

Il senso che si deve dare a questa indagine è quello della rivalutazione filosofica della “opinione”. La teologia si destreggia facilmente con questa nozione perché, nel suo ambito scientifico, le conclusioni teologiche, e cioè le tesi, vengono denominate *opinionis*. La filosofia invece, già nel suo nascere, vede un contrasto tra sé e l'opinione, tra l'asserzione fondata e la posizione aleatoria e poco probabile. Ma noi sappiamo che le “differenze antropologiche”, come le chiamava Gustavo Bontadini, hanno un grande peso, visto che lo stesso rigore del discorso metafisico dipende dall'apprezzamento o meno della nozione di essere. Il che equivale a dire che l'opinione non convince, ma nell'anima vince, perché avvince. Che cosa si può recuperare di positivo dunque della *doxa* per ricalibrare il discorso filosofico in modo onninclusivo giacché discorso sull'intero?

DIVUS THOMAS

Rivista quadrimestrale
Via dell'Osservanza, 72
40136 Bologna
tel. +39-051-582034
www.esd-domenicani.it

Spediz. in abb. postale
D.L. 353/2003 (conv. in
L. 27/02/2004 n. 46 art. 1
c. 2) e aut. CMP Bologna
n. 070094 del 27/11/2007

€ 30,00

ISBN 978-88-5545-035-5



9 788855 450355

ESD

DIVUS THOMAS

2021/01

DIVUS THOMAS



Anno 124° - 2021 - gennaio/aprile

Anagogia e doxa: l'intensità di una visione

Contributi di Matteo Andolfo Marco Meneghin
Giuseppe Barzaghi (ed.) Paolo Peruzzi
Paolo Fedrigotti Stefano Prina
Michele Lasi Antonino Postorino
Giannicola Maraglino Martina Subacchi

ESD

DIVUS THOMAS



Anno 124° - 2021 - gennaio/aprile

Anagogia e *doxa*: l'intensità di una visione

Contributi di

Matteo Andolfo

Marco Meneghin

Giuseppe Barzaghi (ed.)

Paolo Peruzzi

Paolo Fedrigotti

Stefano Prina

Michele Lasi

Antonino Postorino

Giannicola Maraglino

Martina Subacchi

DIVUS THOMAS

ISSN 0012-4257

Periodico quadrimestrale dello Studio Filosofico Domenicano,
della Provincia San Domenico in Italia
Via dell'Osservanza, 72
40136 Bologna BO

Tel. ++39 051582034 - Fax ++39 051331583

acquisti@esd-domenicani.it

www.edizionistudiodomenicano.it

Autorizzazione del Tribunale di Firenze del 19 aprile 1948 n. 13

Direttore: MARCO SALVIOLI - divusthomasdirettore@esd-domenicani.it

Comitato editoriale: Alberto Ambrosio, Giuseppe Barzagli (direttore responsabile),
Giovanni Bertuzzi, Giorgio Carbone, Diana Mancini,
Flavio Minoli, Tommaso Reali.

Collaboratori: Fernando Bellelli, Erio Castellucci, David Černý,
Alberto Cevolini, Marianna Rascente, Claudio Testi.

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

© 2021 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it

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.

DIVUS THOMAS Rivista quadrimestrale

ABBONAMENTI 2021

	<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esteri ordinario biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esteri ridotto persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa 1924 - 2020, sconto 70%	€ 9.090,00	€ 2.727,00
Supplemento per sottoscrizione successiva al 15 marzo		€ 30,00
Serie completa 1992 - 2020, sconto 50%	€ 2.610,00	€ 1.305,00
numero singolo	€ 30,00	

I singoli quaderni si possono acquistare anche presso l'Editore.

PAGAMENTI

Bonifico bancario

c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R R X X X

Bollettino postale

ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata di 1 o 2 anni, cessa con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno.

All'abbonamento sottoscritto dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00. Per la sottoscrizione scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Il reclamo per la mancata ricezione di un quaderno va fatto entro tre mesi dalla ricezione del quaderno successivo a quello di cui si lamenta la mancata consegna.

SOMMARIO

GIUSEPPE BARZAGHI	
Introduzione	13

MONOGRAFIA

GIUSEPPE BARZAGHI	
Mythos Logos Anagogia	17
Un antico assaggio	21
Piano epistemologico	23
Un assaggio etimologico	25
Lo studio del <i>mythos</i>	25
La riflessione di Eliade	27
Sviluppando il discorso	29
La miticità della filosofia	31
La fisionomia epistemica dell'Anagogia	33
Il piano contenutistico	37
La perseità anagogica	41
Rincalzo teoretico	41
La dimensione metafisica formale	42
La dimensione materiale della Anagogia o il cristianesimo <i>sub specie aeternitatis</i>	46
La visione anagogica delle tesi filosofiche	51
Parallelismi anagogici	59
Riassunto	61
Abstract	62

MATTEO ANDOLFO

Attualizzazione dell'«orthè dóxa» parmenidea e platonica in prospettiva sofiologico-anagogica 63

1. “Retta opinione” e “logica della persuasione” 63
 2. Le dimensioni filosofiche della sapienza nella “metafisica anagogica” di Cusano 70
 3. La dimensione teologica della sapienza in Cusano 78
 4. L’“entità” e la sua inteliezione 90
- Riassunto 110
Abstract 111

PAOLO FEDRIGOTTI

Sull'apprensione noetica dell'essere e sugli stati soggettivi della conoscenza. Glosse anagogiche alla rilettura tommasiana di *Metafisica*, 2, 993a 30-993b 30 113

- Riassunto 133
Abstract 134

STEFANO PRINA

Il suono delle cose come δόξα onninclusiva 135

- Introduzione 135
1. Perché le parole hanno un suono? 136
 2. La moviola dell'oltrepassamento 141
 3. L'ingrediente segreto 144
 4. L'uomo del futuro 148
 5. Agostino e Ambrogio “fenomenologi” 152
 6. L'essenza della filosofia 156
- Conclusione 160
Riassunto 161
Abstract 161

PAOLO PERUZZI

Analogia e senso mistico nel *Commento ai Salmi* di san Tommaso d'Aquino 162

1. Magister in Sacra Pagina 162
 2. La Parola di Dio 165
 - 2.1. *L'ispirazione biblica* 165
 - 2.2. *I sensi delle Scritture* 168
 - 2.3. *Il fondamento anagogico* 170
 3. Il *Commento ai Salmi* 171
 - 3.1. *Un compendio del Vangelo* 171
 - 3.2. *Il canto nuovo* 173
 4. Cristo e la Chiesa nel salmo 44 175
 5. Conclusione 182
- Riassunto 182
Abstract 183

MICHELE LASI

L'incarnazione del Verbo: un argomento di convenienza nella *Grammatica dell'assenso* di J. H. Newman 184

- Riassunto 198
Abstract 198

MARTINA SUBACCHI

Heidegger. La poesia come via di accesso all'essere 199

- Introduzione 199
1. Perché vi è l'Essente e non il nulla? 201
 2. La metafisica come onto-teologia 202
 3. La non-oggettività dell'Essere 205
 4. Il mostrarsi e il ritirarsi dell'Essere dalla storia 206
 5. L'avvento dell'«ultimo Dio» 210
 6. Il sacro e la poesia di Hölderlin 214

Conclusione	223
Riassunto	224
Abstract	224
MARCO MENEGHIN	
Filosofia, metafisica, scelta. La questione delle differenze antropologiche nel pensiero di Gustavo Bontadini	225
1. L'atto filosofico integrale	226
1.1. <i>Filosofia e metafisica</i>	226
1.2. <i>Lo "scandalo" della scelta</i>	229
2. Le differenze antropologiche	231
2.1. <i>Il costituirsi delle differenze</i>	231
2.2. <i>Motivi di differenziazione</i>	233
2.3. <i>Assolutezza e differenziazione</i>	236
2.4. <i>Positivismo integrale</i>	239
3. Linee di approfondimento	242
Riassunto	245
Abstract	245
GIANNICOLA MARAGLINO	
Il "destino" della <i>doxa</i>: la via nascosta. Anagogia o teoria dell'intero	246
Presupposti	247
Le vie di Parmenide	252
La δόξα: la via del "parricidio"	259
La δόξα ed il rimando all'intero	263
<i>Anagogia e discorso sull'intero</i>	267
Conclusioni	271
Riassunto	272
Abstract	272

ANTONINO POSTORINO	
L'oscurità del bosco e la luce della cima.	
La funzione veritativa del Sacro lungo il sentiero del Giorno	274
Riassunto	316
Abstract	316

SAGGI

CHIARA ALBA MASTRORILLI	
<i>Quo tendas anagogia.</i>	
L'anagogia nel cammino spirituale secondo San Bonaventura	319
Riassunto	343
Abstract	344
GIUSEPPE GIUDICE	
Principio antropico: un universo complesso in cerca di semplicità	345
Universo complesso	345
Coincidenze cosmiche	346
Spiegare le coincidenze: principio antropico debole e forte	349
Un Creatore o un multiverso?	353
La complessità dei viventi	355
Alla ricerca della semplicità	359
Riassunto	360
Abstract	360
MARCO SALVIOLI	
Beyond "philosophy" and "theology". A Radical Orthodox Reading of Bl. Antonio Rosmini's Proposal	361
1. A Relationship Made Strange: Theology and Philosophy in Antonio Rosmini	363
2. Radical Orthodoxy's Project	369
3. A radical orthodox Rosmini? Some textual hints	372
Riassunto	376
Abstract	376

MATTEO ANDOLFO

La Dialettica in filosofia e in teologia nel pensiero di Giuseppe Barzagli	378
Dialettica “rigida”, dialettica “morbida”	378
Dalla meraviglia al meraviglioso	381
Il superamento delle opposizioni	384
Il significato anagogico della Scrittura	388
Bontadini, Severino e Barzagli	390
La “teologia anagogica” e la sfida del pensiero “postmoderno”	399

RECENSIONE	403
------------	-----

INTRODUZIONE

Il senso che si deve dare a questa indagine è quello della rivalutazione filosofica della “opinione”. La teologia si destreggia facilmente con questa nozione perché, nel suo ambito scientifico, le conclusioni teologiche, e cioè le tesi, vengono denominate *opinioni*. La filosofia invece, già nel suo nascere, vede un contrasto tra sé e l’opinione, tra l’asserzione fondata e la posizione aleatoria e poco probabile. Ma noi sappiamo che le “differenze antropologiche”, come le chiamava il mio maestro Bontadini, hanno un grande peso, visto che lo stesso rigore del discorso metafisico dipende dall’apprezzamento o meno della nozione di essere. Il che equivale a dire, secondo me, che l’opinione non convince, ma nell’anima vince, perché avvince. Che cosa si può recuperare di positivo dunque della *doxa* per ricalibrare il discorso filosofico in modo onninclusivo giacché discorso sull’intero?

GIUSEPPE BARZAGHI O.P.



MONOGRAFIA

MYTHOS LOGOS ANAGOGIA

GIUSEPPE BARZAGHI*

Tre termini: *mythos*, *logos* e *anagogia*. Prima di sviluppare il tema di questi tre termini complicati, occorre una *explicatio terminorum*, la spiegazione dei termini. Ma la spiegazione del termine suppone l'interesse del termine. Esiste un interesse per il termine *mythos*? Direi proprio di no, non lo usiamo più. E circa il termine *logos*? No, anche in questo caso non lo usiamo più. E il termine *anagogia*? Mai usato, né sentito! Ma non è vero che non esiste un uso di questi termini. Almeno per i primi due.

Non esiste oggi un uso più inflazionato del termine *mito*, specie in bocca ai *teenagers*! «Mito, sei un mito!». Lo usano sempre. Se chiedi loro chi è Sisifo, Titano, Tifone, non lo sanno. Lo usano, ma non sanno che cosa vuol dire.

Logico? Quando vogliamo offendere qualcuno, la nostra invettiva più radicale comincia di lì: «Ma tu non sei logico! Un po' di logica, dà!». Anche questo è di uso comune.

Quello che non è di uso comune è sicuramente il termine *anagogia*, e c'è un vantaggio: così non viene storpiato. Allora si tratta di vedere che cosa significano questi termini ma, prima di tutto, perché ho pensato di proporre una riflessione che vedesse un legame tra il *mythos*, il *logos* e l'*anagogia*.

La risposta è presto data. Siccome ciò che propongo è una Scuola teologico-filosofica¹, si deve richiamare il fatto che una Scuola non

* Studio Filosofico Domenicano di Bologna - Scuola di Anagogia di Bologna.

¹ Il termine Anagogia qualifica attualmente una Scuola teologica fondata dal Card. Giacomo Biffi nel 1998 e dal 2004 da me diretta e sviluppata. La «Scuola di Anagogia» intende propriamente recuperare l'istanza metafisica e cristocentrica del fare teologia, evidenziando il punto di vista eterno del quadro argomentativo. In particolare, gli scritti più significativi del Card. Biffi su questa dimensione teologica sono: *Alla destra del Padre*, Milano 1970-2004²; *Approccio al cristocentrismo*, Milano 1994; *Canto Nuziale*, Milano 2000; *Il Primo e l'Ultimo. Estremo invito al Cristocentrismo*, Casale Monferrato 2003.

solo deve mettere a tema dei contenuti, ma, mettendo a tema dei contenuti, deve proporre sempre il proprio punto di vista. E il punto di

Nel quadro anagogico sono usciti alcuni miei studi specifici: *Anagogia. Il Cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena 2002; *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Prefazione del Card. Giacomo Biffi, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, pp. 469; *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, Prefazione del Card. Giacomo Biffi, ESD, Bologna 2012; *La Trinità. Mistero giocato tra i riflessi*, ESD, Bologna 2016; *Anagogia: il Cristianesimo sub specie aeternitatis. Teoresi e struttura*, in M. SALVIOLI (ed.), *Tomismo Creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis*, «Sacra Doctrina», Quaderni 1, Bologna 2015, pp. 118-144; *Anagogia e teoria del fondamento*, in S. PINNA – D. RISERBATO, *Ubi fides ibi libertas. Scritti in onore di GIACOMO BIFFI*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 207-238; *La Maestria contagiosa. Il segreto di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2017; *Il Riflesso. La filosofia dove non te l'aspetti o il rosario filosofico*, ESD, Bologna 2018; *Lezioni di dialettica. E l'esame di coscienza*, ESD, Bologna 2019. E le voci: *Anagogia*, in "Enciclopedia Filosofica", Ed. Bompiani, Milano 2006 e *Mistica anagogica*, in *Nuovo Dizionario di Mistica*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016. A cura del centro di ricerca della Scuola di Anagogia, sono usciti anche alcuni numeri della rivista «Divus Thomas»: *L'anagogia* (2/2000); *Cristocentrismo cosmico. Saggi di cristologia, metafisica e teoria dell'intero* (1/2001); *Cristo unico mediatore e le formule della mediazione* (1/2002); *Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo. Saggi in onore del cardinal Giacomo Biffi* (1/2003); *Redenzione creatrice? La dimensione salvifica dell'atto creatore* (1/2004); *Percorsi anagogici* (2/2004); *Il destino ecclesiale della teologia come scienza* (1/2005); *I modi della teologia nella vita della Chiesa* (2/2005); *La dignità della persona umana e l'ambiente divino. Libertà e divinizzazione* (3/2005); *Il corpo: simbolo o dimensione dello spirito?* (3/2006); *Le dimensioni dell'uomo. Spirito Anima Corpo* (1/2007); M. SALVIOLI, *La misericordia invisibile del Padre nella compassione visibile di Gesù, il Figlio. Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica* (2/2008); *La visibilità del Dio invisibile* (3/2008); *Le idee nelle immagini e le immagini nelle idee. La dimensione simbolica della teoresi* (2/2009); *La metafora: teoresi mancata o criptata?* (3/2010); *Quando il linguaggio va oltre se stesso* (3/2011); *L'anagogia in Dante. Virtualità speculative delle immagini dantesche* (3/2012); *La fiaba e l'immaginazione tra letteratura e metafisica* (1/2014); *Anagogia. Il quadro argomentativo: fondamento ed espressione* (1/2016); *La musica e il mistero del suono. Letture anagogiche* (2/2018); A. CEVOLINI, *Logica della distinzione e mistica cristiana.*

vista, in qualche modo, denuncia la storia propria della Scuola. Ora, la storia della filosofia, alla quale anche la teologia si collega, si presenta come un processo di oltrepassamento del *mythos*. Fa parte della filosofia la riflessione sul *mythos*, perché la filosofia è nata come *oltrepassamento* del *mythos*.

Ma in che modo la filosofia è nata come oltrepassamento del *mythos*? Perché la filosofia ha proposto il *logos* al posto del *mythos*. Dunque queste due parole sono indispensabili nella riflessione di una Scuola di filosofia e di teologia.

E *anagogia*? Il termine *anagogia* è il termine più complicato, perché non di uso comune, non solo nella cultura, ma neppure dentro l'ambiente nel quale è stato coniato, cioè la teologia. Oggi non esiste una facoltà dentro la quale ci sia una riflessione sull'*Anagogia*. Esiste solo una *Scuola di Anagogia*, diretta da me e affidatami dal cardinal Giacomo Biffi, che ne è stato il fondatore.

Ma il termine *anagogia* è nato dentro il quadro della riflessione teologica. Non solo della teologia Scolastica, ma della teologia dei Padri della Chiesa. Perché l'*Anagogia* rappresentava uno dei tre significati spirituali della Sacra Scrittura. Quando la teologia, nata come *Sacra Pagina*, cioè come riflessione sul testo sacro o rivelato, si cimentava nella comprensione del testo, il primo passo era certamente la comprensione della *lettera*. Se leggi, devi capire quello che leggi. Questa è la comprensione letterale o significato storico: il significato storico-letterale della Sacra Scrittura. Questo era il primo passo. Siccome, però, questa Scrittura è Sacra, contiene un insegnamento

Riflessioni sul pensiero di Giuseppe Barzagli, in «Divus Thomas» 2 (2003), pp. 86-94; M. ANDOLFO, *La divinizzazione dell'uomo in Cristo*, in «Studi Cattolici», 526 dicembre 2004, pp. 920-922; A. POSTORINO, *La scienza di Dio. Il tomismo anagogico di Giuseppe Barzagli OP come testa di ponte per la teologia del terzo millennio*, «Sacra Doctrina», 2 (2018), pp. 300; G. MARAGLINO, *Anagogia o visione "di" Cristo: tra G. Biffi e G. Barzagli. Presupposti per un teorema del fondamento*, in «Ho Theologos» 1 (2019), pp. 99-113. Infine, il bel testo di M. RAININI, *Corrado di Hirsau e il «Dialogus de cruce». Per la ricostruzione del profilo di un autore monastico del XII secolo*, SISMEL, Firenze (Millennio Medievale, 99).

sacro: non perché abbia per oggetto Dio, ma perché proviene da Dio. Dunque essa avrà un carattere di intensità intellettuale, che dovrà essere superiore a tutto ciò che non proviene da Dio e, quindi, di origine semplicemente umana. Dio non è solo autore della Scrittura, ma anche autore della natura e, quindi, avrà una abilità di intensità espressiva maggiore di quanta ne abbiamo noi. Noi siamo capaci di prendere una parola e di proporla con significati diversi. Dio, che è creatore della natura, è capace di prendere un fenomeno naturale o un episodio storico, i quali avranno in sé e per sé un valore naturale o storico, ma, in quanto Dio, li destina a significare altro, avranno un carattere simbolico, in ragione di questo destino.

Perciò, quando un episodio storico diventa carico di simbolicità, qui nasce il problema interpretativo del valore rappresentativo che ha questo episodio. E allora si dirà che si passa dalla *lettera* allo *spirito*, dal senso storico-letterale al senso spirituale. Ci si fonda sull'assioma paolino: «La lettera uccide, mentre lo spirito dà vita!» (2 Cor 3,6). I Padri della Chiesa distinguono tre sensi spirituali: *allegorico*, *morale* e appunto *anagogico*. Quindi esistono 4 classi di significato per la Sacra Scrittura: il significato storico letterale, che si potrebbe dire *materiale* e, dall'altra parte, il significato *spirituale*, che è o allegorico, o morale, o anagogico.

Facciamo un esempio. Un episodio dell'A.T. con lettura storica, oltre ad indicare se stesso, è capace di evocare qualche cosa d'altro da sé, è capace di dire qualche altra cosa. Allegoria, da *allegoreuo*: dico un'altra cosa. E quest'altra cosa si trova nel N.T. Così, la fuga dall'Egitto del popolo ebraico e l'attraversamento del Mar Rosso per raggiungere la terra promessa, in termini neotestamentari significa il battesimo salvifico. L'uscita dallo stato di schiavitù - Egitto - è, simbolicamente, l'uscita dallo stato di schiavitù del peccato; l'attraversamento del Mar Rosso è il lavacro del battesimo, per arrivare alla terra promessa, che è la vita di grazia, cioè la vita eterna.

E sempre san Paolo dice che ciò che accadeva per il popolo ebraico «accadeva per essi in figura» (1 Cor 10,11).

Quando passiamo al N.T., non abbiamo più l'allegoria. Abbiamo o l'esemplarità morale di Gesù che dice: «Vi ho dato infatti l'esempio perché, come ho fatto io, facciate anche voi» (Gv 13,15), oppure il

significato anagogico, che è il significato più alto. Più alto, perché la parola vuol dire «dall'alto». *Anà* vuol dire *sopra* e *ago* significa *vado*. *Vado sopra, vado in alto*. È il significato che indica la visione eterna con la nozione di *Alto*. *Anagogia* vuol dire *visione alta* o *dall'alto*.

Tutti gli accadimenti storici possono essere considerati dal punto di vista metastorico o sovrastorico. Se ciò che è storico è temporale, ciò che è sovrastorico è eterno. *L'Anagogia* è una visione dal punto di vista dell'eternità.

San Tommaso usa anche l'espressione *sensu mistico*, che vuol dire senso misterico. Ma senso mistico e senso anagogico sono equivalenti. Prevalde l'espressione *sensu mistico* forse perché *anagogia* indica una prospettiva di considerazione, *mistico* indica la fruibilità di tale prospettiva. Fruibilità vuol dire che ne faccio esperienza.

UN ANTICO ASSAGGIO

Antole, dysis, arktos, mesembria sono i termini che indicano i quattro punti cardinali in greco. *Antole* vuol dire oriente, *dysis* vuol dire occidente, *arktos* è il nord e *mesembria* è il sud (*meridies*). Con queste parole i Padri, come sant'Agostino, si scatenano. Basta considerare le iniziali e salta fuori il nome ADAM. I punti cardinali sono misticamente evocativi dell'uomo, Adamo. Sant'Agostino si destreggia con una abilità concettuale incredibile in questi giochi anagogici o, appunto, mistici. E san Tommaso lo segue².

Il vangelo di san Giovanni è il vangelo del *Logos*, ma è il vangelo mistico per eccellenza: il più ricco di interpretazioni anagogiche. Un esempio. Dice Gesù: «Distrugete questo tempio e io in tre giorni lo farò risorgere». E i giudei dicono: «Questo tempio è stato costruito in 46 anni e tu in 3 giorni lo farai risorgere?». E la nota dell'evangelista è: «Ma egli parlava del tempio del suo corpo» (Gv 2,19-21). Il tempio che stava guardando è storicamente il tempio di Gerusalemme. I 46 anni della edificazione... si comincia a giocare con i numeri.

² Cf. *In Ioh.* 2, lect. 3.

Il corpo di Cristo, cioè del redentore, deve essere lo stesso corpo di Adamo perché, se non è della stessa natura, non può redimere l'umanità. Il primo gioco lo fa con la *gematria*. La gematria è la disciplina che si occupa dell'equivalenza tra lettere e numeri. Prima dei numeri arabi, i numeri erano le lettere. D vuol dire 500 per i latini. C vuol dire 100. Così anche per i greci: alfa, beta, gamma, delta. Poi ci sono le maiuscole e le minuscole. Allora sant'Agostino fa questo gioco. *Adam* (secondo le corrispondenze dell'alfabeto ebraico) = *a* è 1, *d* è 4, *a* è ancora 1, *m* è 40, che sommati fanno 46! Il corpo dell'uomo, che corrisponde al nome Adamo, corrisponde al numero 46, che è anche il numero degli anni che sono stati necessari per edificare il tempio di Gerusalemme. E il corpo di Cristo? Anche lì c'entra il numero 46. La sequenza numerica legata alla fisiologia antica è 6,9,12,18. Nei primi 6 giorni il corpo che si sta formando del nascituro è come latte. Dopo 9 giorni si forma il sangue. Dopo 12 giorni la carne. Dopo altri 18 giorni si configura secondo le membra. Allora $6+9+12+18 = 45$. Beh, mancherebbe 1 giorno. Trovato: 1 è il giorno in più che significa dell'unione ipostatica, l'unione della natura umana con la natura divina nell'unica ipostasi del Verbo. Il tutto fa 46 e il gioco è fatto!

Ma non è finita qui. Se ora si prende il primo numero della sequenza genetica, che è il 6, e lo si moltiplica per 46, viene 276. Se uno calcola che un mese è fatto di 30 giorni e per 30 divide quel numero, vengono i 9 mesi per la nascita di Cristo. I 6 giorni che si aggiungono al 270 derivano dal fatto che, nel contare, si parte dal 25 marzo, concepimento di Gesù, e si arriva al 25 dicembre, nascita di Gesù. E quattro dei mesi conteggiati hanno 31 giorni, cioè 4 giorni in più. Il risultato è 276.

Questo è il significato anagogico. Che è un gioco simbolico. Immediatamente noi non vediamo la fruibilità. Però, quando tu dici che tutto questo dipende dal corpo di Adamo, che indica con il suo nome i 4 punti cardinali della terra, e che Cristo è il salvatore dell'uomo, cioè di tutti gli uomini, il centro salvifico dell'intero universo è Cristo.

Un altro esempio classico è quello della Quaresima, il cui numero è una sintesi completa della teologia, dell'antropologia, dell'etica e della cosmologia. Perché 40 giorni? Uno potrebbe subito dire, applicando un criterio di carattere allegorico, che ciò corrisponde ai 40 anni del popolo ebraico nel deserto, che rinviano ai 40 giorni di digiuno di Gesù prima

di essere tentato. Ma san Tommaso non fa questo discorso allegorico. Non c'è solo il significato allegorico, c'è anche quello morale: l'esempio ci è dato dai 40 giorni di digiuno di Gesù prima delle tentazioni e così anche noi per 40 giorni digiuniamo per essere pronti alle tentazioni.

No, non è così. Il significato più profondo è quello anagogico o mistico, e san Tommaso, con sant'Agostino, produce la seguente interpretazione: il numero 40 è il 10 ripetuto 4 volte. Usa i numeri che hanno un livello medio tra la pura fantasia e la pura razionalità e sono sempre stati il primo piano simbolico. Perché proprio 10? Perché 10 è il numero perfetto. Perfetto vuol dire *compiuto* e quindi *intero*, l'intero che è dato da Dio, dall'uomo e dal mondo. Dio è Trinità, 3 persone; ma, se noi andiamo a considerare il modo con cui l'uomo si rapporta alle tre persone divine, abbiamo l'atteggiamento dell'anima dell'uomo che deve amare Dio con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutte le forze. Ed è ancora 3. Questo è il rispecchiarsi della Trinità di Dio nel triplice atteggiamento affettivo, intellettuale, operativo dell'anima dell'uomo.

Ma c'è anche il mondo fisico e il numero 4 indica la fisicità, segnalata dalle 4 qualità che sono proprie del corpo: caldo, freddo, secco, umido. Dunque c'è tutta la corporeità, tutta la spiritualità umana e la Trinità di Dio: $3 + 3 + 4$ fa 10, che è l'intero. Ma bisogna arrivare a 40, moltiplicando il 10 per il 4. Perché? Perché il digiuno si fa con il corpo, che è 4, perché il 4 rappresenta il corpo secondo i 4 elementi: terra, acqua, aria e fuoco. E allora 10×4 fa 40.

Questa è una interpretazione simbolica del numero 40 relativo alla Quaresima. In tal modo si ricordano dottrinalmente la Trinità, l'atteggiarsi divino dell'anima dell'uomo, le proprietà dei corpi e quali sono gli elementi corporei: la teologia, l'antropologia spirituale e l'antropologia fisica, la cosmologia. Quattro materie in un colpo solo!

PIANO EPISTEMOLOGICO

Il termine *Anagogia*, così come lo uso io, però, non è riducibile al significato mistico-simbolico. Il suo valore deriva dalla applicazione alla visione teologica in senso epistemico. Come nell'uso simbolico il termine evocava il punto di vista eterno, così, da un punto di vista epistemologico, la visione teologica deve essere dal punto di vista dell'e-

terno. Voglio dire che, se uno deve considerare il cristianesimo, che è rivelazione di Dio, l'Eterno, l'unica prospettiva *esatta e adeguata* è questa: *sub specie aeternitatis*. *Anagogia* è quindi il cristianesimo sotto l'aspetto dell'eternità.

Venendo ora a *mythos* e *logos*, con una sola espressione spicciola essi significano in greco *parola*. *Mythos* è parola come *narrazione*. *Logos* è parola come *discorso*. Il narrare implica il discorrere, ma il discorrere non implica il narrare. *Mythos* è parola narrativa. *Logos* è parola discorsiva. Il discorso è la radiografia della narrazione.

Se il *logos* è l'oltrepassamento del *mythos*, il discorso è l'oltrepassamento della narrazione. Oltrepassare non vuol dire *gettar via!* Vuol dire *passare oltre*. Non vuol dire *saltare dall'altra parte*, o *trascurare*, ma *attraversare*. Oltrepassare o attraversare... una porta. Il discorso è la radiografia della narrazione, perché il *logos* è l'oltrepassamento del *mythos*. Passa attraverso il *mythos*. Non butta via niente.

Mythos e *logos* sono parola, ma il *mythos* è narrazione, dove non conta tanto la riflessione critica: la narrazione è una *evocazione*; *logos* invece è il *discorso*. Discorrere vuol dire *correre due volte*, correre qua e là, ma non divagando, bensì raccogliendo insieme idee che sono distanti. Il discorso, che è il *logos*, entra nella narrazione mitica a caccia delle idee che sono state rivestite di immagini. Non sta quindi gettando via l'immagine, se no non resta niente! Oltrepassare la porta vuol dire mantenere la porta, solo che la varchi, ma non la tiri via! Il *mythos* resta, dunque, ma tu ci passi *attraverso*. Il *mythos* ha una sua consistenza carnosa, immaginifica, che lo fa parola, narrazione, ma ha anche una sua consistenza non immaginifica, strutturale, che si vede solo attraverso il *logos*, il quale individua in questa narrazione il discorso.

L'oltrepassamento del *mythos*, quindi, avviene attraverso il *logos*, così come l'oltrepassamento della narrazione avviene attraverso il discorso. Il *mythos* sta al *logos* come la narrazione sta al discorso, per analogia di proporzionalità propria. C'è il *mythos* e c'è il *logos*. Elemento accomunante, identificante, è la parola. Se la filosofia nasce come *logos* che oltrepassa il *mythos*, la filosofia sarà il discorso che attraversa la narrazione. Senza, tuttavia, gettar via nulla. Perché non entrano in conflitto, come del resto neanche narrazione e discorso, perché hanno in comune qualcosa.

Aristotele, nel primo libro della *Metafisica*, dice pressappoco così: non si può confondere la dimensione del *mythos* e la dimensione della filosofia, che è il *logos*; tuttavia il filosofo è molto simile all'amante del *mythos*. È un po' come il poeta, che in un qualche modo ama le fiabe, ciò che desta stupore, ammirazione.

UN ASSAGGIO ETIMOLOGICO

La radice di *mythos* è *my*, cioè «ciò che sta a fondamento del parlare». È onomatopeica e si lega al suono del *muggito*. Ma, estendendoci, il verbo *myo* («sto chiuso») introduce al *mistero* (*mysterion*), cioè *parola chiusa*, che è una *evocazione*. *Logos*, invece, viene da *legein*, che significa *dire*, ed è la parola *chiarificatrice*, che oltrepassa l'oscurità. La sua capacità discorsiva presiede a questa illuminazione. *Logos* è la parola discorsiva che esplora l'oscurità.

E *logos*, in greco, viene usato anche per indicare ciò che noi chiamiamo *ratio*, la ragione, i ragionamenti, il discorso razionale, o la ragione discorsiva. Si riescono a capire le ragioni. *Logos* dice la chiarezza, ma anche la capacità di *profondità*. Eraclito di Efeso diceva che l'anima è così profonda, perché è profondo il suo *logos*. Inesplorabile, perché è il *logos* che esplora se stesso. Il *logos* è anche, quindi, la capacità di permeare il raffronto. *Raffrontare* è mettere una cosa di fronte all'altra. Sono due *fronti*. Ma non è solo scontro. Posso anche raffrontare due cose per vedere se c'è un elemento accomunante. *Confrontare* non vuol dire necessariamente conflittualità. Può voler dire anche *paragonare*. Questo confronto, questo parallelismo non è sul fronte della lotta, ma è fronte sul quale si scorgono elementi di *somiglianza*, nonostante le diversità.

LO STUDIO DEL MYTHOS

Mircea Eliade è stato il grande studioso dei miti ed ha scritto due opere, che hanno fatto la storia della scienza del *mythos*. Una è *Il mito dell'eterno ritorno* (1949), l'altra è *Mito e realtà* (1964). Queste due opere contengono delle tesi importantissime. Per quanto riguarda, invece, l'interpretazione che il *logos* fa del *mythos*, Platone sostiene

RECENSIONE

FRANCO MANNI [2020], *Herbert McCabe. Recollecting a Fragmented Legacy*, Cascade Books, Eugene, Oregon, pp. IX-289, \$ 36.

È stato pubblicato pochi mesi fa, ad opera di Franco Manni, il primo studio sistematico sul pensiero del filosofo e teologo domenicano britannico Herbert McCabe (1926-2001).

L'opera risulta pregevole per due motivi: innanzitutto, contribuisce a gettare luce su una figura – per molti versi atipica nel panorama culturale anglosassone della seconda metà del Novecento – che ha cercato di coniugare la tradizione tomistica con la filosofia analitica di Wittgenstein, rielaborandole in una sintesi originale, capace d'inquadrare ed approcciare i problemi sociali e spirituali della contemporaneità. In secondo luogo, riesce ad esporre l'insegnamento in modo lineare ed esaustivo, nonostante lo stile disorganico degli scritti: pur trattandosi di uno dei pensatori britannici più rilevanti della sua epoca, la sua eredità intellettuale è disseminata non solo nei libri, ma anche in vari scritti d'occasione, prediche ed appunti delle lezioni tenute nel collegio *Blackfriars* di Oxford.

L'Autore, prima di trattare la metafisica, l'antropologia e la teologia di McCabe, ne traccia un profilo caratteriale ed intellettuale, considerandone le fonti e le influenze dirette o indirette sugli allievi, gli amici e coloro che, pur senza averlo conosciuto, hanno attinto ai suoi testi.

Il ritratto che ne emerge è quello di un uomo irrequieto, sempre pronto a discutere per giungere ad una conclusione corretta. Herbert McCabe era fondamentalmente un predicatore, che scriveva principalmente in vista della predicazione o dell'insegnamento. Aveva una base tomistica molto solida, ma conosceva bene anche i filosofi e teologi del suo tempo: fedele a san Tommaso, ne declinava il pensiero in base ai bisogni dei contemporanei.

Considerato un pensatore contraddittorio, discepolo di san Tommaso e di Wittgenstein, descritto come ortodosso e marxista, McCabe ha influenzato cattolici e protestanti, ha contribuito a riportare in auge il tomismo nel mondo anglosassone e l'ha applicato ai problemi moderni. Sebbene la sua eredità intellettuale si ritrovi, in modi diversi, in molti pensatori, è un autore trascurato, complice il fatto che ha scritto poco ed in modo frammentario.

L'Autore inizia ad esporre la sua sintesi della filosofia di McCabe a partire dal desiderio di quest'ultimo di cercare costantemente la verità e di darne ragione, che lo porta a domandarsi *Perché Dio?* Profondamente convinto dell'intima unità fra la teoria e la prassi, egli cerca di spiegare le ragioni per le quali è importante parlare di Dio, il quale è l'unica risposta alla domanda circa l'esistenza del mondo ed è il fine ultimo al quale tende la vita morale.

Ora, la domanda sull'esistenza di Dio richiede innanzitutto una riflessione sul concetto di essere. Occorre però precisare che l'inglese *being* nel testo è usato per indicare ciò che, in termini scolastici, è reso con ente, essere, atto d'essere. L'essere, secondo McCabe, indica una cosa di un certo tipo, che ha un'essenza (p. 68) e, per ogni tipo di cosa, esiste un linguaggio appropriato, che può essere usato per formare frasi vere o false.

Dunque, l'essere, oggetto dell'ontologia, è sempre l'essere di un'essenza e, poiché è unito ad un'essenza, si predica sempre di qualcosa; tuttavia l'Autore non chiarisce se, secondo McCabe, l'essenza si distingue realmente dall'esistenza. Ad ogni modo, il linguaggio si riferisce sempre a qualcosa che ha l'essere: il linguaggio è riferito alle cose, che in quanto tali esistono, dunque non si pone il problema del rapporto fra linguaggio e realtà. Domandarsi come parlare di una cosa, significa interrogarsi sulla sua essenza. D'altronde, dicendo che cosa sia una certa cosa, si dice anche che essa esiste, anche solo mentalmente.

L'esistenza, infatti, non è un concetto fra gli altri concetti, ma è ciò che ci consente di distinguere il cogitare dall'affermare. Tale precisazione introduce al problema del modo di predicare l'essere. Infatti, secondo McCabe, l'essere non è un concetto univoco, ma analogico. Secondo lui, però, l'uso dell'analogia in san Tommaso ha segnatamente la funzione di mostrare che si possono usare le parole per significare più di quanto esse significhino per noi (p. 72). Perciò l'analogia non è un modo per conoscere Dio, né una teoria della struttura dell'universo, ma uno strumento per provare a dire qualcosa su Dio. Questa svalutazione dell'analogia si ripercuote su tutto il pensiero di McCabe, dalla metafisica fino alle questioni sociali, come vedremo.

Così, se da un lato la sua teologia filosofica prende le mosse da quella tomistica, provando l'esistenza di Dio a partire dalle creature, dall'altro ne accentua l'aspetto apofatico: di Dio sappiamo più ciò che non è rispetto a ciò che è. Quest'accentuazione, motivata dal desiderio di rimuovere le concezioni erronee su Dio, ha avuto il merito di riproporre nel dibattito filosofico una linea di pensiero trascurata dagli stessi tomisti fino ai primi

decenni del Novecento. Ciò nonostante, la teologia apofatica a cui McCabe giunge è priva di quell'analogia che ha permesso a san Tommaso di rielaborare i *Nomi divini* di Dionigi l'Areopagita.

Dopo aver presentato i principi metafisici e la possibilità di elaborare un discorso su Dio, l'Autore considera l'antropologia e, in modo particolare, la capacità umana di relazionarsi col mondo tramite il linguaggio, tema centrale nella riflessione di McCabe. Egli, infatti, da un lato critica nettamente la riduzione dell'intelletto ad un organo corporeo e ad una forma particolarmente raffinata di percezione, ma dall'altro, sulla scorta di De Saussure e di Wittgenstein, identifica il pensiero col linguaggio. Infatti, pensiamo sempre per mezzo delle parole, anche quando non esprimiamo i nostri pensieri. I significati non sono mai separati dai segni, tanto che il concetto può essere definito come il modo con cui il segno gioca un ruolo nel linguaggio (*how this sign plays a part in the language*, p. 166).

Al riguardo, si deve notare che non è chiaro se per lui il pensiero e il linguaggio siano coincidenti o concomitanti: ammesso che pensiamo sempre per mezzo delle parole, queste potrebbero essere realmente distinte dal pensiero. Infatti, nella prospettiva analogica di san Tommaso, gli angeli non pensano in modo discorsivo, ma intuitivo. Inoltre, quest'identificazione costituirebbe una rottura radicale con la metafisica di san Tommaso, per la quale la ragione umana – discorsiva e distinta nell'intelletto agente e possibile – è della stessa natura dell'intelletto angelico ed entrambi sono una partecipazione dell'intelletto divino.

Al di là di questa difficoltà, McCabe afferma recisamente che l'intelletto non è il cervello, ma è una facoltà spirituale: rielaborando la terminologia aristotelica, nella ragione umana distingue una mente recettiva ed un intelletto creativo. Avere una mente recettiva vuol dire essere capaci di avere un linguaggio; avere un intelletto creativo vuol dire essere capaci di creare una lingua e di comprenderne le regole.

I concetti sono prodotti dal linguaggio e non dalle cose esterne. Ad esempio, la "gattità" non esiste in natura, ma è l'intelligibilità del gatto. Per acquisire un concetto, l'uomo dev'essere relazionato sensorialmente col mondo, e per interpretare linguisticamente il mondo deve interpretarlo sensorialmente, coinvolgendo il sistema nervoso. Tuttavia, quando un concetto è già stato appreso, questo coinvolgimento non è più necessario.

I concetti sono delle entità immateriali, ma sono relazionati alla materia. Il concetto è un'abilità nell'uso della parola, che ha il suo significato nella struttura del linguaggio. Se il concetto è una parte del linguaggio, esso gioca un ruolo all'interno di qualcosa che non è materiale. Sebbene sia impossibile

avere un concetto prima di avere una parola per esprimerlo, tuttavia è chiaro che delle parole diverse possono esprimere lo stesso concetto.

Avvalendosi della linguistica moderna e riprendendo il dibattito medievale sull'unità dell'intelletto, egli cerca di spiegare il rapporto fra pensiero e linguaggio. Aver imparato una cosa e non averla dimenticata, di per sé non implica una modificazione materiale, poiché è un fatto che riguarda la mente. Nelle cose troviamo un fattore d'intelligibilità (la forma) ed un fattore d'intelligibilità (la materia). La forma è ciò che ci permette di produrre un universale. L'intelletto separato, in definitiva, non è altro che la parte non materiale del linguaggio. Ora, secondo l'Autore, l'universale è un gruppo d'individui che esistono in quanto individui e che raggruppiamo nello stesso insieme a causa di certe loro caratteristiche. L'universale non esiste in natura, ma è creato dall'uomo e può essere predicato di molti individui. La comunicazione dimostra che la condivisione dei pensieri è possibile, ma è impossibile condividere le sensazioni senza descriverle linguisticamente, cioè per mezzo di universali.

Un'altra caratteristica del linguaggio è l'oggettività, che ci consente di fuggire dalla soggettività della nostra esperienza e che richiede di trovare un accordo con altre persone. Infatti, all'interno delle parole ci sono delle realtà relazionali immateriali: le relazioni tra i singoli oggetti raggruppati nel concetto, le relazioni fra i diversi concetti e le relazioni tra gli esseri umani che comunicano fra di loro. Per questo il linguaggio, come fanno notare san Tommaso e Wittgenstein, non è mai privato: mentre le sensazioni sono personali, ma sono simili tra loro, poiché appartengono alla comune natura umana, i pensieri sono diversi, poiché non sono di proprietà dell'individuo, ma appartengono al linguaggio. Ad esempio, uno non può provare le mie stesse sensazioni di quando bevo una birra, ma tutti intendiamo la stessa cosa quando diciamo "bere una birra", poiché il significato è parte del linguaggio e non è di proprietà di un singolo (p. 168). La realtà esterna produce nella persona una sensazione unica, poiché questo corpo è unico. La realtà intelligibile, invece, non è ricevuta dalla persona in modo unico, poiché il concetto mentale appartiene al linguaggio, che è oggettivo, non soggettivo. I concetti sono oggettivi in quanto non variano in base alle diverse menti ed in quanto derivano più dall'oggetto che dalla mente. Tuttavia, McCabe non porta la sua teoria alle estreme conseguenze, poiché si rende conto che, negando che i pensieri siano qualcosa di privato, si arriverebbe a negare il libero arbitrio.

In definitiva, il linguaggio ha un unico fine, che si presenta sotto due aspetti: comunicare qualcosa agli altri e comprendere come sono le cose in sé stesse. Non possiamo comprendere qualcosa del mondo senza comunicarlo agli altri. In questo si rivela come figlio di san Domenico ed allievo di san Tommaso,

che formalizzò il carisma dei predicatori nel celebre *contemplari et contemplata aliis tradere*.

Ora, poiché il pensiero non è un prodotto biologico, nemmeno la comunità umana è solamente biologica, ma è anche linguistica, culturale e politica. La socialità è essenziale per l'individuo, in relazione al raggiungimento del fine ultimo (p. 185), dal momento che il linguaggio stabilisce gli ideali morali e i modi per raggiungerli, ma nel mondo vi è una frammentazione linguistica, che implica un difetto della comunicazione umana in estensione ed intensità, segno che nessuna comunità o struttura sociale è definitiva. Nonostante questo, l'uomo ha bisogno di una comunità per esercitare le virtù umane, che tuttavia non sono sufficienti per raggiungere il fine ultimo, a causa del contrasto fra le qualità della persona e l'opposizione di chi cerca di distruggerle e, soprattutto, a causa dell'ingiustizia della morte. Essa, infatti, è naturale per gli animali, ma non per l'uomo: quando un uomo muore, la natura si prende più di quanto gli abbia dato (p. 198).

Queste prese di posizione di McCabe, pur discutibili per molti versi, aprono tuttavia delle prospettive interessanti, come si può notare in riferimento al risvolto sociale della sua insistenza sull'oggettività della conoscenza e sulla comunicabilità del pensiero: non possiamo comunicare le nostre sensazioni, ma possiamo trasmettere i nostri pensieri. Certamente manca una trattazione dell'empatia – sviluppata maggiormente in seno alla filosofia continentale –, ma in una società, come quella occidentale, in cui si dà uno spazio esagerato alla sensibilità, è senza dubbio notevole l'insistenza su ciò che davvero mette una persona in relazione con un'altra: il *proprium* dell'uomo è l'intelletto, che per sua natura è sociale. Invece, risultano meno felici le tesi circa la separazione fra sensibilità ed intelletto, l'identificazione del linguaggio col pensiero e la negazione della singolarità di ogni intelligenza: Manni afferma che, per san Tommaso, ciò che è corporeo costituisce l'individualità, mentre le capacità intellettuali liberano dalla prigione della soggettività; così, sembra che tutto ciò che è materiale sia individuale e che tutto ciò che è spirituale non sia individuale. Al contrario, secondo san Tommaso ogni uomo ha un proprio intelletto che forma dei concetti in modo unico. I pensieri sono prodotti a partire dai sensi e si formano in modo unico in ogni uomo. Perciò, l'individualità non riguarda solo gli aspetti materiali dell'uomo, ma soprattutto quelli spirituali.

Passando alla teologia, l'Autore premette che la Rivelazione non è meno apofatica della teologia filosofica: l'Incarnazione ci aiuta a comprendere meglio il mistero di Dio, ma conoscendo l'umanità di Cristo non arri-

viamo a comprenderne la divinità o la relazione intratrinitaria fra Padre e Figlio (p. 219). Infatti, nessun gesto di Gesù manifesta la sua divinità, poiché la natura umana non può mostrare qualcosa di sovrumano. Inoltre, la teologia non è un mero studio di Gesù Cristo, ma consiste nell'ascoltarlo e nell'entrare in relazione con lui. La sua comunicazione con noi e la sua amicizia sono orientate alla sua divinità. Ciò significa che la conoscenza della divinità di Cristo è accessibile solo a coloro che credono nel suo nome. Infatti, il fine del vangelo è la trasformazione del credente per mezzo della grazia, ma il suo contenuto è la vita umana di Cristo. Il fatto centrale della personalità di Gesù è la sua capacità di amare, che comunica agli uomini. Lo scopo della redenzione, allora, è innanzitutto la divinizzazione dell'uomo: la liberazione dal peccato è ordinata all'elevazione alla vita di grazia (p. 240). McCabe, rimarcando la centralità della capacità di Gesù di amare e, quindi, la necessità delle relazioni interpersonali, ribadisce l'importanza del linguaggio ed il suo valore in vista della piena realizzazione dell'uomo. La liberazione dal peccato, infatti, comporta anche la liberazione dall'isolamento e dalla paura, che ne sono una conseguenza; la fine dell'isolamento, poi, implica la relazione interpersonale.

L'Incarnazione e la redenzione pongono la sofferenza e la morte in una dimensione nuova: il cristiano sa che la croce fa parte della vita d'ogni uomo, perciò non si domanda perché Gesù abbia voluto essere crocifisso. In Cristo, il Padre ci mostra che il fallimento riguarda ogni persona, ma che in mezzo ad esso vi è la speranza. La missione dell'uomo-Dio era quella di essere pienamente umano, ma questa meta implica la sconfitta, a causa della morte e della malvagità umana. L'uomo, se è veramente tale, viene crocifisso. Ma la partecipazione alla vita trinitaria trova il suo compimento nella gloria, con la liberazione dalle ingiustizie del mondo e dalla mortalità.

Uno dei punti più problematici del libro, che richiederebbe un approfondimento ulteriore, riguarda proprio la redenzione, poiché, secondo McCabe, non siamo stati salvati dall'intervento di Dio, ma dalla grande santità di uno di noi (p. 231): il testo sembra quasi suggerire che l'influenza di Cristo sarebbe prevalentemente morale.

Alla missione del Figlio si accompagna quella dello Spirito Santo, che è analoga: è una forza rivoluzionaria che distrugge e rinnova il mondo; infatti, essere divinizzati nella Trinità vuol dire essere liberati dalle ingiustizie del mondo e dalla mortalità (p. 242) e partecipare all'amore fra il Padre ed il Figlio, sperimentando così la verità più profonda del cristianesimo, ossia che le persone sono amate (p. 243).

Ora, tra la risurrezione e la visione beatifica, vi sono i sacramenti, realtà transitorie ma necessarie per la vita presente, mediante le quali Dio fa ciò che mostra e mostra ciò che fa (p. 248); essi manifestano il progetto di Dio per l'umanità, ma non costituiscono il regno futuro. Sulla scorta delle costituzioni del concilio Vaticano II, McCabe considera la Chiesa come il sacramento dell'umanità futura riunita: la Chiesa di Cristo è costituita di un materiale vulnerabile ed è chiaramente corrotta, perciò non s'identifica col Regno di Dio, ma è orientata ad esso (p. 250). Ritroviamo qui l'apofatismo, declinato nella vita ecclesiale: ogni struttura (famiglia, Chiesa, ecc.) è temporanea ed è un mezzo in vista del fine ultimo (pp. 269-270). Del resto, lo sviluppo progressivo della propria natura, che avviene mediante l'amore, richiede la fine d'ogni struttura gerarchica (p. 271).

In questa situazione intermedia di pellegrinaggio, coloro che sono conformati a Cristo passano attraverso le ingiustizie della morte e della malvagità umana, mossi da una speranza che – lungi dall'identificarsi con un mero ottimismo – comporta la scelta fra il tradimento ed il martirio, per raggiungere quel fine ultimo che è al di là di noi, ma non fuori di noi.

PAOLO PERUZZI O. P.

Annotazioni

FILOSOFIA

- SUBACCHI M., *Esistenza e libertà. Saggio sull'Esistenzialismo*
- TESTI C. A., *La logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*
- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia, 2ª ed.*
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Etica e Politica, 2ª ed.*
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Il problema di Dio, 2ª ed.*
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticcere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza, 2ª ed.*
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica, 3ª ed.*
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo, 3ª ed.*
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFERDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*

- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFERDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
- FIORENTINO E., *Guida alla tesi di laurea (esaurito)*
- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
- STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza (esaurito)*
- BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza (esaurito)*
- AA. VV., *Etica dell'atto medico*
- BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
- LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
- AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
- AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
- AA. VV., *Homo loquens (esaurito)*
- TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia, 2ª ed.*

TEOLOGIA

DRAGO D., *I Canonici dello Spirito. Proposta spirituale per la vita consacrata*
 LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù, 2ª ed.*
 DERMINE F. M., *Ragioniamo sul demonio tra superstizione, mito e realtà*
 SANTA SEDE, *Enchiridion di Bioetica. Documenti da Pio X a Francesco*
 VAGNEUX Y., *Co-Esse. Il Mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*
 FESTA G., *L'eredità dei Santi Padri. Cassiano e i Domenicani*
 SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza, 2ª ed.*
 MONDIN B., *Storia della Teologia, vol. 4, 2ª ed.*
 CHARDON L., *La Croce di Gesù. Dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante, 2ª ed.*
 BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
 CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
 CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
 BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale, 6 voll.*
 RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
 SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
 BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
 BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
 CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
 TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
 PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
 PUCCEITI R., *I veleni della contracccezione*
 MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
 MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
 COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
 CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
 MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
 BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
 PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
 PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
 MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
 DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
 LIVI A., *Filosofia e Teologia*
 BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
 BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*

OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
 BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
 CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
 SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
 CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
 COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
 ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
 COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
 ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
 COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
 LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
 COGGI R., *Ripensando Lutero*
 CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
 CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
 CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
 CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
 SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
 BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
 AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
 DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità (esaurito)*
 PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
 PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
 MATTIOLI V., *La difficile sessualità (esaurito)*
 CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
 AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
 GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice? (esaurito)*
 SEMERARO M., *Il Risorto tra noi (esaurito)*
 AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
 TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
 VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
 SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
 AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
 CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
 BARILE R., *La fatica di uno scriba*
 BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di aprile 2021
presso SAB, Budrio, Bologna