



Giuseppe Barzagli

Lo sguardo di Dio

Nuovi saggi di teologia anagogica

con prefazione di
Giacomo Biffi

ESD



Anagogia

G i u s e p p e B a r z a g h i

Lo sguardo di Dio

Nuovi saggi di teologia anagogica

con prefazione di
Giacomo Biffi

ESD

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.esd-domenicani.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2012 - Edizioni Studio Domenicano - www.esd-domenicani.it -
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

L'editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

Pose il suo sguardo nei loro cuori
per mostrare loro la grandezza
delle sue opere

Siracide 17,7

SOMMARIO

PREFAZIONE <i>di Giacomo Biffi</i>	11
INTRODUZIONE	15
CAP. 1 - DIO DOPO GLI DEI	21
La teologia razionale di san Tommaso	21
Problema dell'antropomorfismo latente...	24
La religione e il Cristianesimo	27
Aeternitas	32
Il cristocentrismo	37
Mistica e potenza obbedienziale dell'intelletto agente	42
Ancora sulla potenza obbedienziale e l'autotrasparenza del tutto	45
Parallelismo metafisico-teologico	49
Conclusione	54
CAP. 2 - <i>HABITAT</i> ECCLESIALE E <i>HABITUS</i> TEOLOGICO	
PER UN TOMISMO ANAGOGICO	57
L' <i>habitat</i> ecclesiale	59
L' <i>habitus</i> teologico	76
Approfondimento o interpretazione espansiva	105
L'impronta anagogica	128
Conclusione a modo di inclusione	133

CAP. 3 - LA TEOLOGIA COME SCIENZA DELLA GRAZIA	
<i>THEORIA ED EPISTEME</i>	141
Teologia e contemplazione cristocentrica	142
La teologia come scienza	146
Conclusione	153
CAP. 4 - L'INSEITÀ REDENTIVA DELLA CREAZIONE	
LOGICA ANAGOGICA E METAFISICA DELLA REDENZIONE	157
Il problema e le sue difficoltà	157
Il cristocentrismo	162
Trinitarismo cristocentrico o cristocentrismo trinitario	168
Il tempo, la storia e l'eternità	198
Alcune riflessioni con A.-D. Sertillanges OP	210
Il problema della redenzione originaria	219
Presupposti metafisici	226
Presupposti di grammatica speculativa	229
Redenzione creatrice	250
Conclusione	264
CAP. 5 - LE CONDIZIONI METAFISICHE DELLA DIVINIZZAZIONE	
LA PRESENZA DI IMMENSITÀ E LA PRESENZA DI GRAZIA	271
La presenza di immensità	277
Grazia e esperienza mistica	285
L'Ambiente divino e l'inabitazione	289
Conclusione	298

Questo libro non è una ristampa, né una seconda edizione. Questo libro raccoglie *nuovi* saggi di teologia anagogica nella linea tracciata già nel volume dal medesimo titolo, pubblicato nel 2003 presso le edizioni Cantagalli di Siena. Questi *nuovi* saggi hanno visto la luce, dunque, negli anni immediatamente successivi. Trattandosi di faccenda teoretica, il quadro speculativo è evidentemente invariato, così come l'Introduzione che lo descrive e la Prefazione che sua Eminenza il Card. Giacomo Biffi ha avuto la bontà di riconfermare.

Giuseppe Barzagli op
Bologna 2012

PREFAZIONE

La nascita e la fortunosa sopravvivenza in questi anni di una “scuola di anagogia” – in esplicita controtendenza alla “deriva catagogica” che connota buona parte dell’attività teologica dei nostri giorni – è innegabilmente un fenomeno insolito e coraggioso nel panorama culturale cattolico.

In modo ancor più appropriato può essere qualificato come “insolito e coraggioso” questo libro (*Lo sguardo di Dio – Saggi di teologia anagogica*, di Padre Giuseppe Barzagli O. P.) frutto sì di quella “scuola”, ma soprattutto dell’eccezionale vocazione teoretica dell’Autore.

* * *

“Sguardo” è termine metaforico, che evoca allo stesso tempo il senso della “profondità” della visione e quello dell’ “attenzione”.

La profondità di sguardo indica la prospettiva fondamentale che inquadra una indagine: è il “punto di vista anagogico”, cioè dall’alto o divino, *sub specie aeternitatis*. È la prospettiva radicalmente contemplativa, ma giustificata teoreticamente, così che i contenuti ispezionati sono colti nella loro più tipica fisionomia. In questo senso, l’attenzione dello sguardo è metodologicamente critica, secondo le esigenze della teologia come scienza.

I saggi raccolti in questo volume sono dunque studi di “teologia anagogica”.

Con procedura di carattere dialettico si affrontano i temi del cristocentrismo cosmico e della unicità della mediazione di Cristo, quello della inseità redentiva dell'atto creatore, della divinizzazione, dell'idea di "religione cristiana".

Ecco il proposito e il programma dell'Autore: l'abbiamo esposto in sintesi perché lo spericolato lettore conosca in anticipo ciò che lo aspetta e si renda conto dell'impegno non comune che gli sarà richiesto, se vorrà affrontare la formidabile impresa di misurarsi con la densità e l'acutezza di queste pagine.

* * *

Una pertinente valutazione di merito esorbita dai compiti di questa presentazione, oltre che dalle mie modeste attitudini speculative. Posso solo esprimere al Padre Barzagli – con la mia ammirazione e la gratitudine per aver riferito qualche mia ipotesi con intelligenza benevola e con animo amico – l'augurio di poter trovare degli interlocutori che con adeguata cognizione di causa sappiano entrare in serena e feconda dialettica con le sue posizioni.

Non posso concludere questa presentazione senza citare testualmente un pensiero tra i più significativi e più arguti del libro: un pensiero che mi trova singolarmente consonante.

«Quando faccio teologia – si legge alle pagine 27-28 – ho sempre presenti tre cose: una la *so*, una la *credo*, una né la *so* né la *credo*, ma mi *infastidisce*, perché è un'assurdità ... La cosa che *so* è che *l'essere è e il non essere non è*. La cosa che *credo* è che *Cristo è tutto in tutti*. La cosa che mi *infastidisce* è la *confusione tra Cristianesimo e religione*».

Sono tre convincimenti che condivido. Il primo proviene anche a me da Parmenide, ma mi si è poi successivamente arricchito dal concetto di “unitotalità” che ho appreso dalla filosofia di Vladimir S. Solov’ëv. Il secondo esprime la prospettiva cristocentrica che (percepita negli scritti di san Paolo e anzi nell’intero Nuovo Testamento) si va in me sempre più chiarendo e rafforzando da ormai cinquant’anni.

Il terzo convincimento chiama in causa l’inconfrontabilità tra l’evento cristiano e le dottrine religiose: non c’è omogeneità tra la realtà del disegno di Dio – che, deciso nell’eternità, si sta avverando nella storia – e qualsivoglia forma complessiva di idee, di norme, di riti, che riceve la denominazione di “religione”. In virtù di questa sostanziale alterità, ritengo che tra “cristianesimo” e le varie pur apprezzabili “religioni” non si possa dare né un “dialogo” vero e proprio né una vera e propria “conflittualità”.

† Giacomo card. Biffi

Arcivescovo emerito di Bologna

Bologna 2012

INTRODUZIONE

Conversatio nostra in caelis est
Filippesi 3,20

Sub specie aeternitatis: questa è la prospettiva anagogica, cioè della visione dal punto di vista dell'eterno.

Il nostro modo di discorrere di Dio e della sua Rivelazione deve collocarsi dal punto di vista di Dio: pena il negare il valore alla Rivelazione divina. Se continuassimo a concepire e a parlare delle cose di Dio e delle nostre cose dal punto di vista umano, il Cristianesimo si risolverebbe in dottrina umana; oppure – il che è poi la stessa cosa – si configurerebbe come comprensione *psichica* di ciò che invece ha una densità *pneumatica*, per dirla con san Paolo (cf. *1 Cor 2,14-15*).

La speculazione teologica di carattere anagogico è dunque l'omaggio più adeguato alla Rivelazione che Dio, l'Eterno, fa di sé in Cristo.

La teologia è di suo la comprensione razionale della fede (non certo la sua dimostrazione); la teologia anagogica è la comprensione razionale della fede *sub specie aeternitatis*. Il che non significa depauperamento del dato storico: anzi essa ne è piuttosto l'intelligenza più intima, giacché lo considera, seppur *di riflesso* (questo vuol dire *speculativo*), dallo stesso punto di vista dello sguardo di Dio. Lo stesso san Tommaso d'Aquino, in qualche modo, riconosce questo dato imprescindibile, quando, a proposito della contingenza storica della

passione di Cristo e il suo aspetto di eternità nella fede, dice: «Non si dà fede nella passione [di Cristo] se non in quanto essa è connessa alla verità eterna, e cioè è considerata in riferimento a Dio. Perciò, la stessa passione, sebbene considerata in se stessa sia contingente, tuttavia in quanto soggiace alla prescienza divina, così come è oggetto di fede e di profezia, gode di verità immobile» (*De Veritate*, 14, 8, ad 14).

La nostra *conversazione* è nei cieli: la nostra *comunione* o *familiarità* con Dio, per la *grazia* di Cristo, si riversa anche nel nostro *conversare*, cioè nel reciproco versare le parole del linguaggio divino nell'ambiente divino della nostra anima abitata dalla Trinità e abitante nella Trinità. La nostra *civiltà* è divina: la nostra intimità con Dio è tanto profonda da riversarsi reciprocamente gli uni negli altri: «Noi siamo concittadini dei santi e familiari di Dio» (*Ef* 2,19).

«Ascendendo in cielo ha portato con sé prigionieri, ha distribuito doni agli uomini»: noi siamo condotti in Alto, in Cielo, per l'effetto della stessa Ascensione di Gesù. Ma questo *dono* si configura come una nostra *prigionia*: siamo incatenati alla mente di Cristo tanto saldamente da essere salvi, solidi, integri come integro e solido è il suo sguardo su tutte le cose.

Lo sguardo di Cristo è lo sguardo *anagogico* per eccellenza. La fede (*pistis*) è la persuasione, l'attenzione suscitata dal maestro che parla. Ed è della stessa qualità dell'autorità del maestro, perché è l'assimilazione alla sua stessa mente, operata dalla sua mente. «Noi abbiamo la mente (*noun*) di Cristo» (*1 Cor* 2,16). La mente di Cristo è persuasiva perché è autorevole, cioè è il Principio che fa crescere ciò che già è impresso come struttura originaria: questo è il cuore cristico dell'anagogia. Il cristocentrismo cosmico è la struttura originaria che presiede alla ricezione di se stessa.

Lo sguardo integrale dell'anagogia prevede una impostazione nuova del rapporto natura-grazia, cioè una nuova modalità interpretativa del soprannaturale. Il concreto originario, infatti, non è la natura alla quale poi si aggiunge la soprannatura, ma lo stesso soprannaturale in cui è concepita e creata la natura, come nel suo *habitat* originario. L'originario è l'ambiente divino nel quale vive la natura creata. In questo senso, il soprannaturale non si aggiunge alla natura, ma è piuttosto la natura che con la sua struttura intelligibile viene ad essere decantata dalla struttura originaria: *decantata* non significa però isolata; si ritornerebbe all'errore di una natura pura concepita come a sé stante e *indipendente* dall'intero, e che dunque subirebbe una violenza nell'essere sottratta dalla propria posizione naturale per essere integrata. L'idea di "natura pura" è l'ipostatizzazione di una struttura ideale e non reale: ideale nel senso del risultato di una astrazione.

L'idea di natura pura è come un uomo in "museo": tutto struttura senza vita e senza ambiente vitale. La natura umana è fatta (*nata est*) per vivere nell'Ambiente divino: permeata dalla vita divina, divinizzata. La natura umana è *creata in grazia*. Espressione equivalente è: creata nell'Ambiente divino.

E così, i termini teologicamente tecnici – che compaiono anche negli scritti qui raccolti – quali *elevabilità*, cioè la possibilità della elevazione della natura umana alla vita divina della grazia, vanno riconcettualizzati in prospettiva anagogica, cioè di sguardo integrale.

Il concetto di *elevabilità*, dunque, non va inteso nel semplice senso ovviamente potenziale e visto come dal basso, quanto piuttosto nel senso della capacità intrinseca della natura umana di vivere di fatto, cioè attualmente e per intrinseca fattura, nell'Ambiente divino

originario. E esso va cioè inteso come la condizione di possibilità per la quale la natura umana vive nell'Ambiente divino. Vista dall'alto (anagogicamente), l'elevabilità è la capacità della natura secondo l'aspetto per il quale può vivere in un ambiente che, astrattamente parlando, appare ad essa estraneo, cioè esterno alla sua struttura, secondo il nostro modo astratto e dunque isolante di intenderla.

Usando una analogia tratta da sant'Ilario si potrebbe dire che il rapporto tra la natura e la grazia è lo stesso che c'è tra l'occhio e la luce: «Gli occhi non servono a nulla, se non c'è luce o non è giorno... non perché manchi a loro la capacità naturale, ma perché il loro esercizio dipende da quelle condizioni». Così la natura è strutturata con le proprie capacità, ma siccome è concepita e strutturata per vivere in Dio, al di fuori di questa condizione non ha la propria concreta compiutezza. (*De Trinitate*, II, 1, 35).

Secondo lo sguardo anagogico, nell'uomo ambientato in Dio è celebrata l'espressione profetica di Isaia: «Costui abiterà in alto, fortezze sulle rocce saranno il suo rifugio» (*Is* 33,16).

Alla edizione pubblicata da Cantagalli (Siena 2003), questo volume fa seguire nuovi saggi, con l'elemento di continuità rappresentato dal capitolo "Dio dopo gli dei".

Alcuni degli studi qui raccolti sono stati pubblicati in altra circostanza separatamente e alcuni di essi hanno subito ampliamenti. Ecco le rispettive indicazioni:

L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della redenzione, in «Divus Thomas» 1 (2004), pp. 215-298. *Habitat ecclesiale e habitus teologico. Per un tomismo anagogico*, in «Divus

Thomas» 1 (2005), pp. 48-107. *La teologia come scienza della grazia. Theoria ed episteme*, in «Divus Thomas» 2 (2005), pp. 93-103. *Le condizioni metafisiche della divinizzazione. La presenza di immensità e la presenza di grazia*, in «Divus Thomas» 3 (2005), pp. 40-64.

DIO DOPO GLI DEI

Deus deorum, Dominus, locutus est
Salmo 49,1

LA TEOLOGIA RAZIONALE DI SAN TOMMASO

Che strana sorte quella del frate domenicano. Tutte le volte che ti presenti in pubblico per qualche conversazione, qualsiasi sia il tema trattato – non importa che sia l'idealismo trascendentale, oppure la Trinità, o altro ancora –, dal semplice riconoscere, dall'abito che porti, che sei domenicano, la prima domanda che scatta è: "E le cinque vie di san Tommaso ...?".

La qual cosa, se per un verso irrita, perché ti fa inevitabilmente andare fuori tema (accidenti a quello che pone sempre questa domanda...), per un altro può testimoniare della notorietà, seppur superficiale, di cui queste cinque vie o prove dell'esistenza di Dio godono presso il pubblico di media cultura – diciamo così, liceale.

Ma a me l'irritazione non passa certamente per questo secondo rispetto. Anzi, francamente, il fastidio aumenta. Non quello dell'impegno teoretico – ci mancherebbe altro... è il mio mestiere: per impegni accademici, ci gioco tutti i giorni con questi concetti –, quanto piuttosto quello di vedere ridotta tutta la fatica speculativa di san Tommaso a questi cinque "francobolli": lasciapassare per i tomisti dell'"un, due e tre". (Sapete, così

ironizziamo noi “tomisti” mettendo alla berlina quelli tra noi che si fregiano di questo appellativo per il fatto che, di tutta l’opera di san Tommaso, hanno letto solo il terzo articolo della seconda questione della prima parte della *Somma Teologica*: siccome tecnicamente questo luogo letterario, contenente le cinque vie, si cita così: *S. Th.*, 1, 2, 3, ecco fatto il parallelo con l’epiteto – ovviamente caricato del giusto disprezzo che l’espressione volgarmente suggerisce...).

Nossignori, san Tommaso non è “le cinque vie”, così come le cinque vie non sono san Tommaso. La teologia filosofica o razionale di san Tommaso – cioè la sua riflessione su Dio limitatamente a ciò che la nostra ragione può dire indipendentemente dalla Rivelazione e dalla fede –, non si riduce a queste prove. Anche se, del suo discorso, queste rappresentano la parte più nota. Anche il Papa è più noto per il fatto che è vestito di bianco dalla testa ai piedi, che non per essere il Vicario di Cristo e il successore di Pietro; ma non è certamente questo aspetto più appariscente che fa del Papa il Papa (un tempo anche i gelatai e i lattai erano vestiti di bianco dalla testa ai piedi...).

La profondità del pensiero teologico di san Tommaso è evidentemente raccolta in tutta l’estensione della trattazione relativa a Dio. In che modo si muove il nostro intelletto, con le sue semplici forze naturali, nel concepire Dio? Qual è il metodo seguito? San Tommaso descrive questa strategia teoretica recuperando lo schema dialettico neoplatonico dell’*affermazione - negazione - eminenza* (*thesis - apharesis - hyperoche*).

Tesi: è l’*affermazione*. Si afferma l’esistenza di Dio come movente o atto originario.

Antitesi: è la *negazione*. Si nega che Dio, come movente o atto originario, possa implicare della potenzia-

lità: è immutabile, incomposto o semplicissimo, atto puro ecc.

Sintesi: è l'*eminenza*. Si afferma in modo assoluto la perfezione di Dio: Egli è lo stesso Essere per sé sussistente.

La nostra conoscenza naturale di Dio parte dalle cose sensibili, così come ogni nostra conoscenza ha come suo riferimento immediato e strutturale ciò che appartiene all'ordine dell'esperienza sensibile. Tuttavia, a partire dal mondo, arriviamo a dimostrare l'esistenza di Dio. Il mondo presenta infatti alcuni segni di contingenza: ciò che può non essere (diviene), se c'è non lo deve certamente a se stesso; dunque lo deve a un altro da cui dipende, il quale però non dipende da nulla: questi è Dio, quale causa incausata del mondo. Sempre sulla scia di questa inferenza, procediamo nel delineare in modo speculativo (cioè di riflesso) la fisionomia di Dio: *affermando*, appunto, che Egli possiede in sé tutte le perfezioni create, perché la causa precontiene l'effetto; ma anche *negando* che il modo di questo possesso sia uguale a quello delle creature, perché in questo caso Dio verrebbe coinvolto con quegli aspetti di relatività o di contingenza che sono presenti nel mondo e che rappresentano il motivo metafisico per cui la ragione richiede un Ulteriore. Si tratta comunque di una negazione relativa al *modo*, non alla sostanza: non si nega cioè che Dio possieda le perfezioni delle creature, quasi fosse difettoso, ma si nega il possesso a modo creature; Dio possiede cioè quelle perfezioni in modo *infinito* e assolutamente *eccedente* la modalità creaturale. In questo senso, Dio è semplicissimo, non composto: non può guadagnare né perdere nulla.

È proprio a questo livello della conoscenza razionale di Dio che – a mio giudizio – san Tommaso pone alcune affermazioni di capitale importanza. Per esempio,

“Dio” non è il vero nome o il nome proprio di Dio. Il nome “Dio”, infatti, è comunicabile: possiamo parlare di falsi *dei*, di *dei* per partecipazione (santi), di *divi*, proprio perché analogicamente vogliamo significare con questo nome qualcuno che ha un certo *primato*.

Ma ciò che chiamiamo “Dio”, per antonomasia, non ha bisogno di un primato su chicchessia per essere ciò che è. Il vero e proprio nome di ciò che chiamiamo Dio è *Essere per sé sussistente*, dice san Tommaso, e questo nome è incomunicabile: significa *Essere Assoluto*, che non può essere che uno e unico, o solo e irrelato. Possiede dunque tutto in se stesso e conosce tutto conoscendo se stesso e in modo totalmente simultaneo (eterno).

A questo punto, riaprire il discorso sul mondo, dal punto di vista dell’Essere Assoluto, significa – a mio parere – aprire la possibilità di un confronto positivo con le filosofie dell’Assoluto, dove il gioco concettuale può trovare una convergenza implicita, sotto l’apparente coltre della diversità esplicita. Se proprio ci tene, un *evviva*, comunque, anche per le “cinque vie”.

PROBLEMA DELL’ANTROPOMORFISMO LATENTE...

È facile cadere nell’equivoco discorrendo di Dio. E l’equivoco è tanto più grave quanto più è nascosto.

Tutti noi opponiamo Dio agli dei, cioè l’idea dell’Essere perfettissimo all’idea di una divinità olimpica. È comunemente accolto nella nostra cultura che il Creatore non può condividere lo spazio del divino con il dio delle saette o quello delle tempeste marine... carichi di evidente antropomorfismo.

È altrettanto evidente, anche se di una evidenza un po’ più raffinata, che Dio non ha una fisionomia di ca-

rattere materiale: non è aria, acqua, fuoco ecc. Insomma Dio è spirito. Ma, è proprio a questo punto che si insinua l'equivoco più subdolo. Noi siamo nella condizione di trasferire in Dio i lineamenti antropomorfici, pur parlando di Dio in termini di spiritualità metafisica.

Secondo il linguaggio della grande Scolastica, noi sappiamo distinguere tra le perfezioni *assolutamente semplici* e quelle *miste* per procedere correttamente nella speculazione teologica.

Perfezione *assolutamente semplice* è quella che nella sua definizione non implica imperfezione, per esempio: vita, intelligenza... Perfezione *mista* è quella che nella sua definizione implica imperfezione, per esempio: ragionare, sentire...

E l'imperfezione di cui si fa menzione è fondamentalmente la composizione, che indica potenzialità e dipendenza: cose tutte da escludersi in Dio, cioè nell'Assoluto. Ma, nonostante queste attenzioni, complici il nostro linguaggio e il nostro modo di concettualizzare strutturati sulla ontologia creaturale, l'antropomorfismo si camuffa e da patente diviene latente: più difficile da smascherare.

È così che continuiamo a parlare teoreticamente di Dio in termini di pura cronologia, cioè attribuendo al suo agire una dimensione temporale – diciamo che Dio "ha creato" o che "prevede" le nostre scelte o, ancora, che "farà". Eppure sappiamo che Dio è eterno e che l'eternità esclude la successione (*est tota simul*) e con ciò la distinzione di passato, presente e futuro.

E anche il parlare di un "agire di Dio" è a rigor di termini una improprietà, giacché in Dio agire e essere sono sostanzialmente la stessa cosa. Non se ne esce totalmente. In un certo senso, il nostro discorrere intorno a Dio è una variazione sul tema del panteon olimpico.

È come se si interpretasse il titolo di questa conversazione sulla falsa riga del modo anglosassone di indicare le variazioni musicali sul tema di un celebre autore, "after Bach", dove il "dopo" (*after*) vuol dire secondo o alla maniera di...: "Dio dopo gli dei", cioè "discorso su Dio alla maniera degli dei". Non sia mai!

Anche il tema del male rappresenta una delle obiezioni all'esistenza di Dio, che nel suo stesso porsi si condiziona a una fallacia antropomorfa. Chiedersi il perché del male data la presenza di Dio è un concepire Dio a modo umano, non a modo divino: se Dio è il suo stesso agire, cioè la sua stessa sostanza assoluta e immutabile, non agisce subordinandosi a un *perché*, a un *motivo*, ma coinvolge in sé tutto. Perciò non è separato dal male, né ci si può interrogare sul male coinvolgendo una responsabilità divina, bensì assumendo una nuova prospettiva teoretica.

Dice il card. Biffi in una pagina significativa del suo libro *Alla destra del Padre*: «Credo sia teologicamente indubitabile che, se il male ha un posto nel mondo di Dio, ciò avviene certamente per la libera e deprecabile decisione della creatura, ma anche perché esso ha un senso e uno scopo trascendente. Il Creatore non si lascia sorprendere dalle iniziative scapestrate dei suoi figli. [...] E dal momento che il "mondo migliore possibile" è una pura assurdità, si impone una scelta senza "perché". Noi non dobbiamo dunque domandarci: perché il male? Ma piuttosto: che senso ha il male?»¹.

Questo passo sembra riecheggiare le celebri tesi di Maestro Eckhart e Silesio.

¹ G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, Milano 1970, p. 86.

«Come il Padre, nella sua natura semplice, genera naturalmente suo Figlio, così veramente lo genera nel più profondo dello spirito, ed è questo il mondo interiore. Qui il fondo di Dio è il mio fondo, e il mio fondo è il fondo di Dio. Qui vivo secondo il mio proprio essere come Dio vive secondo il suo essere. Per l'uomo che non ha mai gettato uno sguardo in questo fondo mille marchi di oro coniato valgono un soldo falso. Da questo fondo più intimo devi compiere tutte le tue opere "senza perché" [...] Ma chi cerca Dio senza modo, lo prende così com'è in se stesso: questo uomo vive con il Figlio ed è la vita stessa. Chi domandasse per mille anni alla vita: Perché vivi?, se essa potesse rispondere, direbbe soltanto così: Io vivo perché vivo. Poiché la vita vive dal suo proprio fondo e scaturisce dal suo proprio essere: questa è la ragione per cui essa vive senza perché in quanto vive per se stessa»²: così dice Eckhart.

«La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce. A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede»³: così Silesio, evocando la vita assoluta.

LA RELIGIONE E IL CRISTIANESIMO

Quando faccio teologia ho sempre presenti tre cose: una la *so*, una la *credo*, una né la *so* né la *credo*, ma mi *infastidisce*, perché è una assurdità.

Un'assurdità non è concepibile – non la si sa – ed è incredibile – non la si crede –, perché è un nulla, come un cerchio quadrato o un legno di ferro.

² MAESTRO ECKHART, *In hoc apparuit caritas dei in nobis*, in *Trattati e prediche*, tr. it. Milano 1982, p. 213.

³ ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubino*, tr. it. Cinisello Balsamo 1989, p. 156.

Oh bella, e allora come fa ad infastidire se non c'è? Beh, proprio per questo è fastidiosa: se ne *parla* diffusamente e certamente come se fosse una cosa indiscutibilmente reale... È il *ronzio fastidioso* di parole appiccicate l'una all'altra, proprio come "cerchio quadrato": l'operazione è possibile foneticamente, ma non concettualmente e nemmeno realmente. I cerchi quadrati non esistono e si riducono al semplice *flatus vocis*: aria fritta...

La cosa che so è che *l'essere è e il non essere non è*.

La cosa che credo è che *Cristo è tutto in tutti*.

La cosa che mi infastidisce è la *confusione tra Cristianesimo e religione*.

La prima è la tesi *logico-metafisica* del grande Parmenide. La seconda è la tesi di *fede* del grande apostolo Paolo (Col 3,11). La terza è la tesi dei *sociologi* – e della teologia sociologizzata, della filosofia sociologizzata ecc. –, che parlano di "risveglio religioso", di "rinascita del senso religioso", del "nuovo interesse per la religione" e con le loro statistiche e indagini demoscopiche sono anche in grado di segnalare le condizioni alle quali il Cristianesimo rinasce oppure può inserirsi in questo canale della rinascita della religione⁴.

⁴ Anche nel caso in cui pare che si distingua tra fede e religione, in realtà la distinzione è come al solito solo verbale e non concettuale. La fede, infatti, viene intesa come la religione vissuta con convinzione e non semplicemente come apparato convenzionale di un certo gruppo sociale o di una società. Dunque, anche in questo caso religione e fede sono intese materialmente come la stessa cosa, tanto da distinguersi tra loro soltanto nel modo del vissuto: formale o convenzionale, la religione; convinto e partecipato, la fede. E la confusione può essere sottolineata anche dal fatto che per indicare il vissuto convinto della fede si usi l'aggettivo "religioso". In realtà dunque la distinzione che si

Non me ne vogliano i sociologi, non è (tutta) colpa loro: anche loro sono immersi nel linguaggio usuale e nei suoi minestrini – o *fritture* – verbali. Ma il fatto è che proprio da quel minestrone ci si deve allontanare per capire e non è certo la sociologia ad aiutarci.

Io penso che il primo passo sia una bella purificazione concettuale e di linguaggio: una bella *explicatio terminorum*, come dicevano i filosofi medievali.

Perché dico che parlare di *religione cristiana* è una contraddizione in termini? Bene, se è una contraddizione in termini, vediamo un po' questi termini.

Che cos'è la religione?

La religione, come virtù umana, è una parte potenziale della virtù della giustizia, e consiste nel rendere a Dio il culto che gli è dovuto. In questo senso, essa è un atto umano, che pretende di dare a Dio, in modo umano, qualcosa di umano (il culto).

La virtù di religione ha le seguenti caratteristiche:

- non ha come proprio riferimento Dio in se stesso, ma ha come oggetto il culto – che non è Dio;
- pretende, in una certa misura, di rendersi favorevole o propizio Dio, coltivandolo, nel senso per cui si dice di coltivare una persona per ottenere il suo appoggio e qualche suo beneficio: il che vuol dire

vuole sottolineare non è tra religione e fede in senso stretto, quanto piuttosto tra religione convenzionale in senso etnico-culturale e religione come virtù, ma quest'ultima è proprio ciò di cui io contesto l'identità con la fede teologale e il Cristianesimo. Anche se modellata su aspetti della *ritualità* cristiana e cattolica, essa è evidentemente un Cristianesimo nei limiti della *religione naturale*, e cioè l'opposto di ciò che è l'essenza del Cristianesimo.

che la persona coltivata non è interessante di per se stessa, quanto piuttosto per l'utilità che per chi la coltiva ne può derivare;

- vive del precario equilibrio tra l'eccesso e il difetto, come ogni virtù umana: *in medio stat virtus*. Come il difetto di religione è l'irreligiosità, così il suo eccesso è la superstizione. Il che significa che più religione c'è, più si eccede nella religione, più si cade nella superstizione: cosa che appartiene alla banale esperienza quotidiana;
- metaforicamente parlando, assomiglia al processo di ascesa: dall'uomo si va a Dio, l'uomo sale a Dio.

Che cos'è il Cristianesimo?

Da parte sua, il Cristianesimo è essenzialmente un atto divino, con cui Dio dona divinamente se stesso all'uomo. E perciò esso si configura con caratteristiche diametralmente opposte a quelle della religione:

- ha come proprio specifico riferimento Dio in se stesso: la fede teologale, emanazione della grazia santificante, ha Dio come oggetto diretto e come motivo;
- se esiste un culto cristiano – i sacramenti –, questo non consiste nella coltivazione di Dio da parte dell'uomo, quanto piuttosto nella coltivazione dell'uomo da parte di Dio: i sacramenti sono il mezzo attraverso il quale Dio coltiva divinamente l'uomo, *divinizzandolo*;
- non ha l'estremo dell'eccesso, perché la vita divina è infinita per definizione;
- metaforicamente parlando, assomiglia al processo di discesa: da Dio si va all'uomo, Dio scende all'uomo⁵.

⁵ Cf. G. BARZAGHI, *Oltre Dio. Ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il Divino, la Deità*, Bologna 2000.

Cristianesimo e religione – nel senso precisato di virtù umana – non possono essere identificati, pena contraddizione, pena l'identificazione della salita e della discesa.

Se il Cristianesimo non è religione, nel senso di virtù umana, come può essere compreso nella sua più intima natura o essenza? Non può essere che proprio ricorrendo alla tesi filosofica e a quella di fede, cioè a ciò che *so* e a ciò che *credo*, si abbia il modo di comprendere in modo più adeguato la fisionomia del Cristianesimo e trovare anche il modo di rivalutare l'espressione *religione*, ma in un senso molto più profondo e imparagonabile?⁶

⁶ *Imparagonabile*, nel senso che si tolga di mezzo l'idea del cimento o confronto bellicoso tra religione cristiana e altre religioni: qual è la vera religione? Dico che il cimento o confronto viene tolto perché, se il Cristianesimo non è religione nel senso culturale del termine, non ha senso paragonarlo con ciò che appartiene a questo ordine di cose. Ha senso la domanda: "È più grande Bach o Coppi?" Ma che paragone è?!: Bach è un musicista, Coppi è un ciclista! Sono due realtà assolutamente disomogenee e dunque imparagonabili. Avrebbe senso la domanda: "È più grande Bach o Beethoven?", perché entrambi sono musicisti (... io risponderei Bach ... ma non ditelo a nessuno, altrimenti i beethoveniani si arrabbiano – dimenticando il *ritorno* finale a Bach del loro beniamino, nella *Grande fuga* op. 133). Così non ha senso il paragone tra Cristianesimo e le altre religioni, perché il Cristianesimo non è religione, nel senso precisato di virtù culturale. E l'imparagonabilità rimane comunque anche ridefinendo il termine religione in modo metafisico-dialettico.

AETERNITAS

A me pare che l'affermazione della dialettica metafisica di Parmenide rappresenti il quadro razionale nel quale comprendere in profondità la dialettica rivelativa di san Paolo; e che, d'altra parte, l'affermazione di fede di san Paolo esprima una tale densità ontologica di contenuto da non poter essere debitamente intesa se non in quel quadro.

La tesi di *Parmenide* potrà sembrare ardua ai più: "l'essere è e il non essere non è"; ma basta riformularla in modo meno accademico e il gioco è fatto. Si può sollevare qualche dubbio sulla verità di questa proposizione: "Chi c'è c'è e chi non c'è non c'è"? Pare proprio di no. Bene, questo è Parmenide.

E il fatto che "chi non c'è non c'è", come "il non essere che non è" significa che il nulla non può dar fastidio o arrecar danno in nessun modo. Ciò che è, è in modo saldo, intangibile, solido, integro: perché non patisce negazione – non c'è chi lo contrasti: chi non c'è non c'è.

Parmenide, però, non la dice tutta fino in fondo.

Platone esplicita ulteriormente questa tesi, riconoscendo che l'essere che è e non può non essere ha comunque bisogno di sapersi tale: deve cioè cimentarsi con il non essere per negarlo o saperlo negato. Chi c'è, per sapere di essere incontrastabile, deve sapere che non c'è chi lo può contrastare: deve pensare il suo antagonista come già vinto in partenza. Concependosi come intangibile, deve concepire anche l'esclusione della propria tangibilità da parte del suo antagonista o contraddittorio. Deve vedersi in riferimento al proprio *altro*, che pure è, come a un *non essere se stesso*.

Facendo qualche passo filosofico storicamente più lontano ancora, ma estremamente ravvicinato sul piano

teoretico (vuol dire di *visione concettuale*), questa tesi platonica va debitamente espressa con il linguaggio di Spinoza: “ogni determinazione è negazione”. Il che vuol dire che ogni cosa, per essere se stessa, non deve essere diversa da sé, non deve essere l’altro da sé, *deve essere altro dall’altro da sé*.

Dire che “ogni determinazione è negazione” vuol dunque dire che ogni cosa per essere se stessa, per essere un qualcosa di positivo, deve presentarsi con l’esclusione del proprio negativo, deve *negare* il proprio negativo. Ma per far questo – cioè per *negare* il proprio negativo – deve includerlo nella propria autopresentazione: deve *includere in sé* (nel suo presentar sé) *l’esclusione dell’altro da sé*.

Ora, l’altro di ogni determinazione è la *totalità* delle determinazioni diverse da essa e *ciascuna* di tali determinazioni. Se mi concedete un salto indietro molto lontano nella storia della filosofia, ma assolutamente prossimo – anzi immanente – al discorso teoretico appena fatto, si dovrebbe concludere con *Anassagora* che “Tutto è in tutti e ogni cosa in ogni cosa”. Ogni cosa per essere se stessa deve includere in sé il riferimento alla totalità dell’altro da sé; e siccome la totalità dell’altro da sé è ogni singola altra determinazione, anche per essa vale lo stesso discorso. Dunque “tutto è in tutti e ogni cosa in ogni cosa”.

Riassumo con una stringa logica:

Ogni determinazione è negazione = (A è A = A non è non A = A è non non A = A è A = A è concretamente l’intero, cioè è sempre la compagnia dell’altro = l’intero è A che include l’esclusione di non A) = *tutto in tutti e ogni cosa in ogni cosa*.

E questa è la linea che, sotto diverse movenze, si ritrova in grandi autori come Maestro Eckhart, Cusano, Leibniz, Hegel, Gioberti...

Ma la base di tutto questo reticolato in che cosa consiste? Consiste nella Coscienza Assoluta o Dio, che è il perfetto trasparire di tutto e di ogni cosa nella sue più intime implicazioni. Le relazioni sono colte solo dall'intelletto («*ordinem unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis*»)⁷: che ci sia la luna e che cosa sia la luna, che ci sia l'alta marea e che cosa sia lo *percepriamo*; ma che l'alta marea dipenda dall'influsso della luna, questa relazione la *comprendiamo* solo con l'intelletto o ragione.

Dio è la comprensione della totalità e di ogni sua singola determinazione: conoscendo se stesso, conosce tutto e ogni cosa; e in tutto e in ogni cosa conosce e vede se stesso. Dio vede perciò il *concreto* collegamento del tutto e di ogni cosa; quel collegamento che per noi è dato riconoscere solo in *astratto* con le argomentazioni prima proposte.

Tutto è eterno, pena la contraddizione dell'ammettere che in un certo momento il non-niente – che è l'ente e ogni ente – sia niente.

In questo senso il divenire non è venire ad essere e il tornare nel nulla dell'ente, ma l'apparire scomparire di ciò che eternamente è.

Ora, se tutto è eterno, anche l'apparire dell'ente è eterno: deve quindi continuare ad apparire (eternamente) anche quando non appare.

Dunque, se tale apparire non permane nell'orizzonte dell'apparire che è la mia coscienza, perché consta l'apparire-scomparire dell'ente, deve comunque continuare ad apparire alla coscienza assoluta, cioè all'Assoluto, cioè a Dio.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *In 1 Ethic.*, l. 1. Cf. G. BARZAGHI, *Philosophia. Il piacere di pensare*, Padova 1999.

Esiste quindi Dio, perché deve esistere la scienza onnivisiva di Dio.

Obiezione: non potrebbe bastare l'io trascendentale, l'atto del pensare, cui nulla sfugge e mai, perché se si pensa che qualcosa sfugga lo si pensa comunque e quindi non sfugge? Non si sfugge all'intrascendibilità del pensiero puro come atto.

Risposta: No, non basta, perché l'apparire non sfugge al pensiero puro secondo la sua nozione indeterminata, ma non secondo la sua determinazione individuala. Ciò che appare, appare in un modo determinato, e l'apparire che esige l'eternità è determinato (es. questo sospiro!). Esso deve continuare ad apparire in modo determinatissimo; dunque alla sola scienza di Dio cui eternamente appaiono gli eterni.

Non ammettere questa scienza di Dio, cioè Dio, significa ammettere che l'apparire, che è pur un non-niente, sia un niente nel momento in cui non appare più determinatamente, individualmente (questo sospiro qui!).

La fisionomia di Dio, in questa prospettiva, è quella dell'*Ambiente divino*: la coscienza assoluta autotrasparente, nella quale traspare il mondo (*mundus*)⁸.

⁸ Con Cusano si potrebbe dire che l'essere di Dio è il suo guardare; lo sguardo di Dio non ci abbandona mai, così come il suo essere: dunque, noi siamo perché Dio ci guarda. Il nostro essere è un *essere guardati* (cf. N. CUSANO, *La visione di Dio*, tr. it. UTET, Torino 1972, p. 549). Vorrei osservare, a questo riguardo, come il senso della creazione sia un senso effettivamente *teofanico*, giacché essa non si risolve nella semplice produzione delle creature, ma nel loro trasparire allo sguardo o visione di Dio, sguardo che le fa essere nel loro semplice esser viste. E siccome in Dio vedere è anche la stessa cosa di amare, il suo guardarmi è il suo amarmi e il farmi essere e vivere. Amando la nostra vita, noi amiamo la

Dio-Assoluto non è relativo a nulla e non dipende da nulla. In questo senso san Tommaso dice che la relazione che c'è tra Dio e il mondo, tra il Creatore e la creatura, dalla parte di Dio Creatore è soltanto di ragione⁹, cioè non è reale, perché altrimenti comporterebbe un cambiamento in Dio, o una composizione in Dio – mentre egli è semplicissimo.

Ebbene, se la relazione è soltanto di ragione, questo significa che Dio è appunto l'Assoluto: quindi non vede il mondo come diverso da se stesso.

La relazione che c'è tra Dio e mondo (Creatore e creatura) dalla parte di Dio è di ragione. Metafisicamente non può essere che così. Ma questo non significa che allora Dio non si curi del mondo ecc. No, anzi: il fatto che la relazione sia solo di ragione vuol dire una cosa ben più radicale: Dio non vede il mondo come un altro da sé, ma come se stesso; cioè come non altro. Quindi con questa affermazione metafisica si viene a dire che Dio conosce e ama il mondo come se stesso, cioè assolutamente. Egli vede e ama come vede e ama se stesso, ed ogni creatura in maniera singola e non le creature in generale¹⁰.

dolcezza dell'amore con cui Dio ci ama e che è Dio stesso. Infatti, in Dio, vedere è essere e far essere. Dice Cusano, rivolgendosi a Dio secondo il genere letterario agostiniano: «Il tuo esser visto è il tuo vedere chi ti vede» (*Ibid.*, p. 551).

⁹ Cf. TOMMASO D' AQUINO, *S. Th.*, I, 13, 7; 45, 3.

¹⁰ Ogni creatura è *diafania* di Dio e di ogni altra creatura o del cosmo: si tratta del rapporto di immanenza-trascendenza di Dio rispetto al mondo. La creatura si risolve totalmente in Dio (essa è *nulla come aggiunta* a Dio [Dio + mondo = Dio, diceva il mio maestro Bontadini]), mentre Dio si dice tutto nella creatura, ma non totalmente, come 5+5 è *simpliciter* 10, ma 10 non è *simpliciter* 5+5 (altrimenti 8+2; 11-1; 20:2; 5x2 non sarebbero 10) – dove 10 sta per Dio e 5+5 sta per una creatura.

IL CRISTOCENTRISMO

Bene, e Cristo che cosa c'entra con tutto questo discorso? Beh, ma è appunto la tesi di san Paolo che ce lo dice: "Cristo è tutto in tutti".

Sotto un punto di vista più strettamente tomistico – anche se evidentemente spinto nelle sue rigorose implicazioni –, il discorso può assumere la seguente fisionomia metafisica. La creatura può essere considerata sotto diversi aspetti o punti di vista. Se consideriamo la creatura per sé o *a se* – cioè secondo la sua dipendenza causale –, la creatura è nulla: è dal nulla di se stessa e di un soggetto preesistente, per definizione.

Variando prospettiva, invece, consideriamo la creatura *in se*, cioè nella sua costituzione ontologica. Ebbene, in questo secondo caso si possono dare due modi di considerare la creatura: il modo *reduplicativo* e il modo *specificativo*.

Assemblando i concetti sul versante della considerazione reduplicativa, cioè della considerazione della *creatura in quanto creatura*, Dio e mondo sono perfettamente distinti, in quanto il mondo possiede un essere per partecipazione creaturale, mentre Dio è il suo stesso essere. In senso reduplicativo, la creatura è il composto ontologico di *essentia + esse*. Si tratta cioè del concreto sussistente esistente, non per sé, ma per altro. È tanto importante questa relazione all'alterità di Dio, causa creatrice, che la dipendenza della creatura dal Creatore, in questa prospettiva reduplicativa, è di ordine trascendentale: l'essere per partecipazione diventa inintelligibile senza l'essenziale rinvio al partecipante. Tematizzando lo statuto ontologico della creatura in prospettiva specificativa, invece, le cose cambiano. Parlare della creatura in senso specificativo, significa intendere la creatura non in quanto creatura, ma *in quanto tale specie* di creatura. Per facilitare la riflessione con un esempio: se si intende l'uomo come creatura in senso reduplicativo, allora l'uomo è definibile come qualsiasi creatura, cioè come un soggetto che ha l'essere per partecipazione; se

Che cosa vuol dire? Vuol dire che se Cristo è la piena rivelazione di Dio, Dio dice tutto se stesso in Cristo;

invece si intende la creatura umana in senso specificativo, allora la si definirà secondo la sua specie, cioè come animale razionale, senza alcun riferimento all'essere che essa ha per partecipazione. In questa prospettiva, i concetti cominciano ad essere piuttosto delicati. È ovvio che la creatura in senso specificativo si identifica con la sua essenza specifica. Non che la creatura sia la propria essenza – solo Dio è la propria essenza –, ma nel plesso compositivo di essenza e essere, la creatura in senso specificativo sta dalla parte dell'essenza.

La cosa però richiede un'ulteriore distinzione. L'essenza specifica della creatura, infatti, può essere intesa come il coprincipio reale del costituirsi della creatura insieme al suo proprio atto d'essere, oppure come il risultato di un'astrazione intellettuale, per la quale prescindiamo dall'atto d'essere della creatura, perché questo non rientra nella definizione dell'essenza specifica della creatura. In dettaglio: se consideriamo l'essenza specifica della creatura per semplice astrazione dal suo atto d'essere proprio [in forza del quale esiste, e quindi si potrebbe dire che questa astrazione è un prescindere intellettuale dal fatto di esistere, più che una considerazione dell'essenza nella sua costitutività metafisica], l'essenza della creatura, non implicando appunto per essenza l'essere partecipato, viene colta come un assoluto.

L'essenza della creatura, intesa in questo modo, non rinvia a Dio, dice assoluta autonomia. Pensando la creatura in questa prospettiva, non la si pensa come creatura, perché la relazione di dipendenza causale fuoriesce dall'essenza e si aggiunge come relazione accidentale: si tratta cioè di una relazione predicamentale e non trascendentale – come invece nel caso della considerazione reduplicativa. In questa prospettiva, si può correttamente parlare di autonomia del mondo e delle sue leggi proprie. Così, il mondo è perfettamente altro da Dio.

e dice anche tutto il mondo con il suo reticolato, nel quale appunto Dio esprime e vede se stesso: dunque Cristo è quel *concreto* modo di vedere la totalità che appartiene solo a Dio.

Cristo è il concreto tutto in tutti. Ma per poterlo vedere occorre avere *il punto di vista* che ha Dio, il punto di vista *supremo* o *assoluto*. In una battuta, occorre *vedere le cose come le vede Dio*.

Ed appunto proprio questo è il Cristianesimo nella sua essenza: la divinizzazione dell'uomo, la partecipazione dell'uomo alla natura e alla vita divina (cf. 2 Pt 1,4)¹¹. E il vedere divinamente le cose è essere coinvolti, mediante la grazia divinizzante o santificante, con la stessa *mente* di Cristo (cf. 1 Cor 2,16): così da vedere nel massimo della concretezza la realtà, il mondo. Il mondo nella sua vera e piena trasparenza (*mundus*) divina.

Il vedere le cose come le vede Dio nella concretezza che è Cristo tutto in tutti, vuol dire vedere le cose tutte collegate in Cristo, tutte legate tra loro in Cristo perché Cristo è il loro legame, cioè la loro religione. Ecco: la Religione come relazione di tutte le cose in Cristo e Cri-

Nel considerare invece l'essenza come coprincipio concreto del costituirsi della creatura con il suo atto d'essere, l'essenza della creatura non è la creatura, ma non è neppure un nulla, senza l'atto d'essere proprio. L'essenza della creatura, nella sua concretezza ontologica, se non è il nulla e non è neppure la creatura, perché non è in composizione reale con il suo atto d'essere proprio, non può che essere Dio: *tertium non datur*. In questa prospettiva, consideriamo la creatura nella sua realtà precreaturale: essa è dunque Dio. È Dio, o la stessa essenza di Dio, in quanto Dio pensa se stesso come partecipabile e intelligibile dall'altro da sé.

¹¹ Cf. G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, Bologna 1997.

sto come la relazione tra tutte le cose. Questo è il significato *ontologico* del termine religione e il suo vero significato cristiano.

«Relazione è religione, e questa è relazione. La relazione è il vincolo delle cose, l'unità dell'universo, l'intelligibilità delle esistenze, la luce ecc. Essa è il mediatore tra Dio e l'uomo, tra il mondo e Dio. S'immedesima col l'atto creativo. Cristo è la relazione impersonata, come è l'Idea e l'atto creativo impersonato e sussistente»¹², così si esprime Gioberti.

In questo senso, la religione è la struttura del mondo, che si manifesta nella mente, nella coscienza di Cristo, della quale noi siamo partecipi. È la struttura logico-metafisica del tutto e di ogni cosa, e per questo si dice concepita e creata nel *Logos* che è Cristo (cf. *Gv* 1,1-3; *Col* 1,16-17).

La concretezza della nostra ragione, del nostro *logos*, deve perciò passare attraverso la concretezza assoluta del *Logos* che è Cristo, per essere adeguata a questa struttura. Dobbiamo essere *logici nel Logos* se dobbiamo essere ambientati in modo adeguato in questo mondo.

E se la logica strutturale di questo mondo, la religione ontologica, è una logica di convivenza tra bene e male, tra gioia e sofferenza, soltanto la logica vitale e assoluta del *Logos* che è Cristo può garantircene la comprensione e la vivibilità: vivendo la vita e la mente del *maestro* «mite e umile di cuore» (*Mt* 11,28-30), attraverso la *fede*, la *speranza* e la *carità* teologiche (ribadisco TEOLOGALI: chi ne sente più parlare oggi?!) partecipiamo della sua *beatitudine* (che non è la felicità, quella contrapposta alla sofferenza), compatibile con la sofferenza.

¹² V. GIOBERTI, *Protologia*, Padova 1983, I, p. 321.

Il Discorso della Montagna, cioè le Beatitudini evangeliche (cf. *Mt* 5,3-10), indica appunto l'esisto di questa comprensione concreta della logica divina e della religione ontologica in cui tutto è compreso, anche il male e la sofferenza: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. Beati gli afflitti, perché saranno consolati. Beati i miti, perché erediteranno la terra. Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati. Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia. Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio. Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli».

Dio, in Cristo, rivela la sua beatitudine saldamente legata alla croce; e perciò non è negabile come fantasiosa divinità olimpica (che in croce non ci sta, né ci può stare)¹³.

Vedere e capire con la mente di Cristo è partecipare della stessa conoscenza di Dio (fede), dello stesso amore di Dio (carità), della stessa beatitudine di Dio (speranza), con il corteggio di tutte le energie o forze (virtù) che arricchiscono il nostro essere ambientati nella vita divina, rispecchiantesi in questo mondo.

¹³ Ecco perché Cristo, alla richiesta di una prova della sua divinità scendendo dalla croce («Scenda ora dalla croce e gli crederemo», *Mt* 27,42), non scende: l'idea che sta dietro questa richiesta è che Dio non può stare in croce, ma nell'olimpico; se Cristo è un dio olimpico lo può dimostrare scendendo dalla croce. Ma Cristo è Dio, non una falsa invenzione di un dio fatto a nostra immagine e somiglianza. Proprio per questo non può metafisicamente scendere dalla croce, perché è Dio che si rivela come da sempre e per sempre presente presso la carne sofferente innocente, con la sua beatitudine segreta.

MISTICA E POTENZA OBEDIENZIALE DELL'INTELLETTO AGENTE

La *potenza obbedienziale* può essere intesa in due modi, convertendo questa espressione nel concetto di *capacità indiscutibile*.

I due modi indicano i due sensi sotto i quali può essere descritta appunto la capacità: quello passivo e quello attivo.

In senso *passivo*, la potenza obbedienziale è la capacità indiscutibile di *ricevere* con obbedienza, cioè *senza discussione*, la grazia santificante. Si tratta della nozione di potenza obbedienziale in senso classico.

In senso *attivo*, la potenza obbedienziale è la capacità indiscutibile di *agire inevitabilmente*, cioè senza dubbio e preterdeliberatamente. Si tratta della *divinizzazione* e dell'agire divino che ne consegue. È la potenza obbedienziale in senso nuovo, ma inclusiva e presuppositiva dell'altro.

Tutto questo riguarda l'intelletto agente¹⁴. Visto nella sua *funzione* conoscitiva, l'intelletto agente ha una caratterizzazione *psicologica*: opera l'astrazione universalizzatrice. Ma nella sua *natura*, esso è la stessa essenza dell'anima, è la pura *spiritualità* ed è il materiale della potenza obbedienziale, nel suo senso passivo. L'intelletto agente è il puro atto di pensare¹⁵.

¹⁴ Ho sostenuto questa tesi nel mio studio: *La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto fede-ragione*, in «Angelicum» 2 (2003), pp. 271-307.

¹⁵ Ecco i testi su cui fondo la mia interpretazione: cf. TOMMASO D'AQUINO, 3 *De Anima*, l. 10; *S. Th.*, I, q. 54, 1, ad 1; *S. Th.*, I, 79, 4, ad 3; 1 *Sent.*, d. 3, 4, 5; *De Veritate*, 10, 8, ad 11 sed contra.

Nella sua *inseità* è Dio, o la pura presenza di Dio¹⁶. È la presenza di immensità nel suo livello più profondo e capace di manifestazione¹⁷.

Il *disvelamento* di questa presenza o identità è operato dalla grazia santificante o *divinizzante*.

In questo quadro si attesta la condizione "attivo-passiva" tipica dell'agire *preterdeliberativo*. L'intelletto (agente)-pensare-spirito è così l'*ospite* di Dio: ospite *ospitante* o *accogliente* (senso attivo) e ospite *ospitato* o *accolto* (senso passivo). Si tratta del mistero dell'*osmosi* tra gli Abissi: *Abyssus Abyssum invocat* (Sal 42,8). L'attuazione della potenza obbedienziale è un *inabissamento*: un risucchiamento osmotico, appunto. Il perfetto oltrepassamento dell'ordine psicologico (*psyche*) in quello spirituale (*pneuma*)¹⁸.

In termini evangelici si potrebbe parlare della *inabitazione* trinitaria: Dio nell'uomo e l'uomo in Dio.

La potenza obbedienziale, in questa condizione di attivazione o attualità (senso attivo), è un *sentire come Dio sente*. Obbedire è da *ob-audire*, cioè ascoltare e sentire (*audire*) innanzi-davanti (*ob*), nel principio, nell'archè, Dio.

In questo si configura la dinamica vitale dell'esperienza mistica, con il suo tipico sapere sperimentale e percettivo: «perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat»¹⁹. Nello stesso tempo, il sapere mistico è tipicamente *silenzioso*: mistica, da *myo*, cioè taccio, in

¹⁶ Si confronti l'interpretazione dell'agostiniano *Abditum mentis* da parte di Teodorico di Freiberg: MAGISTRI THEODORICI, *Tractatus de visione beatifica*, (ed. Mojsisch) in DIETRICH VON FEIBERG, *Opera omnia*, Hamburg 1977, t. 1.

¹⁷ «Dio, che è tutto intero dappertutto, non abita però in tutti», GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo*, I, A, c. 4.

¹⁸ Cf. 1 Cor 2,14-15.

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, 43, 5, ad 2.

quanto è coglimento della dimensione metaconcettuale del pensare-conoscere²⁰.

L'inabitazione della Trinità nella nostra anima²¹ e della nostra anima nella Trinità è essere abitati dalla mente di Cristo e abitare in essa, secondo quel modo mistico dell'unione che santa Teresa di Gesù ha indicato nella Settima Mansione (cap. 2) del *Castello interiore*: «come l'acqua del cielo che cade in un fiume o in una fonte, dove si confonde in tal modo da non saper più distinguere quella del fiume da quella del cielo».

Il nostro *galleggiare* nell'Assoluto è il nostro permanere nella *fiducia*, nella *fedeltà* di Dio-Assoluto. E la *Gloria* è la fedeltà di Dio che si manifesta nella fiducia dei credenti.

L'intelletto (agente) è lo spirito che si riversa in se stesso (autocoscienza, autotrasparenza originaria o metafisica e non psicologica)²². Se la visione di Dio è l'intel-

²⁰ Il silenzio è tipicamente evocativo di Dio e del divino. Dio è Eterno Silenzio. *Tibi silet laus, Deus* (Ps. 64,1: tr. Volg. Ger.); «Per te il silenzio è lode» (ebraica). «Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus vel inquiramus: sed quia intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse», TOMMASO D'AQUINO, *In B. Trin.*, q. 2, a. 1, ad 6. Cf. *In Div. Nom.*, c. 11, l. 2, n. 894.

²¹ Cf. *Gv* 14,23; *1 Gv* 4,16; *1 Cor* 6,19.

²² L'*autotrasparenza ontologica* dell'anima, dovuta alla sua perfetta immaterialità, è la pura spiritualità ed è l'essenza della potenza obbedienziale. L'immateriale è immediatamente presso se stesso, giacché l'immaterialità è la radice metafisica della conoscenza e della conoscibilità. L'immateriale è sommamente conoscibile e sommamente conoscente e dunque è autotrasparente. Ma lo spirituale è immateriale; dunque è perfetta, immediata autotrasparenza. È immediato ritorno a sé (*reditio completa*) per sostanza. È *ontologicamente* il ritorno a sé per identità sostanziale, senza alcuna mediazione psicologico-naturale.

letto divino che si riversa nel nostro, così che vediamo come siamo visti²³, a quale condizione ciò si verifica?

È la stessa legge della Fiducia divina, cioè della fede teologale. La fiducia in Dio è Dio: abbandono assoluto all'Assoluto; essere assoluti nell'Assoluto. In forza della fiducia in un altro si compie ciò che l'altro compie così come egli lo compie. È la persuasione assoluta.

Affidarsi vuol dire abbandono? Penso che in fin dei conti il significato sia lo stesso. La differenza sta tutta qui: affidarsi suppone Dio (al quale ci si affida); l'abbandono non lo include, né lo esclude. Tuttavia, l'affidarsi a Dio come Assoluto – cioè una volta concepito debitamente Dio come Assoluto, appunto – è Abbandono.

L'Assoluto è Abbandono (lasciar essere); affidarsi all'Assoluto è Abbandono. Affidarsi, cioè fidarsi: la fiducia ci fa compiere ciò che compie colui a cui ci affidiamo, così come egli lo compie.

La stessa comprensione della Parola di Dio è fiducia; anzi è *la fiducia*. Questo non vuol dire semplicemente che bisogna aver fiducia per comprendere, ma che *il comprendere è l'aver fiducia*, sia nella gioia che nella tribolazione.

ANCORA SULLA POTENZA OBEDIENZIALE E L'AUTOTRASPARENZA DEL TUTTO

Secondo la celebre definizione di K. Rahner, la Filosofia della Religione è una «ontologia della *potentia oboedientialis*

²³ «Deus offert se nostro intellectui per substantiam suam, sicut intellectus sibi ipsi; et hoc est quod dicit Apostolus (1 Cor 13) 'cognoscam sicut et cognitus sum'», S. ALBERTUS MAGNUS, *1 Sent.*, d. 1, a. 15, sol.

nei confronti di una libera rivelazione di Dio»²⁴. Invece di Filosofia della Religione io preferirei parlare – per i motivi sopra enunciati – di Filosofia della Rivelazione, la quale si configurerebbe come una ontologia della potenza obbedienziale nei confronti della Rivelazione cristiana.

Oppure si potrebbe dire che l'ontologia della potenza obbedienziale è:

- a) la teoria dell'Assoluto *nella mediazione* o l'Assoluto *della mediazione*, cioè un cristocentrismo categoriale²⁵;
- b) la teoria della visione beatifica come pienezza della Rivelazione e dunque la condizione di possibilità trascendentale della divinizzazione.

Il pensiero (intelletto agente) è la potenza obbedienziale. Perché il pensiero è intrascendibile. È contraddittorio.

²⁴ K. RAHNER, *Uditori della Parola*, tr. it. Roma 1977, p. 29.

²⁵ Cf. G. BARZAGHI, *Cristocentrismo metafisico e dialettica della mediazione*, in «Divus Thomas» 1 (2002), pp. 64-145. La mistica cristiana si accompagna sempre all'ascolto della Parola nella grazia, perché ne rappresenta l'ambiente vitale; e a sua volta la Parola, accompagnata dalla vitalità mistica, non degrada in semplice lettura erudita. «Al di fuori del mistero accolto dal credente, la mistica quindi si svuota o si degrada (in "misticismo", si potrebbe dire). Al di fuori della mistica – di una mistica almeno iniziale – il mistero per contraccambio si esteriorizza, rischia di perdersi in pure formule, in astrazioni vuote, esse potranno ben indurirsi, e la fede allora potrà forse credere di essere divenuta più integra, più sicura, solo perché la sua espressione si farà più dura: ma non si tratterà del mistero di fede interiorizzato per fecondare tutta la vita. L'adesione spirituale al mistero si muterà in conformismo e colui che in questo spirito – piuttosto nell'assenza di questo spirito – si farà specialista del mistero, sarà, per usare un'espressione di Gregorio IX, un 'teorico di Dio', ma non un vero 'teologo'», H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, tr. it., Milano 1979, p. 21.

torio pensare che qualcosa sia esterno al pensiero... lo sto pensando!

Ma, dal fatto che nulla è esterno al pensiero, non segue che tutto sia interno ad esso: se non c'è l'esterno, non c'è neppure l'interno, così come se non c'è la destra non c'è neppure la sinistra.

Dunque, il pensiero è il trasparire del tutto; anzi è l'*autotrasparenza del tutto*.

Ma *trasparire* non significa *concepire*, così come la trasparenza è la condizione della visibilità, ma non è il vedere. *Visibilità* vuol dire *intelligibilità*; e l'*intelligibilità* può essere intesa in due modi: in senso oggettivo e in senso soggettivo.

In senso *oggettivo*, *intelligibilità* equivale a *incontraddittorietà*. In senso *soggettivo*, invece, *intelligibilità* vuol dire *intelligenza*, cioè atto del pensiero secondo la non contraddizione.

Intelletto, in questo caso, è il conosciuto, o *visto*. Come tale, esso ha una configurazione sia ontologica, sia logica.

Sul piano dell'ontologia, esso presenta una struttura trascendentale e quindi reale *a priori*, cioè come *res, unum, aliquid, bonum, verum, pulchrum*. Ma ha anche una struttura reale specifica, diagnosticabile *a posteriori*, quali sono i predicamenti.

Sul piano della logica, il conosciuto o visto è *concepito*. E il concepimento si configura secondo schemi metagenerici o trascendentali e generici o specifici, sia semplici, cioè i predicamenti, sia complessi a modo di enunciabile, cioè i predicabili. L'individuo cade nell'orizzonte dell'esperienza.

La legge che accomuna i due plessi o poli (il piano ontologico e quello logico) è la *dialettica*, cioè la legge della inclusione-esclusione tra le determinazioni. Non solo all'interno di ogni plesso, ma anche tra i due poli.

In ogni plesso vale la legge dialettica – già sopra ricordata – per cui *omnis determinatio est negatio* e dunque *omnia in omnibus et quodlibet in quolibet*.

Ma anche tra i due poli, giacché la conoscenza è un *feri aliud in quantum aliud*, così come *cognoscens in actu et cognitum in actu sunt unum*. Il conoscente permea il conosciuto, così come il conosciuto permea il conoscente.

A. Esplicitazione della dialettica nel plesso-polo ontologico

Una cosa (*res*) per essere deve essere un che di determinato, e cioè indiviso in sé (*unum*) e diviso dall'altro da sé (*aliquid*): deve essere altro dall'altro da sé. *Omnis determinatio est negatio*.

Ma ogni *esclusione* essenziale è *inclusione* essenziale: ogni posizione è negazione della propria negazione e quindi porta con sé la relazione all'altro da sé come costitutiva di sé. Non che sia costituita dall'altro, ma dalla *relazione* con l'altro. L'altro da sé è dunque *posto come tolto* nella sua alterità.

Il *verum* è il trasparire di questa relazione intrinseca: *verum* non è altro che la relazione costitutiva (ordine) in quanto *riconosciuta*, cioè nell'intelletto che la esprime. «*Ordinem unius rei ad aliam conoscere est solius intellectus aut rationis*»²⁶.

E poiché la relazione costitutiva è la *convenienza* di una cosa ad un'altra e questa convenienza è il *bonum*, il *bonum* è il riflesso di tale convenienza o relazione nell'affettività – così come la pura relazione di una cosa ad un'altra è diagnosticata dall'intelletto come *verum*.

Il legame tra *verum* e *bonum* è il *pulchrum*. Il *pulchrum* è il legame intrinseco dialettico, in quanto colto nella sua

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *In Ethic.*, Pro.

armoniosità: “arma” risuona nell’espressione “armonia”; il *conflitto conciliato* è altro nome della dialettica²⁷.

È la *percezione* estetica che immerge in questo conflitto conciliato. L’*etica* lo coglie nella dimensione dell’impegno e dello sforzo. La *teoresi* lo coglie come connessione necessaria del diverso (sintesi *a priori*, ma anche sviluppo interno dell’analisi). L’*estetica* lo coglie intuitivamente e per abbandono coinvolgente e coinvolto: è il *galleggiare* come un pesce nell’acqua²⁸.

B. Esplicitazione della dialettica nel plesso-polo logico

Il *discorso* appena svolto rappresenta l’esplicitazione della dialettica anti-isolante nel plesso logico: il discorso in quanto discorso, non in quanto contenuto discusso.

Il legame, poi, tra i due poli è dato dall’argomento d’inizio, cioè l’intrascendibilità del pensiero e la sua fisionomia di autotrasparenza del tutto.

PARALLELISMO METAFISICO-TEOLOGICO

L’intendimento assoluto dell’Assoluto precede e fonda la formulazione concettuale: la condizione di pos-

²⁷ Le caratteristiche del *pulchrum* sono: *integritas*, *debita proportio* e *claritas*. L’*integritas* è l’Intero come concreto della legge dialettica. La *debita proportio* è l’Armonia, cioè la dialettica come conflitto pacificato. La *claritas* è l’Intuizione. Questo dato ultimo o caratteristica è certamente l’elemento differenziale. E questa differenza è perciò anche il culmine e il cuore della sintesi: la *Gloria - Claritas*.

²⁸ Cf. G. BARZAGHI, *La geografia dell’anima. Lo scenario dell’agone cristiano*, ESD, Bologna, 2008; ID., *La fuga. Esercizi di filosofia*, ESD, Bologna 2010.

sibilità dei concetti non è un concetto; se lo fosse, questo concetto sarebbe condizione di se stesso (*petitio principii*).

La formula del principio di Parmenide – o del principio di non contraddizione in senso assoluto – è un *concetto*, un concepimento. Dice la legge dell'essere ma non è l'essere (anche la legge della deambulazione non è la deambulazione).

Questa formula è anche l'anima dell'intelligibilità di ogni altra formula specifica, come il trascendentale lo è del categoriale. Ed è insieme, sotto aspetti diversi, assoluta e relativa.

È assoluta, in quanto espressione immediata e non ulteriormente fondata concettualmente (proposizionalmente) dell'intendimento assoluto o trascendentale.

È relativa, in quanto espressione concettuale o proposizionale, come ogni altra concettualizzazione e proposizione.

Così, l'intendimento assoluto dell'Assoluto sta alla formulazione della legge o del principio di Parmenide o di non contraddizione assoluto, come il trascendentale sta al categoriale.

D'altra parte, come l'intendimento assoluto dell'Assoluto permea di sé ogni concettualizzazione e *in primis* quella che formula la sua legge, così questa legge o principio permea di sé ogni altra formulazione proposizionale: incontraddittorietà. Ogni proposizione deve implicitamente ripetere in se stessa la legge di non contraddizione: anche il negarla è affermarla (*elenchos*).

E in questa stessa linea, le altre proposizioni debbono ripetere implicitamente questa formulazione come loro *archè* (architettonica), così come l'intendimento assoluto dell'Assoluto è immerso nell'Assoluto e permeato dall'Assoluto.

Perciò, come l'intendimento assoluto dell'Assoluto è *omogeneo* (connaturale come *nous*) all'Assoluto, così tutte le proposizioni e concettualizzazioni sono *omologhe* (sono lo stesso *logos* o discorso) al principio di Parmenide o di non contraddizione assoluto.

L'*omogeneità* sta all'*omologia*, come il pensare sta al conoscere e l'intelletto agente sta all'intelletto possibile.

Nell'ordine teologico o Rivelato, l'*omologia* è rappresentata dal cristocentrismo cosmico, cioè da Cristo quale visibilità cosmica di Dio, o quale autocomprensione divina espressa cosmicamente: Dio dice tutto e totalmente se stesso in Cristo per noi e poiché il mondo è detto in Dio, anche il mondo è detto da Dio in Cristo. In Cristo è detto tutto Dio e tutto il mondo.

Il pensare (*nous*) evoca l'immagine del galleggiare (*neo*).

Riguardo al rapporto tra *logos* e *nous*, nella filosofia si può vedere per un verso il primato del *logos* sul *nous*, e per un altro verso il contrario. Si potrebbe dire che il *logos* è il legame necessario tra tutte le determinazioni: quando noi comprendiamo è perché scorgiamo il legame relazionale tra le determinazioni. È il collegamento necessario: per capirlo però devo avere un'ampiezza che non si limita alle singole determinazioni, devo galleggiare su tutte. Questo è l'atto del pensare.

Se analizzo la cosa *ex parte hominis* distinguerò un *nous*, che è un atto di puro pensare, e un *logos*, che è il legame tra i contenuti conoscitivi. Perché io conosca devo pensare, c'è una condizione di possibilità dell'esercizio logico data dal puro atto di pensare, metaconcettuale. Nel conoscere spezzo e collego, ma questa operazione dialettica ha come condizione di possibilità l'intendimento assoluto del puro atto del pensare.

Ex parte Dei, pensare e conoscere significano la stessa cosa: Dio, pensando, coglie anche tutti i collegamenti; in

Dio *nous* e *logos* sono la stessa cosa. Si può dire che c'è un primato del *logos* in Dio perché si identificano *logos* e *nous*; nell'uomo c'è un primato del *nous* rispetto al *logos* come condizione di possibilità dei collegamenti, però si arriva a capire che c'è questa condizione di possibilità con il *logos*, la si coglie logicamente.

Se la Scrittura dice che c'è un primato del *logos* sul *nous*, mi pare che ciò si possa giustificare con il fatto che il punto in cui il *logos* divino diventa comprensibile per me è sotto la *species* del *logos*, la rivelazione è sotto la *species* del *logos*, attraverso le parole. Ma quelle parole lì sono intendibili perché c'è il *nous*.

L'originario della parola è l'essere *logos* come relazione di confronto: Parola – parlare – *parolare* – *parabolare* – parabola – *para-ballo* – a lato-metto – affianco – paragono – comparo – similitudine – analogia – ragione – *logos* – legame – collegamento più o meno profondo (in fondo è l'identità, che è condizione della razionalità dimostrativa o scientifica) – identità – solidità – solitudine per opposizione a isolamento – intero (*olos*) – salvo: la parola disvela la salvezza, cioè l'eternità. «Tu solo Signore hai parole di vita eterna» (Gv 6,68).

Non si tratta del confronto in senso psicologico. È un originario ontologico. C'è un ordine originale. Le nostre parole, che dal punto di vista psicologico sono strutturate per significare la medesima esperienza riproducendo un'immagine a livello di suoni, funzionano per il fatto che noi siamo un animale logico, siamo capaci di comprendere l'ordine logico.

Da dove vengono le parole? Dall'ordine universale che è "parola, *logos*" e che noi siamo capaci di riesprimere.

Si potrebbe definire Cristo come l'*etimologo*, in quanto *Logos* incarnato. La struttura è Cristo, *Logos* fatto carne, in cui l'umano è nel divino e il divino è nell'u-

mano, ed è perfettamente così. Se è l'unico mediatore, vuol dire che in lui c'è la radice di qualsiasi parola.

Essendo la radice di qualsiasi parola è la parola "per eccellenza". Io posso trovare mille parole per poter parlare di Dio, ma saranno sempre parole che non colpiscono proprio al centro, perché non sono l'unico medio. Cristo è alla radice di qualsiasi altra dicibilità, come etimologo, colui che mi fa capire il legame tra Dio e l'uomo e l'uomo e Dio. Quando nella Rivelazione vado ad investigare il fondamento della dicibilità di Dio, questa è Cristo. Le parole rivelate esprimono alla radice il vero rapporto tra Dio e mondo. Poi bisogna vedere se la Parola rivelata è solo quella scritturistica, tutta quella scritturistica, o va privilegiata la parola neotestamentaria, e se al suo interno c'è una primaria riflessione apostolica.

Cristo è la Parola che genera l'*esperienza*; la sua parola è esperienza del divino: introduce nel divino così come il divino introduce in essa. Se il conoscere si collega con il nascere – così come si può ipotizzare collegando la radice di *gignomai*, *genos* (generare, ecc.) con *gignosco* – perché la *nascita* e la *generazione* implicano il *riconoscere*²⁹, la vera conoscenza di Dio si ottiene essendo da lui generati. La vera e più profonda conoscenza è per *connaturalità*, il modo proprio di conoscere Dio: chi è generato come figlio di Dio lo conosce, chi non è generato da Dio non lo conosce. *Deus per Deum cognoscitur*.

²⁹ Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1990, p. 225. Anche se la radice indoeuropea comune a nascere-generare e conoscere (*g'en) è semplicemente omonima: cf. A. ERNOUT – A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1994, pp. 272, 446.

Concludendo, si potrebbe dire che il titolo di questa conversazione potrebbe essere inteso anche in modo mistico e dunque positivo. Il suo senso sarebbe: "Dio secondo il modo di intendere di coloro che sono dei, cioè divinizzati dalla sua presenza di grazia". In forza della divinizzazione noi ascoltiamo divinamente e riesprimiamo divinamente nella preghiera di Cristo e della Chiesa l'*omologia* originaria.

Deus deorum, Dominus, locutus est (Sal 49,1).

CONCLUSIONE

Vorrei concludere queste riflessioni con una citazione teologica, una citazione scritturistica e sollevando una domanda.

La citazione teologica la prendo dal mio grande confratello nell'ordine dei predicatori Tommaso d'Aquino: «L'unigenito Figlio di Dio, volendo renderci partecipi della sua Divinità, ha assunto la nostra natura umana, e si è fatto uomo per fare gli uomini dei»³⁰. Dunque, noi siamo *dei* (non quelli dell'olimpio pero!).

³⁰ *Off. De festo Corporis Christi*, l. 1. E così interpreta il primo versetto del salmo 49, *Deus deorum*: «Qui citat magnus est, quia Deus omnium, etiam deorum; unde dicit, Deus deorum dominus locutus est. Primo ergo commendatur ab excellentia naturae, quia Deus deorum, non Angelus. Hieronymus habet, fortis Deus. Sed numquid sunt multi dii? 1 Cor. 8: siquidem sunt dii multi et domini multi. Deus enim dicitur tripliciter: scilicet naturaliter: et iste est tantum unus Deus. Deut. 6: audi Israel, dominus Deus tuus unus est. Item per participationem; et isti sunt multi. 1 Cor. 8: item per nuncupationem et opinionem;

La citazione scritturistica è un brano del profeta Isaia (40,28-31) che mi riempie sempre di commozione per il senso di nobile speranza – che è abbandono a Dio e al suo Logos – che evoca e insegna:

«Non lo sai forse?
Non lo hai udito?
Dio eterno è il Signore,
creatore di tutta la terra.
Egli non si affatica né si stanca,
la sua intelligenza è inscrutabile.
Egli dà forza allo stanco
e moltiplica il vigore allo spossato.
Anche i giovani faticano e si stancano,
gli adulti inciampano e cadono;
ma quanti sperano nel Signore
riacquistano forza,
mettono ali come aquile,
corrono senza affannarsi,
camminano senza stancarsi».

La domanda è questa. Siamo proprio sicuri che il mondo abbia una corretta idea di ciò che è il Cristianesimo, oppure le cose che dico appaiono come una distruzione di ciò che usualmente viene mentalizzato con l'espressione "cristiano"?

sicut idola et astra, Venus et Saturnus. Psal. 95: omnes dii gentium daemonia. Sed dici dii aliqui possunt quatuor modis. Uno modo per unionem: et sic solus Christus dicitur Deus. Joan. 20: dominus meus et Deus meus. Alii per gratiam adoptionis. Ps. 81: ego dixi dii estis etc.. Aliqui per participationem divinae potestatis in miraculis faciendis. Exod. 7: constitui te deum Pharaonis. Alii per ministerium, sicut iudices Exod. 22: diis non detrahes». *In Psal. 49, 1.*

Se ciò che dico appare come una *distruzione*, allora vuol dire che le idee possedute prima erano *sbagliate*; se appare come una *costruzione*, vuol dire che prima *non c'erano* idee.

Nell'uno come nell'altro caso, ciò che ho fatto è comunque una cosa *utile*.

Sguardo è termine metaforico, che evoca allo stesso tempo il senso della *profondità* della visione e quello dell'*attenzione*. La profondità di sguardo indica la prospettiva fondamentale che inquadra una indagine: è il *punto di vista anagogico*, cioè dall'alto o divino, *sub specie aeternitatis*. È la prospettiva radicalmente contemplativa, ma giustificata teoreticamente, cosicché i contenuti ispezionati sono colti nella loro più propria fisionomia. In questo senso, l'attenzione dello sguardo è metodologicamente critica, secondo le esigenze della teologia come scienza. I saggi raccolti in questo volume sono dunque studi di teologia anagogica. Con una procedura di carattere dialettico, si affrontano i temi del problematico rapporto tra religione e cristianesimo, quello dello statuto scientifico del fare teologia, quello della specificazione critica e redentiva della creazione e del fondamento metafisico della divinizzazione dell'uomo.

Giuseppe Barzaghi o.p., sacerdote domenicano. Dottore in Filosofia (Università Cattolica di Milano, dove ha avuto come maestri G. Bontadini e A. Bausola) e Teologia (Pontificia Università S. Tommaso in Roma). Docente di teologia fondamentale e dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna e di filosofia teoretica presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna. È socio corrispondente della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino e dirige la "Scuola di Anagogia" di Bologna. Ha diretto per diciotto anni la rivista "Divus Thomas" e ha insegnato per dieci anni, come incaricato di Introduzione alla teologia, all'Università Cattolica di Milano e poi nei corsi di specializzazione in teologia tomistica alla Pontificia Università San Tommaso d'Aquino in Roma.

ISBN 978-88-7094-808-0



9 788870 948080

€ 20,00