critico, per esempio può non concepire la realtà del Cristo come semplicemente umana, ma avrà in ogni caso un intento riduttivo, perché non saprà conservare la radicale diversità di questa figura e quindi il suo mistero.

In secondo luogo la cristologia di Guardini ci mette in guardia nei confronti di quelle cristologie filosofiche che, nel tentativo di conciliare filosofia e religione, assumono a vario titolo la figura di Cristo come motivo ispiratore della loro riflessione. Come ho detto in precedenza, la cristologia di Guardini opera una radicale demitizzazione religiosa di Cristo: la sua figura è assolutamente diversa da quella del genio religioso, non ha di mira l'incantamento prodotto dal sacro, ma pone di fronte alla realtà inusitata del regno di Dio e al tempo stesso richiama l'uomo a un compito, esige fede e obbedienza. Il Cristo di Guardini, con il suo inflessibile realismo, non lascia spazio a alcuna immaginazione religiosa, ma nemmeno si presta a alcuna speculazione filosofica. Gesù non ha l'intenzione di offrire una conoscenza valida in generale su Dio, sul mondo o sull'uomo; egli ha piuttosto l'intenzione di attrarre a sé gli uomini perché, in lui e mediante lui, conseguano la vera conoscenza di Dio, del mondo e dell'uomo, una conoscenza che però passa prima di tutto per la consapevolezza dello stato di accecamento e quindi di ignoranza in cui l'uomo è caduto con il peccato. Si tratta di una pretesa insopportabile al di fuori della fede, che non sembra lasciare spazio per alcuna conciliazione tra filosofia e religione; piuttosto supera entrambe verso una dimensione di significato che le trascende.

In terzo luogo, per gli stessi motivi richiamati a proposito dei due tipi precedenti di cristologia filosofica, la cristologia di Guardini mette in guardia anche di fronte a una cristologia filosofica di stampo apologetico che tenti di sciogliere l'apparente contraddizione contenuta nelle formule cristologiche mediante teorie esplicative che sono razionalmente sostenibili. Eppure, a questo riguardo, mi sembra che qui si apra una via percorribile per la cristologia filosofica che le riflessioni di Guardini non interdicano del tutto. Se infatti si assumesse interamente il mistero della figura di Cristo, ovvero si cogliesse fino in fondo il carattere dell'inizialità di Cristo, e se al tempo stesso non ci si ponesse il fine di un concordismo di principio tra filosofia e religione, allora rimarrebbe lo spazio per una sobria interrogazione filosofica sul significato della figura di Cristo e sul senso della sua divino-umanità per la ragione. Tale interrogazione condurrebbe necessariamente alla formulazione di teorie esplicative che darebbero sempre l'impressione di parzialità e di discutibilità, ma che pure attesterebbero che qui si è svolto un esercizio riflessivo e non ci si è semplicemente trincerati dietro il termine 'mistero'. Questo esercizio riflessivo servirebbe innanzitutto per elaborare una cristologia filosofica all'interno di una filosofia della religione; ma se servisse anche per una finalità apologetica, non ci sarebbe da sorprendersi e tanto meno da scandalizzarsi.



MILENA MARIANI

LA CRISTOLOGIA TRASCENDENTALE DI KARL RAHNER

The German theologian Karl Rahner develops a project of transcendental Christology aiming to improve the current understanding of Christian dogmatic tradition. The article addresses the issue by outlining the various perspectives of Rahner's Christology and by focusing on the importance given to the transcendental approach in Überlegungen zur Methode der Theologie (1970) and Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (1976).

L'interesse che spinge Karl Rahner (1904-1984) a sviluppare una cristologia trascendentale è eminentemente teologico. Dopo gli inizi segnati dalla prevalenza di un impianto filosofico, che lascia tuttavia presagire l'orientamento teologico (mi riferisco, in particolare, a *Geist in Welt*¹ e a *Hörer des Wortes*²), Rahner si immerge infatti nell'approfondimento e nell'insegnamento della teo-

¹ K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 2, A. RAFFELT (ed.), *Geist in Welt. Philosophische Schriften*, Herder, Düsseldorf - Freiburg i. Br. 1996, pp. 1-300; trad. it. a cura di M. MARASSI E A. ZOERLE, Vita e Pensiero, Milano 1989. Il lavoro, ultimato nel 1936 per il conseguimento del dottorato in Filosofia all'Università di Freiburg e non più presentato a tale scopo, fu pubblicato dapprima nel 1939 e riedito poi nel 1957 dopo la revisione e parziale rielaborazione curata dall'allora allievo Johann Baptist Metz (la traduzione italiana si riferisce a quest'ultima versione). [D'ora in poi, dopo la prima citazione completa, utilizzeremo per ciascun volume dell'Opera omnia già citato la sigla SW seguita dal numero del volume e dalla pagine: e.g. SW 2, pp. 1-300].

² K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 4, A. RAFFELT (ed.), *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Düsseldorf - Freiburg i. Br. 1997, pp. 1-381; trad. it. a cura di A. BELARDINELLI, Borla, Roma 2006². Il volume raccoglie le lezioni che furono tenute dal teologo alle



logia dogmatica.³ Occorre però tenere presente lo sforzo costante volto a stabilire un'unità profonda non solo fra teologia dogmatica e teologia fondamentale, ma anche tra filosofia e teologia, come emerge con chiarezza nella dichiarazione d'intenti dell'opera maggiore, il *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (1976).⁴ Rahner persegue una «teologia che pensa» (*Denkende Theologie*).⁵ Ciò significa per lui, anzitutto, una «teologia che filosofa» (*philosophierende Theologie*): il teologo non può rinunciare a filosofare «all'interno della teologia stessa», tanto più dopo che sono divenute manifeste l'insufficienza della neoscolastica quale strumento filosofico già pronto all'uso teologico e la situazione irreversibile di pluralismo filosofico e teologico.⁶

L'approdo consapevole e non più revocato all'utilizzo teologico del metodo trascendentale avviene intorno agli anni Sessanta, in coincidenza con la pubblicazione di alcune voci del lessico teologico *Sacramentum Mundi*⁷ e con le tre lezioni sul metodo tenute a Montreal nel 1969, edite

Settimane universitarie di Salzburg nel 1937; pubblicato dapprima nel 1941, fu rivisto e riedito a cura del giovane Metz nel 1963 (la traduzione italiana si riferisce a quest'ultima versione).

³ Cfr. K. H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Herder, Freiburg i. Br. 2004², qui pp. 110-123, 130-137, 178-186; trad. it. a cura di G. REGUZZONI, H. E K. RAHNER, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, qui pp. 144-164, 174-185, 245-259.

⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 26, N. SCHWERDTFEGGER - A. RAFFELT (eds.), *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Düsseldorf – Freiburg i. Br. 1999, pp. 8-28, qui pp. 17-20; trad. it. a cura di C. DANNA, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005⁶, pp. 17-43, qui pp. 28-33.

⁵ Questo il titolo di un paragrafo in K. RAHNER, *Eine Theologie, mit der wir leben können*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 30, K. KREUTZER - A. RAFFELT (eds.), *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Herder, Freiburg i. Br. 2009, pp. 108-110; trad. it. a cura di C. DANNA, *Una teologia con cui poter vivere*, in ID., *Scienza e fede cristiana*, Edizioni Paoline, Roma 1984, pp. 154-157.

⁶ K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 22/1A, M. HAUBER – P. WALTER (eds.), *Dogmatik nach dem Konzil. Teilband 1: Zur Grundlegung der Theologie, der Gotteslehre und Christologie. Teil A: Grundlagen der Dogmatik und Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg i. Br. 2013, pp. 172-188; trad. it. a cura di A. FRIOLI, *Filosofia e procedimento filosofico in teologia*, in ID., *Nuovi saggi*, Paoline, Roma 1969, pp. 73-97 (trad. modif.). Per l'attualità delle questioni sollevate qui dal teologo si veda V. HOLZER, «*Philosopher à l'intérieur de la théologie*». *La transcendance de la question ontologique comme voie d'accès à une philosophie de la religion dans l'œuvre de Karl Rahner*, in «*Recherches de Science Religieuse*», 98/1 (2010), pp. 59-84.

⁷ Gli articoli per opere di natura enciclopedica sono ora raccolti nei due tomi che compongono K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Band 17, H. VORGRIMLER (ed.), *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973*, Herder, Freiburg i. Br. 2002. Si rimanda qui soprattutto a ID.,

l'anno seguente come parti del saggio *Überlegungen zur Methode der Theologie*.⁸ Rahner, che da tempo manifestava un'acuta insoddisfazione nei confronti della mera ripetizione o «conservazione pietrificata» (*versteinemde Bewahrung*) di formule dogmatiche divenute ai più incomprensibili,⁹ in particolare dopo il Concilio Vaticano II, sollecitato dalle due circostanze menzionate ad occuparsi di metodo, si adoperava per giustificare adeguatamente non solo la legittimità, ma persino la necessità epocale e strutturale dell'adozione del metodo trascendentale anche in teologia, in modo tale che si prestasse attenzione al soggetto e non soltanto all'oggetto dell'affermazione di fede, evitando così l'impressione che si abbia a che fare spesso con asserzioni mitologiche.

I. INTORNO ALLA «SVOLTA»

Da questa «svolta»¹⁰ – dirò tra poco dei segnali precedenti - la cristologia rahneriana si dota

a.v. *Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, in SW 17/2, pp. 1319-1325; trad. it. *Gnoseologia e metodologia teologica*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica*, redazione italiana a cura di A. BELLINI, vol. IV, Morcelliana, Brescia 1975, coll. 328-337; ID., a.v. *Transzendentaltheologie*, in SW 17/2, pp. 1332-1337; trad. it. *Teologia trascendentale*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, cit., vol. VIII, Morcelliana, Brescia 1977, coll. 347-353.

⁸ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 22/1A, cit., pp. 301-335, in particolare pp. 313-325; trad. it. a cura di A. FRIOLI, *Riflessioni sul metodo della teologia*, in ID., *Nuovi saggi IV*, Edizioni Paoline, Roma 1973, pp. 99-159, in particolare pp. 119-141.

⁹ Emblematico in proposito il contributo di Rahner dal titolo *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, confluito in A. GRILLMEIER – H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Band III. *Chalkedon heute*, Echter Verlag, Würzburg 1954, pp. 3-49. L'ampio saggio, che si apre con una riflessione intorno al significato e ai limiti di ogni formulazione dogmatica e tenta poi di proporre un'ermeneutica oggi persuasiva della formula cristologica di Calcedonia, fu poi ripubblicato con il titolo *Probleme der Christologie von heute*, ora in K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Band 12, H. VORGRIMLER (ed.), *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*, Herder, Freiburg i. Br. 2005, pp. 261-301, cit. da p. 262; trad. it. a cura di A. MARRANZINI, *Problemi della cristologia d'oggi*, in ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 3-91, cit. da p. 5. Sosterrò tra poco più in dettaglio sui contenuti.

¹⁰ Su tale «svolta» si veda l'interessante prefazione del teologo a O. MUCK, *The Transcendental Method*, Herder and Herder, New York 1968, di recente pubblicata nella versione originale tedesca (Vorwort) in K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Band 22/2, A. RAFFELT (ed.), *Dogmatik nach dem Konzil. Teilband 2: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Herder, Freiburg i. Br. 2008, pp. 813-814. Vi compare l'affermazione secondo cui la Kehre filosofica, che ha condotto alla fine della

costantemente di un ‘momento’ trascendentale. Un ‘momento’, appunto, perché né la filosofia trascendentale né la teologia trascendentale possono pretendere d’essere il tutto della filosofia o della teologia, assolutizzandosi mediante una sorta di *hybris* e pretendendo d’ignorare l’imprescindibile mediazione storica: all’una e all’altra è richiesta una consapevole «autolimitazione» (*Selbstbeschränkung*).¹¹ Essa corrisponde certamente alle intenzioni di teologo, se non a ogni singolo modo di esecuzione, e questo fa apparire tendenzialmente eccessive talune critiche rivolte alla cristologia rahneriana, per cui si avrebbe, per esempio, una «estenuazione del cristologico» mediante la «risoluzione dell’evento nella sua condizione trascendentale». ¹² È pur vero che la novità dell’impostazione (il teologo stesso puntualizza, alla fine degli anni Sessanta, che sono «ancora molto rari» «schemi e progetti concreti di una tale cristologia», in sostanza i suoi e un tentativo di Bernhard Welte, risalente al 1954)¹³ richiede a Rahner di occuparsi non poco del ‘momento’ trascendentale e di proporre articolazioni sempre più elaborate, comportando non pochi sbilanciamenti

neoscolastica, dovrebbe verificarsi anche in teologia proprio mediante l’assunzione del metodo trascendentale, consono al *Geistesleben* dell’epoca. Tale metodo dovrebbe interessare non solo la teologia fondamentale (in termini di riflessione «auf die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Hörens von Offenbarung»), ma anche la dogmatica, specialmente la dottrina della Grazia e la cristologia. Riguardo a quest’ultima, Rahner auspica l’elaborazione di una «cristologia trascendentale» come «riflessione sul *Dasein*, graziosamente ‘elevato’, dell’uomo in quanto aperto a un incontro con il Dio assoluto nella storia» e di una dottrina riguardante l’Incarnazione, in cui essa sia espressa «con concetti di un’antropologia trascendentale». L’uso di *Kehre* costituisce un riconoscibile tributo a M. Heidegger, riguardo al quale – anche in relazione all’influsso su Rahner – si veda A. RAFFELT, *Martin Heidegger und die christliche Theologie. Eine Orientierung mit Blick auf die katholische Rezeption*, in N. FISCHER – F.W. VON HERRMANN (eds.), *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*, Meiner, Hamburg 2011, pp. 195 e ss.

¹¹ Cfr. K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, cit., pp. 111-113, qui p. 111; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., pp. 139-141, qui p. 139. Cfr. M. MARIANI, *L’innocenza perduta del sapere in Karl Rahner*, EDB, Bologna 2008, pp. 209-262, qui pp. 242-248.

¹² Cfr. G. TRABUCCO, *Cristologia e antropologia. Quale rapporto?*, in «Teologia» 35 (2010), p. 503.

¹³ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, cit., p. 322; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., p. 135. Lo scritto di B. WELTE compare con il titolo *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon* in A. GRILLMEIER – H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Band III. Chalkedon heute*, cit., pp. 51-80, subito dopo il contributo a firma di Rahner (cfr. supra, nota 9): vi si trova un cospicuo approfondimento, alla luce del pensiero moderno, del concetto di ‘natura umana’ (ivi, pp. 53-69) e un’ermeneutica dell’affermazione riguardante l’unione ipostatica in Cristo che insiste sulla «innere Möglichkeit einer hypostatischen Einigung des menschlichen Seins mit dem göttlichen» (ivi, pp. 51, 69-80).

a scapito dell'attenzione al 'Gesù della storia' e al 'Cristo della fede', per utilizzare le locuzioni consuete.

Si aggiunga, poi, che il teologo procede abitualmente nelle sue ricerche come se avesse metabolizzato le posizioni acquisite e le risultanze critiche derivanti dalla rilettura della tradizione teologica, e dunque tenta di spostarsi in avanti, di ripensare le questioni misurandole con nuove sensibilità. L'osservazione è confermata, per quanto concerne il tema in esame, da un veloce raffronto tra due voci enciclopediche curate dal teologo. Si consideri, da un lato, l'indice secondo cui è costruito il breve articolo *Jesus Christus* preparato per il *Kleines Theologisches Wörterbuch* (1961): in primo luogo, «Leben Jesu» (la sua esistenza storica e il suo insegnamento); segue una concisa sezione riferita alle autoattestazioni di Gesù e ai motivi della loro credibilità; infine, una parte più cospicua è dedicata all'elaborazione dogmatica successiva.¹⁴ Un indice sensibilmente diverso viene utilizzato, pochi anni dopo, per l'omologo articolo *Jesus Christus II. Fundamentaltheologische Überlegungen*, destinato a *Sacramentum Mundi*, in cui va segnalata la critica all'impostazione teologico-fondamentale classica in vista di nuove prospettive e compare l'idea di una «suchende Christologie» (cristologia che cerca), esercitata da ogni uomo anche se in forma «anonima».¹⁵

Nondimeno risale agli anni Cinquanta una prima presa di coscienza di altri compiti che la cristologia (teologica) dovrebbe svolgere e riguardo ai quali l'assunzione di un metodo trascendentale gioverebbe non poco. Mi riferisco soprattutto al saggio *Probleme der Christologie von heute*, in cui si affaccia esplicitamente l'esigenza di una «ermeneutica trascendentale» per una cristologia biblica,¹⁶ di una «deduzione trascendentale della credibilità del Cristo»,¹⁷ di una *idea Christi* che non pregiudicherebbe la questione se e come questa idea si sia concretizzata nella storia.¹⁸ Gli elementi qui presentati, passati al vaglio di una più approfondita e successiva riflessione metodologica, confluiscono chiaramente nel progetto riassunto in *Überlegungen zur Methode der Theologie* e organicamente esposto in *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, i due testi cui intendiamo prestare maggiore attenzione.

L'opera di Rahner è molto vasta, ma non di rado temi e argomentazioni sono ripresi più volte, riarticolati oppure talora letteralmente ripetuti, finché si incontra un testo nel quale essi si coagulano, assumendo una forma che diviene stabile per le proposte successive. Quanto al metodo teologi-

¹⁴ K. RAHNER, a.v. *Jesus Christus*, in *SW* 17/1, pp. 645-650; trad. it. *Gesù Cristo*, in K. RAHNER – H. VORGRIMLER (eds.), *Dizionario di teologia*, Herder, Roma – Morcelliana, Brescia 1968, pp. 281-288.

¹⁵ K. RAHNER, a.v. *Jesus Christus*, in *SW* 17/2, pp. 1109-1136, cit. da p. 1111; trad. it. *Gesù Cristo*, in RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, cit., vol. IV, pp.181-223, cit. da p. 185 (trad. modif.). L'espressione «suchende Christologie» ricorre molto frequentemente e con pregnanza singolare nei lavori di Rahner sino all'ultimo periodo della sua vita.

¹⁶ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, cit., p. 280; trad. it. *Problemi della cristologia d'oggi*, cit., p. 12.

¹⁷ Ivi, pp. 289-291; trad. it. ivi, pp. 65-69. Cfr. supra, nota 9.

¹⁸ Ivi, p. 290; trad. it., ivi, p. 67.

co, si può affermare che gli articoli sopra ricordati di *Sacramentum Mundi*, frutto a loro volta di precedenti voci enciclopediche, vengono ripresi e rielaborati in forma sintetica in *Überlegungen zur Methode der Theologie*, dove nella seconda parte Rahner tratta della teologia trascendentale e ricorre ad alcune esemplificazioni relative agli ambiti della teologia trinitaria, della cristologia e dell'escatologia, cercando di mostrare come sia possibile e vantaggioso giungere a una comprensione teologico-trascendentale dei loro rispettivi enunciati.¹⁹

Quanto alla cristologia trascendentale, dopo il breve schizzo in *Überlegungen*, essa incontra il punto di coagulo in *Grundkurs des Glaubens*, in cui pure è rielaborato il materiale pubblicato in precedenza.²⁰ Ricordo, in particolare, gli articoli *Inkarnation*, *Potentia oboedientialis* e il già citato *Jesus Christus in Sacramentum Mundi*,²¹ e i saggi *Zur Theologie der Menschwerdung* (1958),²² *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* (1962),²³ insieme con *Probleme der Christologie von heute* (1954).²⁴ Non va poi dimenticato l'importante volume in collaborazione con Wilhelm Thüsing, *Christologie – Systematisch und exegetisch*, che raccoglie i frutti dell'insegnamento interdisciplinare tenuto dai due docenti presso l'Università di Münster nel semestre invernale 1970/1971, interessante anche per la parte assunta da Thüsing, il quale s'incarica di vagliare la 'compatibilità neotestamentaria' della cristologia rahneriana, criticandola per molti aspetti, ma ritenendola utile per un rinnovamento della cristologia anche in riferimento all'approccio al Nuovo Te-

¹⁹ RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, cit., pp. 313-325; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., pp. 119-141. Cfr. supra, nota 7.

²⁰ Per un profilo sintetico delle tappe della riflessione cristologica di Rahner si veda R. A. SIEBENROCK, *Christology*, in D. MARMION – M. E. HINES (eds.), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 112-127; più ampiamente I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 152-226.

²¹ K. RAHNER, a.v. *Inkarnation*, in SW 17/2, cit., pp. 1096-2014; trad. it. *Incarnazione*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, cit., vol. IV, coll. 482-500; ID., a.v. *Potentia oboedientialis*, in SW 17/2, cit., pp. 1238-1241; trad. it. *Potentia oboedientialis*, in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, cit., vol. VI, coll. 406-410; ID., a.v. *Jesus Christus*, in SW 17/2, pp. 1109-1136; trad. it. *Gesù Cristo*, in RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, cit., vol. IV, coll. 181-223.

²² K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in SW 12, cit., pp. 309-322; trad. it. *Teologia dell'Incarnazione*, in RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, cit., pp. 93-121.

²³ K. RAHNER, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in ID., *Sämtliche Werke*, Band 15, H.-D. MUTSCHLER (ed.), *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Herder, Freiburg i. Br. 2002, pp. 219-247; trad. it. *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, in RAHNER, *Saggi di cristologia e di mariologia*, cit., pp. 123-197.

²⁴ RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, cit., pp. 261-301; trad. it. *Problemi della cristologia d'oggi*, cit., pp. 3-91.

stamento.²⁵ È dunque una riflessione molto ampia quella esercitata dal teologo in ambito cristologico.²⁶ Disseminata in una miriade di contributi, essa trova una non facile rifusione di prospettive e singoli temi in *Grundkurs des Glaubens*, come è agevole rilevare dalla lettura dell'opera.

II. L'ABBOZZO E LO SVOLGIMENTO

La 'mappatura' individuata ci suggerisce di esaminare il profilo e i contenuti della cristologia trascendentale di Rahner attraverso i due 'punti di coagulo' indicati.

Una trattazione più breve dedichiamo a *Überlegungen zur Methode der Theologie*, scegliendo di non soffermarci sulle questioni metodologiche riguardanti la teologia trascendentale e il suo rapporto con la filosofia trascendentale²⁷ e portandoci immediatamente all'abbozzo dedicato alla cristologia trascendentale quale augurabile approfondimento e sviluppo della cristologia più tradizionale.²⁸ Esso segue lo schizzo di teologia trinitaria e procede analogamente, presupponendo cioè che quanto viene affermato nella dogmatica non risulti come inculcato «dall'esterno», per indottrinamento, ma al contrario evochi un'esperienza trascendentale del soggetto e la conduca a riflessione e tematizzazione, con incremento dell'autocomprensione del soggetto oltre che della comprensione del dogma. Come viene caratterizzata in questa occasione la cristologia trascendentale? Essa, scrive Rahner,

²⁵ K. RAHNER – W. THÜSING, *Christologie – Systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlage für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Herder, Freiburg i. Br. 1972; trad. it. a cura di L. MARINCONZ, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, Morcelliana, Brescia 1974. Il contributo di Rahner al volume è stato ripubblicato con il titolo *Grundlinien einer systematische Christologie*, in K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Band 22/1B, M. HAUBER – P. WALTER (eds.), *Dogmatik nach dem Konzil. Teilband 1: Zur Grundlegung der Theologie, der Gotteslehre und Christologie. Teil B*, Herder, Freiburg i. Br. 2013, pp. 789-835. Sulla novità dell'impresa si veda A. MODA, *Una svolta nella ricerca teologica: la cristologia di Rahner-Thüsing*, in «Humanitas» 30/2 (1975), pp. 123-137.

²⁶ Le semplificazioni e le omissioni sono, in questo senso, inevitabili per qualunque studioso di Rahner. La vastità della sua riflessione dovrebbe tuttavia impedire di identificare la cristologia dell'autore con la sola cristologia trascendentale, come ben evidenzia K. NEUFELD, *La cristologia nel pensiero di Karl Rahner*, in G. SALATIELLO (ed.), *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, pp.133-152.

²⁷ RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, cit., pp. 313-321; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, cit., pp. 119-133. Cfr. M. MARIANI, *L'innocenza perduta del sapere*, cit., pp. 242-248.

²⁸ RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, cit., pp. 321-323; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, pp. 133-137.

sviluppa l'idea di un Salvatore assoluto [*die 'Idee' eines absoluten Heilbringers*], di un'apparizione storica della irreversibilità e della vittoria dell'autopartecipazione divina sul 'no' incredulo del mondo. Essa naturalmente non può sostituire l'esperienza storica di Gesù di Nazaret, nel quale l'idea è diventata reale e che ha permesso appunto che l'idea per se stessa potesse diventare realmente storica. Tuttavia esiste e deve esistere qualcosa di simile a una cristologia trascendentale. Senza di essa la cristologia tradizionale oggi si troverebbe esposta ad un gravissimo pericolo: quello di venir considerata mitologia, quindi non più accettabile per l'uomo di oggi.²⁹

La motivazione della legittimità e della utilità di una cristologia trascendentale è resa così palese. L'idea di un Salvatore assoluto (nel quale cioè la salvezza non sia solo irrevocabilmente offerta, ma anche irrevocabilmente accettata) può dunque essere concepita, fermo restando che non può essere dedotta la 'realtà' storica effettiva di ciò che essa contiene. In questo senso rimane imprescindibile il riferimento alla «esperienza storica di Gesù di Nazaret», che sola potrebbe attestare la 'realtà' dell'idea. Lo sviluppo di una cristologia trascendentale, a giudizio di Rahner, potrebbe illuminare la questione dell'unione ipostatica, collegandola da un lato con la volontà salvifica universale di Dio espressa mediante la sua autocomunicazione e, dall'altro lato, con l'intima struttura dell'essere umano individuata nel suo essere *potentia oboedientialis*.³⁰

Il breve abbozzo di *Überlegungen zur Methode der Theologie* richiede di essere completato con la densa riflessione cristologica che occupa la sezione più ampia (la sesta) del *Grundkurs des Glaubens*.³¹ Si sarebbe tentati, affrontandola, di portarsi immediatamente alle pagine che recano il titolo *Transzendente Christologie*,³² considerando altri sviluppi - inclusa la parte immediatamente precedente, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* -³³ come semplicemente aperitivi o contestuali o meramente complementari al nucleo denso indicato. In realtà, per cogliere la tessitura esigente dell'intera sezione, basta leggere la premessa, nella quale il lettore è avvisato che si troverà di fronte a riflessioni «assai difficili»,³⁴ e una preziosa sintesi, quasi una sorta di intermezzo, posto tra la delineazione più puntuale della cristologia trascendentale e il ritorno sul tema del rapporto tra 'Gesù storico' e 'Cristo della fede'.³⁵ La collocazione di questa sintesi, cui ricorrerò tra poco distesamente per spianarmi la strada all'indagine della *Christusidee* esposta in queste pagine, è sintomatica della difficoltà - per il lettore, certo, ma anche per l'autore - di mantenere legati e reciprocamente imprescindibili quelli che Rahner definisce nella premessa «i due momenti di una

²⁹ Ivi, pp. 321-322; trad. it. ivi, pp.134-135 (trad. modif.).

³⁰ Ivi, pp. 322-323; trad. it. ivi, pp.135-137. Cfr. supra, nota 21.

³¹ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, cit., pp. 172-305; trad. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, cit., pp. 235-412.

³² Ivi, pp.199-214; trad. it. ivi, pp. 271-277.

³³ Ivi, pp. 174-199; trad. it. ivi, pp. 237-271.

³⁴ Ivi, pp. 172-173; trad. it. ivi, pp. 235-237.

³⁵ Ivi, pp. 219-220; trad. it. ivi, pp. 297-298.

teologia cristiana», che qui si incontrerebbero «nella loro unità più alta e nella loro tensione più radicale»:

s'incontrano una teologia trascendentale, ontologico-esistenziale, essenziale, che deve delineare una dottrina apriorica dell'uomo-Dio nell'ambito di un'ontologia e antropologia generale e che così cerca di costituire prima di tutto le condizioni di possibilità di un genuino poter-udire e di un'intelligenza del dover-udire il messaggio storico di Gesù il Cristo, e dall'altra parte una semplice attestazione storica di ciò che si è verificato in Gesù, nella sua morte e nella sua resurrezione e di ciò che, in una concretezza storica unica e indissolubile, forma per il cristiano il terreno dell'esistenza e l'evento della salvezza, cosicché qui l'elemento più storico risulta essere l'elemento più essenziale.³⁶

Le condizioni di possibilità – precisa l'autore - vengono sempre ricercate a partire da una realtà già incontrata e dunque anche la riflessione apriorica sull'unione tra divinità e umanità proviene dall'incontro effettivo, storico, con l'uomo-Dio; il che non rende superflua – «almeno oggi», aggiunge prudentemente l'autore – una tale ricerca, poiché essa consente una «comprensione più chiara e più riflessa di quel che si incontra in quanto reale e perché legittima in maniera nuova la convinzione intellettuale che la realtà viene compresa così come essa è».³⁷

Si coglie l'esigenza ritornante di giustificare teologicamente una cristologia trascendentale, sostenendo l'incremento di comprensione che ne deriva per l'uomo contemporaneo. E di giustificarla in apertura a una sezione nella quale Rahner prima elabora una *Christusidee* e poi si occupa della vita di Gesù. Quella che potrebbe apparire un'inversione si spiega sia per il punto di vista costantemente 'sposato', che è quello dell'«uditore del messaggio», sia per un qualche rischio di unidirezionalità che interesserebbe la cosiddetta «cristologia ascendente», che pure legittimamente parte dal Gesù storico riconosciuto come il Cristo; a detta di Rahner, essa potrebbe giovare della «cristologia discendente» cui conduce «l'idea di una divinoumanità [*die Idee eines Gottmenschentums*], di un venire di Dio nella nostra storia».³⁸

Il procedimento di Rahner, poste queste premesse, viene chiarito e puntualizzato nell'«intermezzo», che di fatto distingue l'elaborazione dei due momenti. Conviene sostarvi, prima di analizzare lo svolgimento e la caratterizzazione della cristologia trascendentale esposta nelle pagine precedenti. Scrive dunque Rahner:

Nel paragrafo primo di questa sezione, in cui abbiamo cercato di collocare la cristologia nella cornice di una concezione evolutiva del mondo, e nel paragrafo terzo e quarto, in cui abbiamo cercato di approfondire una cristologia trascendentale e essenziale, ci siamo occupati solo e sempre dell'*idea* di un uomo-Dio. Ci siamo chiesti: qualcosa come un Salvatore assoluto o un uomo-Dio, che è l'incarnazione in unione ipostatica del Logos eterno, è un pensiero in qualche maniera sostenibile (a prescindere dalla questione se e dove tale idea è realizzata)? Ovviamente abbiamo delineato questa cristologia 'essenziale' e 'trascendentale' solo perché di fatto, nella nostra vita personale di cristiani, crediamo d'aver già trovato tale uomo-Dio in Gesù Cristo. Tuttavia l'idea trascendentale di un evento salvifico assoluto, in cui l'autocomunicazione da parte di Dio

³⁶ Ivi, pp. 172-173; trad. it. ivi, p. 236 (trad. modif.).

³⁷ Ivi, pp. 173; trad. it. ibidem.

³⁸ *Ibidem*; trad. it. ivi, p. 237 (trad. modif.).

al mondo compare e viene attuata in maniera storica irreversibile è qualcosa di diverso dalla proposizione la quale afferma che quanto abbiamo finora considerato solo come un'idea si è verificato qui, in questo uomo concreto.³⁹

Osserviamo che nell'indice commentato dal teologo manca la citazione del secondo paragrafo: si tratta dell'abbozzo di una «fenomenologia del nostro rapporto verso Gesù Cristo», incuneato nel percorso per rammentare, pur velocemente, il rapporto fra trascendentalità e storia e l'imprescindibile riferimento all'incontro storico con Gesù riconosciuto come il Cristo, senza il quale non si sarebbero avuti né il cristianesimo né il dogma che si cerca di rendere comprensibile mediante l'esercizio di una cristologia trascendentale.⁴⁰ Non sfugge, tuttavia, che la sezione intera è di fatto dominata dalla delineazione di una *Christusidee*. Rahner la esplicita nel seguito immediato del suo 'intermezzo', sottolineando nuovamente la relazione tra apriori e aposteriori:

Nelle pagine precedenti, prendendo le mosse dalla natura trascendentale dell'uomo e dalla sua odierna situazione spirituale, abbiamo cercato di sviluppare un'idea di quel che possono indicare concetti come 'uomo-Dio', 'Logos incarnato', 'Salvatore assoluto'. Ma nel delineare in maniera apriorica tale cristologia trascendentale eravamo coscienti che quel lavoro è storicamente possibile solo perché esiste già il cristianesimo, la fede effettiva in Gesù in quanto Cristo, solo perché l'umanità ha già fatto l'esperienza storica della realtà di quest'idea trascendentale. Possiamo illustrare la possibilità trascendentale di un'idea del genere solo riflettendo sul fatto sperimentato. Abbiamo detto che la questione decisiva e ultima per il cristianesimo non è la concepibilità in linea di principio del concetto di un Salvatore assoluto, della manifestazione storica dell'autocomunicazione e dell'autopromessa assoluta e definitiva da parte di Dio al mondo, bensì la questione se tale autopromessa storica si sia già verificata oppure se sia solo il punto prospettico asintotico non presente della nostra speranza, e infine se e perché possiamo veramente credere per fede che tale evento del mediatore assoluto della salvezza, della concretezza storica dell'autocomunicazione assoluta al mondo, si sia verificato precisamente e solo in Gesù di Nazaret.⁴¹

Le questioni evocate sono molte, per quanto tutte riconducibili al rapporto che intercorre (ma come mostrarlo?) tra il cosiddetto Salvatore assoluto e Gesù di Nazaret riconosciuto come il Cristo. Ci concentriamo qui necessariamente sulla prima figura. Il tentativo posto in atto è consistito dunque, stando alle dichiarazioni dell'autore, nell'attualizzare entro una cornice ritenuta consona alla mentalità odierna (la concezione evolutiva del mondo)⁴² e poi nel precisare l'idea di un 'uomo-Dio'. Non si può evitare di pensare a un qualche influsso del confratello gesuita Pierre Teilhard de Chardin, rispetto al quale tuttavia Rahner dichiara la propria autonomia, distanziandosi soprattutto dai «teoremi che sono diventati correnti» dopo lo studioso e non respingendo però la possibilità di allineamenti delle due posizioni.⁴³ Scriverà qualche anno più tardi, nel saggio *Cristologia oggi* risalen-

³⁹ Ivi, pp. 219-220, trad. it. ivi, pp. 297-298.

⁴⁰ Ivi, pp. 196-199; trad. it. ivi, pp. 267-271.

⁴¹ Ivi, p. 220; trad. it. ivi, p. 298.

⁴² Ivi, pp. 174-196; trad. it. ivi, pp. 237-266.

⁴³ Ivi, p. 176; trad. it. ivi, p. 240.

te al 1982, che il pensiero di Teilhard de Chardin andrebbe ripreso, per quanto non risulti chiaro il rapporto tra Gesù di Nazaret e il Cristo cosmico.⁴⁴

Punto di partenza per lo sviluppo rahneriano è l'interpretazione dell'affermazione giovannea «il Logos è diventato carne» (Gv 1,14), interpretazione nella quale l'accento cade in primo luogo su 'carne', sollecitando quindi un'ampia riflessione sull'unità (e non identità) di materia e spirito e sull'unità tra mondo, storia della natura e storia dell'uomo.⁴⁵ Importa qui raccogliere il punto d'innescò che conduce a definire la posizione di Cristo in tale quadro e a delineare il concetto di Salvatore assoluto: «Se la storia del cosmo in fondo è sempre una storia dello spirito [in questa visione anche la materia tende a trovare sé nello spirito], il voler giungere a sé e al proprio fondamento, allora la vicinanza immediata a Dio nell'autocomunicazione divina alla creatura spirituale e, in questa, al cosmo rappresenta il fine logico di tale evoluzione»;⁴⁶ poiché però «tale autocomunicazione va concepita come libera da parte di Dio e da parte della storia dell'umanità, risulta senz'altro legittimo il concetto di un evento mediante il quale questa autocomunicazione e la sua accettazione raggiungono un'irreversibilità irrevocabile nella storia».⁴⁷

L'espressione 'Salvatore assoluto' designa appunto «questo inizio della storia della salvezza irreversibilmente riuscito».⁴⁸ Ciò esige, da un lato, che un tale Salvatore sia nel contempo «la promessa assoluta di Dio alla creatura spirituale nel suo complesso e l'accettazione dell'autocomunicazione, altrimenti la storia non potrebbe giungere allo stadio della sua irreversibilità»⁴⁹, dall'altro lato che sia non semplicemente Dio stesso, ma anche realmente «un pezzo del cosmo, un momento della sua storia».⁵⁰ Da ambedue i lati, sottolineando il carattere di irrevocabilità e di irreversibilità sia dell'offerta sia dell'accettazione, si giunge ad affermare che «nell'idea limite di questo Salvatore è già implicito quel concetto di unione ipostatica di Dio e dell'uomo che costituisce il contenuto autentico del dogma cristiano dell'Incarnazione».⁵¹ Nel contempo, se è vera umanità quella assunta dal Logos, allora si dovrà anche dire che l'unione ipostatica, propria soltanto di Cristo, influisce quanto al fine e al compimento assegnato a tutti gli uomini.⁵²

⁴⁴ K. RAHNER, *Christologie heute*, in *SW* 30, pp. 335-336; trad. it. *Cristologia oggi*, in *ID.*, *Scienza e fede cristiana*. Nuovi saggi IX, cit., p. 314.

⁴⁵ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, cit., pp. 176-186, qui p. 176; trad. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, cit., pp. 240-254, qui p. 240.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 185-186; trad. it. *ivi*, p. 253.

⁴⁷ *Ivi*, p. 188; trad. it. *ivi*, p. 256.

⁴⁸ *Ibidem*; trad. it. *ivi*, p. 257.

⁴⁹ *Ivi*, p. 189; trad. it. *ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*; trad. it. *ivi*, p. 258.

⁵¹ *Ivi*, p.191; trad. it. *ivi*, p. 261.

⁵² *Ivi*, pp. 191-196; trad. it. *ivi*, pp. 261-266.

Le argomentazioni proposte da Rahner nel successivo paragrafo dal titolo *Transzendente Christologie* vorrebbero «sviluppare con maggior precisione» l'idea emersa nel quadro della concezione evolutiva del mondo.⁵³ Particolarmente rilevante risulta la riflessione nuovamente dedicata al significato da assegnare all'espressione *Menschwerdung Gottes*: che cosa vuol dire 'Dio è diventato uomo'?⁵⁴

Rahner rilegge a ritroso l'affermazione, riconducibile in prima istanza al prologo giovanneo. Si inizia dunque da 'uomo', cioè dal predicato che può far comprendere il soggetto; si parte da ciò che il Logos, il Verbo, la 'Parola' di Dio, è diventato. Apparentemente – osserva il teologo – si tratta anche della realtà più comprensibile per noi («uomo è ciò che siamo noi stessi»), ma basta tentarne una definizione, fosse pure *zoon logikon, animal rationale*, per cadere «letteralmente nello sconfinato» (come interpretare *logikon?*); in questo caso il «letteralmente» (*wörtlich*) non è enfatico:

Infatti possiamo dire che cosa è l'uomo solo se diciamo quello verso cui egli va e quello che va verso di lui. Ma nel caso dell'uomo quale soggetto trascendentale ciò è appunto lo sconfinato, l'anonimo e in fondo appunto il mistero assoluto che chiamiamo Dio. L'uomo è perciò nella sua stessa *essenza*, nella sua stessa natura il mistero, non perché egli sia in sé la pienezza infinita (che è inesauribile) del mistero verso cui tende, bensì perché egli nella sua propria essenza, nel suo fondo originario, nella sua natura è l'orientamento – povero, ma giunto a se stesso – verso questa pienezza [...] L'accettazione o il rifiuto del mistero che noi siamo, nella nostra qualità di orientamento povero al mistero della pienezza, costituisce la nostra esistenza.⁵⁵

Una tale concezione dell'uomo apre a una comprensione più chiara della *Menschwerdung Gottes*. Se infatti la natura umana ha in sé «l'orientamento illimitato al mistero infinito della pienezza», ciò significa che essa «perviene, quando è assunta da Dio come sua propria realtà, là dove essa tende sempre in forza della sua essenza [...] Sotto questo punto di vista l'incarnazione di Dio è il caso *supremo* dell'attuazione essenziale della realtà umana».⁵⁶ L'essenza dell'uomo coincide dunque con quella che Rahner chiama *potentia oboedientialis*, riprendendo un'espressione già presente in Tommaso: la natura umana – e questa soltanto in quanto realtà spirituale-personale – si presenta come assumibile da parte del Verbo di Dio, è *potentia oboedientialis* all'unione ipostatica.⁵⁷

Chiarito in questi termini il predicato 'uomo', Rahner deve affrontare la spinosa questione evocata dal verbo 'diventa': può Dio, che secondo la dogmatica cristiana è immutabile e indivenibile, diventare qualcosa?⁵⁸ Una questione imbarazzante, resa teologicamente ancor più imbarazzante – per quanto Rahner non lo espliciti qui – dal confronto con l'idealismo tedesco (in particolare con le posizioni di G.W.F. Hegel e con F.W.J. Schelling). Una via di fuga insoddisfacente sarebbe quella di 'caricare' il divenire e la mutabilità dal lato della natura umana assunta dal Verbo, che rimarreb-

⁵³ Ivi, pp. 199-219, qui p. 199; trad. it. ivi, pp. 271-297, qui p. 271.

⁵⁴ Ivi, pp. 204-219; trad. it. ivi, pp. 278-297.

⁵⁵ Ivi, pp. 208-209, cit. da p. 209; trad. it. ivi, pp. 282-283, cit. da p. 283.

⁵⁶ Ivi, pp. 209-210; trad. it. ivi, pp. 284-285.

⁵⁷ Ivi, p. 210; trad. it. ivi, p. 285.

⁵⁸ Ivi, pp. 211-214; trad. it. ivi, pp. 286-290.

be dunque immutato in sé, con l'esito di separare radicalmente e irreparabilmente tra loro mondo e storia mutevoli, da un lato, e Dio immutabile, dall'altro.⁵⁹ Non solo. Si sorvolerebbe proprio ciò che si vuol dire: «che tale evento, tale divenire, tale tempo, questo iniziare e questo compiersi sono l'evento della storia di Dio stesso».⁶⁰

Si 'deve' dunque affermare che va pensata in Dio stesso la possibilità del «mutare-se-stesso-nell'altro» (*Sich-selbst-am-anderen-Ändern*), la possibilità dunque dell'Incarnazione, sempre che essa non sia ridotta all'assunzione dell'umanità da parte di Dio come se fosse un rivestimento, una livrea sovrapposta alla sua divinità, sempre che si intenda parlare «di lui, in persona, nel tempo».⁶¹ Le affermazioni sulla immutabilità e mutabilità di Dio vanno dunque mantenute in rapporto dialettico, non diversamente dalle asserzioni sull'unità e trinità di Dio. Da un lato, si deve pensare come originaria in Dio la possibilità di «dare se stesso al non divino e in tal modo di avere realmente la propria storia in un altro, ma come storia sua propria»; dall'altro lato, si deve pensare la creatura come «la possibilità del poter-essere-assunta» (come *potentia oboedientialis* per l'unione ipostatica, secondo quanto si è detto), liberamente voluta fin dal principio come «la grammatica di una possibile automanifestazione divina».⁶²

Si è così già scivolati nella direzione del 'Logos', cioè del soggetto dell'affermazione in esame.⁶³ Anche in questo caso Rahner smaschera l'insufficienza di una via di fuga rispetto alla portata dell'asserzione. Non basta infatti sostenere che «il Logos diventa uomo e ora dice qualcosa di Dio solo per il fatto che egli parla»: una simile riduzione renderebbe del tutto superflua l'Incarnazione, poiché qualsiasi profeta potrebbe fungere da intermediario per Dio e pronunciare le parole su Dio dette dall'uomo Gesù. È altro quello che il dogma dell'Incarnazione intende: l'uomo Gesù «deve essere in se stesso l'autorivelazione di Dio e non solo attraverso le proprie parole, e non può essere propriamente questo se la sua umanità non fosse precisamente l'autoespressione di Dio», o se fosse un semplice travestimento della divinità.⁶⁴

La serrata e impegnativa argomentazione con cui Rahner sostiene la propria cristologia tra-

⁵⁹ Ivi, p. 211; trad. it. ivi, p. 287.

⁶⁰ Ivi, p. 212; trad. it. ivi, p. 288.

⁶¹ Ivi, pp. 212-213; trad. it. ivi, pp. 288-289.

⁶² Ivi, p. 214; trad. it. ivi, p. 290. Utili per una valutazione in proposito le pacate e articolate osservazioni di P. CODA, *La mutabilità di Dio «in alio» nella cristologia di Karl Rahner*, in «Lateranum» 71/1 (2005), pp. 7-29. Meno recenti, ma puntuali soprattutto in relazione al debito iniziale nei confronti di Hegel le osservazioni di W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1964; trad. it. a cura di G. POLETTI, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 438-447.

⁶³ RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, cit., pp. 214-215; trad. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, cit., pp. 291-293.

⁶⁴ Ivi, p. 215; trad. it. ivi, p. 292.

scendentale nel primo quadro e negli approfondimenti appena evocati del *Grundkurs des Glaubens* si conclude con una riarticolazione - in tipico stile rahneriano - di cristologia, antropologia e teologia, nella quale risuonano l'eco della diuturna riflessione dedicata al dogma calcedonese e l'accento fondamentale sul permanere dell'«essere-uomo» di Dio. Scrive il teologo: «la cristologia è inizio e fine [*Anfang und Ende*] dell'antropologia, e questa antropologia nella sua realizzazione più radicale è in eterno teologia». ⁶⁵ È quasi superfluo aggiungere che la compattezza della proposta e la lucidità del disegno teologico perseguiti da Rahner sono tali da poter suscitare ammirazione e interesse tanto quanto ripulsa e disinteresse. Vale anche per la sua cristologia trascendentale, diversamente recepita e commentata. ⁶⁶ Se essa è certamente frutto di una stagione filosofica e teologica forse conclusa, nondimeno ci pare che le domande affrontate restino e impegnino a chiarire sempre di nuovo il rapporto tra cristologia, antropologia e teologia, con gli strumenti concettuali di cui ciascun filosofo o teologo dispone.

⁶⁵ Ivi, p. 217; trad. it. ivi, p. 294. Cfr. supra, nota 9.

⁶⁶ Severo il giudizio di J.-Y. Lacoste, che rimprovera al «salvatore assoluto costruito trascendentalmente» di avere «poco in comune con il Cristo storico e con la realtà storica della salvezza» e d'essere «un Cristo soltanto abbozzato, chiaramente lontano dal Cristo delle dottrine classiche», concludendo poi con un cenno a J. Maréchal, i cui «sforzi filosofici» «forse non erano fatti per suscitare una ricezione teologica» (J.-Y. LACOSTE [ed.], *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011, pp. 393-396, qui p. 396). Di tutt'altro segno (limitandoci all'ambito italiano) A. AMATO, *Dall'uomo al Cristo, Salvatore assoluto, nella teologia di K. Rahner. La «cristologia trascendentale» al suo primo livello di riflessione*, in «Salesianum» 41 (1979), pp. 3-35 e I. SANNA, *Il Salvatore assoluto e la singolarità storica di Gesù Cristo nella visione cristologica di Karl Rahner*, in ID. (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Lateran University Press, Roma 2005, pp. 271-289.



Panorami

Raramente, anche tra gli studiosi, si è riservata la dovuta attenzione al pensiero economico di Rosmini. Le fonti sono sempre state a disposizione, edite e riedite. È vero, come già osservava Augusto Graziani nel 1887, che la scienza economica non è stata coltivata dall'illustre Roveretano «di proposito», eppure – nonostante «l'acutezza delle indagini e il rigore del metodo» - solo in un paio di occasioni, nel 1897 e nel 1957, si è cercato di abbozzare un'interpretazione della sua dottrina in questo campo. Bisogna attendere oltre mezzo secolo e un contesto storico-culturale profondamente cambiato, nel quale la tecnoeconomia ha assunto una sorta di centralità nella vita sociale e politica in combinazione con la più profonda crisi economica dal secondo dopoguerra, perché dall'«abbozzo» si compia il salto di qualità verso una trattazione compiuta, quale finalmente ci è offerta in tre volumi pubblicati negli ultimi cinque anni. Poi, come spesso accade, l'approfondimento organico di un aspetto getta una luce nuova su altri punti dell'insieme e così il Rosmini economista consente di comprendere meglio non solo il filosofo della politica e del diritto, ma anche il fondatore dell'Istituto della Carità e perfino il riformatore della Chiesa.





FRANCESCO GHIA – PAOLO MARANGON

ROSMINI E L'ECONOMIA: OLTRE LO STUPORE

The article offers a very extensive historical review of the studies on one of the most neglected (and therefore less known) aspects of Rosmini's thought, i.e. his economic doctrine. After the first phase of the nineteenth-century reception of the Rosminian writings on the subject, only two sketches are to be judged as noteworthy: Zoppi (1897) and Piovani (1957). Only recently, some studies have analyzed in depth and in a comprehensive way the economic thought of Rosmini, finding in it unexpectedly actual insights.

Un certo stupore accompagna spesso la scoperta o, più precisamente, la periodica riscoperta che Antonio Rosmini non fu solo un eminente filosofo nei campi della metafisica e dell'etica, del diritto e della politica, dell'antropologia e della pedagogia, ma anche uno statistico e un economista. Eppure le fonti non lasciano dubbi: una parte consistente del secondo volume degli *Opuscoli filosofici*, pubblicati a Milano nel 1828, si occupa direttamente o indirettamente di statistica e di economia, soprattutto in polemica con Melchiorre Gioia, ma anche con un saggio specifico *Sulla definizione di ricchezza*.¹ Trent'anni dopo, non lontano dalla morte dell'illustre Roveretano (1855), la sua *Filosofia della politica*, apparsa in prima edizione sempre a Milano nel 1839, viene riedita «accresciuta di quattro saggi», dove è evidente l'intento dell'editore di richiamare l'attenzione

¹ A. ROSMINI, *Opuscoli filosofici*, 2 voll., Pogliani, Milano 1827-1828. Il secondo volume di oltre 500 pagine contiene in particolare l'*Esame delle opinioni di M. Gioia in favor della moda*; il *Galateo de' letterati*; il *Saggio sulla definizione della ricchezza* e la *Breve esposizione della filosofia di M. Gioia*. Gli scritti sul Gioia sono stati recentemente ristampati nell'Edizione nazionale e critica: *Sulla felicità. Saggi su Foscolo, Gioia, Romagnosi*, a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 2010.

sull'appendice come complemento indispensabile alla comprensione dell'opera principale.² Ma riferimenti più o meno ampi a tematiche economiche si trovano in parecchie altre opere di Rosmini, come si potrà notare nei diversi contributi raccolti in questo volume.

A onor del vero questi scritti 'minori' del pensatore di Rovereto non passano inosservati né durante la sua vita né dopo la sua morte. Il caso più clamoroso riguarda il magistrale trattato *Della Economia Pubblica e delle sue attinenze colla Morale e col Diritto: libri cinque*, pubblicato da Marco Minghetti nel 1859 e divenuto ben presto un punto di riferimento obbligato per la comprensione della politica economica della Destra storica negli anni decisivi del consolidamento del Regno d'Italia: in esso il tema rosminiano della proprietà viene ampiamente ripreso nei suoi fondamenti filosofici, ma non mancano rinvii ai saggi più strettamente economici.³ Nel medesimo periodo anche un cattolico della generazione successiva, Fedele Lampertico, economista e giovane deputato al Parlamento nazionale, futuro maestro del cosiddetto 'socialismo della cattedra', elogia il *Saggio sulla statistica* di Rosmini, che «egregiamente dimostra quanto mutabile sia il concetto preponderante negli Stati, cosicché giudica una necessità di staccarne quanto più si può la scienza statistica se si vuol darvi una base salda e un aspetto certo».⁴ Ma un'eco dei saggi economici rosminiani risuona

² A. ROSMINI-SERBATI, *Filosofia della politica*, Boniardi-Pogliani, Milano 1858². I quattro saggi sono quelli *Sulla statistica, Sul comunismo e il socialismo, Sulla definizione di ricchezza, Sui divertimenti pubblici*, pubblicati anche a sé stanti in *Quattro saggi in appendice alla filosofia della politica*, Boniardi-Pogliani, Milano 1858, oggi reperibili in *Opuscoli politici*, a cura di G. Marconi, Città Nuova, Roma 1978.

³ M. MINGHETTI, *Della Economia Pubblica e delle sue attinenze colla Morale e col Diritto: libri cinque*, Le Monnier, Firenze 1859, 1868², 1881³. Il chiaro e profondo influsso rosminiano è rilevato anche da G. TONIOLO in *Scolastica ed umanesimo nelle dottrine economiche al tempo del Rinascimento in Toscana*, Nistri, Pisa 1888, ristampato in *Dei remoti fattori della potenza economica di Firenze nel Medio Evo e scritti storici. Appendice*, Città del Vaticano 1952: in quel libro, scrive, «ad ogni pagina si riflette la mite luce delle dottrine filosofiche di Rosmini» (pp. 370-371). Forse non è del tutto casuale che un'antologia del corposo volume del Minghetti sia apparsa recentemente a cura di P.L. Barrotta, *Libro Aperto*, Ravenna 2012, nel medesimo anno in cui si è svolto a Rovereto il convegno internazionale su *Rosmini e l'economia*, di cui si dirà più avanti.

⁴ F. LAMPERTICO, *Studi sulla statistica teorica in generale e su Melchiorre Gioia in particolare*, Antonelli, Venezia 1870. L'opuscolo costituisce un estratto dagli atti del Regio Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, ma viene ristampato anche negli «Annali di statistica» e, ancora in estratto, da Botta, Roma 1879. La citazione nel testo è tratta da questa seconda edizione alle pp. 81-82, dove peraltro Lampertico rimprovera garbatamente all'illustre filosofo di non aver «sufficientemente apprezzato» un indiscutibile merito del Gioia, ossia quello di aver reso l'investigazione statistica «più larga e indipendente» dalla sfera politica (p. 81). Si tenga presente che nel 1897 Lampertico contribuisce al volume commemorativo *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita*, vol. I, Cogliati, Milano 1897 con il saggio *Antonio Rosmini o la sapienza e la scienza nella vita*.

fino ai primi anni del Novecento per opera di Giuseppe Toniolo, che nell'*Introduzione* al suo monumentale *Trattato di economia sociale*, a proposito del rapporto tra beni materiali e bene morale nel cristianesimo, a un certo punto conclude: «Era sciolto finalmente l'enigma di tutta l'antichità intorno alla funzione della ricchezza: la civiltà rimaneva essenzialmente spirituale, ma la prosperità economica figlia dell'operosità meritoria diveniva doverosa e nobile, in quanto a quella conduce (Rosmini)». ⁵

Se la fortuna degli scritti economici e statistici del Roveretano nella seconda metà dell'Ottocento appare non trascurabile, si deve a Emilio Morpurgo e ad Augusto Graziani la prima 'scoperta' del loro valore propriamente scientifico. Il primo, giurista e prestigioso docente di statistica all'Università di Padova, anch'egli più volte deputato, scrive nel 1881 un saggio su *Antonio Rosmini Serbati e i suoi concetti sull'ufficio scientifico della Statistica*, nel quale definisce il pensatore di Rovereto «maestro di siffatti studii, e maestro così sicuro del proprio concetto da non aver bisogno di seguire le orme di alcun altro». ⁶ Gli fa eco pochi anni dopo Augusto Graziani, illustre docente di economia politica all'Università di Napoli e socio dell'Accademia dei Lincei, che in una breve ma densa lettura al Regio Istituto Lombardo mette a confronto le idee economiche del Rosmini e del Manzoni, osservando che «soprattutto il primo sa apprezzare a dovere il carattere e il metodo della scienza», lamentando poi il suo oblio tra gli studiosi di economia e concludendo che il Roveretano «merita di essere ricordato nella storia della scienza economica, benché non l'abbia coltivata di proposito, e per l'acutezza delle indagini e pel rigore del metodo». ⁷ Tuttavia la trattazione relativamente più completa dell'economia in Rosmini, all'indomani della prima 'scoperta', è opera di un valente studioso rosminiano, Giovanni Battista Zoppi, ⁸ che nel 1897 contribuisce alla miscelanea commemorativa del centenario della nascita di Rosmini con un saggio intitolato, appunto, *An-*

⁵ G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale*, vol. I, Introduzione, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1907, ristampato in *Trattato di economia sociale e scritti economici*, vol. I, Città del Vaticano 1949, p. 305.

⁶ E. MORPURGO, *Antonio Rosmini Serbati e i suoi concetti sull'ufficio scientifico della Statistica*, in «Archivio di Statistica», VI (1881), 2. Il saggio, come già quello del Lampertico e del Toniolo, si segnala per la ricchezza dei riferimenti teorici e per l'ampio ventaglio, di respiro europeo, delle fonti utilizzate.

⁷ A. GRAZIANI, *Le idee economiche del Manzoni e del Rosmini*, in R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti, s. II, vol. XX (1887), fasc. 13, p. 462. La memoria viene ristampata in estratto autonomo a Milano nel medesimo anno e poi confluisce nel volume *Teorie e fatti economici*, Bocca, Torino 1912.

⁸ Il veronese Giovanni Battista Zoppi (1838-1917), laureato in giurisprudenza presso l'Università di Padova nel 1861, intraprende presto lo studio della filosofia sulle orme di Rosmini, dando alle stampe una nutrita serie di scritti di carattere filosofico-letterario, in particolare su Dante e Manzoni, e divenendo in tal modo uno tra i principali animatori della cultura rosminiana del suo tempo. Tra i suoi saggi giovanili figura *Della Ricchezza come oggetto dell'Economia Pubblica*, Vicentini e Franchini, Verona 1866.

tonio Rosmini e l'economia politica.⁹ Si tratta del primo abbozzo di una economica rosminiana, elaborato da uno studioso non specialista in dottrine economiche, per quanto non incompetente in materia: certamente non un Morpurgo o un Graziani, circostanza a mio avviso degna di nota, perché segnala la scomparsa di Rosmini dall'orizzonte degli studiosi di economia proprio nel momento in cui si inizia ad approfondirne il pensiero economico. Si osservi, inoltre, che questo avviene *prima* dell'affermarsi del neo-idealismo italiano e in particolare prima della pubblicazione della monografia di Giovanni Gentile su *Rosmini e Gioberti*, che segna un tornante storico negli studi rosminiani.¹⁰ Da quel momento il confronto con la tesi vigorosamente sostenuta da Gentile di Rosmini quale Kant italiano catalizza gran parte dell'attenzione degli studiosi del pensatore di Rovereto, già impegnati per altro verso sul versante cattolico a difendere il suo sistema dalla condanna del decreto del Sant'Uffizio *Post obitum* (1887), che sulla scia del dominante neotomismo dichiarava quaranta proposizioni, tratte dalle opere filosofiche e teologiche postume, «haud consonae catholicae veritati». Sul finire del secolo il baricentro degli studi su Rosmini si sposta dunque sul piano gnoseologico, metafisico e teologico – a scapito degli aspetti politici ed economici del pensiero del Roveretano – e qui rimane praticamente fino alla seconda guerra mondiale, nonostante qualche eccezione rappresentata nella seconda metà degli anni Trenta dai primi studi di Gioele Solari e Guido Gonella, seguiti poi da quelli di Giuseppe Capograssi e Luigi Bulferetti, rivolti però alle tematiche giuridica e politica più che a quella economica. Tuttavia, pur all'interno di questa cornice prevalente, alcuni aspetti del pensiero economico rosminiano, in particolare nella disamina della polemica con Gioia, vengono approfonditi in modo originale, al di là della scontata confutazione del sensismo dell'economista piacentino, soprattutto in due opere di Gioele Solari e di Luigi Bulferetti, apparse entrambe nel 1942.¹¹

È nel solco di questo filone di studi che nel secondo dopoguerra un brillante allievo di Giuseppe Capograssi, Pietro Piovani, dà alle stampe un'opera destinata a diventare un classico della let-

⁹ G.B. ZOPPI, *Antonio Rosmini e l'Economia politica*, in *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita*, vol. I, cit., pp. 407-450. La tematica viene correttamente inquadrata all'interno del più ampio sistema filosofico del Roveretano, soprattutto in rapporto all'etica, al diritto e alla politica. Muovendo dalle polemiche con Gioia e con i socialisti utopisti ne approfondisce tre punti fondamentali: la definizione di ricchezza, la proprietà, la legittimità dell'intervento dello Stato in campo economico. Quest'ultimo punto risulta il più originale, perché Zoppi apre il confronto anche con il cosiddetto 'socialismo della cattedra' sullo sfondo di una questione sociale ormai ineludibile. Si potrebbe comunque chiedersi perché il tema non sia stato svolto da un economista di fama come Fedele Lampertico, che pure contribuisce al volume con un suo saggio specifico, oppure da Augusto Graziani, che già si era magistralmente occupato dell'argomento.

¹⁰ G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Nistri, Pisa 1898.

¹¹ Ci riferiamo a G. SOLARI, *A. Rosmini, le "Memorie" di Modena e la polemica col Gioia*, Antonioli, Domodossola 1942 e soprattutto alla monografia di L. BULFERETTI, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Le Monnier, Firenze 1942.

teratura critica rosminiana: *La teodicea sociale di Rosmini*.¹² Dal punto di vista qui privilegiato lo studio di Piovani è importante perché contiene nel secondo, ampio capitolo un nuovo «abbozzo» dell'economica del pensatore di Rovereto, «abbozzo» innovativo non solo per la molteplicità delle piste di ricerca che vi sono indicate, ma soprattutto per l'originale prospettiva e il vigore teoretico della trattazione. La prospettiva risente infatti della polemica che, tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta, mette a confronto Bulferetti e Piovani sul presunto 'socialismo cristiano' di Rosmini,¹³ ma contestualmente dipende dall'impostazione che Piovani stesso dà al suo studio: «Comunque sia – sostiene all'inizio del capitolo sull'economica – qualunque siano i rapporti di vicinato fra teodicea ed economia [...], è innegabile l'esistenza di un tema fondamentale comune all'una e all'altra: la distribuzione dei beni e dei mali temporali, se non di tutti, almeno dei beni e dei mali tipicamente sociali, specialmente di quelli più rappresentativi, che riguardano l'abbondanza di beni o di mali socialmente valutabili e più manifesti, cioè, in ultima analisi, soprattutto la ricchezza e la povertà degli individui nella società». ¹⁴ Tuttavia anche questo secondo «abbozzo», dopo quello di Zoppi, non trova ricezione e sviluppo adeguati negli studi rosminiani successivi, che anzi sono sempre più coinvolti nella virata spiritualista impressa nel medesimo periodo da Michele Federico Sciacca all'interpretazione del pensiero di Rosmini.

Bisogna attendere oltre mezzo secolo e un contesto storico-culturale profondamente cambiato, nel quale la tecnoeconomia ha assunto una sorta di centralità della vita sociale e politica, perché dall'«abbozzo» si compia il salto di qualità verso una trattazione compiuta. Un parziale contributo si deve, in chiave comparativa, a Salvatore Muscolino,¹⁵ ma al termine di una lunga ricerca è Carlos Hoevel a pubblicare nel 2013 la prima monografia vera e propria sull'economica del pensatore di Rovereto.¹⁶ Nel frattempo anche il Centro di Studi e Ricerche «Antonio Rosmini» dell'Università di

¹² P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Cedam, Padova 1957. L'opera è ristampata in edizione anastatica in occasione del secondo centenario della nascita di Rosmini con premessa di F. Tessitore e postfazione di Giuseppe Cantillo, Morcelliana, Brescia 1997.

¹³ Un'accurata ricostruzione si trova nella ricordata postfazione di Giuseppe Cantillo alla seconda edizione della *Teodicea sociale*, pp. 429-435, dove giustamente afferma che la polemica sul socialismo risorgimentale «costituisce, per dir così, il nucleo germinativo della successiva ricerca», compiuta nella *Teodicea* (p. 434).

¹⁴ P. PIOVANI, *La teodicea sociale*, p. 53.

¹⁵ S. MUSCOLINO, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010. Un'indicazione di ricerca si trova già in P. DE LUCIA, *Uomo ed economia in Rosmini*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXXVII (1995), 2, pp. 219-248.

¹⁶ C. HOEVEL, *The Economy of Recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini*, Springer 2013 (Series: Ethical Economy, 42). Dottore di ricerca in filosofia, Carlos Hoevel ha seguito un Master in Scienze Sociali presso l'Università di Chicago ed è attualmente docente di Storia delle idee economiche e politiche nel Dipartimento di Economia della Università Cattolica Argentina

Trento si muove nella medesima direzione e organizza nel 2012 a Rovereto un convegno internazionale su “Rosmini e l’economia”, al quale partecipano sia Hoevel che Muscolino insieme ad altri studiosi e di cui sono da poco usciti gli atti.¹⁷

Il volume è organizzato secondo due direttrici ideali. La prima, volta a ricostruire in senso genetico quella che potremmo definire la ‘biografia dell’opera economica’ di Rosmini, si apre con un’accurata ricognizione storica, operata da Marcello Bonazza, sulla vicenda economica e imprenditoriale della famiglia Rosmini Serbati, letta come prodotto esemplare dello scenario sociale della Rovereto di fine XVIII e inizio XIX secolo. Evidentemente, e naturalmente, una tale vicenda costituisce il vero e proprio *humus* culturale nel quale, fin dagli anni giovanili, Antonio Rosmini comincia a sviluppare – come dimostrano *ad oculos* i saggi di Alberto Baggio sulla formazione del pensiero economico rosminiano e di Luciano Malusa sulla presenza di temi economici nelle lettere rosminiane facenti capo al periodo 1813-1819 – un interesse filosofico specifico per il dominio del politico e dell’economico; un interesse che si riverbererà poi anche all’atto della scrittura delle Costituzioni dell’Istituto della Carità (lo documentano puntualmente i saggi di Umberto Muratore e Gianni Picenardi) e che porterà il Nostro a un diuturno confronto critico sia con la scuola italiana dei Gioia e dei Romagnosi, sia con la scuola anglosassone dei Malthus e degli Smith (lo attesta il saggio di Francesco Ghia).

La seconda, più ampia, linea direttrice del volume riguarda l’intrecciarsi dei temi economici con altri più direttamente implicanti il nucleo della speculazione del Roveretano: Michele Dossi affronta così il nesso tra economia e ontologia; Carlo Hoevel legge la filosofia dell’economia di Rosmini alla luce del suo personalismo; Christiane Liermann, Gabriele Nicoli e Michele Nicoletti dipanano alcuni ‘nodi problematici’ della riflessione etico-politica di Rosmini riferiti rispettivamente al concetto di libera concorrenza, a quello di utilità e a quello di attività e lavoro; Paolo Marangon inquadra, sotto il sintagma di ‘pedagogia ecclesiale’, la non facile questione – vero e proprio *cantus firmus* della meditazione rosminiana sulle piaghe della Chiesa – del rapporto della Chiesa con i beni terreni; infine, chiudono il volume tre confronti: quello con la prospettiva del patrimonialismo di von Haller, sviluppato da Markus Krienke, quello con il socialismo di Saint-Simon e il comunismo di Marx, proposto da Paolo Bonafede, e quello con la prospettiva liberista di Friedrik August von Hayek, sviluppato da Salvatore Muscolino.

Al termine della loro introduzione i curatori esprimono, sommessamente, la speranza che il libro possa fornire un qualche contributo affinché la tematica economica torni a essere adeguatamente recepita, almeno all’interno degli studi rosminiani, nei suoi articolati aspetti e nelle sue diverse proiezioni.

di Buenos Aires, dove è anche direttore della «Revista de Cultura Económica», edita dalla medesima università.

¹⁷ *Rosmini e l’economia*, a cura di Francesco Ghia e Paolo Marangon, Università degli Studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2015. Il volume è reperibile in open access al seguente indirizzo: <http://www.centrostudiorosmini.it/it/publicazioni/rosmini-e-leconomia>.



Overtime

In Overtime, la sezione di «Rosmini Studies» dedicata agli inedita vel rariora, pubblichiamo la prefazione che Hans-Urs von Balthasar scrisse nel 1964 per la nuova edizione delle Massime di perfezione cristiana di Rosmini. La traduzione del testo di Rosmini era curata da Cornelia Capol e rielaborava, con sensibili modifiche, una precedente traduzione (del 1925) di Hubert Schiel.

Al teologo svizzero premeva pubblicare il testo rosminiano per i tipi del Johannes Verlag, la casa editrice da lui stesso fondata, perché sia la filosofia sia la spiritualità di Rosmini rappresentavano ai suoi occhi una delle più limpide riprese dell'idea patristica di un unicus ordo realis supernaturalis nel quale la dottrina della analogia entis è ospitata, come appunto momento ordinato, all'interno della analogia fidei. Si tratta, come è noto, di un tema che stava molto a cuore al teologo della Apocalisse dell'anima tedesca, che proprio sul rapporto tra analogia entis e analogia fidei aveva principalmente appuntato, tra gli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo, il suo confronto con Karl Barth e la teologia dialettica.

Inoltre Rosmini, con la sua volontà di opporre all'estenuato sensualismo ed empirismo anglo-francese e al soggettivismo esasperato della filosofia classica tedesca una tradizione idealistico-religiosa di matrice cristiana le cui radici affondano, tra gli altri, nel neoplatonismo, in Agostino, Bonaventura, Tommaso e Dante, appariva, agli occhi di Balthasar, uno dei collocatori più affidabili per il suo progetto di elaborare una rinnovata sistemica teologica. Non era stato Rosmini, in fondo, l'ultimo grande sistematico del progetto (ancorché incompiuto) di una filosofia cristiana (si pensi in specifico alla Teosofia)?



In quest'ottica, la riproposizione al pubblico di lingua tedesca dei Leitsätze für Christen (questo il titolo scelto per tradurre «Massime di perfezione cristiana») doveva essere, negli intenti del teologo svizzero, prodromica anche alla edizione in tedesco delle opere principali del Roveretano. Purtroppo, una tale edizione non vedrà mai la luce e la prefazione alle «Massime» sarà destinata a restare praticamente un hapax legomenon nel confronto di Balthasar con Rosmini. Eppure, il teologo lucernese e il filosofo roveretano presentano ben più tratti affini (e non solo per il comune destino di essere stati entrambi creati cardinali e di non aver potuto, se pure per distinte ragioni, ricevere la berretta...) di quanto l'esiguità di un tale confronto lascerebbe supporre.

L'auspicio, nel ripubblicare oggi la prefazione balthasariana, è che lo studio dei lineamenti di un tale confronto non resti ancora troppo a lungo un desideratum della ricerca.



HANS URS VON BALATHASAR

UNA SPIRITUALITÀ DELLA GIUSTIZIA E
DELL'AMORE.
NOTA SULLE MASSIME DI PERFEZIONE DI
ROSMINI

Rosmini's six Massime di perfezione cristiana find in the ideal of the caritas, love, the quintessence of every human effort to be perfect as God is perfect. The first three Massime are devoted to the goals, the second three to the means. The way in which the Christian can please God is found in the notion of justice. In this way Rosmini reveals himself to be in all respects a Platonist-Augustinian thinker, because Augustine (and in its footsteps Anselm of Canterbury) has unfailingly identified the rectitudo with the caritas: in fact, according to the biblical and evangelical teaching of the Ancient and New Covenant, the authentic justice overlaps, in the last instance, with God's truth, love and faithfulness.

Nach der Übertragung von Hubert Schiel (1925) völlig neu bearbeitet von Cornelia Capol
Das Original trägt den Titel: *Massime di Perfezione*

GELEITWORT

Antonio Rosmini gehört zu den geistigen Wegbereitern des neuen Italien. Zusammen mit seinem Freund und Bewunderer Alessandro Manzoni, hat er den bedeutendsten christlichen Beitrag im Reich des Geistes dazu geliefert. 1797 in Rovereto aus altem Grafengeschlecht geboren, erwählte er, dem Drängen der Eltern, die Sippe weiterzuführen, widerstehend, das Priestertum, studierte Theologie in Padua und schloß, ein Jahr nach seiner Priesterweihe 1821, mit dem Doktorat ab. Er sah weit und groß und fühlte sich zu einem Lenker im Geisterreich geboren, widerstand jedoch nicht dem innern Zuge nach Gottgehörigkeit, Gebet und Betrachtung, Armut und Gehorsam; sein Leben ging hin zwischen diesen Polen: geistige Führerschaft und evangelische Verborgenheit.

Über erste ästhetisch-literarische Arbeiten, deren Absicht bereits eine ethische und christliche war, führte sein Weg zur Philosophie. Gegen den flachen englisch-französischen Sensualismus und



Empirismus, der im Schwange war, wollte er Italien seine – wie er dachte – älteste Vorrangstellung höchster philosophischer Tradition wiedergeben: von Pythagoras und Platon über Plotin und Augustinus, Bonaventura, Thomas und Dante führt nach ihm eine religiös-idealistische Tradition zur Gegenwart, die er durch christliche Überwindung und Anverwandlung Kants, Schellings und Hegels weiterzuführen und zu ihrem alten Glanz zurückzubilden sich berufen fühlte.¹ An dem alle Disziplinen umfassenden System seines christlichen Idealismus hat er sein Leben lang in der Stille unermüdlich weitergearbeitet, das Ergebnis legt die dreißig Bände starke neue Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini uns vor.² Wir haben uns hier mit dieser Philosophie nicht zu befassen, die wie mancher andere geistesgewaltige Entwurf des 19. Jahrhunderts beim deutschen Idealismus anknüpfte und der aufstrebenden neuhomistischen Kritik (und nicht selten Intrige und Politik) zum Opfer fiel. Rosmini, von den Päpsten Leo XII., Pius VII., und Gregor XVI. aufs höchste geschätzt, von Pius IX. im Jahre 1848 nach Rom gerufen, um den Bund der italienischen Kleinstaaten unter päpstlichem Ehrenvorsitz befördern zu helfen, Begleiter des Papstes nach Gaëta, der ihm den Kardinalat zudachte, hatte später viele unschöne Angriffe gegen seine Philosophie und auch sein kirchliches Wirken zu erleiden.³ Zwei mutige Büchlein (eins davon hieß: «Die fünf Wunden der Kirche») wurden vom Papst freundlich aufgenommen, dann aber doch indiziert. Rosmini unterwarf sich sogleich und vollständig, vom Kardinalshut war nun nicht mehr die Rede. In der folgenden leidvollen Zeit verfaßte er seinen Kommentar zum Prolog des Johannesevangeliums.

Nun wurden seine philosophischen Arbeiten der Indexkongregation vorgelegt, die Prozedur dauerte vier Jahre, während denen er an seinen Werken friedlich weiterarbeitete, sie endete 1854 mit einem Freispruch. Nach Rosminis Tode wurden 1887 vierzig aus dem Zusammenhang seiner Schriften gerissene mißverständliche Sätze zensuriert.⁴ Gustav Siewerth bemerkt dazu am Ende seiner Durchleuchtung der rosminischen Philosophie: «In der Verurteilung Rosminis wurde nicht der von ihm nicht gelehrte Ontologismus» - die Lehre, daß der menschliche Geist in jedem Erkenntnisakt die Gottheit dunkel wahrnehme - «sondern die Prämissen getroffen, aus denen die Leser ihn mit Recht folgern zu können glaubten. Indem dies geschah, wurde die verborgene Geisteswirnis des Zeitalters als Kreuz einem Denkenden auferlegt, was nur eine Kirche verantworten kann, die Opfer und Kreuz des gehorsamen Gliedes als das heiligste, erlösende Vermächtenis ihres Hauptes ver-

¹ Noch größere Ausblicke über die gesamte christliche Weltweisheit und ihr Verhältnis zur altitalischen Philosophie eröffnet Rosminis umfangreichstes Werk, die *Teosofia* zu Beginn ihres 4. Bandes.

² Herausgegeben unter der Leitung E. Castellis vom Istituto di Studi Filosofici (seit 1934, heute beinahe abgeschlossen).

³ B. PASINELLI: *La «Civiltà Cattolica» e la filosofia Rosminiana*, in: *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, Vita e Pensiero, Milano 1955, s. 104–140.

⁴ Denzinger-Schönmetzer 3198-3241.

wahrt».⁵ Diese «Wirrnis», die Siewerth als eine «abendländische Schicksalsgemeinschaft» schildert, welche das katholische, protestantische und weltliche Denken der Zeit gleichermaßen Offenbarung seit dem Spätmittelalter in bloße Philosophie hinein (Scotus, Cusanus, Suarez, Descartes, Böhme, Kant, die Idealisten): die Aufgebrochenheit der göttlichen Tiefen, die nur der Heilige Geist (und unter seiner Führung der demütig Glaubende) zu durchforschen vermag, und die dem menschlichen Geist als spekulativer Vernunft ausgeliefert werden.

Rosminis lauterer und begeisterter Seele konnte, wie vielen Romantikern aller europäischen Länder, nichts näherliegen, als eine solche enge Verschmelzung von Philosophie und Theologie:⁶ die erste wurde ihm unmittelbar durchsichtig in die zweite, die als christliche Theologie für ihn das «Divino nella natura», das unmittelbare Anwesen des Göttlichen in der Welt, auf die höchste Stufe der Klarheit zu bringen hat. Damit ist nun aber plötzlich der wahre Zugang zum Herzen Rosminis gefunden, zu jener innersten Schicht seines Denkens, die, von aller Problematik seiner idealistischen Seinslehre gänzlich unberührt, sein religiöses Anliegen widerspiegelt. Rosmini war Gründer einer Priesterkongregation, die 1839 unter dem Namen Istituto della Carità approbiert wurde, und der er später einen weiblichen Zweig, die Figlie della Carità beigab. Angeregt hatte die Gründung die Markgräfin Maddalena di Canossa. Rosmini zog sich zur Vorbereitung des Unternehmens auf den Monte Calvario bei Domodossola zurück; ein ganzes Jahr verbrachte er dort, in völliger Einsamkeit, Gebet und Meditation an den Satzungen arbeitend. Nach mancherlei Reisen, die dem Ausbau seiner Gründungen und der Verbesserung der Pastoration in Oberitalien galten, schlug er seinen endgültigen Sitz in Stresa auf, wo er, im Beisein von Manzoni, im Sommer 1855 starb. Er hatte früher die Besuche Newmans, Wisemans, Lacordaires und vieler anderer Freunde und Bewunderer empfangen.

Rosmini hat sich verboten, seine Gründungen mit den alten Orden zu vergleichen. Er sah in ihnen vor allem Werkzeuge unmittelbarer Hilfe für die kirchliche Caritas; in seine männliche Genossenschaft nahm er auch Laien auf; in manchem ist das, was er wollte, eine Vorform der heutigen Instituta saecularia. Seinen Söhnen und Töchtern übergab er, als kurzen, vielleicht allzu kurzen Inbegriff seines Geistes die «Massime di perfezione» (erschieden 1830), die hier zum dritten Mal auf deutsch vorgelegt werden.⁷ Franz Xaver Kraus, dem wir die schönste deutsche Gesamtwürdigung

⁵ G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannesverlag, Freiburg 1959, S. 226. Dasselbst eine strenge Kritik der philosophischen Grundlagen des rosminischen Systems, das aber, wie oben gesagt, nicht der Person des großen Denkers, sondern dem epochalen Verhängnis zur Last gelegt wird.

⁶ Keiner hat dies besser gefühlt als Karl Werner, der im ersten Band seiner «Italienischen Philosophie des 19. Jahrhunderts» den er «Rosmini und seiner Schule» (1884) widmet (die ausführlichste deutsche Darstellung Rosminis, auf fast 500 Seiten), diese übergebührende Verflechtung immer wieder anmerkt und sie sogar gegen Thomas von Aquin abhebt.

⁷ «Grundzüge der christlichen Vollkommenheit», übersetzt (auf Veranlassung von Fr. X. Kraus und von ihm eingeleitet) von O. v. D. (Baronin Olga von Dungen), Stahl, München 1897. «Grundlehren der christlichen Vollkommenheit», übersetzt und mit einem Geleitwort von Dr. Hubert Schiel, Verlag dt. Quickbornhaus, Burg Rothenfels a. Main 1925. Beide Ausgaben sind heute

Rosminis verdanken,⁸ hat darüber geurteilt: «Ein kleines aber goldenes Büchlein welches in einfachster Sprache aber mit eiserner Logik und eindringlicher Beredsamkeit die ewig gültigen Prinzipien des geistlichen Lebens vorlegt, vielleicht die kürzeste und beste Zusammenfassung des Gegenstandes, den die asketische Literatur überhaupt aufzuweisen hat». Indes dürfen die Leitgedanken, an denen der Verfasser das Wesen christlichen Lebens aufreicht, heute mehr noch als früher auf einig Unverständnis stoßen; sie bedürfen einer kurzen Situierung, wodurch sie dann sogleich in ihrer Richtigkeit einleuchten.

Rosminis beide Gründungen tragen im Namen das Emblem der Caritas, der unterscheidend christlichen Liebe. Und die Einführung zu den sechs Leitsätzen strebt geradenwegs auf die evangelische Liebe hin als den Inbegriff aller Vollkommenheit. Im Licht dieser Liebe allein werden auch die Räte Christi ausgelegt: als die besten Mittel, alles von sich zu tun, was einem Leben der Liebe für Gott und den Mitmenschen hinderlich sein könnte. Dieses Leben der Liebe ist einzig wahre Verherrlichung Gottes, und um es innerlich zu entfalten, legt Rosmini seine sechs Leitsätze vor. Die ersten drei blicken auf das Ziel, die zweiten drei auf die Mittel. In der ersten Triade will der Christ vor allem Gott gefallen, das heißt in der «Gerechtigkeit» (*giustizia*) sein, sodann die Kirche als den umgreifenden Raum, worin und wofür er lebt, verstehen, endlich in beide hinein gelassen und verfügt sein. An diese Gelassenheit, die schon vom Ziel her gefordert wird, knüpft die zweite Triade an, die die (*forse doppio??*) Mittel bedenkt: an erster Stelle das Bewußtsein, daß Gottes Vorsehung unser Leben gestaltet, und wir nur Lehm in ihren formenden Händen sind, an zweiter das Überzeugstein von der eigenen Nichtigkeit (diese beiden Aspekte nennt Rosmini seine zwei «Prinzipien der Passivität»); an dritter Stelle steht die das Gott hingeebene Leben innerlich durchformende, ordnende und stufende Wirkung des Heiligen Geistes in seinen mannigfachen Gaben.

Schwierigkeit macht nur das erste, so unerbittlich streng eingeschärfte Prinzip der *giustizia*, auf die alles übrige gegründet wird. Sollte hier die neutestamentliche Liebe etwa einer alttestamentlichen Gerechtigkeit geopfert worden sein? Schlägt man die im Anhang beigegebene Abhandlung über die Ordnung im Gebet auf, so sieht man, daß gleich anfangs die *giustizia* als Liebe definiert wird. Rosmini ist christlicher Philosoph, dessen Grundanliegen das «Rechte», «Richtige» ist. Er ist zudem ein Denker platonisch-augustinischer Prägung, und Augustinus (und sein Schüler Anselm von Canterbury) haben immerfort von der christlichen *rectitudo*, Richtigkeit, vom *cor rectum*, dem rechtn, gerade ausgerichteten Herzen gehandelt und unter dieser Richtigkeit niemals etwas anderes verstanden als die Liebe. Und dies in exaktem Gehorsam gegenüber dem biblischen Wort Alten und Neuen Bundes, worin «Gerechtigkeit» einen ganz anderen Grundklang gibt als den, woran unsere Ohren gewöhnt sind: Gerechtigkeit ist zuerst die Wahrheit, die Liebe, die Treue Gottes, dann der Raum, den Gott aus reiner Gnade dem Volke Israel und allen Gläubigen bei sich anweist; der wundersame Akt seiner Liebe, in welcher der unrechte, weil in Sünde verkehrte Mensch, durch den rechten Gott in einen rechten Menschen verwandelt wird, heißt somit die Rechtmachung oder Rechtfertigung, wodurch der Mensch inskünftig befähigt und aufgefordert ist, sich im Raum des

unfindbar. Die vorliegende Übertragung wurde unter teilweiser Benützung der Schielschen nach der 34. Italienischen Auflage angerfertigt. Eine ausgezeichnete lateinische Übertragung erschien von P. C. Risso I. C. (35 Aufl. Domodossola 1954).

⁸ In: *Essais I* (1896).

Gott-richtigen nun auch selbst als ein Richtiger, Ausgerichteter, Gerechter aufzuführen.⁹ In diesem zentralen biblischen Sinn führt Rosmini des öftern das Herrenwort an: «Suchet an erster Stelle das Reiche Gottes und seine Gerechtigkeit, dann wird euch alles übrige hinzugegeben werden» (Mt 6,33). Es gehört zur christlichen Demut und Wahrhaftigkeit, daß der Mensch diese Gerechtigkeit primär im Bereich seiner eigenen Existenz zu verwirklichen suchen soll, und erst dann es wagen darf, sie auch andern zu verkünden. Mit Heilsegoismus hat dies so wenig zu tun, daß es vielmehr die Grundlage aller ungeheuchelten und aller wahrhaft selbstlosen Liebe sein muß. Um jedes Mißverständnis hinsichtlich dessen, was Rosmini unter *giustizia* versteht, zu vermeiden, wird in der nachfolgenden Überstzung der Begriff durchwegs mit *Rechttheit*, *Rechtsein* übertragen (das ja auch im gebräuchlichen Wort *Rechtfertigung* durchschimmert). Rosmini fordert von seinen Lesern die Denkanstrengung, die biblisch-augustinische *rectitudo* immer neu auf ihren Grundsinn hin durchzudenken.

Im ersten wie in den folgenden Leitsätzen leuchtet zudem überall das auf, was das verborgene theologische Apriori der ganzen rosminischen Philosophie ist, obwohl (oder gerade weil) sich der Verfasser in seinem geistlichen Aufriß keinerlei Andeutung seiner Philosophie gestattet. Wie in dieser das alles entscheidende Licht dem Verstand von der objektiven Idee des reinen Seins her einstrahlt, von woher er sowohl die Welt als wirkliche aufbaut wie die Existenz Gottes erschließt, so wird – religiös viel einfacher und wahrhafter – in der Spiritualität alles ursprünglich – Formende von dem vorsehenden ganz personalen Liebeswillen Gottes erwartet. An dieser Stelle wird die platonisch-augustinische Passivität des Geistes vor dem göttlichen Licht christlich überstiegen in den biblisch-ignatianischen Gedanken der «Indifferenz», wie das Fundament der Exerzitien ihn entwickelt und wie Rosmini ihn ausdrücklich anführt.¹⁰ Das dienende Zurückstehen der Person und ihr restloses Sich-verfügbar-halten gegenüber der je-größeren Verherrlichung Gottes – und dies in der Kirche – ist ein ganz schlicht ausgesprochenes Grundelement der rosminianischen Geistigkeit. Daß hierfür als biblische Bürgschaft besonders gern Johannes (vorab das hohepriesterliche Gebet) angeführt wird, schließt das Bild und rundet es in sich selbst.

Die italienischen Ausgaben pflegen den «Leitsätzen» einen kurzen Traktat über die rechte Anordnung der Gebetsintentionen beizufügen, der hier anhangsweise ebenfalls wiedergegeben wird. Er erläutert noch einmal in einer etwas schematisierenden Art ein paar Grundgedanken der «Leitsätze», vorab die durch die «größere Ehre Gottes» als Endziel alles Betens und Strebens von

⁹ Vgl. H. FRIES, *Handbuch der theolog. Grundbegriffe* (1962/3), Art. «Gerechtigkeit» (W. Mann) und «Rechtfertigung» (W. Dettloff). In einem nah verwandten Sinn wird in der philosophischen Urtradition, bei Plato und Aristoteles das *dikaion*, das Gerechte, gebraucht. Bei Plato ist es die höchste Tugend, die alle übrigen umgreift, weil sie gerade darin besteht, sie alle sachgerecht zu ordnen, jede somit zu sich selbst zu bringen. In der Philosophie fehlt nur der Bezug zur Liebe, der in der biblisch-augustinischen und auch thomanischen Tradition grundlegend ist.

¹⁰ Bei Augustinus hat dies erwartungsvoll-gelassene Stehen vor dem Willen Gottes die besondere Färbung der «Sehnsucht» (*desiderium*), das Wort kehrt bezeichnenderweise immerfort in den Leitsätzen wieder.

selbst erwirkte gestufte Hierarchie der Anliegen. Als guter Schüler Augustins versteht Rosmini Willen und Vorsehung Gottes freilich in der etwas verengenden, spätaugustinischen und scholastischen Weise der «doppelten Prädestination», gegen welche der Beter in seinen Bitten nicht ankämpfen darf. Die ängstliche Deutung der biblischen Vorherbestimmung braucht der heutige Leser nicht mitzuvollziehen, übrigens lockert Rosmini in dem letzten Text, worin er auch eine diesbezügliche Frage beantwortet, selber seine Deutung und bringt sie auf das rechte Maß zurück. Ist es doch niemals so, daß etwa das Gebet Christi durch einen vorgegebenen Willen des Vaters in seiner Heilsuniversalität eingeschränkt und beenzt würde, das Geheimnis (für das Rosmini vielleicht nicht die letzte offenste Sicht hat) liegt anderswo: im innertrinitarischen Liebesleben der drei Personen, die ja zusammen den einen und einzigen göttlichen Willen bilden und sind.

Schriften, gar programmatische und auf Leitsätze vereinfachte, bilden keinen hinreichenden Zugang zum bewegten glühenden Innenleben eines großen Beters. Rosmini war ein solcher. Er widmete täglich vier bis fünf Stunden dem Gebet und wurde oft in Betrachtung versunken gefunden. Nur schwache Strahlen dieses persönlichen Gebetslebens dringen in seine Leitsätze hinaus. Sie bleiben ganz bewußt schematisch, so gehört es zu der scheuen, keuschen Zurückhaltung diese Reinen, von der Heiligkeit ausstrahlte. «Als Papst Gregor XVI, dieses Geheimnis der Persönlichkeit Rosminis in Worten zu fassen suchte, fügte er dem Entwurf des Schreibens, das die Ordensstiftung Rosminis bestätigte, eigenhändig die Worte bei: , Ein Mann, ausgestattet mit trefflichem und ausgezeichnetem Geist, geschmückt mit erlesenen Geistesgaben, überaus erleuchtet in Kenntnis des Menschlichen und Göttlichen, hervorstrahlend durch außergewöhnliche Frömmigkeit, Redlichkeit, Klugheit und Reinheit, von bewundernswerter Liebe und ebensolchem Eifer für die katholische Religion und den Apostolischen Stuhl... Und ob nicht auch er, da er diese Worte niedergeschrieben, unbefriedigt die Feder aus der Hand legte?». ¹¹

¹¹ Hubert Schiel im Geleitwort zu seiner eben erwähnten Übertragung, S. 63.