

ENDLIFE NOTEBOOK

Antonio Stizzi

Ripensare l'essere della chiesa in prospettiva ecumenica.

Le ontologie di K. Hemmerle e I. Zizioulas
in dialogo con l'ontologia di E. Severino

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Prima edizione 2024, Padova University Press

Titolo originale

Ripensare l'essere della chiesa in prospettiva ecumenica.
Le ontologie di K. Hemmerle e I. Zizioulas in dialogo con l'ontologia
di E. Severino

Di Antonio Stizzi

ISBN 978-88-6938-411-0

© 2024 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it

This book has been peer reviewed



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License, CC BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/>

Collana Endlife NoteBook, ENB

Direzione Scientifica / Scientific Direction

Ines Testoni

Comitato Scientifico / Scientific Committee

- Hiroaki Ambo • University of Yamagata, Japan
- Maria Armezzani • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Franca Benini • SDB, Università di Padova, Italy
- Amedeo Boros • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Mihaela Bucuta • Stephan Blaga University, Sibiu, Romania
- Fiorella Calabrese • DCTV, Università di Padova, Italy
- Hervé Cavallera • Università del Salento, Italy
- Sadananda Das • Leipzig University, Germany
- Diego De Leo • Griffith University -Brisbane, Australia
- Matteo Galletti • Dip. Lettere e Filosofia, Università di Firenze, Italy
- Giulio Goggi • Università Vita e Salute, Milano, Italy
- Illetterati Luca • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Panagiotis Pentaris • School of Human Sciences, University of Greenwich, UK
- Shoshi Keisari • The school of creative arts therapies & the Gerontology department, University of Haifa, Israel
- Tamara Kohn • Faculty of Arts, Melbourne, University, Australia • tkohn@unimelb.edu.au
- Iliaria Malaguti • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Bethan Michael-Fox • Faculty of Arts and Social Sciences dell'Open University of Bedfordshire, UK
- Francesca Marini • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Cristina Marogna • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Marcello Meli • DISLL, Università di Padova, Italy
- Laura Nota • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Hod Orkibi • The school of creative arts therapies, University of Haifa, Israel
- Alberto Pelissero • StudiUm, Università di Torino, Italy
- Giorgio Perilongo • Dip SDB, Università di Padova, Italy
- Annamaria Perino • Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento, Italy
- Gabriele Pulli • Università degli Studi di Salerno, Italy
- Egidio Robusto • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Giorgio Scalici • NOVA University • Lisbon, Portugal
- Renske Visser • Faculty of Health and Medical, Sciences, University of Surrey
- Michael Wieser • Alpen University, Klagenfurt, Austria
- Roseline Yong • Akita University • Graduate School of Medicine, Japan
- Adriano Zamperini • FISPPA, Università di Padova, Italy

Comitato editoriale / Editorial board

Laura Liberale, Erika Iacona, Gianmarco Biancalani, Lorenza Palazzo, Sara Pompele

Razionale

Endlife BookNotes, ENB, è una collana della Padova University Press che accoglie contributi italiani e internazionali, in una delle seguenti lingue: italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo. ENB affronta alcune delle questioni chiave che circondano le attuali discussioni intorno alla morte e al morire, utili per fornire spunti in grado di sviluppare la conoscenza in questo campo. La definizione di che cosa significhi morte è importante, e ENB dà ampio spazio a questo tema, ma è importante considerare anche altre questioni, ovvero quelle che derivano da tali punti di partenza e che delineano l'orizzonte più ampio di riferimento nella rappresentazione del senso del morire. Accogliendo argomenti che definiscono la morte nelle sue implicazioni filosofiche, psicologiche, antropologiche, culturali, mediche e religiose, ENB vuole aprire un'ampia discussione tra studiosi che lavorano in diverse discipline. La proposta è che gli specialisti discutano di queste tematiche partendo dalla loro peculiare prospettiva, ma sempre riconoscendo che l'interesse individuale e collettivo per la morte è funzione di un processo di costruzione culturale storicamente determinato. Alcuni dei problemi più significativi affrontati in contesti clinici, politici e formativi, come per esempio le decisioni terapeutiche, la morte e il valore della vita, i confini tra la vita e la morte, le varie forme di vita umana biologica che versa in uno stato di minima coscienza o in uno stato vegetativo permanente, sono sempre gestiti in modo differenziato nei diversi contesti culturali, in base al modo con cui sono rappresentati i rapporti tra vita e aldilà. ENB vuole dunque promuovere lo sviluppo di una coscienza sociale e interculturale su queste tematiche, per facilitare la formazione di un pensiero critico aperto, in grado di ridurre la generalizzata rimozione della morte e del morire negli scenari della contemporaneità.

Rationale

Endlife BookNotes, ENB, is a Padova University Press series that includes Italian and international contributions in one of the following languages: Italian, English, French, German and Spanish. ENB addresses some of the key issues surrounding the current discussions around death and dying, useful to provide insights to develop knowledge in this field. Whilst defining death is important, and ENB gives wide space to this theme, also other issues derived from the different definitions contribute to offer a wider horizon in the depiction of the sense of dying.

By accepting topics that define death according to philosophical, psychological, anthropological, cultural, medical and religious implications, ENB wants to open a wide discussion among scholars working in different disciplines. The proposal is that specialists discuss these issues starting from their peculiar perspective, but always recognizing that the individual and collective interest in death is a function of a cultural construction process, historically determined. Some of the most significant problems faced in clinical, political and educational contexts, such as therapeutic decisions, death and the value of life, the boundaries between life and death, the various forms of human biological life in a state of minimum consciousness or in a permanent vegetative state, are always handled differently in different cultural contexts, according to the way the relationship between life and afterlife is represented. ENB therefore wants to promote the development of a social and intercultural awareness on these issues, to facilitate the formation of an open and shared critical thinking reducing the wide spread contemporary removal of death and dying.

Editing

Gli autori sono tenuti ad utilizzare i template a disposizione sul sito della Padova University Press, disponibili a questo link:

Authors are required to use the templates available on the Padova University Press website, available at this link:

<https://www.padovauniversitypress.it/norme-editoriali-e-template>

ANTONIO STIZZI

RIPENSARE L'ESSERE DELLA CHIESA
IN PROSPETTIVA ECUMENICA.
LE ONTOLOGIE DI K. HEMMERLE E I.
ZIZIOULAS
IN DIALOGO CON L'ONTOLOGIA DI E.
SEVERINO

Ai miei genitori

Al mio maestro Don Felice Verni

Presentazione

Pierangelo Sequeri
Facoltà teologica dell'Italia settentrionale

Dalle seconde file dei seminari del genio teologico necessario alla fase attuale nostra epoca, spuntano due pensatori di prima grandezza. Rispettati, ma non iscritti, sino ad ora nel canone teologico dei grandi padri della teologia conciliare anche se, cronologicamente, appartengono alla stessa generazione. Klaus Hemmerle (1929-1994) e Ioannis Zizioulas (1931-2023), entrambi vescovi e teologi, rispettivamente del cattolicesimo e dell'ortodossia, hanno tutti i numeri per stare in prima fila, naturalmente. Non si tratta di questo. Ma anche la teologia, inevitabilmente, ha il suo canone mediatico, per così dire, che l'epoca immediatamente post-conciliare ha plasmato intorno ad alcuni nomi che vi sono stati iscritti – giustamente – *honoris causa* e *per tabulas*. Ora, tuttavia, lo scenario è mutato. La contemporaneità ecclesiale e culturale impone nuovi assetti per la teologia profetica, di cui abbiamo bisogno. Non basta più “aggiornare” la teologia della fede “dialogando” con la modernità della ragione. In questi due decenni la ragione moderna si è applicata, con inedito puntiglio, a mettere in discussione sé stessa: non è più un interlocutore che, per così dire, va da sé, lasciandosi accreditare come rappresentante legittima e interlocutore scontato della stretta contemporaneità. L'Europa che discute se possa ancora avere valore di indirizzo il fatto di riconoscersi nelle sue radici ebraico-cristiane e/o greco-illuministiche, imposta la questione in termini ormai invecchiati. La storia, di certo, non può essere negata o riscritta nella rimozione di questo duplice riferimento. Ma l'attualità non vi si riconosce più, da entrambi i lati.

Dunque, bisogna “ripensare il pensiero”, “per pensare la fede” nella stretta contemporaneità della cultura che – al momento – ha preso congedo da entrambi. Possiamo trovare qualche anticipazione del *kairos* di fatto allestito da questa terra di mezzo, che almeno il vantaggio di aprire una terra incognita, che non può più essere colonizzata con i mezzi allestiti da un'epoca già passata, ma che non si rassegna a passare?

Essere una terra di mezzo, incalzata ad inventarsi una cultura innovativa – “mediterranea” – tra oriente e occidente, per non essere solo regione di passaggio e mercato di transito, è la vocazione originaria e perenne dell’Europa, secondo la suggestiva e audace profezia teologico-culturale di Erich Przywara. Il momento è giunto. L’Europa delle banche imbarca acqua, rischiando di divenire modesta Europa delle filiali di traffici e camera di compensazione delle grandi potenze dell’oriente e dell’occidente: che hanno appreso molto dal suo ingegno economico e tecnico, ma non sono interessate al suo umanesimo etico e giuridico. L’Europa dei flussi è quella in cui si rompono le acque di gravidanze indesiderate, che depositano sulle rive mediterranee creature che desiderano sopravvivere allo spreco di vite che l’occidente considera irrilevante (ingombro sentimentale, per una cultura nazionale fondata sul diritto di estrazione predatoria) e che l’oriente non considera proprio (*quantité négligeable*, per regioni assuefatte alle grandi moltitudini e ai grandi deserti).

E il cristianesimo? L’intelligenza della fede e la comunione delle chiese come si posizionano in questo tempo di stallo, fra un’epoca che non vuole congedarsi e l’invenzione di novità fasulle (*upgrade* che servono a rivendere prodotti già in uso)? Molta morale, liturgia ai minimi, cultura zero.

Quasi quasi, a immaginarsi l’incisività del soggetto ecclesiastico in termini di apporto culturale in grado di riaprire l’avventura di una nuova Europa, oggi sembra persino di infierire. Possiamo dirlo, perché abbiamo conosciuto tempi migliori, nei quali, nonostante congiunture assolutamente critiche della cultura politica e civile, il cristianesimo ha dato prova di “invenzione” umanistica di prima grandezza. Lo è stata l’estetica e la spiritualità del monachesimo benedettino, in un’Europa post-romana trasformata in guerra per bande. Lo è stata l’alba medievale dell’umanesimo dell’architettura, della musica, delle lettere (sec. XII-XIII). Lo è stata la scoperta della mistica speculativa e dell’immaginazione dei sensi spirituali, nella liturgia e nell’arte barocca (sec. XV-XVII).

Il cristianesimo si trova ora impegnato a fare i conti con ferite insospettabili (e insopportabili); alle prese con una crisi di motivazione interna che si sforza di riscaldare invocando – al tempo stesso – più rigore di coerenza (la missione) e più generosità di accoglienza (misericordia). Nei rapporti della comunità cattolica, ortodossa, protestante, tutto sommato, lo spirito del colloquio prevale oggi su quello della contesa.

In certo modo, anche a questo livello, ossia quello dello spirito e delle pratiche più che quello dei principi e delle teorie, si potrebbe osservare che nelle “seconde file”, meno rappresentate e meno visibili, avvengono miracoli, per così dire. Una rete fittissima e incredibile di micro-comunità, di micro-iniziativa, di micro-sussidiarietà, di micro-solidarietà, condivide beni, mette in campo idee, sfida la grossa bestia tecnoeconomica che detta le sue regole pseudo-umanistiche al pianeta. Sempre nelle seconde file, una straordinaria quantità di uomini e donne continua a coltivare lo struggimento di un cristianesimo capace di tenere alta la posta della redenzione e della destinazione dell’umano, aprendo lo spazio alla testimonianza dello Spirito che fa il lavoro del regno di Dio, e sottraendola al tempo stesso alla sterile deriva del suo

sequestro dentro i confini di un qualche partito di Dio. Nelle seconde file, dico, di entrambe queste correnti calde dell'umanesimo della fede e della speranza, perché non gratificate e sorrette da una teoria teologica e antropologica decente dell'umanesimo post-nichliistico che deve venire. Né tanto meno sostenute da un'ecclesiologia abbastanza onesta e abbastanza rigorosa da condurle fino alla soglia visibile della definizione teologica post-partitica della Chiesa che deve essere.

Il tempo degli aggiustamenti di una teologia "moderna", che si sforza di diventare "contemporanea" è troppo evidentemente esaurito. E lo spazio di un'ecclesiologia "salvifica" che non si accorge neppure più di avere troppo a lungo piegato la sua mediazione (testimonianza, ministero, servizio) del mistero, in termini di "sostituzione", si svuota: irrevocabilmente, e quasi placidamente.

In questo saggio di "ripensamento" dell'ecclesiologia, che posiziona questo ripensamento in presa diretta con il "pensiero" ontologico, Antonio Stizzi sceglie apparentemente la *lectio difficilior*. Come tutti i cultori della critica testuale sanno bene, però, è proprio quella più difficile la lettura più fedele all'originale. Stizzi fa avanzare sul proscenio, per interrogarli sulla *theologia* e sulla *koinonia* che devono venire, due teologi – e filosofi – che portano i semi di un nuovo raccolto, per il quale alla loro epoca non c'era terreno adatto e fioritura possibile. Due pensatori che non si sono rassegnati ad abitare le giudiziose convenzioni – e convinzioni – di una intrinseca separazione del *logos* e della *pistis*, che impone la reciproca – e innaturale – estraneità dei distinti. E pertanto, hanno frequentato le regioni del pensiero e dell'essere con la scioltezza di una riflessione che non si consegna al presupposto ideologico della reciproca incompetenza dei fini e della contrattazione politica dei confini. Ossia, il presupposto ideologico che – intenzionalmente o inconsciamente consciamente – a valere come presupposto epistemologico: che continua a rimanere vigente anche sullo sfondo della nuova tavola degli elementi, aggiornata dal passaggio epistemologico del testimone della ragione dalla filosofia alla scienza.

L'approccio di Antonio Stizzi al germe innovativo e controcorrente depresso nel solco di una nuova vitalità dell'ontologia trinitaria dell'Uno (K. Hemmerle) e di una nuova radicalità della *koinonia tes aletheias* fra i Molti (I. Zizioulas) riapre i giochi della differenza ontologica oltre gli steccati invalicabili del pensiero unico: che tutto pensa pensando semplicemente sé stesso (*nous noeseos*).

E così, fra i "padri nobili" del disinnescamento della coppia filosofia-teologia dalla contesa per il sequestro dell'Uno e il dominio dei Molti, che hanno abitato la lingua della modernità apologetica e razionalistica senza farsene prendere il cuore, viene chiamato in causa – e finalmente *pour cause* – Antonio Rosmini. L'unico – del suo tempo – che vide in anticipo su tutti la naturale complicità della filosofia e della teologia nella partita di un pensiero che pensa l'attaccamento dell'Uno e dei Molti, prima che la separazione. E che ha intuito nel *Logos* affettivo della relazione originaria – generativa e destinale – il principio eccedente di una *Koinonia* senza la quale non ci sarebbe ragione sufficiente né per la religione, né per la morale, né per l'affezione. Il senso della differenza ontologica è prossimità in cerca di comunione, non alienazione in cerca di giustificazione. (Bello sarebbe se anche la teologia della

creazione ridiventasse capace di rammentarlo, invece che affannarsi soprattutto a dimostrare che la nullità della creatura esalta l'eternità del dio). L'elogio della finitezza, messo in campo dall'ultimo pensatore omologato del canone filosofico occidentale, riconcilia l'esistenza effettiva con l'autodeterminazione della libertà in cui essa si fa. Ma non le porta né *logos* né *pistis* all'altezza di una verità non nichilistica e di una giustizia non separatrice dell'essere. Certo, Heidegger, rappresenta un contraccolpo salutare per la prigrizia anaffettiva del naturalismo aristotelico: l'unico che sia riuscito a convertire i talenti della filosofia nella nuova moneta della scienza. Heidegger ha mostrato che, in contraddizione con la strada di questa deriva della ragione tassonomica e calcolante dell'ente, l'antica filosofia era predisposta per la sapienza del senso e del destino dell'essere. Ma noi rimaniamo semplicemente dalla parte sacrificabile della differenza.

Emanuele Severino ha rovesciato il percorso, apparentemente irrevocabile di questa deriva. Non siamo dalla parte sacrificabile della differenza. Stizzi chiama in causa Severino, portandolo nella prima fila del canone occidentale e scommettendo sulla "fecondità" della sua "anomalia".

Severino ha proclamato la verità non nichilistica dell'essere, nominandola, per fatto di rigorosa coerenza, eternità ontologica dell'ente. "Eternità" è una parola formidabile e pericolosa: la sua semantica, nella nostra tradizione indica "Dio", senza residui ("l'Eterno", separato per definizione) e anche il "Necessario" (l'Assoluto", senza corredo di affezione). L'Eterno è talmente eterno, per così dire, che non si muove, non si differenzia, non si relaziona: al punto che non si capisce neppure come possa essere "vita". La teologia si è abituata a dimostrare l'Eterno come causa prima di tutte le cose, ma è diventata reticente sulla relazione originaria di tutte le relazioni. La Trinità è stata assorbita dalla fissazione semantica dall'eterno immutabile, senza riuscire a far valere una più appropriata semantica del principio relazionale. Ormai lo dicono tutti: ma la resistenza a pensarlo rimane alta. In una prima fase (*La struttura originaria, Studi di filosofia della prassi*), Severino ha fatto valere l'eternità dell'essere in termini ospitali per la vita dell'ente, seguendo, con originale movenza, l'impianto del suo maestro Gustavo Bontadini. In questa fase l'ontologia della differenza rimaneva compatibile con la teologia della creazione. In una seconda fase (*Ritornare a Parmenide, L'essenza del Nichilismo*), Severino ha radicalizzato la semantica non-nichilistica dell'essere, enunciando la necessità di essere coerenti con tale semantica, stabilendo l'eternità di ogni ente, visibile e invisibile, che partecipa, per la sua stessa natura di non-niente, dell'eternità dell'essere. In questa seconda fase, la compatibilità con il principio teologico di creazione è diventata problematica: problematica per noi, perché per Severino e per i suoi censori ecclesiastici, l'incompatibilità è assoluta.

Non è questa la sede per addentrarci nella discussione di questa parabola. Desidero solo fornire qualche cenno del mio punto di vista a riguardo del rapporto tra filosofia e teologia che viene obiettivamente chiamato in causa, nella discussione di questa semantica ontologica, imponendo comunque alla filosofia e alla teologia che parlano dell'Eterno un cambio di passo inedito rispetto alla storia che hanno vissuto sin qui. Il merito di Antonio Stizzi sta proprio nell'acutezza con la quale ha individuato in

questo confronto dialettico, la chiave indispensabile per la valorizzazione della novità di un “nuovo pensiero” dell’essere, trinitario e comunione, nella scia dell’intuizione di Hemmerle e di Zizioulas.

Dal mio punto di vista, per uscire dalla fase di stallo di una pura contrapposizione, che non consente di liberare – dialetticamente – energie positive, è decisivo anzitutto applicarsi alla decostruzione dell’idea dell’eterno. Severino importa questo significato dalla tradizione (greca e scolastica) di cui esso è figlio: senza approfondire la sua correlazione simmetrica con l’idea di contingente di cui istituisce semplicemente l’opposto. In questa opposizione, appunto, l’eterno non è semplicemente il non-niente che da sempre e per sempre l’ente è e sarà: l’eterno è l’immobile, l’immutabile, il necessario, l’indifferente e l’autosufficiente. Connotazioni pesanti, straordinariamente eccedenti non solo rispetto all’evidenza fenomenologica dell’ente, ma anche rispetto all’evidenza logica del non-niente. L’ “eterno” che *connota* l’essere della speculazione è stato plasmato proprio dalla sua voluta contrapposizione al significato opposto che *denota* l’ente esperito, forfettariamente, come “mutevole”. La mutevolezza sta, qui, per non necessità, caducità, corrottibilità, mortalità, irrilevanza, finitezza, instabilità, inaffidabilità e altro ancora. Il suo contrario, perciò, è l’opposto di tutto questo: affidabile, epistemico, incorruttibile, durevole, immutabile, eccetera. Questo “opposto”, insomma, porta con sé la sua dose di nichilismo: è il simmetrico dell’essere che non sceglie e non lascia nessuna scelta, che vive di necessità in tutti i suoi contrari, che occupa la scena dell’essere indifferente alle varianti dell’apparire. Questo eterno, in realtà, ha lo stesso significato di quello che, nella metafisica scolastica, ha finito per assumere la potenza della sua creazione *ex nihilo*: che ha finito per connotare effettivamente, anche in termini morali e spirituali la “nullità” della creatura, di cui si è enfatizzato il venire dal niente e l’essere destinata al niente, il non aggiungere e non togliere niente all’eterno, il non essere nulla che possa in qualche modo vincolarlo o arricchirlo di essere. Lingua non falsa, metafisicamente (ossia strettamente) parlando: ma anche lingua falsificante teologicamente parlando (anche se si è filosofi).

Questo significato dell’eterno viene dall’incistamento della lingua metafisica nella lingua teologica. Di qui lo preleva Severino, che discute puntigliosamente e ampiamente il senso non nichilistico della contingenza dell’apparire, che deve scardinare la sua accezione metafisica tradizionale; ma non discute con il medesimo puntiglio la precipitosa sovrapposizione del radicale non-niente dell’essere con le convenzionali accezioni dell’eterno che – in quella stessa metafisica lo corredano. “Eterno” non è il semantema più adatto alla denotazione e alla connotazione del significato “assoluto” dell’essere che, in nessun caso viene *semplicemente* dal nulla e finisce *logicamente* nel nulla. Severino identifica correttamente la corruzione introdotta nel pensiero dell’essere (e del mondo, dell’uomo, e anche di “Dio”) dalla enfattizzazione dell’*ex nihilo* della creazione, che getta nell’ombra il suo *ab aeterno*: con tutte le connotazioni che devono accompagnare la feconda tensione di questa polarità. Di certo, se si attribuisce al nulla una spazialità, una temporalità, una onticità, il senso dell’essere è messo sulla via della perdizione. E nondimeno, se si

conserva come ovvia la semantica dell'eterno che corrisponde simmetricamente a questa ostruzione si rischia l'approdo ad una lingua di legno: che nomina l'eterno della onticità dell'ente, senza poterla pensare nella sua effettività. Perché la nomina con l'eternità del "vecchio dio" o della "vecchia necessità" della metafisica, non con la verità non-nichilistica di ciò che deve significare la "genesì divina" di una "nuova creatura".

Questo è il punto di non ritorno e di nuovo inizio che la teologia stessa deve trovare, secondo la mia persuasione, attraverso la provocazione severiniana (e solo da quella, totalmente controcorrente, può ritrovarlo). Non si tratta di uscire dal pensiero nichilistico del corruttibile mondano; si tratta di uscire, correlativamente, dall'immaginazione autistica dell'eterno divino, che appartiene alla stessa episteme (e alla stessa fede) del nichilismo.

In questa prospettiva appare del tutto persuasiva la mossa di Stizzi, che può apparire, di primo acchito, un po' volontaristica ed estemporanea. L'autismo individuale dell'ultimo uomo europeo, che si concepisce *di diritto* come totalmente eterno, e si patisce *di fatto* come totalmente nullificabile, è la nostra malattia mortale strettamente contemporanea. Non si può guarire enfatizzando il primo tratto e rimuovendo il secondo: né viceversa. Dobbiamo abitare la contraddizione, cercando la nostra via d'uscita solo là dove non siamo costretti ad abbandonare l'uno o l'altro dei due tratti. (Qualcosa di simile a ciò che Lacan dice quando enuncia "l'etica della psicanalisi": dobbiamo rimanere eternamente fedeli al nostro desiderio, anche nella consapevolezza della nostra impossibilità di realizzarlo. Prima di lui, un altro aveva icasticamente enunciato la nostra vocazione a "sperare contro ogni speranza"). Per il fiancheggiamento riflessivo e pensante – epistemico, persino – di questa speranza impossibile e necessaria, l'apparire come non-verità della metafisica del nulla, ossia l'apparire della impossibilità di riconoscere al nulla il rango e la dignità di evidenza del possibile dell'ente, assume un rilievo degno di più generoso investimento. Basterebbe a legittimare il ruolo della metafisica: se *questo* è, la metafisica.

Ma una metafisica concreta, all'alba del *neues Denken* di cui l'Europa ha bisogno come l'aria, e con il quale la Chiesa è in debito, per averne acceso l'ispirazione, che ora fatica ad onorare, è anche più di questo. L'idea di prelevare l'avventura ontologia della partecipazione dal destino trinitario della metafisica non appare più così "idealistica", come poteva sembrare: essa appare, in realtà, capace di iscriversi nell'unità "dell'esperienza": una volta che tale unità non venga cercata nell'immanenza della *physis* di un "bene di consumo", bensì nella sua vocazione al *telos* di un "assoluto dell'affezione". Il grembo trinitario della "vita eterna", che la fede nell'eterna generazione del Figlio che "nasce dall'Altro" dischiude all'estroversa potenza dello Spirito che "fa nascere dall'alto", è riconosciuto come irrevocabile destinazione per la creatura nell'evento di Gesù. La rivelazione della "origine della libertà" di questa destinazione non è forse l'altra faccia del "destino della necessità" che Gesù chiama regno di Dio? L'amore che ispira l'atto creatore non è forse pensabile soltanto come libertà della pro-affezione che non contraddice la necessità dell'eterna generazione? E l'uscita dall'apparire della contraddizione che le separa, verso

l'apparire della verità che le riconcilia, non è forse il tema della passione redentrice di un'agape che trae il *logos* e il *nomos* della sua inconfutabile coerenza – ossia della verità della sua giustizia – dalla generazione del Figlio e dalla effusione dello Spirito?

Il pensiero della Chiesa dovrà probabilmente giungere fino alla ripetizione dell'audace – e allora impensabile – gesto semantico della fede cristologica, che mutò il corso dell'*episteme* ontologica vigente del corruttibile e dell'eterno. Nella semantica ontologica dell'eredità ellenistica, *gennethenta* e *poiethenta* (generato e creato) erano perfettamente sinonimi. Nicea (325) stabilì che, d'ora in avanti, alla luce della fede, "generato" valeva come metafora assoluta "dell'eterno", e doveva essere sottratto alla sua univoca significazione di un inizio temporale, di una esistenza corruttibile, di una esistenza a termine.

Genesis dovrà verosimilmente passare attraverso l'audacia di questa disarticolazione. In quanto significato che articola l'*arché* del Logos generato che sta "presso Dio", che "è Dio", "genesì" non sarà più il cominciamento di qualcosa che incomincia dopo il nulla eterno e trova precaria ospitalità per il suo transito verso il nulla eterno, confermando l'intatta giustizia dell'Uno senza Spirito d'amore. Questo Uno rimane perfettamente indifferente ad ogni nascere e ad ogni morire, perché la sua eterna sostanza è perfettamente estranea ad ogni significato del "far nascere" e del "dare la vita".

L'assoluta differenza teologica aperta dalla fede trinitaria, appare oggi anche dal lato per cui "storia dell'essere" – nel pensiero e nella fede – porta alla luce i tratti della "innaturale alleanza" con la differenza ontologica che si è adattata alla opposizione della genesi agapica della vita e della natura autistica dell'eterno. Il transito della storia metafisica del pensiero credente ha messo al riparo la differenza (e rimane un tratto indispensabile del suo cammino verso la verità).

Ma la sua elaborazione mostra ora di avere messo a rischio la partecipazione: la *koinonia* dell'agape, la sua verità originaria, la sua giustizia destinale. Il tempo di mettere mano a questo nodo, nel contesto della fase attuale della storia dei suoi effetti, che abbiamo accennato all'inizio, è verosimilmente arrivato. È anche divenuto evidente il fatto che tale ripensamento non è realmente immaginabile all'interno di un semplice aggiustamento dello schema moderno della ragione e della fede, che ispira ancora largamente la strumentazione disponibile per il dialogo tra la filosofia e la teologia. In questa prospettiva, l'evocazione di Antonio Rosmini e di Emanuele Severino, istituisce un campo di sperimentazione particolarmente significativo – e quasi unico – per la messa a punto di nuovi termini di approccio. Entrambi, infatti, lavorano al superamento del conflitto – annunciato nei termini stessi che ne definiscono gli interlocutori – individuando un punto di oltrepassamento che possiamo definire "visionario": nel senso di una profezia della "ragione" per la quale l'interlocutore scolastico della teologia e della filosofia di riferimento, in tema di metafisica e di religione, non offre spazio di manovra. Rosmini, con la sua invenzione dell'assoluto iper-affettivo, Severino con la sua testimonianza di un'ontologia denichilisticizzata. La "teosofia" di Rosmini perfeziona la sua provocazione attraverso una *Aufhebung* (non hegeliana) dell'antinomia tra filosofia e teologia dell'essere

divino. L' "ontosofia" di Severino radicalizza la *Destruktion* (non heideggeriana) dell'alleanza tra fede e metafisica dell'ente mondano. Rosmini mostra che l'obiettivo non può essere raggiunto se non riformando il pensiero filosofico (la "teosofia" è vera "filosofia", nel senso dei Padri cristiani della prima ora). Severino rende evidente che il superamento radicale della teologia metafisica, impone l'apparire di un impegno radicale con l'aver-fede. Il "secondo" Severino infatti, che abbandona la prospettiva di un essere-nella-fede secondo la quale l'aver-fede rimane una possibilità per il pensiero, approda alla denuncia della fede come contraddizione. Ma proprio, in questo nuovo orizzonte, l'impegno con l'aver-fede appare una necessità per il linguaggio della verità: fa valere la testimonianza della verità auto-fondata come apertura alla "giustizia" dell'Essere redento, alla "gioia" della manifestazione e alla "salvezza" della verità di una Terra non più isolata, è possibile soltanto come linguaggio epistemico dell'aver-fede: il solo in grado di imporre la libera *affezione* originaria per la giustizia come vettore *assiologico* necessario della sua verità destinata.

Antonio Stizzi apre la strada dell'ontologia trinitaria e della ecclesiologia relazionale di questa problematica, chiamata in causa dalla necessità di sottrarre la sua frequentazione teologica – oggi di moda – ad una retorica di complemento del vecchio monoteismo ontologico e della moderna soggettività costituente, con l'intenzione e l'obiettivo di una "metafisica concreta". Mette ordine nell'argomento e propone una scaletta per la sua implementazione. Non rimane che augurare all'audace e intelligente allestimento di questa istruzione dell'argomento la convergenza operosa di una nuova generazione di teologi e filosofi.

Prefazione

Andrea Toniolo
Facoltà teologica del Triveneto

«La sfida oggi tra tutte la più radicale, ne siamo convinti, è quella che c’impegna a “ri-formare il pensare”: a ritrovare cioè la via che ci fa guardare alla realtà nell’orizzonte del suo senso più vero e profondo»¹. Tale sfida viene ben raccolta dall’ampia e articolata ricerca di Antonio Stizzi, che si colloca all’interno di un “manifesto” di pensiero, ovvero di un progetto di ontologia trinitaria portato avanti da un gruppo di pensatori italiani, il cui intento è quello di “ripensare il pensiero”, di mostrarne la portata ontologica, l’intenzionalità profonda verso l’altro/Altro. L’intento era già stato fortemente espresso dall’enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, secondo cui la grande promessa della ragione consiste nel «saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento. [...] è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione» (n. 124).

Il presente lavoro accoglie pienamente tale ambizioso manifesto, cercando di far dialogare, in maniera coraggiosa e competente, progetti ontologici di matrice diversa, sia in ambito strettamente teologico (le ontologie trinitarie di I. Zizioulas e K. Hemmerle) sia al di fuori dell’ambito teologico (l’ontologia di E. Severino). Il dialogo delle tre ontologie è finalizzato a «individuare una struttura ontologica di fondo per un’analisi critica di contenuti della fede» (infra, p. 14).

¹ P. CODA - M.B. CURI - M. DONÀ - G. MASPERO, *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria - 1*, Città Nuova, Roma 2021, XI.

Nell'ultima parte viene chiamata in causa un'altra figura autorevole e complessa, quella di Rosmini, pensatore enciclopedico, il cui grande intento fu proprio quello di ripensare l'ontologia in chiave moderna.

Il merito principale, a mio avviso, dell'indagine di Stizzi consiste nell'aver rimesso al centro della teologia la questione ontologica, non solo a fronte di un pensiero teologico moderno "ridotto" ad antropologia, a scienza empirica o a pensiero debole, ma anche per la forte provocazione al cristianesimo che viene dal pensiero di Severino. È l'ultimo quadro del trittico, anche se la critica severiniana alla saldatura tra rivelazione cristiana e ontologia greca rappresenta una delle note dominanti. Il confronto tra Severino e la prospettiva cristiana, portato avanti con acribia da Stizzi soprattutto nel capitolo terzo, si pone in continuità con alcune recenti iniziative accademiche che hanno riaperto la riflessione sul rapporto tra cristianesimo e Severino².

Costitutivo, in questa ricerca, è l'ancoraggio trinitario dell'ontologia, cioè la riflessione sull'essere a partire dal dinamismo trinitario, che permette di pensare l'essere come relazione e di elaborare una ontologia fondamentale per l'essere della Chiesa. La Trinità rimane la "regola" ontologica fondamentale («Occorre tuttavia ritrovare un concetto ontologicamente regolativo che consenta al "nuovo pensiero cristiano", di superare la frammentazione del pensiero filosofico contemporaneo, pur rimanendo in dialogo con questo», infra, p. 19) che permette di passare da una ontologia astratta, sostanzialista, a una ontologia relazionale (cf. infra, 192-194), rende possibile pensare il mistero dell'essere come amore nella sua molteplicità e unità.

L'approdo dell'itinerario, frutto dell'interazione di autori di grande calibro ripresi in maniera mirata ed essenziale, conferma il valore del progetto: evidenziare, in un contesto di pensiero post-moderno, la necessità della questione dell'essere, di una struttura di fondo (già quando uso la parola "Dio" chiamo in causa sempre un pensiero ontologico), che superi la frammentarietà dei saperi e ne mostri l'unitarietà, senza al contempo perdere la struttura ermeneutica del pensiero stesso. Questo è e rimane a mio avviso il nodo teorico principale – tipicamente moderno - che l'autore ha bene in mente: il rapporto tra pensiero ermeneutico (l'essere non coincide con una interpretazione, con un concetto) e intenzionalità ontologica del pensiero.

Bypassare tale nodo significa compromettere il rapporto necessario e allo stesso tempo non esclusivo del cristianesimo con le varie mediazioni filosofiche (linguaggi, categorie, strutture di pensiero) proprie delle diverse culture. Il merito del confronto riaperto con la forte critica di Severino alla follia dell'Occidente, di cui, secondo il filosofo bresciano, è vittima anche il cristianesimo per la sua saldatura con il pensiero greco del divenire, consiste nell'aver messo in discussione tale saldatura. Piero Coda – uno dei protagonisti più importanti del manifesto di ontologia trinitaria, che ispira

² Cf. A. TONIOLO - I. TESTONI (a cura di), *Emanuele Severino e il cristianesimo. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, Padova University Press, Padova 2021.

la presente ricerca – riconosce che un cambio della “scacchiera” ontologica avrebbe probabilmente permesso a Severino di riaprire il dialogo con il messaggio cristiano.

Senza dubbio, l’articolato lavoro di Antonio Stizzi contribuisce alla causa prima della teologia, che è la mediazione culturale del cristianesimo. Il rapporto tra vangelo (che è sempre da pensare dentro delle culture e mai in maniera astratta) e le varie culture dei popoli rappresenta la questione madre della teologia. Esprimo questo rapporto con la parola inculturazione (pur con i limiti di questa categoria), che traduce il processo di incarnazione del Verbo nella storia umana. La teologia non è chiamata semplicemente a ripetere nozioni bibliche o dogmatiche, non può limitarsi - come richiama *Veritatis Gaudium* n. 5, documento più volte citato da Stizzi - «a trasferire conoscenze», ma ha il compito urgente di «elaborare strumenti intellettuali, in grado di proporsi come paradigmi d’azione e di pensiero, utili all’annuncio in un mondo contrassegnato dal pluralismo etico-religioso», di «concepire, disegnare e realizzare, sistemi di rappresentazione della religione cristiana capace di entrare in profondità in sistemi culturali diversi».

Penso al lavoro che ha fatto il Vaticano II – a livello paradigmatico – di confrontare il cristianesimo con le categorie dell’epoca moderna, come quella della libertà e dell’uguaglianza.

Un paradigma fondamentale e canonico (esemplare, normativo) dell’inculturazione è la Bibbia, che è, come ricorda *Dei Verbum* 13, la Parola di Dio che scende (*syncatabasis*) nella parola umana, accetta le dinamiche, la potenza e la fragilità della parola umana. Nel rapporto della fede con le molteplici culture dei popoli abbiamo, infatti, un modello straordinario i testi biblici mostrano la capacità del credente di aprirsi, criticamente, oltre i propri confini culturali. La Bibbia assume criticamente categorie culturali diverse per esprimere e comunicare la fede in contesti altri.

Certo, abbiamo bisogno di criteri di discernimento nel processo continuo di inculturazione. Stizzi ha ripreso ed elaborato il concetto ontologico “regolativo”, che è quello della Trinità, da comprendere in stretto rapporto con un altro criterio fondamentale della sapienza teologica, ben esplicitato in *Fides et ratio* n. 72: «l’universalità dello spirito umano, le cui esigenze fondamentali si ritrovano identiche nelle culture più diverse».

Introduzione

Il presente lavoro di ricerca ha inteso, primariamente, scandagliare la questione ontologica come questione intrinseca al teologare cristiano. La crisi della metafisica e i recenti studi di ontologia Trinitaria hanno fatto emergere l'esigenza di ricercare una nuova ontologia, che consenta di riformulare la fede cristiana in un'epoca in cui la razionalità post-moderna ha ridotto la conoscenza umana al solo ambito della fattibilità tecno-scientifica.

La domanda di fondo che si pone la presente indagine è valutare la possibilità di assumere una nuova ontologia di matrice trinitaria e personalista, che consenta di rifondare sia la filosofia che la teologia. Ciò che fa propendere per tale necessità è che teologia e filosofia, quando sottratti ad un fondamento ontologico comune, percorrono la via dell'estrinsecismo, arrivando i loro percorsi a divergere fino ad opporsi. La filosofia contemporanea, avendo sostituito la razionalità metafisica con la razionalità scientifica, si presenta sotto le spoglie di filosofia della scienza, accantonando le questioni teologiche come irrilevanti per l'uomo; la teologia invece, percorre due "sentieri" alternativi altrettanto inadeguati: o una difesa apologetica dei contenuti rivelati senza porre in discussione i presupposti ontologici di tale difesa o un abbandono di qualsiasi riferimento trascendente di natura metafisica, che conduce ad una antropologizzazione del messaggio rivelato.

Nei primi due capitoli vengono analizzate due proposte ontologiche, che possono rappresentare punti di ri-partenza per un rinnovamento del pensiero cristiano: l'ontologia trinitaria del vescovo cattolico e teologo Klaus Hemmerle e l'ontologia personalista del vescovo ortodosso e teologo Johannes Zizioulas.

Nel terzo capitolo si pongono queste due ontologie sul luogo della critica all'ontologia classica compiuta dall'ontologia dell'in-contraddittorio del filosofo Emanuele Severino. Il risultato di tale indagine mira a considerare la possibilità di un dialogo tra queste tre ontologie al fine di individuare una struttura ontologica di fondo per un'analisi critica dei contenuti della fede in relazioni alle aporie che possono presentarsi come problemi o esplicitazioni originariamente inclusi dal fondamento: «L'analisi critica della fede deve dunque essere sviluppata ab intrinseco con la procedura adeguata alla fede stessa, intenzionalmente diretta a scoprirne e mettere in risalto le condizioni di possibilità, la struttura originaria, la capacità di verità e di senso, in sintesi l'impianto teorico che obiettivamente predispone le affermazioni della fede coerentemente esposte, esse pure all'analisi critica»³.

Un passaggio cruciale con cui si apre il quarto capitolo, dopo aver individuato nella categoria teologica di *koinonìa*, quella più adatta ad esprimere l'essere della Chiesa, è rappresentato dal considerare il pensiero ontologico di Rosmini come sintesi necessaria delle due prospettive ontologiche di Hemmerle e Zizioulas, mostrandosi la

³ P. SEQUERI, *Il Dio Affidabile. Saggi di teologia fondamentale*, Querininiana, Brescia 1996, 126-127.

sintesi del roveretano quella “più vicina” alla prospettiva ontologica aperta dallo stesso Emanuele Severino.

L'ultima parte è stata dedicata a valutare le eventuali ricadute e le prospettive ecumeniche che possono aprirsi dall'aver assunto un nuovo punto di partenza ontologico per dire la fede cristiana di sempre. Questo soprattutto in riferimento al problema di fondo dell'ecumenismo che è quello di cercare un'ecclesiologia fondamentale che dia ragione del cammino ecumenico di tutte le Chiese e le realtà cristiane. Una nuova ontologia che apra ad un nuovo modo di intendere il teologare cristiano nel contesto del mondo contemporaneo.

I

L'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle

1. Il problema ecclesiologico e la questione ontologica

Il primo problema che la coscienza credente si trova a scandagliare nel suo “pensare la fede”, è porre la questione ontologica come questione intrinseca al teologare cristiano; in tal modo è possibile ridefinire tutta l'indagine teologica della Rivelazione attraverso una nuova grammatica dell'essere e del pensiero che sappia riformulare i problemi della fede e quelli posti dalla cultura del mondo alla fede; uno su tutti è il problema ecclesiologico che è questione fondante la riflessione teologico – ecumenica, e a cui si rivolge principalmente la nostra indagine.

La crisi della metafisica e i recenti studi di ontologia Trinitaria hanno fatto emergere l'esigenza di ricercare una nuova ontologia, che consenta di riformulare la fede cristiana in un'epoca in cui la razionalità post-moderna ha ridotto la conoscenza umana al solo ambito della fattibilità tecno-scientifica:

L'ontologia, dottrina dell'ente e dell'essere, si è allontanata a vista d'occhio dal centro dell'interesse scientifico. L'ontologia può suscitare l'interesse soltanto la dove risulta sensata la domanda: che cos'è l'essere, che cos'è l'ente a partire da se stesso? Questo interrogativo è stato già sopraffatto e accantonato da molteplici spinte dello sviluppo. L'accertabilità dei fatti e delle loro spiegazioni attraverso leggi naturali cogenti o attraverso correlazioni storiche dimostrabili si trovavano nel punto focale di una scienza “classica”. Tale scienza “classica”, ancora decisamente potente nella consapevolezza generale, viene sempre più sostituita da una modalità funzionale di pensiero e di riflessione. Non sono tanto i fatti in sé, ma piuttosto i loro effetti, il loro rimando a bisogni e le loro conseguenze pratiche a determinare un pensare neo- e post-positivistico, neo- e post-marxista. Che cosa siano essere ed ente a partire da sé, ciò mette in questione troppo poco per simili posizioni, poiché pone la domanda su ciò che presumibilmente non giunge fin dentro la vita e la prassi⁴.

La domanda di fondo che si pone la presente indagine è valutare la possibilità di assumere una nuova ontologia di matrice trinitaria che consenta di ri-fondare sia la filosofia che la teologia. Ciò che fa propendere per tale necessità è che teologia e filosofia, sottratti ad un fondamento ontologico, corrono il rischio di ridursi ad antropologia la teologia, e a filosofia della scienza e pragmatismo la filosofia. In tal modo la teologia tradirebbe il suo fine che è quello di indagare l'autorivelazione di

⁴ K. HEMMERLE, *Tesi di Ontologia Trinitaria*, in M.B. CURI – E. PRENGA (a cura di), *Dizionario di Ontologia Trinitaria* (=DDOT 2), Città Nuova, Roma 2022, 53.

Dio all'uomo, mentre la filosofia perderebbe il suo carattere radicale di riflessione sul senso incontrovertibile del Tutto:

Quell'ontologia che dev'essere compresa nella teologia affinché quest'ultima rimanga teologia, e che dev'essere resa palese nella filosofia, affinché pure essa rimanga filosofia, è certamente più di un trattato filosofico. Essa ricerca piuttosto il senso dell'essere, quella decisione fondamentale che non solo è l'uomo a prendere, ma che è presa nel fatto che esiste qualcosa piuttosto che nulla: ancora, ricerca quella luce in cui tutto il nostro vedere e il nostro dire accade. L'ontologia, che oggi si rende necessaria, è un'ontologia radicale, un'ontologia fondamentale⁵.

Un'ontologia fondamentale che come sottolinea Klaus Hemmerle sia il “nuovo crogiolo” in cui radicare sia il filosofare che il teologare cristiano.

2. La Trinità come pensiero. Un Manifesto

Nel 2017, l'istituto universitario Sophia, sotto il coordinamento del Prof. Piero Coda ha elaborato un Manifesto per lanciare il progetto di un Dizionario di Ontologia Trinitaria per consentire un rinnovamento universale del pensiero cristiano in dialogo con il pensiero contemporaneo:

il ricco plesso culturale espresso nell'ontologia Trinitaria, in dialogo con le sfide odierne e con la storia del pensiero, intende scoprire le vie e le forme dell'essere come relazione a partire dal senso e dal dinamismo trinitario manifestato nella rivelazione cristologica. Questo richiede alla teologia e alla filosofia, nella reciproca comprensione inter- e trans- disciplinare, di uscire la prima, da un chiuso concettualismo dogmatico, la seconda da una statica precomprensione metafisica, per entrare ciascuna e insieme nel crogiuolo del nuovo pensiero, in quel “non sommamente positivo” dell'evento pasquale attraverso cui ciascuna può riceversi trasfigurata da e nell'altra. Questo dinamismo del pensare introduce il “noi” comunitario all'interno di una nuova mistica e cultura trinitarizzata⁶.

Il Manifesto mette in evidenza diversi aspetti di complessità che si presentano nel tentativo di rinnovare in senso trinitario, il pensiero e la cultura universale. Ne rileviamo di seguito alcuni, intersecando una lettura sincronica della relazione filosofia – teologia (di tipo fondativo) con una lettura diacronica dello stesso rapporto, analizzando come nel corso della storia del pensiero, questo rapporto si è andato configurando.

⁵ Ivi, 59.

⁶ A. CLEMENZIA, «Per un'ontologia trinitaria» in *Sophia* 9(2017)1, 5.

2.1. L'urgenza di "ripensare il pensiero" (E. Morin)

L'urgenza che si riscontra da più parti nel valutare la crisi del nostro mondo occidentale contemporaneo, è quella di ritornare a pensare in maniera radicale per recuperare il fondamento del nostro essere e del nostro operare:

Si palesa cioè drammaticamente smarrita – e proprio per questo sinceramente e dolorosamente desiderata, soprattutto dalle nuove generazioni – la via maestra del pensare nella luce di bellezza della verità e nella ricerca del bene di una felicità da tutti realisticamente e in armonia col creato condivisa⁷.

Si riscontra una crisi dei tradizionali trascendentali dell'essere (unum, verum, bonum, pulchrum) che vengono vissuti separatamente gli uni dagli altri all'interno di una visione relativistica della realtà, una visione che manca di un fondamento veritativo comune. Si impone a tal fine un ripensamento del punto di partenza originario del pensare che ci conduca ad una rigenerazione della fede e della cultura all'altezza delle sfide del presente.

2.2. Il punto di partenza

È necessario chiedersi allora, come recuperare questo pensiero del fondamento, quale punto di partenza scegliere per avanzare nella ricerca e nel dialogo riscoprendo l'esercizio del pensare in senso radicale, ossia con radici stabili:

[...]il pensiero dialogico, la fenomenologia, l'esistenzialismo, il personalismo, l'etica dell'alterità, la svolta linguistica... Essi, se possono sembrare a un primo sguardo anche tra loro assai diversi e svincolati – in superficie – l'uno all'altro, lasciano però intuire – in profondità e in prospettiva – una convergenza nel segno della profezia di un "nuovo pensiero" anzi di una vera e propria "rivoluzione culturale". [...] In una parola: l'esperienza, l'intelligenza e la pratica di una ontologia integrale che esprima e promuova il mistero dell'Essere nel suo variegato dirsi che in ultima istanza è darsi in dono, come talento e come promessa⁸.

Questo nuovo pensiero dovrà necessariamente essere un pensiero "multi-polare", in cui ogni polo "dice" qualcosa dell'inesauribile mistero dell'Essere del reale che si intravede in ogni linguaggio e in ogni sapienza che l'uomo esprime.

⁷ Ivi, 10.

⁸ Ivi, 10-11.

2.3. La necessità di una rilettura della tradizione di pensiero maturata nella storia umana

Al fine di ridefinire un pensiero cristiano che abbia questo carattere “multipolare” richiesto dalle esigenze della filosofia contemporanea, all’interno della grande tradizione del pensiero umano, proviamo a recuperare i guadagni che nella storia del pensiero, il cristianesimo ha prodotto come approfondimento ed avanzamento culturale.

Lo snodo cruciale che la qualifica e la rende riconoscibile e per molti versi decifrabile si è storicamente prodotto in Occidente – ma con significato e risonanza ormai universale – nell’incontro tra la filosofia di matrice greca in cui fiorisce la sapienza antica (anche dell’Oriente) e l’intelligenza della rivelazione di matrice biblico-cristiana che accade nel periodo d’oro dell’età patristica⁹.

La grande epoca patristica ci offre un esempio di come dovrà essere condotto il “crogiuolo” di questo nuovo pensiero, di questa nuova ermeneutica ontologica in cui la rivelazione di matrice biblico-cristiana incontrando la multiforme sapienza filosofica contemporanea, senza dimenticare le linee portanti della filosofia antica e medievale, possa far fiorire un nuovo dialogo culturale per il progresso dell’umanità.

Occorre tuttavia ritrovare un concetto ontologicamente regolativo che consenta al “nuovo pensiero cristiano”, di superare la frammentazione del pensiero filosofico contemporaneo, pur rimanendo in dialogo con questo¹⁰.

2.4. Il concetto di Trinità come concetto ontologicamente regolativo

Nella storia del pensiero, il pensiero cristiano assume un ruolo di primaria importanza; il suo tratto fondamentale è universalmente riconosciuto nel concetto di Trinità, rappresentando questo un punto regolativo dell’intero sviluppo del pensiero successivo.

L’invenzione di questo concetto è stata storicamente determinata dall’assunzione nel pensiero di matrice filosofica greca della sfida insita nel progressivo rinvenimento del singolare e inedito significato teor-etico rappresentato dall’evento escatologico del farsi carne in Gesù di Nazaret della Parola (Logos) di Dio che è Dio egli stesso e nel quale tutto è diventato ciò che è (cf. Gv 1,1 -

⁹ Ivi, 11.

¹⁰ Per una panoramica completa sulla filosofia contemporanea si vedano: T. ANDINA, *Filosofia contemporanea. Uno sguardo globale*, Carocci, Roma 2013, soprattutto i capitoli 1 e 2; E. SEVERINO, *Il futuro della filosofia*, Armando Curcio Editore, Roma 2021.

2,14) sino alla kenosi abissale di sé nell'abbandono vissuto in croce per amore (cf. Fil 2,7; Mc 15,34)¹¹.

La regolatività del concetto di Trinità ha finito per essere la struttura accogliente di ogni pensare l'Essere, sia come Dio che come creatura:

Il concetto di Trinità si è così posto a tutti gli effetti, nella storia del pensiero, come orizzonte risolutivo – non escludente ma includente, non impositivo ma invitante – d'interpretazione del senso dell'essere:

- sia in riferimento a Dio, l'Essere infinito che, uscendo dal Silenzio del suo abisso, si dice nella Parola abitato da un'alterità reale nella gratuita, reciproca e reciprocante relazione di libertà e comunicazione in cui tutto si dice e si dà, in sé e al di là di sé, in quanto agape (Padre, Figlio, Spirito Santo) (cf. 1Gv 4,8-16).

- sia in riferimento al creato e, come a suo vertice e custode, all'uomo quale essere finito capace di infinito appunto perché voluto e posto nell'essere per amore e chiamato nell'amore a riconoscere e partecipare a suo modo – realmente e sino a indicibile pienezza – della bellezza, della bontà e della verità di Dio Trinità in quell'inaudita forma di unità nella differenza in cui il finito si trasfigura trinitariamente nell'infinito, attingendo la sua originaria e definitiva vocazione; «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi» (Gv 17,21)¹².

La Trinità è quindi il concetto ontologico regolativo, che esprime identità e alterità in un unico movimento del pensiero; finito ed infinito, Dio e creatura vivono in questa sintassi trinitaria dell'Essere.

2.5. Il pensiero Trinitario nell'evoluzione del pensiero umano

Il percorso di trinitarizzazione del pensiero, ha avuto nel corso della storia vicende alterne, fino ad arrivare a produrre a causa di una sua cattiva comprensione una vera e propria separazione, a partire dagli sviluppi della modernità, tra ragione e fede.

Esso ha prodotto nel medioevo, sulla base della robusta risemantizzazione del senso dell'essere prodotta dalla patristica, geniali tentativi di sintesi in cui si sono intrecciate e reciprocamente fecondate la ricerca filosofica di matrice greca (Platone, Aristotele e Plotino), l'esperienza cristiana (in modo decisivo quella di Francesco d'Assisi) e l'intelligenza teologica: Anselmo di Canterbury.

¹¹ P. CODA, «La Trinità come pensiero. Un Manifesto», in *Sophia* 9(2017)1, 12.

¹² *Ibid.*

Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio, Duns Scoto, ne sono testimoni¹³.

Tuttavia diversi sono i motivi che hanno condotto storicamente il pensiero trinitario ad alienarsi gradatamente dall'orizzonte culturale della civiltà occidentale, ne indichiamo alcuni.

Prima di tutto è stato un percorso incompleto, che non ha informato tutta l'estensione della Realtà sia pensata che esperita:

E tuttavia il concetto di Trinità non è riuscito a generare quel luogo di esperienza e di esercizio relazionale e comunitario (a cominciare dal rapporto tra maschile e femminile) del pensare che corrisponde alla Realtà in esso accolta e concepita e che come tale permette di sperimentarne e scandagliarne i fondamenti risolutivi e le implicazioni pratiche al di là dei guadagni propiziati dalla matrice della metafisica greca, pur riplasmata nel suo incontro con l'intelligenza della rivelazione¹⁴.

Con l'avvento della modernità si è registrato, inoltre, una graduale separazione tra ragione e fede: «Si è di qui prodotta progressivamente nella modernità, una dialettica lacerante e in definitiva irresolubile dove la via della filosofia (ragione) e quella della teologia (fede) si sono divaricate sino a contrapporsi astrattamente»¹⁵.

Un primo tentativo di ricucire tale frattura tra ragione e fede è stato compiuto dall'idealismo:

All'inizio dell'800, in verità, il pensare filosofico (Hegel e Schelling in particolare) ha tentato l'impresa generosa e possente di superare tale fossato, dispiegando il concetto della Trinità e dell'incarnazione del divino nell'umano attraverso una razionalità dialettica originaria e onnipervadente. Si è però ritrovato fatalmente ingabbiato entro il perimetro tutto moderno dell'immanenza del puro pensare frutto dell'"io" come soggetto assoluto d'individualità, di fatto frustrando l'esigenza alla fine avvertita di riaprire la via del pensiero alla rivelazione del Dio veramente divino (così ad esempio l'ultimo Schelling). Tanto che l'esito fallimentare di questa impresa ha spinto la filosofia successiva a espungere da sé ogni riferimento al Dio rivelato in Cristo, per onorare l'esperienza molteplice, cangiante e incatturabile dell'"io" finito e ferito, finendo però spesso con l'abdicare alla vocazione più profonda di libero e inesausto pensiero del senso dell'Essere¹⁶.

¹³ Ivi, 12-13.

¹⁴ Ivi, 13.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

Il passaggio definitivo ad una totale incompatibilità tra pensiero teologico e pensiero filosofico-scientifico si ha con il pensiero nichilista, soprattutto ad opera dei cosiddetti “Maestri del sospetto” che opereranno una graduale eliminazione di ogni riferimento trascendente assoluto nella vita dell’uomo.

Così, il pensiero filosofico ma anche quello delle scienze umane e sociali, scaltritosi nell’esercizio di un’ermeneutica radicale del sospetto (Nietzsche, Marx, Freud) nei confronti di ogni presupposto dato come assoluto, si è alla fine inoltrato – più o meno consapevolmente – nella “notte oscura” del nichilismo: come tale riconosciuto e accolto o denunciato o rassegnatamente patito o con cattiva coscienza rimosso, finendo di fatto col consegnare il pensiero e la libertà alla logica impersonale della tecnocrazia e del post-umanesimo¹⁷.

Tuttavia non possiamo non registrare un certo ritardo della teologia nei confronti della modernità¹⁸, che si è tentato di recuperare con il Concilio Vaticano II:

La teologia, dal canto suo, è stata tentata lungo la modernità dalla riduzione apologetica del concetto di Trinità a indiscutibile dogma meramente confessionale e religioso, e ciò entro il perimetro di categorie e di una forma del pensiero ancora in fondo segnate dalla pre-comprensione metafisica greca e non tran-significate nel crogiuolo ontologicamente decisivo del “non” della croce e del “sì” della risurrezione della Parola fatta carne, nella convivialità di quei legami liberi e belli che sono frutto gratuito dello Spirito. In tal modo, essa ha finito con lo smarrire il senso radicale d’illuminazione e vivificazione dell’essere e dell’agire che s’irradia dalla Trinità, sperimentando in ragione di ciò l’emarginazione dal cammino del pensiero e la sterilità sul piano pratico¹⁹.

La frattura tra teologia e filosofia che caratterizza tutta la modernità, isola le due discipline e le pone su due percorsi paralleli, impoverendo sia la riflessione teologica che la cultura filosofica fino a smarrire il senso dell’uomo e delle sue domande ultime.

2.6. Un nuovo rapporto tra filosofia e teologia

L’analisi condotta fin qui, porta a concludere che, occorre primariamente “risanare” la frattura più importante nella storia del pensiero occidentale, ossia quella che si è prodotta tra teologia e filosofia nello sviluppo del pensiero moderno; questo sarà possibile solo ripartendo da un nuovo crogiuolo del pensiero che riplasmi

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Per esplorare il complesso rapporto tra teologia cristiana e modernità si tenga presente: A. SABETTA, *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, San Paolo edizioni, Cinisello Balsamo 2002. Sulla questione del fare teologia in un contesto culturale globalizzato, B. FORTE, «Modernità liquida. Globalizzazione e teologia», in *Archivio di filosofia* 79(2011)2.

¹⁹ P. CODA, «La Trinità come pensiero. Un Manifesto», 13-14.

entrambe attraverso una nuova modalità di delineare i contenuti e il metodo partendo dal concetto regolativo di Trinità.

[...] filosofia e teologia possono ritrovare nel pensiero regolativo della Trinità, assunto nel suo significato originario e irradiante nel focus della croce/risurrezione del Cristo ed esplorato nella promessa ancora insondata che in sé custodisce, il luogo per una rinascita e per una riconfigurazione dell'ontologia quale servizio gratuito ed indispensabile all'esercizio genuino e responsabile del pensare e dell'agire all'altezza delle sfide del presente²⁰.

Il dato rivelato sul Dio Trinitario allarga i confini della comprensione dal solo pensiero teologico all'intero pensiero filosofico – scientifico, diventando paradigma interpretativo della realtà totale²¹.

2.7. Il significato soggettivo, oggettivo e topologico dell'ontologia Trinitaria

L'ontologia trinitaria che si propone di delineare deve partire da una molteplicità di piani di significato del concetto regolativo di Trinità che armonicamente concorrano a fondare tutto l'Essere e l'agire umano:

Esso evoca infatti e qualifica insieme il “soggetto”, la “cosa” e il “luogo” del pensare l'essere in quanto agape: l'essere cioè nel suo dirsi come dono reciproco e inesauribile di sé nella concretezza molteplice e drammatica della storia e nell'assunzione responsabile della sfida del “non” della libertà, quel “non” per cui l'uno non è l'altro ma ciascuno è sé nel dono (che è attraversamento del “non”) all'altro da sé con cui è chiamato a essere uno nell'esperienza sempre nuova della verità, del bene e della gioia.

- in riferimento al “soggetto” sottolinea che nell'ontologia trinitaria l'io che pensa esercita il pensiero nel dialogo del noi.

²⁰ Ivi, 14.

²¹ Per approfondire le implicazioni sul pensare del concetto regolativo di Trinità si consultino: P. CODA – M. DONÀ, *Dio-Trinità. Tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007; P. CODA – M. DONÀ, *Pensare la Trinità. Filosofia europea ed orizzonte Trinitario*, Città Nuova, Roma 2013. Si veda inoltre il testo P. CODA – M.B. CURI – M. DONÀ – G. MASPERO, *Manifesto per una riforma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021, uscito per la collana *Dizionario dinamico di ontologia Trinitaria*. Questo progetto coordinato dal Prof. Piero Coda rivela la necessità di ridare forma al pensiero europeo di matrice cristiana, in dialogo con tutte le istanze della cultura umana, nell'orizzonte regolativo della Trinità: «[...] pur nella più ampia libertà di ricerca, la cornice di riferimento del nostro lavoro è in quel grande filone di pensiero che vede la luce dell'essere creato come riverbero della luce del Dio Trinitario che è Amore. È il filone che annovera al suo interno tanti nomi importanti: si pensi, solo per citarne alcuni tra quelli a noi più vicini, ad Antonio Rosmini, a Pavel Florenskij, al già ricordato Klaus Hemmerle o ad autori come Gisbert Greshake, John Millbank, Pierpaolo Donati e Stefano Zamagni che hanno aderito al progetto» (P. CODA, *La Trinità, l'uomo e il mondo*, Osservatore Romano, 30 settembre 2021, 7).

- il riferimento alla “cosa” sottolinea che l’oggetto della ontologia Trinitaria è l’essere illuminato e sviscerato nella grammatica trinitaria che lo connota e ne ritma la dinamica e le relazioni.

- il riferimento al “luogo” sottolinea che l’ontologia trinitaria si dà e si esprime entro quello spazio/tempo che come tale propizia il dischiudersi del senso dell’essere nel dialogo di chi lo accoglie, lo pensa e lo dice²².

In tal modo l’ontologia trinitaria viene ad essere una vera e propria mappa concettuale che il pensiero seguirà nel cercare di esplorare le diverse prospettive in cui si manifesta l’Unità del reale, senza rimanere al di qua dell’esperienza.

2.8. Implicazioni dell’ontologia trinitaria nella ricerca culturale

Sul piano euristico, l’ontologia trinitaria porterà una serie di cambiamenti di prospettiva nella ricerca di una unitarietà culturale dialogica, sia sotto il profilo epistemologico, ossia di fondatività dell’indagine razionale della fede, sia sotto il profilo teoretico per raggiungere la comprensione ontologica della realtà totale:

- sotto il profilo epistemologico, un riposizionamento radicale del rapporto tra teologia e filosofia che muova dall’effettivo darsi fenomenologico dell’esperienza della verità, nell’esercizio di un pensare comunitariamente esperito e con ciò capace di farsi casa comune dell’essere, così offrendo adeguato spazio al rapporto con le scienze e le diverse forme di sapienza e propiziando l’assunzione di un integrale e forte ethos dell’incontro, dalla condivisione e della reciproca custodia;

- sotto il profilo teor-etico, un’ermeneutica rinnovata, nella luce del farsi carne della Parola sino all’abbandono della croce, del rapporto tra essere infinito ed essere finito nella sua ricca molteplicità e nel suo cammino storico: rapporto che si fa evento nell’incontro tra il Dio che è Trinità e la creazione in quanto gratuitamente insieme chiamati, nella loro insuperabile differenza e nella reciprocità del dono di sé, al traguardo escatologico universale di “Dio tutto in tutti” (cfr. 1 Cor 15,28)²³.

Il Manifesto di Coda sull’ontologia trinitaria non può prescindere dall’opera di ricerca condotta dal pensatore cattolico tedesco Klaus Hemmerle, che per primo ha individuato nell’ontologia trinitaria una nuova possibilità per ridire la fede di sempre con un linguaggio nuovo che tenga presente del mutato contesto culturale in cui viviamo come auspicato dal rinnovamento teologico del Concilio Vaticano II.

²² P. CODA, «La Trinità come pensiero. Un Manifesto», 15.

²³ *Ibid.*

Quella che Hemmerle inaugura è una vera e propria “rivoluzione culturale” in cui la teologia riprende la sua dignità di sapere universale in dialogo con la totalità dei saperi umani in una nuova agorà del pensiero²⁴.

3. La carità intellettuale di un vescovo—pensatore

La figura di Mons. Klaus Hemmerle è forse ai più sconosciuta, ma la sua grande statura morale ed intellettuale, richiama ad un’attenta considerazione della sua parabola esistenziale e di pensiero, soprattutto in chiave di un rinnovamento del pensiero filosofico e teologico.

Egli può essere definito a tal fine un vero e proprio “pensatore di frontiera”²⁵. Nasce il 3 aprile 1929 a Friburgo, in Germania, in una famiglia di modeste condizioni sociali. Ha contatti da giovanissimo con la resistenza tedesca al nazismo e con le figure di pensatori cattolici di tale orientamento.

La sua formazione dopo la maturità classica si svolge tra il seminario diocesano e l’università di Friburgo dove studia alla facoltà di teologia cattolica.

Qui viene a contatto con diversi pensatori tra cui il grande filosofo e fenomenologo della religione Bernard Welte che gli offrirà anche la possibilità di continuare gli studi concentrando la sua ricerca sull’idealismo tedesco e in particolare sul pensiero di von Baader (a cui dedicherà la sua tesi di dottorato, 1957) e Schelling a cui invece dedicò la tesi di abilitazione (1967).

Nel 1952 diviene sacerdote mentre nel 1968 diviene direttore spirituale del Comitato centrale dei tedeschi cattolici (ZDK); questo incarico gli consentì di entrare nel vivo dei rapporti tra Chiesa e società in Germania. La sua breve parentesi accademica a Bochum prima, come professore di teologia fondamentale e a Friburgo poi, come successore del suo maestro Bernard Welte alla cattedra di fenomenologia della religione, lo lancerà verso la nomina a vescovo di Aquisgrana, ufficio che mantenne dal 1975 al 1994 anno della sua prematura dipartita a causa di una grave malattia.

²⁴ Da segnalare, al fine di evidenziare il contributo decisivo di alcuni pensatori ad inaugurare questo nuovo crogiuolo del pensiero è il lavoro di Maria Benedetta Curi: M. B. CURI, *Pensare dall’Unità. Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2017. In questo testo, che rappresenta il lavoro di ricerca dottorale della Curi, viene messo a fuoco prima di tutto il metodo del filosofare di due pensatori decisivi nel contesto del rinnovamento che stiamo esplorando: Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle. Il loro pensiero si manifesta «in quel dialogo esistenziale che si dà e accade nel tempo e nella relazione tra i prossimi, fondando la comunità del Noi e compiendo l’intenzionalità del pensiero verso l’Uno» (Ivi, 51). Analizzando poi separatamente il pensiero e la parabola esistenziale di ciascuno dei due autori, l’autrice rileva i presupposti fondativi di questo nuovo ordine del pensare; in Rosenzweig come pensiero della relazione e dell’evento sempre incarnato nella storia ed in Hemmerle come pensiero dell’Unità a partire da un’ontologia trinitaria che è prima di tutto un’ontologia dell’amore.

²⁵ Per comprendere questo titolo attribuito al pensatore Hemmerle, e giustificare l’attuale interesse per i contenuti della sua riflessione si veda: M. BERNARDONI, «Klaus Hemmerle pensatore di frontiera. Un seminario internazionale di Sophia», in *Il Regno – Attualità* (2015)2, 137-138.

Gli interessi di ricerca di Hemmerle sono molto ampi e coprono diversi ambiti, dalla teologia all'estetica, dalla filosofia alla pastorale fino a raggiungere l'interesse per il dialogo ecumenico ed interreligioso.

Il pensiero di Hemmerle si può sintetizzare, usando un'espressione balthasariana, come il pensiero del "Tutto nel frammento". Così scriveva in un saggio su Franz von Baader: «Esistono uomini che comprendono la correlazione del tutto, al punto che sono capaci di esprimerla anche solo nel frammento»²⁶.

Hemmerle riesce con il suo pensiero a coniugare l'universale e il particolare soprattutto in una forma originale di sintesi in cui si sono intrecciati i percorsi intellettuali più significativi della storia della cultura occidentale²⁷. Come abbiamo accennato, Hemmerle può essere considerato un vero pensatore di frontiera²⁸, dove tale frontiera è rappresentata dal rapporto tra il pensiero del Tutto, il pensiero dell'Unità-Identità ed il pensiero del frammento, il pensiero della differenza.

Il Luogo dove tale rapporto si concretizza e si sviluppa e che rappresenta per Hemmerle la "casa di ogni pensare" è il Dio-Trinità: «il Dio trinitario, la nostra dimora» dirà pochi giorni prima di morire.

Potremmo in prima istanza, individuare i "poli" del pensiero hemmerliano nella trinitarietà del pensare dischiusa dalla Rivelazione cristiana, e nel metodo di indagine del mondo all'interno di tale pensiero trinitario, indicato invece dalla fenomenologia di Husserl e dall'analisi esistenziale di Heidegger.

Questi due "poli" attraverso l'approccio dell'ontologia strutturale di Rombach «arricchiscono quel suo tipico approccio fenomenologico alle profondità dell'essere, che resteranno sempre come un marchio di originalità al suo pensiero»²⁹.

Nel 1958, l'incontro con Chiara Lubich, gli apre quel sentiero umano ed intellettuale che lo segnerà in maniera indelebile, il carisma dell'Unità che in Gesù "crocifisso" e "abbandonato" scorge il «darsi trinitario di Dio a noi e di noi a lui e tra noi». Questo diventerà per Hemmerle il luogo originario di ogni ricerca filosofico-teologica e culturale.

²⁶ K. HEMMERLE, *Franz von Baders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, Karl Aber, Freiburg – München 1963.

²⁷ P. CODA, «L'itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un "nuovo pensiero"», in K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996, 9s.

²⁸ Sulla liminalità teoretica del pensiero di Hemmerle si veda il recente A. CLEMENZIA – V. GAUDIANO, *Sulla soglia tra filosofia e teologia. In dialogo con K. Hemmerle*, Teologia, Città Nuova, Roma 2019. Questo testo segue un altro di notevole importanza rispetto a questo tema: P. CODA – A. CLEMENZIA – J. TREMBELAY (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di K. Hemmerle*, Teologia, Città Nuova, Roma 2016 in cui si mostra come l'intuizione dell'ontologia trinitaria di K. Hemmerle, affonda le sue radici nella tradizione teologica cristiana di Oriente e di Occidente, che ha avvertito la necessità di un cambio di paradigma nella visione dell'essere a partire dalla Rivelazione Trinitaria.

²⁹ Ivi, 10-11.

Altrettanto decisivo sarà anche dal punto di vista metodologico «l'intuizione hemmerliana del *verdankendes Denken* (pensiero che accoglie con gratitudine). Un pensiero che non si pone in maniera afferrante e onnicomprensiva come il *fassendes Denken* (pensiero afferrante), ma che lascia essere, che lascia che le cose siano libere di manifestarsi e donarsi»³⁰.

La pretesa trascendentale del pensare sta secondo Hemmerle proprio nell'accogliere con stupore e gratitudine l'oggetto del pensare e lo stesso atto del pensare; accogliere significa trascendere, mantenendo in unità.

La maturità del pensiero di Hemmerle, "la mossa centrale" del suo percorso intellettuale³¹, saranno le *Tesi di ontologia trinitaria (Thesen zu einer trinitarischen ontologie, 1976)*, scritte in omaggio ad Hans Urs Von Balthasar per il suo 70-esimo compleanno. In questo testo come vedremo più in là, Hemmerle pone i fondamenti di una ricerca filosofico-teologica in prospettiva trinitaria così come lo stesso Balthasar aveva auspicato nella sua opera più importante *Gloria*. Hemmerle, nelle *Thesen*, tematizza:

la novità dell'essere e del pensare umano alla luce del dischiudersi in Gesù Cristo del mistero trinitario di Dio nella nostra storia e come nostra storia. Di qui, egli esplicita con rigore e finissima penetrazione ontologica la necessità e le modalità di un pensare/vivere che abiti "*beim proprium des Christlichen*", nel centro dell'originalità cristiana. Non si tratta ovviamente di un discorso compiuto, ma dell'aprirsi di un orizzonte di pensiero entro cui, per tanti versi, si gioca il futuro dell'intellettualità cristiana. Basterebbe infatti questo solo scritto, perché il pensiero di Hemmerle lasci una traccia duratura e importante³².

La vita e il pensiero di Hemmerle rappresentano una traccia importante di quella carità intellettuale di cui il vescovo pensatore di Aquisgrana è stato apostolo e che tanto può ancora ispirare per un cammino di rinnovamento profondo della Chiesa di Cristo.

³⁰ V. DE MARCO, «K. Hemmerle. Linee di reciprocità», in *Nuova umanità* 36(2014)4, 479.

³¹ Così scrive Piero Coda a riguardo di questa mossa decisiva: «In queste dense e decidenti pagine egli intende infatti programmaticamente disegnare, su base fenomenologica, il luogo di incontro tra il pensare filosofico e il pensare teologico in quell'ontologia che è espressione consapevole e critica del senso dell'E/essere che si produce nell'interpellazione al pensiero che lo indaga *iuxta propria principia*, certo, in conformità cioè alla sua costituzione ontologica; ma – appunto per ciò – nella costitutiva accoglienza della luce in cui esso si dà, paradossalmente, al-di-là o meglio al principio del suo stesso darsi: grazie all'epifania dialogica in cui il Santo si ostende – invitando alla gratuita e libera realizzazione di sé con e nell'Altro – nel suo volto per noi e, proprio così, anche in e per Sé, di Sé preservando la sua più grande alterità» (P. CODA, «Denken wie geht das? Hemmerle e le tre mosse di accesso all'ontologia trinitaria», in *Tesi di ontologia Trinitaria* (=DDOT 2), 156-157).

³² P. CODA, «L'itinerario e il contributo», 15.

4. Il crogiuolo filosofico--teologico del pensiero di Hemmerle

Per comprendere la sintesi filosofico-teologica elaborata da Hemmerle, che ha il suo culmine nella proposta di un'ontologia trinitaria così come espresso nelle *Thesen*³³, occorre scandagliare le "correnti" filosofiche e teologiche che hanno alimentato nel corso degli anni, dagli studi accademici fino all'esperienza episcopale, il suo pensiero.

Abbiamo individuato diversi contributi che si sono mescolati sapientemente a formare una sintesi originale: la fenomenologia di Husserl, l'analisi esistenziale heideggeriana che il suo maestro Welte ereditò nell'elaborazione di una fenomenologia della religione, l'influenza idealista degli studi su Von Baader e Schelling, l'ontologia strutturale di Rombach a cui si affiancò l'elaborazione teologica influenzata dal carisma dell'unità di Chiara Lubich.

4.1. Il rapporto con la fenomenologia di Husserl

Il rapporto con la fenomenologia di Husserl, è mediato per Hemmerle da Bernhard Welte che è stato suo allievo diretto.

I principi fenomenologici di Husserl che Welte farà suoi nello sviluppo della fenomenologia della religione, sono elaborati partendo da un'esigenza primaria: occorre restituire alla filosofia dignità scientifica. E per far questo occorre concepire la filosofia come *episteme*, ossia conoscenza certa e rigorosa secondo l'ideale della filosofia greca delle origini.

Tuttavia possiamo dire che la rifondazione husserliana della filosofia è il primo passo di quella che potremmo chiamare *filosofia contemporanea* che ha come obiettivo la distruzione di ogni episteme metafisica; infatti la struttura epistemica su cui Husserl vuole rifondare la filosofia è *l'esperienza*, "l'esperienza vissuta" (*erlebnis*) della coscienza; tale esperienza rappresenta appunto una dimensione del divenire.

³³ Riportiamo parte di un'ampia bibliografia sulle *Thesen*, apparsa di recente su DDOT2, limitandoci all'ambito scientifico italiano: V. DE MARCO, *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del Sacro all'ontologia trinitaria*, Supplementi di Firmiana 7, Cittadella Ed., Assisi 2009; P. P. CIARDELLA – M. GRONCH (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000; V. DE MARCO, *Klaus Hemmerle. Con la libertà dell'artista*, Città Nuova, Roma 2014; ID., *L'esperienza di Dio nell'unità. Il pensiero filosofico, teologico ed estetico di K. Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2012; M. ZUPI *Per un'ontologia della carne che pensi l'essere come amore; una lettura delle Thesen di Klaus Hemmerle*, Associazione culturale piccola barca, Roma 2017; V. GAUDIANO (ed.), *Sul maschile e sul femminile. In dialogo con Klaus Hemmerle*, Tracce 3, Istituto Universitario Sophia – Città Nuova, Roma 2020; V. DI PILATO, «Essere e pensare "trinitariamente". Le tesi di K. Hemmerle», in *Rivista di Scienze Religiose*, XXII (2008)2, 479-496; P. CODA, «L'ontologia trinitaria: che cos'è?», in *Sophia*, IV (2012)2, 159-170; ID., «Abitare la frontiera. Sul luogo del pensare nelle *Thesen* zu einer trinitarischen Ontologie di Klaus Hemmerle», in F. MORRONE – P. ARABIA (a cura di), *Un popolo in ascolto di Dio per il futuro della nostra terra. Miscellanea in onore di Giovanni Mazzillo*, Rubettino, Soveria Manelli 2021, 213-229.

Da questo punto di vista, l'*episteme* non è per Husserl l'affermazione di strutture immutabili o *a priori* esistenti al di là dell'esperienza del divenire, ma intende essere la comprensione incontrovertibile della dimensione stessa e della struttura del divenire. Con il neoidealismo, e in particolare quello di Gentile, anche Husserl mira a costruire la definizione rigorosa del divenire ed è sostanzialmente in questa costruzione che consiste la filosofia come *episteme e scienza rigorosa*³⁴.

La fenomenologia husserliana è spinta nel suo sviluppo, dall'esigenza di ritornare alle "cose stesse" come oggetti dell'esperienza umana universale; a tal fine secondo Husserl occorre recuperare la relazione tra l'oggetto dell'esperienza e il soggetto cosciente che si pone di fronte ad esso. Tale relazione è chiamata da Husserl, *relazione di intenzionalità*, così come impara dalla lezione di Franz Brentano; tale relazione è un "esser rivolto a" della coscienza originariamente alla cosa stessa che fa della coscienza sempre la coscienza di qualcosa.

«Appunto per questo, la coscienza delle cose, in quanto coscienza intenzionale, non è produzione o creazione delle cose di cui è coscienza, ma è "visione offerente" che "intende" le cose, che lascia vedere le cose e in cui le cose si mostrano»³⁵.

La definizione di coscienza intenzionale porta Husserl a distinguere i momenti psichici che riguardano tale coscienza in momenti noetici e momenti noematici.

I momenti noetici sono quei momenti legati al soggetto e alle sue operazioni, mentre i momenti noematici sono momenti oggettivi aventi un correlato intenzionale nella coscienza e che non sono né oggetti mentali, né oggetti reali ma è «l'oggetto inteso proprio così come è inteso, è nei limiti in cui è inteso»³⁶.

In questo modo l'oggetto, il noema, si conosce sempre in relazione intenzionale al soggetto noetico correlato insieme agli atti che lo intendono.

La fondazione di una filosofia come scienza rigorosa sarà data dal tentativo di recuperare l'identità noematica della cosa di cui si fa esperienza. «In realtà Husserl cerca di recuperare il momento oggettivo individuandone l'identità, ovvero un fatto permanente, che nel variare delle mie percezioni o immaginazioni, resta invariato come un nucleo di fondo che caratterizza quello stesso oggetto»³⁷.

Al fine di recuperare in maniera fondativa l'identità noematica, Husserl elaborerà un ulteriore sviluppo del suo metodo fenomenologico, introducendo sia l'*epochè*, la sospensione del giudizio conoscitivo come richiesta di indagine della genesi della cosa così come appare a noi, sia la *riduzione fenomenologica* ossia il tentativo di escludere

³⁴ E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, 195.

³⁵ Ivi, 202.

³⁶ V. COSTA – E. FRANZINI – P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, 107.

³⁷ K. HEMMERLE, *Un pensare ri-conosciente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, V. GAUDIANO (ed.), Città Nuova, Roma 2018, 18.

dall'indagine fenomenologica ogni precomprensione naturale dell'oggetto, riducendo il campo di indagine al solo fenomeno.

Si arriva così a formulare la cosiddetta *riduzione eidetica* che permette di arrivare a cogliere l'essenza (eidos) della cosa nella sua originarietà.

Husserl quindi recuperando la distinzione cartesiana tra *cogito* (principio della conoscenza certa) e *cogitatum* appartenente a tale principio in quanto correlato intenzionale noematico, ricostruisce la conoscenza del mondo «nella sua datità esperienziale e in quanto mondo degli altri, mondo della vita»³⁸. Mettendo tra parentesi il mondo naturale e la natura psicofisica dell'essere umano, Husserl apre alla domanda su Dio non più considerato come costruzione naturale dell'uomo ma come possibile realtà trascendente che sta di fronte al mondo della datità esperienziale costituendo con esso una relazione polare. Tale domanda non sarà approfondita da Husserl così come tutto il tema della religione.

4.2. Heidegger e Welte nell'elaborazione di una fenomenologia della religione

La fenomenologia elaborata da Husserl in senso trascendentale-idealistico, agli occhi di Heidegger sembrava annullare il guadagno che lo stesso Husserl aveva introdotto nella filosofia attraverso il metodo fenomenologico.

Tale metodo fenomenologico non sarà mai abbandonato da Heidegger: «"fenomenologia" non nomina l'oggetto delle proprie ricerche, né tanto meno è un titolo per il contenuto specifico di esse. Il termine ci dice solo il *come* del di-mostrare e il modo di trattazione di *ciò che* in questa scienza deve essere trattato»³⁹.

Heidegger intende praticare la fenomenologia in maniera più radicale di Husserl eliminando tutti i residui di trascendentalismo che avevano caratterizzato l'indagine filosofica del maestro. A tal fine, secondo Heidegger, bisogna ripensare l'intenzionalità non come relazione originaria ad un io-puro ma come relazione originaria ad un esserci nel mondo.

In tal modo l'indagine fenomenologica si rivolge alla vita fattuale, alla dimensione pratica dell'esistenza, e non ad un'immagine del mondo percepita dalla coscienza pura; la realtà non si presenta quindi come costruzione del soggetto trascendentale, ma è la realtà stessa, nella sua fattualità esistente a porsi in relazione con esso.

L'orizzonte in-trascendibile della conoscenza è costituito dallo stesso metodo fenomenologico, in quanto in esso avviene l'auto-compimento dell'esserci. Si passa in questo modo da una fenomenologia riflessiva di carattere trascendentale ad una fenomenologia ermeneutica di carattere storico-fattuale.

³⁸ Ivi, 20.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo. Edizione italiana con testo tedesco a fronte*, A MARINI (ed.), Mondadori, Milano 2006, 113.

Il problema religioso alla luce di questa ermeneutica acquista nuova importanza soprattutto in riferimento al cristianesimo come vita fattuale delle comunità.

Le lezioni di Heidegger, soprattutto quelle tenute a Friburgo, attirarono l'attenzione di Bernhard Welte, che nel corso degli anni partendo dall'approccio fenomenologico proposto dallo stesso Heidegger, elaborò una filosofia della religione cristiana.

Lo stesso Hemmerle, frequentando poi le lezioni di Welte, condivise il suo apporto originale alla costruzione di una fenomenologia della religione, che andasse oltre la sola esperienza religiosa soggettiva approdando ad una sua originarietà fattuale.

Ciò che Welte metteva in evidenza era la necessità di un approccio puro al sacro in cui la ragione si liberasse di ogni modificazione nel corso del suo compimento attraverso l'indagine fenomenologica; la sua proposta consta di tre livelli in cui il pensiero passa da una via *negationis*, in cui lascia cadere ogni concetto mettendosi in una condizione di apertura, ad una via *affirmationis*, in cui raccoglie tutto ciò che gli si fa incontro, fino a giungere ad una via *eminentiae*, in uno stato di ingenuità essenziale che è il preludio dell'accesso al puro Sacro.

Questo rappresenta il punto cruciale che interesserà anche la ricerca di Klaus Hemmerle nel riconsiderare il rapporto tra filosofia e teologia; la necessità di accedere al puro Sacro, ri-semantizzandolo con nuove parole che lo possono raccontare al di fuori di ogni precomprensione di carattere naturale.

A tal fine Welte radicalizza il carattere dell'epochè fino a farla coincidere con l'atteggiamento dell'esistenza nel mondo come "spazio aperto di esperienza" in cui si attestano originariamente due fatti innegabili: il primo è che *noi* esistiamo, «ci siamo in mezzo ad altri uomini, in mezzo alla nostra società, al nostro mondo»⁴⁰, mentre il secondo che non siamo sempre esistiti e non esisteremo sempre.

Welte in questo modo teorizza accanto alla dimensione dell'esistenza, una dimensione di non-esistenza, di nulla che sta accanto a quella dell'esistenza senza fagocitarla.

Il nulla per Welte non è il "puramente vuoto" ma una dimensione che nasconde in sé qualcosa/qualcuno che svelandosi da senso a tutto.

Questo nulla, ni-ente usando la terminologia heideggeriana, rivela e dona ad un Tu personale, l'esser-ci, al suo sguardo aperto ed accogliente, la totalità dell'essente. «Alla stregua di Heidegger, infatti, anche Welte è convinto non solo della storicità e fattualità dell'essere, ma anche del suo darsi sempre e solo in una compresenza di altri, in una condizione di *mit – da- sein* che tutto determina e caratterizza»⁴¹.

⁴⁰ B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Genova 1985, 40-41.

⁴¹ K. HEMMERLE, *Un pensare ri-conoscente*, 24.

4.3. La dinamica del pensare in Hemmerle e l'ontologia strutturale di Rombach

Notevole influenza sul pensiero di Hemmerle, l'ha esercitata l'ontologia fenomenologica di Heinrich Rombach. Nucleo di tale riflessione è il considerare l'essere non più come "sistema" (come tutta la riflessione ontologica occidentale ha sempre fatto) ma come "struttura".

Tale termine può trarre in inganno, in quanto sembra indicare qualcosa di "statico". In realtà la struttura è un insieme dinamico di momenti che concorrono nel definire il fondamento dell'essere.

La fenomenologia strutturale non è più una fenomenologia ripiegata sul soggetto in senso trascendentale ma considera il soggetto all'interno di una struttura della realtà insieme alle cose stesse, in una concreta situazione storico temporale.

Si comprende come a partire da questa prospettiva si supera il problema gnoseologico della conoscenza della realtà aperto con la prospettiva realista, considerando il soggetto conoscente parte della stessa realtà che si vuole conoscere.

La soggettività non significa più costituzione interiore di uno speciale essente, ma piuttosto l' "interno" della struttura o realtà, *all'interno* della quale, poi, soggetto e oggetto (ciascuno in modo differente) si possono confrontare e condurre ad un rapporto di tensione reciproca. Perciò la "riduzione" non indica più un ripiegamento sul soggetto, quanto ritorno al fondamento pre-soggettivo e pre-oggettivo, che è fondamento per ogni realtà oggettivo-soggettiva.(...) Così, al posto dell' "analisi della coscienza" (di soggetti) subentra l' "analisi della struttura" (delle forme fondamentali della realtà) e la "riduzione" riporta a quella pre-datità originaria che significa (in modo sempre differente) sorgere (di sempre diverse correlazioni di "soggetti" e di "oggetti")⁴².

La fenomenologia strutturale di Rombach consente una nuova rilettura della fenomenologia della religione⁴³.

Anche il fenomeno religioso non va letto con le categorie della razionalità filosofica e scientifica, che non hanno accesso ad esso così come si dà originariamente, ma all'interno di una "struttura religiosa" in cui il soggetto pensante credente, si apre

⁴² H. ROMBACH, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg München 1988², 162-163.

⁴³ Per approfondire la conoscenza e la comprensione dell'ontologia di Rombach si rinvia a A. DESANTIS, *Dalla dialettica al kairòs. L'ontologia dell'evidenza di Heinrich Rombach*, Studia Anselmiana, Roma 2002. L'influenza dell'ontologia di Rombach sulla fenomenologia della religione viene affrontata nel lavoro di G. MAZZA, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005. Di questa ricerca, è di particolare interesse rispetto al tema che stiamo trattando il capitolo XIV, in cui l'autore scrive: «la riflessione filosofica di Heinrich Rombach è volta a sviluppare l'idea di un'ontologia strutturale e genetica, entro la quale la filosofia si riconosca come fenomenologia della dinamica autopoietica della realtà, in modo kairologico e con-creativo» (Ivi, 435).

al Sacro così come originariamente si dà agli occhi di chi ha fede, accogliendolo così come si dà.

In tal modo il linguaggio che esprime il fenomeno religioso è posto dallo stesso oggetto che si dice come Sacro.

Un altro aspetto dell'ontologia strutturale di Rombach che fornisce ad Hemmerle una chiave ermeneutica della sua ricerca filosofico-teologica è la prospettiva di una fenomenologia della libertà in chiave strutturale. La libertà viene intesa all'interno della struttura dinamico-relazionale dell'essere, nel senso di liberazione di tutti gli attori che fanno parte della struttura nel loro darsi reciproco all'interno della struttura stessa.

«Essa è solo rapporto e nel rapporto costituisce la realtà, dove il fuori è tale solo dentro la struttura, perciò ogni elemento è unicamente nella reciprocità con gli altri e prende forma come identità, solo nella relazione con il tutto»⁴⁴.

4.4. Il pensiero dialogico e l'influenza dell'idealismo

La corrente intellettuale denominata del Pensiero dialogico, ha influenzato notevolmente la ricerca della fine del XIX secolo e della prima metà del XX secolo. Tra gli esponenti di maggior rilievo ricordiamo Martin Buber (1878-1965) e Franz Rosenzweig (1886-1929).

A Martin Buber si deve il recupero della categoria originaria di relazione nel riconsiderare la triade filosofica Dio, io, mondo.

Tale relazione si struttura sempre in un rapporto di dualità dialogica che richiede reciprocità di ascolto e di parola/silenzio.

Hemmerle trova ispirazione in Buber e riconsidera, alla luce del pensiero dialogico, la stessa struttura del pensare: il pensiero non è mai un atto monologico-solipsistico ma è sempre originariamente aperto ad un altro, che si manifesta in una dimensione dialogico-relazionale.

Tuttavia lo stesso Hemmerle supera la binarietà del pensiero dialogico di Martin Buber, considerando una prospettiva dialogica ternaria in cui la relazione io-tu si apre anche alla compresenza originaria di un noi, così come la Trinità, forma originaria del Sacro che si dà al pensiero, ci indica.

In Hemmerle la prospettiva di una dialogicità trinitaria del pensiero, che recuperi i tre poli rappresentati da io, Dio e mondo, è rafforzata dalla riflessione aperta da Franz Rosenzweig.

Nella sua opera più importante, *La stella della redenzione*, ripensa la triade io, Dio e storia degli uomini (mondo) superando i modelli metafisici proposti da Kant e dall'idealismo.

Occorre superare secondo Rosenzweig l'atteggiamento metafisico della filosofia a favore di una filosofia di tipo esperienziale che abbia come caposaldo la narrazione

⁴⁴ K. HEMMERLE, *Un pensare ri-conoscente*, 27.

dell'esperienza della finitudine, della morte e del nulla, che si apre all'attesa messianica della redenzione di Dio.

In questo modo Rosenzweig, recupera la connotazione relazionale del Dio ebraico; l'essere umano e la sua storia sono amati e chiamati da Dio ad entrare in relazione con Lui che progressivamente colma l'attesa della Redenzione.

Ciò apre il presente storico ad un compimento futuro in cui Dio – uomo e mondo vivranno una nuova armonia in cui ci sarò posto solo per l'adorazione e la preghiera comune.

Hemmerle mutua diverse categorie del pensiero di Rosenzweig, soprattutto l'atteggiamento antimetafisico e il movimento triadico del pensiero che si conclude con l'adorazione del Sacro che in esso si manifesta lasciando da parte ogni tentativo di appropriazione e di afferramento.

Ma la differenza sostanziale con Rosenzweig, consiste nel fatto che per Hemmerle la redenzione è già attuata in Gesù Cristo, e il tempo della storia, dopo la sua venuta, è un tempo in cui già si manifesta la presenza di Dio (anche se non pienamente).

L'idealismo tedesco, in-nerba la ricerca di Hemmerle attraverso lo studio del pensiero di due autori, Franz Von Baader e Friedrich Schelling.

Il primo, a cui Hemmerle dedicò la tesi di dottorato, ha rappresentato per lui, un punto di equilibrio tra la prospettiva hegeliana (che poneva la Trinità all'interno del movimento dialettico del pensiero) e la posizione realista della filosofia cristiana classica in cui l'unità della Trinità non perviene all'indifferenziazione delle tre persone divine ma alla distinzione pur rimanendo al di là del pensiero.

Von Baader concepisce questa distinzione come relazionalità ad altro; questo gli consente di porre il principio idealista (identità tra Essere e pensiero) proprio in questo essere in relazione ad altro da parte di Dio: «questo altro grazie al quale possiamo pensare e nel pensare esperire il nostro essere è il Dio trinitario, Dio della relazione che tocca l'uomo e lo chiama alla relazione»⁴⁵.

Sarà proprio la riflessione dell'ultimo Schelling, a cui Hemmerle dedica la sua tesi di abilitazione a consentirgli di elaborare la sua riflessione sul rapporto tra Dio ed il pensiero.

Hemmerle vuole rispondere alla domanda sulla pensabilità di Dio attraverso la sola ragione; se Dio è pensabile «come me» il rischio è che possa essere una proiezione dell'io. Se Dio è pensabile come «altro da me» tornerei al realismo e all'analogia *entis*.

Hemmerle trova una via d'uscita elaborando il concetto di *analogia dialogica*: Dio viene pensato come Colui che viene all'incontro (logos) con l'essere umano; rispondendo a tale incontro (dia-logos), l'uomo si eleva a Lui (ana-logos). Hemmerle in questo modo formula una vera e propria *analogia relationis*⁴⁶.

⁴⁵ Ivi, 33.

⁴⁶ Due linee di influenza, forse anche indirette, che fanno approdare Hemmerle all'elaborazione di una analogia relationis, sono espresse dalle considerazioni in merito a questo tema di K. Barth e H.U. Von Balthasar. Nell'opera di G. SGUBBI, *L'intelligenza del mistero. Dialogo con Eberhard Jüngel*, Città

4.5. L'elaborazione teologica di Hemmerle ed il carisma dell'Unità di Chiara Lubich

L'elaborazione del pensiero teologico di Klaus Hemmerle risente di diversi influssi che si possono individuare sin dal periodo dei suoi studi universitari.

Dapprima è necessario considerare l'influsso esegetico dei suoi due professori Alfons Deissler e Anton Vögtle.

Il primo riconosciuto come uno dei più grandi esegeti dell'Antico Testamento del XX secolo ha insegnato ad Hemmerle ad applicare il metodo storico – critico nella lettura della Bibbia, mentre l'apporto di Vögtle, professore di esegesi del Nuovo Testamento, ha chiarificato in Hemmerle il significato della categoria esegetica *Regno di Dio* come categoria principale dell'annuncio cristologico: il Regno di Dio è secondo Vögtle, Dio stesso, riportando Hemmerle su una lettura del cristianesimo più fedele all'annuncio di Gesù e sgombrando il campo da qualsiasi interpretazione politica del Vangelo.

Il secondo apporto al pensiero teologico di Hemmerle è stato dato dall'amicizia con il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar, il quale ha considerato la Trinità come la categoria teologica fondamentale per accedere alla comprensione del Dio cristiano.

Hemmerle stesso, anche se con una elaborazione originale che si distanzia da quella di Balthasar, ha ripreso questa intuizione trinitaria nella sua opera più importante, le *Tesi di ontologia trinitaria* che aveva esposto proprio in una lettera che aveva inviato a Balthasar stesso per i festeggiamenti del suo settantesimo compleanno. L'intuizione di fondo delle *Tesi* è che la Rivelazione diventa per Hemmerle il punto di partenza per sviluppare un'ontologia di stampo trinitario come spiegazione del senso dell'essere.

Con questo discostandosi dallo stesso Balthasar che vede proprio nella Metafisica trinitarizzata, in cui il principio unitivo dell'amore di donazione viene posto come principio primo, un nuovo punto di partenza per la teologia cristiana in chiave estetica.

Hemmerle invece corregge l'impostazione balthasariana considerando il principio unitivo dell'amore all'interno della visione strutturale rombachiana in cui la Trinità è struttura e forma della dinamica di amore che trascende sé stesso nell'atto di abbandono completo all'altro.

Hemmerle intuisce come Balthasar la necessità di ancorare ed alimentare la sua ricerca teologica ad una spiritualità vissuta frutto dell'incontro con un Carisma, particolare concretizzazione dello Spirito di Cristo. Ricordiamo il sodalizio spirituale

Nuova, Roma 2001, l'autore scrive: «La posizione di Barth sulla analogia è andata approfondendosi sempre più nell'orizzonte della cristologia. Anche Barth accetta una analogia, a condizione che sia una *analogia relationis*, capace di superare l'*analogia entis*, così almeno come la concepisce: essa, infatti, non è confronto tra due enti reciprocamente indipendenti e preesistenti, ma la capacità di dire e conoscere Dio sul fondamento creato della sua Parola» (Ivi, 329). Circa il ripensamento dell'analogia nell'opera balthasariana, si veda: F. BELLELI «Cristocentrismo e storia: l'uso dell'analogia nella cristologia di Hans Urs Von Balthasar», in *Divus Thomas* 111(2018)1.

tra von Balthasar ed Adrienne Von Speyr che molto influenzò la produzione teologica del teologo svizzero soprattutto in riferimento alla mistica della croce e alla teologia del sabato santo. Allo stesso modo decisivo fu per Hemmerle l'incontro con Chiara Lubich e con il Carisma dell'Unità incarnato nell'esperienza del Movimento dei Focolari.

Fu negli anni del seminario che il responsabile Rudolf Hermann, fece incontrare Hemmerle con Chiara Lubich, esattamente nel 1958. Hemmerle aderì prontamente al Carisma dell'Unità che rispondeva oltre all'esigenza di un cammino di santità personale di ascesa a Dio, anche a quella di un cammino di comunione spirituale insieme ai fratelli e sorelle in umanità.

Hemmerle scoprì nel movimento dei focolari fondato da Chiara Lubich, una scuola di vita cristiana e di pensiero che faceva della Rivelazione la scaturigine originaria dell'esperienza di comunione tra i fratelli e le sorelle.

Questo focolare di vita e di pensiero, portò all'elaborazione del pensiero teologico di Hemmerle che attinse dalla spiritualità dei focolari, alcune categorie teologiche peculiari, come quella del Gesù abbandonato dal Padre sulla croce come massima espressione ontologica del movimento kenotico dell'Amore che si dona e sempre viene ricevuto dall'altro.

Sarà questa circolarità agapica tra padre e Figlio a costituire il paradigma di Unità in cui inscrivere sia il rapporto tra Dio e il creato, sia il dialogo ecumenico tra le diverse confessioni cristiane.

Ma la categoria teologica che Hemmerle esplora maggiormente e che traduce sia sul piano ontologico che su quello spirituale la circolarità del movimento kenotico-agapico trinitario, è quella di comunione.

Di notevole interesse a tal proposito è il saggio *Persona e comunione*⁴⁷ che sarà oggetto di approfondimento nel prossimo paragrafo.

5. Persona e comunione

Questo scritto compare per la prima volta in una raccolta di studi in onore del gesuita Anton Rauscher. Lo stesso Hemmerle tende a ridimensionare la portata della sua riflessione in quanto questo tema centrale della riflessione teologica ed ecclesiologica richiederebbe ben altri approfondimenti.

Secondo Hemmerle il concetto di persona che tanto ha caratterizzato la riflessione teologica cristiana sin dai tempi della patristica, va risemantizzato a partire dal concetto di comunione. Persona e comunione sono due concetti onto-regolativi per il sapere dell'essere.

Prima di tutto Hemmerle tenta di chiarire il significato dei termini comunione/comunità. Avvicinandoci fenomenologicamente a tale concetto, ci rendiamo conto che occorre evitare due errori che spesso vengono commessi nel

⁴⁷ K. HEMMERLE, *Un pensare ri-conoscente*, 412-443.

considerare il concetto di comunità: l'errore essenzialista, in cui la comunità rappresenta una pluralità di individui che condividono la stessa specie o lo stesso genere (essenza) e l'errore soggettivista in cui la comunità viene pensata come un unico soggetto che annulla la soggettività degli individui che la costituiscono: «L'unità che avviene nella comunità è un'unità nella diversità; le parole comunità e collettivo non si lasciano tra loro scambiare in un discorso attento»⁴⁸.

Qual è allora l'elemento unificante della comunità? Qui Hemmerle propone una via di risoluzione che riprende la sua idea di libertà di mettersi in gioco nella relazione con l'altro: ciò che tiene insieme la comunità è proprio la libertà dei partner «di mettersi in gioco nella relazione verso un'obiettivo comunanza, percepirla e prenderla sul serio come ciò che lega»⁴⁹. La comunione quindi per Hemmerle ha un carattere non solo essenziale ma anche esistenziale e storico che coinvolgono proprio come *persona*. Quindi, quando diciamo comunità sicuramente diciamo persona ma quando diciamo persona diciamo necessariamente comunità?

Questa domanda ha molteplici vie di risoluzione che richiedono secondo Hemmerle un approccio al significato del termine persona di tipo storico.

Potremmo dire: persona è diventato un termine principale dell'antropologia, dell'etica del parlare e pensare responsabile attorno ai nessi sociali. L'espressività riflessiva, nel senso a noi oggi noto quando si parla di persona, subentra, però, relativamente più tardi; il termine persona non è la radice, piuttosto il coronamento di quel lavoro riflessivo, che sulla base della filosofia greca, chiarì in Occidente natura ed esistenza dello spirituale⁵⁰.

L'alveo di elaborazione del termine persona fu eminentemente teologico e coincise con le dispute sulla dottrina cristologica e trinitaria avvenute nei primi secoli dell'era cristiana.

L'insegnamento sulla dottrina delle due nature del Cristo nell'unica persona divina del Figlio elaborò un concetto di persona che garantisse la piena comunione di Dio nel Figlio con noi uomini. Ma la dottrina cristologica elabora un concetto di persona che non può non essere pensato simultaneamente al concetto di persona divina così come si presenta nella Dottrina Trinitaria: «come si può pensare l'assoluta unità, unicità e semplicità di Dio nella libertà delle persone, che assolutamente uguali, sono insieme uno e pur tra loro distinte?»⁵¹. Qui inizia un percorso difficile che ha visto protagonisti i più grandi teologi della storia della Chiesa che tenta di elaborare un concetto di persona che tenga conto del fatto che la persona divina del Figlio

⁴⁸ Ivi, 415.

⁴⁹ Ivi, 417.

⁵⁰ Ivi, 419.

⁵¹ Ivi, 421.

garantisce in sé l'assunzione della natura umana accanto a quella divina e che la stessa persona fosse in una relazione immanente nel duplice movimento del donare ed essere donato con le altre persone della Trinità.

Ci sono quindi due modalità distinte di essere persona in riferimento alla natura umana e alla natura divina e quindi due modalità distinte di essere in comunione?

Per evitare questa dualità, la riflessione teologica elabora il concetto di comunione in relazione all'essere se stesso e non all'essere con, partendo dalla definizione che Severino Boezio fornisce nel *Contra Eutychen et Nestorium*: «Persona est naturae rationalis individua substantia». In questo modo si mette in relazione il concetto di persona con il concetto di sostanza. Se la persona è sostanza individuale, la comunione non può essere pensata sul piano della storia, della responsabilità e della comunicazione ma sul piano della natura, della *physis*, intesa come apertura dell'essere della persona alla pienezza delle sue essenze e modi.

La persona divina è pienezza sussistente della *physis* in sé che entra in relazione immanente solo con altre pienezze sussistenti in sé. In questo modo persona e comunione non hanno nessuna via di congiunzione ontologica.

Come recuperare un nesso ontologico tra persona e comunione? Hemmerle propone di percorrere la via che lo stesso Tommaso inaugura quando considera la persona come *rationalis naturae* e quindi come anima rationale, compimento spirituale dell'essere; infatti nel *De Veritate* dice che l'anima, seguendo l'insegnamento di Aristotele nel *De Anima*, è «in un certo modo tutto»⁵². Quindi la persona in sé è anima, essere spirituale che conviene con tutte le cose. Quindi la persona è in sé stessa tutte le cose. In quanto *individua substantia*, compie in sé il particolare, mentre in quanto *rationalis naturae* compie in sé l'universalità dell'essere.

Il passaggio successivo che Hemmerle compie, una volta guadagnato tale approccio è che la persona in questa sua vocazione a compiere in sé l'universalità dell'essere è in una relazione immediata di comunione con le altre persone (interpersonalità).

[...] piuttosto la via sulla quale si compie un'intesa nell'autentico vero e bene è un molteplice auto-compimento delle singole persone; tale intesa si compie a partire dalla singola persona, ma in un modo tale che la singola persona si orienti all'essere, al vero e al bene, pensando, volendo, agendo da essi e dal loro darsi. Con ciò però è inevitabile il convergere, la convenienza tra natura spirituale ed essere (che include verità e bontà) nel compimento personale e anche convergenza tra compimenti personali che si differenziano pur realizzando la stessa cosa, appunto l'essere dell'essente, la sua verità e bontà. L'individualità della realizzazione personale compie l'universalità dell'essere e, in questa universalità della validità del compimento del vero e del bene, è

⁵² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q1 a1.

costruita al contempo l'interpersonalità, la comunione di persone. Essa è data in nuce con la personalità⁵³.

Le persone quindi sono ciascuna, sussistenza che compie in sé un particolare atto d'essere della totalità dell'essente, e in relazione tra di loro essendo immediatamente relazionate alla medesima totalità anche se in modi differenti. L'unità è nella comunione e la distinzione nella persona. Questa la conclusione a cui giunge Hemmerle, traducendo "metafisicamente" il guadagno teoretico della rivelazione cristiana sempre all'interno di in una relazione di interscambio tra filosofia e teologia così come si svilupperà in tutto il suo pensiero.

6. Hemmerle e il volto ecumenico della spiritualità di comunione

Non sembra azzardato poter definire K. Hemmerle una *personalità ecumenica in tutta la sua esistenza* come qualche suo epigono lo ha definito.

Come abbiamo accennato l'impegno ecumenico di Hemmerle nasce proprio dall'adesione al Carisma dell'Unità di Chiara Lubich⁵⁴, che fa del Gesù abbandonato e del Dio trinitario le categorie paradigmatiche del dialogo con le altre chiese cristiane.

Di grande interesse è delineare lo stile ecumenico che Hemmerle assunse sia nel dialogo ufficiale, sia nella costruzione di rapporti di Unità con i fratelli delle altre confessioni cristiane.

Chi vive da lungo tempo la spiritualità dell'unità non può fermarsi a dire: «Cosa mi va bene di quello che dice l'altro? Cosa non mi va bene? Per quali versi è compatibile con la mia opinione? In che cosa non è compatibile?». Io invece cerco di farmi uno con l'altro, cerco di pensare a partire dall'altro non in modo da rinnegare ciò che affermo con sicurezza in base a Cristo, ma nel senso che davanti all'altro mi chiedo: «Quale luce vuole darmi?». Guardo

⁵³ K. HEMMERLE, *Un pensare ri-conoscente*, 431.

⁵⁴ Per un approfondimento sul carisma dell'unità di Chiara Lubich, si veda J. MORÀN, *Carisma e profezia. Il genio ecclesiale di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2020. Di particolare importanza per comprendere l'ispirazione della spiritualità di Chiara Lubich sull'opera intellettuale e la vita spirituale di Klaus Hemmerle, si approfondisca l'articolo K. HEMMERLE, «La nostra dimora: il Dio Trinitario. L'esperienza di Dio di Chiara Lubich», in *Nuova Umanità* 36(2014)6, 501-510. In esso l'autore mette in luce i capisaldi della spiritualità del movimento dei focolari in relazione ai guadagni teologici e filosofici che lui stesso ne ha tratto nella sua riflessione: «Tutto il valore e la novità del Movimento dei focolari consistono a mio avviso nella specifica esperienza con Dio. Essa è legata alla persona di Chiara Lubich» (Ivi, 501).

quindi a me stesso partendo dall'altro. Mi faccio uno con l'altro e cercando di rileggere la mia verità attraverso la luce dell'altro⁵⁵.

Rileggere quindi la mia verità alla luce dell'altro: è questo il principio fondativo del dialogo ecumenico per K. Hemmerle. Un dialogo che non è solo teologico ma investe tutta l'esistenza cristiana, vita comune insieme con Cristo. «Dall'unità vissuta concretamente si arriva ad una comprensione ecumenica, a nuove prospettive e a nuove visioni»⁵⁶.

Un primo aspetto dello stile ecumenico hemmerliano è quello che parte dall'ascolto dell'altro; ciò è conseguenza di quell'atteggiamento fenomenologico che ha caratterizzato il pensiero di Hemmerle. È un lasciare che l'altro si manifesti per quello che è, mostrando ciò che lo Spirito che lo abita dice e testimonia di sé stesso attraverso di lui. Un ascolto che si fa silenzio davanti all'altro e che consente al Dio trinitario che si dona in Cristo, di manifestarsi attraverso l'altro come radice comune, come mistero di unità e comunione.

Il secondo aspetto è quello di consentire una vera e propria *fusione di orizzonti*, parafrasando l'espressione del filosofo Gadamer, con la fede dell'altro, con il suo patrimonio teologico, il suo linguaggio e le sue categorie.

Questo si traduce sul piano metodologico nel prendere sul serio tutti gli interrogativi, i dubbi e le critiche dell'altro facendole proprie; *ciò consente di sanare le piaghe dell'altro in noi stessi*. «Non dobbiamo dire all'altro che ha torto e che abbiamo ragione noi, ma bisogna sanare le piaghe dell'altro in noi stessi. Questa è la base [...] Non dobbiamo dire: sì, hai ragione tu, ma dobbiamo sentire come nostra ogni esperienza che ferisce l'altro, portarla in noi e riequilibrarla con amore»⁵⁷.

Caratteristica ulteriore dello stile ecumenico di Hemmerle, è che in lui sia il piano dell'ecumenismo spirituale che quello del dialogo teologico sono unificati nel principio dell'ecumenismo della vita. Tale ecumenismo è primariamente un'esperienza di reciprocità in cui anche i concetti teologici proposti all'altro nel dialogo fanno parte di uno scambio di amore.

Hemmerle concretizzò questo nei famosi dialoghi di Ottmaring in cui vescovi cattolici ed evangelici appartenenti al Movimento dei Focolari vivevano un'intensa esperienza di unità e condivisione. Nel corso di questi dialoghi Hemmerle identifica quattro pilastri da tenere sempre in considerazione nel dialogo ecumenico: *l'amore reciproco, il pensiero memore e la gratitudine per le grazie ricevute, la preghiera comunitaria, il patto di unità tra i vescovi delle diverse Chiese*. Ciascuno di questi

⁵⁵ K. HEMMERLE, *Domande e risposte sul ministero ordinato*, Scuola ecumenica Ottmaring 1986, non pubblicato, in V. DE MARCO, «Amare la Chiesa dell'altro come la propria. Klaus Hemmerle e l'unità dei cristiani», *Nuova Umanità* XXXIV (2012) 6, 739-761.

⁵⁶ W. HAGEMANN, *Innamorato della Parola di Dio*, Città Nuova, Roma 2013.

⁵⁷ K. HEMMERLE, «Presupposti teologici per l'ingresso in una visione cattolica della mariologia», in *Nuova umanità* 21(1999)3-4, 358.

pilastri consolida lo stile ecumenico che fa dell'esperienza della reciprocità un vero e proprio *locus theologicus*.

Ma Hemmerle si è preoccupato anche di indicare le fondamenta di questo edificio spirituale che è il dialogo ecumenico: la Parola di Dio, la figura di Maria, il Gesù abbandonato e la vita trinitaria.

Occorre per Hemmerle, nel dialogo ecumenico partire dalla Sacra Scrittura riscoprendola sempre nuovamente grazie al contributo dell'altro e donandola all'altro come vincolo di reciprocità. La Parola di Dio diviene quindi contesto vitale e indicazione esistenziale concreta per la comune vita di fede mettendo in evidenza l'inesauribilità dei suoi significati. Ciò consente ad Hemmerle di mostrare la possibilità delle diverse interpretazioni che entrando in dialogo tra loro mostrano la pienezza che scaturisce dall'origine comune della Rivelazione di Dio attraverso l'unica Scrittura

Un esempio è la considerazione del tema teologico del ministero ordinato, che secondo Hemmerle trova la sua giusta comprensione proprio nel rapporto con la parola di Dio.

Egli colloca il ministero ordinato nella logica della *Sequela Christi*, considerandolo non come un privilegio del potere sacro, ma un servizio alla Parola di Dio.

Parola e sacramento sono per Hemmerle i pilastri della Chiesa. Non è quindi beato chi riceve il ministero ordinato ma chi vive la Parola di Dio.

In tal modo il ministero ordinato può rientrare in quel principio del *Solus Deus* e della *Sola Scriptura* tanto caro alla Riforma protestante.

Anche Maria per Hemmerle ha un ruolo decisivo nel definire lo stile del dialogo ecumenico. Maria viene riconosciuta come *forma vuota* che accoglie la Parola di Dio; ella si svuota di sé stessa per fare spazio al Verbo di Dio che si mostra in lei ed attraverso di lei.

In questo modo possiamo considerare Maria come *il Negativo* della Parola di Dio che mostra un duplice movimento della fede; accogliere la Parola di Dio e generarne il Verbo nella fede.

In tal modo il principio mariologico si può esprimere dicendo che Maria è «pura recettività e sfondo»⁵⁸, diventando così parte della struttura del dogma della fede.

Il *locus teologicus* in cui tale struttura si manifesta è sotto la croce, ove si mostra il Gesù abbandonato, ulteriore pilastro del dialogo ecumenico.

Ultimo e decisivo pilastro del dialogo ecumenico è sicuramente l'orizzonte aperto dalla vita trinitaria come modello di amore reciproco con i "partner di fede" così come Hemmerle li chiama: «siamo sulla strada giusta se facciamo il vuoto dentro di noi per farci uno con Gesù e farci uno con gli altri nell'amore reciproco. Questa è la prima cosa ed è fondamentale»⁵⁹.

⁵⁸ K. HEMMERLE, *Domande e risposte sul ministero ordinato*.

⁵⁹ K. HEMMERLE *Wegmarken der Einheit*, Scuola ecumenica di Ottmaring 1988, cit. in V. DE MARCO, «Amare la Chiesa dell'altro come la propria», *Nuova Umanità* XXXIV (2012) 6, 739-761.

La conseguenza non è un ecumenismo in cui le differenze dottrinali sono messe da parte ma una sincera ricerca dell'unità nella verità. Molto efficaci sono le parole di Hemmerle che vede nella fedeltà dottrinale alla propria chiesa una vera e propria crocifissione: «Ho capito che non basta l'abilità dialettica per aggirare alcune questioni riguardanti il papato o Maria. Non serve qualche brillante teoria secondo cui non esistono più delle serie differenze in campo ecumenico. No! Io devo stare pienamente sulla croce all'interno della mia Chiesa»⁶⁰.

In tal modo, tale stile crocifisso di fare ecumenismo mostra come sia lo stile dell'amore trinitario l'orizzonte in cui ricercare l'unità.

L'ecumenismo spirituale richiede una spiritualità dell'unità anche se l'unità non è stata ancora raggiunta nella professione di fede: questo è uno dei più importanti presupposti per il cammino verso l'unità nella verità. L'amore come condizione per poter vedere non si sostituisce allo sguardo verso la verità, ma rende capaci e spinge verso tale sguardo. E lo sguardo verso la verità riesce a vedere la verità solo in quanto la vede come amore e nell'amore. Il comandamento nuovo, il vivere secondo la vita trinitaria non sono solo condizione per la verità, ma aprono una nuova via al vedere, una via che costituisce dall'interno l'essere una cosa sola e diventare uno⁶¹.

Lo stile ecumenico di Hemmerle è decisamente segnato dalla Trinità e dall'amore trinitario come principio di unità; tale influenza sarà rintracciabile ancor più marcatamente nello sviluppo di un'ontologia che strutturi tutta la teologia e il dialogo con gli altri saperi umani sempre da accogliere in tale orizzonte di scambio reciproco: «donarsi reciprocamente i doni, scoprire nella reciprocità i doni dello Spirito nell'altro: questa è la via per l'unico Spirito»⁶².

7. Una prospettiva di pensiero e di esistenza in chiave trinitaria

Prima di introdurre alcune considerazioni circa i tratti salienti di un'ontologia trinitaria elaborata da Hemmerle, occorre esplorare i concetti di Identità e Trascendenza che egli concepisce all'interno di una vera e propria "ontologia del gioco"⁶³.

⁶⁰ K. HEMMERLE, «Come in cielo così in terra», in *Gen's*, giugno 1976, Idem.

⁶¹ K. HEMMERLE, «Pilgerndes Gottesvolk – geeintes Gottelsvolk», Idem

⁶² K. HEMMERLE, «Glaube, der Gemeinschaft schafft», in W. HAGEMANN, *Verliebt in Gottes Wort*, 217, Idem.

⁶³ Per un approfondimento sul tema dell'ontologia del gioco soprattutto in Eugen Fink, si veda l'articolo G. D'ACUNTO, «L'apparenza reale. L'ontologia del gioco di Eugen Fink», in *Esercizi Filosofici* 11(2016)1, 1-15. L'autore mette in evidenza le riflessioni che Fink fa su Nietzsche, chiedendosi se il filosofo dell'eterno ritorno non sia un "primogenito", un' iniziatore di un pensiero nuovo, che al di là della critica

Questo avendo sullo sfondo le due opere più significative di Hemmerle, *Preludio alla Teologia* (1976) e *Tesi di ontologia trinitaria* (1992); da segnalare a tal riguardo il lavoro di Gianluca Falconi⁶⁴, il quale individua il cuore dell'ontologia trinitaria hemmerliana così come presentata nelle *Tesi* proprio nella teoria del gioco che è invece trattata esplicitamente in *Preludio alla teologia*, in cui viene presentata «la struttura del gioco, come modo di presentare la drammatica dell'essere»⁶⁵.

L'opera *Preludio alla Teologia*, si apre con una domanda fondamentale: «È tutto un gioco?»⁶⁶; da questa domanda si articola tutta la riflessione di Hemmerle, che legge il senso dell'esistenza e di tutte le sue implicazioni proprio a partire dalla struttura del gioco: «alla questione del gioco è legata la questione del perché qualche cosa interessa colui che pone la questione»⁶⁷.

Il debito fondamentale di questa riflessione hemmerliana è stato contratto con il suo maestro Bernhard Welte che esporrà nella sua opera *Religionphilosophie* la sua concezione dell'esistenza, di chiara derivazione heideggeriana, come *esistenza nel mondo*, dove il mondo è inteso in senso peculiare come “il mondo in cui noi viviamo”, il “proprio” mondo, dando a questo una connotazione non neutra.

Il punto di partenza di tale concezione weltiana è che «noi non siamo né esistiti sempre, né esisteremo per sempre»⁶⁸. Ciò comporta una concezione dell'esistenza che viene considerata dinanzi al nulla prima di noi ed al nulla dopo di noi: questa relazione della nostra esistenza con il nulla prima di noi e dopo di noi, è la “nostra” non – esistenza determinata. Qui si richiama la distinzione che lo stesso Heidegger fa tra nulla assoluto (*nichtiges Nichts*), un nulla vuoto, e il niente, nulla dell'ente, *Nichts*. E di questo nulla che io faccio esperienza nella mia esistenza, un “nulla determinato” dalla mia esperienza, ma che la mia esperienza non riesce mai a “decodificare” pienamente.

Il mio mondo e la mia esistenza sono, in un certo modo, avvolti da questo nulla determinato e non si tratta di una semplice deduzione che dovrebbe riferirsi ad un'esistenza generica, ma di una vera e propria esperienza: se l'esperienza del

spietata che fa alla metafisica, decretandone di fatto il tramonto, non abbia visto nel superamento di essa, un destino, una necessità che apre ad un nuovo “sorgere la Verità dell'Ente”: «Ora, la possibilità di un pensiero del mondo che si lasci alle spalle la metafisica, intesa, heideggerianamente, da Fink, come un'interrogazione che fa leva unicamente sull'ente, Nietzsche, riprendendo l'immagine del *pais paizon* di Eraclito, la indica proprio nel gioco: gioco che assurge, così, a “concetto chiave dell'universo”, a “metafora cosmica”» (Ivi, 12).

⁶⁴ G. FALCONI, «Essere in gioco. Identità e Trascendenza nelle “Tesi di ontologia trinitaria” di Hemmerle», in *Sophia* 7(2015)2, 143-157.

⁶⁵ Ivi, 144.

⁶⁶ K. HEMMERLE, *Preludio alla Teologia*, trad. it. V. DE MARCO, Città Nuova, Roma 2003.

⁶⁷ G. FALCONI «Essere in gioco. Identità e Trascendenza nelle “Tesi di ontologia trinitaria” di Hemmerle», 146.

⁶⁸ B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, 42.

mondo non è neutra, nemmeno del nulla lo è. Essa è la mia esperienza e di nessun altro. I problemi metafisici fondamentali, quindi, sono sempre e in primo luogo questioni che mi toccano in prima persona, che toccano il mio esistere e il nulla che si determina sullo sfondo del mio essere. E tuttavia, anche se non si tratta di un nulla vuoto (*nichtiges Nichts*), questo nulla in sé non si presenta: nulla ci dice con quale tipo di esperienza abbiamo a che fare⁶⁹.

Questa ambiguità del nulla dell'esistenza, che esperiamo, consente a Welte, a cui Hemmerle si ispira, di introdurre la questione del senso dell'essere.

La questione del senso dell'essere, si intreccia indissolubilmente per Welte alla questione dell'interesse per l'esistenza dell'uomo nel mondo: «Se esistere è l'atto originario a partire dal quale l'umano è nel mondo e questa apertura si caratterizza come apertura possibile della mia esistenza[...] esistere per l'uomo non può ridursi alla semplice presenza»⁷⁰, ma deve essere orientato dall'interesse che io ho per la mia esistenza che si manifesta nel senso presupposto che giustifica tutto. La questione dell'interesse è la stessa questione del senso dell'essere. A questo punto l'ambiguità di lettura del nulla della mia esistenza, presenta due possibili vie di risoluzione: o il nulla è una presenza nascosta che «preserva il senso del tutto e dona senso a tutto»⁷¹, oppure è una «forza di annientamento che distrugge.....ogni postulato di senso»⁷². Entrambi i volti del nulla incidono profondamente sul modo di vivere l'esistenza. Queste considerazioni di Welte stanno sullo sfondo del modo di concepire l'esistenza da parte di Hemmerle. Un'ulteriore passaggio è quello di concepire l'esistenza come una vera e propria esecuzione musicale. La struttura dell'esecuzione musicale viene ad essere considerata da Hemmerle come la stessa struttura dell'esistenza, e l'identità è il risultato di ciò che l'interesse mette in gioco, ossia l'esistenza stessa: «Certamente suono io, ma cosa viene fuori dalla mia esecuzione musicale mi sorprende, mi pone in una nuova situazione, verso la quale reagisco. Nell'esecuzione musicale mi accolgo nuovamente e ciò che viene suonato diventa nuovo nella sua esecuzione»⁷³.

⁶⁹ G. FALCONI, «Essere in gioco. Identità e Trascendenza nelle "Tesi di ontologia trinitaria" di Hemmerle», 146.

⁷⁰ Ivi, 147.

⁷¹ B. WELTE, *Dal nulla al mistero assoluto*, 57.

⁷² Ivi, 56.

⁷³ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 105-107. Nella traduzione delle Thesen del 1996, il termine tedesco "Spiel" viene reso con l'italiano gioco e la traduzione di questo passaggio diventa: «Sono senz'altro io il protagonista del gioco, ma il risultato del gioco mi sorprende, mi colloca in una nuova situazione alla quale reagisco. Nel gioco ricevo un nuovo me stesso». Nella nuova traduzione il termine "Spiel" viene reso con una ricchezza semantica maggiore: *movimento di danza, azione, gioco, suono, esecuzione musicale, teatrale*. Con ciò ritroviamo in Hemmerle l'uso del termine *Spiel* che traduce con alta precisione il termine patristico *perichòresis*, che sarà alla base della dottrina Trinitaria dell'essere divino.

Il suonare come struttura di interazione (*Spielstruktur*) appare quindi come il risultato di una convergenza multipla di diverse e molteplici origini che lo strutturano, ognuna di esse necessaria.

7.1. Lineamenti di un'ontologia trinitaria

Hemmerle ribadisce, in tutta la sua opera, la necessità di elaborare una proposta ontologica che individui una struttura originaria del sapere universale in cui ridefinire i campi di indagine della filosofia e della teologia, delineando i tratti di un'ontologia trinitaria che si avvale della relazione di *interscambio* tra filosofia e teologia.

Oggi, dunque, filosofia e teologia hanno difficoltà nella stessa misura con l'ontologia. Nella sua storia, spesso, anzi fondamentalmente sempre, la teologia per formulare il suo proprio pensiero si è rifatta a decisioni preliminari e a precomprensioni ontologiche del pensiero contemporaneo o del pensiero tramandato. La filosofia greca non è solo il medium nel quale si sono composti i dogmi fondamentali: l'intero modo di pensare e di esprimersi della letteratura patristica tradisce variegate correnti sotterranee platoniche, aristoteliche e stoiche. L'incisiva forza della nuova ricezione dell'aristotelismo nell'Alta Scolastica è diventata fino ad oggi determinante per la teologia, nonostante le tracce lasciate dal nominalismo, dal nazionalismo, dal postidealismo negli "Scolastici" dal XVI fino al "XIX" secolo. Viceversa anche la teologia, contribuendo con il suo specifico, ha certamente sfidato, sviluppato e portato oltre interrogativi e concettualità ontologiche, superando la misura che essi portavano con sé. Le risposte di Nicea e Calcedonia, ad esempio, non sono solo applicazione, ma anche trasformazione della filosofia greca. Nella mutua relazione tra filosofia e teologia giace forse ancor oggi la *chance* per un recupero dell'ontologia, il che a propria volta sarebbe significativo allo stesso modo sia per la teologia che per la filosofia⁷⁴.

Questa *relazione di interscambio* tra teologia e filosofia non può che essere rappresentata dall'ontologia fondamentale che si assumerà come matrice originaria della totalità dell'essere e del pensiero.

Il primo tratto della proposta ontologica di Hemmerle, è considerare la dinamica amorosa del dono di sé come dinamica fenomenologica dell'essere (*il ritmo dell'essere*).

La forza rivoluzionante della semplice parola che solo l'amore rimane non può mai essere sufficientemente apprezzata. Poiché, se ciò che rimane è l'amore, allora lo spostamento del baricentro avviene dal sé all'altro, allora il movimento (non più inteso in maniera aristotelica), la *relatio* (intesa alla stessa stregua non più come categoria, tanto meno come l'accidente più debole dell'essere)

⁷⁴ K. HEMMERLE, *Tesi di Ontologia Trinitaria*, 59-61.

vengono spostati al centro. Ma la relazione, il movimento non vengono stabiliti come un nuovo principio, dal quale tutto si lascerebbe nuovamente deviare in una deduzione solitaria. Una sola cosa rimane: il cooperare di quel movimento, il quale è l'agape stessa. Questo movimento è il ritmo dell'essere, è il ritmo del dare che dà sé stesso. Da dove mai potrebbe essere sviluppata questa nuova ontologia se non da una fenomenologia del dar-si, da una fenomenologia dell'amore? Una tale fenomenologia dell'amore costituisce di fatto lo sfondo delle seguenti affermazioni⁷⁵.

La dinamica del darsi – “consegnarsi” costituisce un tratto della struttura originaria in cui si mostrano l'essere e l'ente.

L'ontologia trinitaria di K. Hemmerle tenta di superare un problema tipico di questo sapere, che è il rapporto tra identità e differenza, soggetto e oggetto; tenere insieme i differenti senza che venga persa l'identità.

Per Hemmerle l'identità è nel processo di differenziazione e la differenziazione è il manifestarsi del processo di identificazione. L'identità è un processo in-trascendibile che nel differenziarsi conserva sé stessa come identità.

Approccio dall'amore, dal dar-si, è approccio dall'accadere, dall'esecuzione. All'inizio non c'è più problema: come il soggetto esce al di fuori di sé e torna di nuovo in sé stesso? Detto diversamente: come perviene la sostanza alle sue differenziazioni, determinazioni, effetti, senza sminuire la sua condizione e il suo stato in sé stessa? Il pensare non è recessione dietro la processione, per costruire quest'ultimo da un punto di origine isolato. Il pensare piuttosto si trova già da sempre, anzi prima di tutto nel processo stesso⁷⁶.

Hemmerle considera come punto di forza di tale concezione non più il sostantivo (metafisica della sostanza) ma il verbo, approdando ad una vera e propria “metafisica del verbo”: «La parola principale di un tale pensare non è più il sostantivo, ma il verbo. A partire dall'insieme tra con-cessione e pro-cessione si apre cosa procede, chi procede, da dove e verso dove va il procedere»⁷⁷.

Nella metafisica platonico – aristotelica, la sostanza è il modo attraverso cui il sostantivo raggiunge e supera l'oggetto. Ma nel raggiungere e superare l'oggetto diventa altro da sé. Quindi il ritorno in sé non accade mai. Lo riscontriamo ad esempio nella dialettica idealista. Nella nuova impostazione ontologica, il verbo invece è colui che genera originariamente il legame tra gli oggetti. Il verbo è colui che tiene insieme gli oggetti e nel tenerli insieme consente a ciascuno di superare l'altro rimanendo sé stesso.

⁷⁵ Ivi, 93-95.

⁷⁶ Ivi, 97-99.

⁷⁷ Ivi, 99.

Il verbo costituisce l'identità, l'unità che tiene insieme ogni cosa. Il processo in cui il verbo genera i legami tra gli enti facendoli essere quello che sono è chiamato gloria.

Il processo non è un indiviso sgorgar: in un tale processo non procederebbe proprio niente. Il processo è relazione che accade continuamente e che non funzionerebbe senza essere l'uno verso l'altro, l'uno nell'altro e l'uno dall'altro dei poli tra i quali tale relazione si muove. I poli, i punti di riferimento, appartengono dunque a questa relazione e il processo, nel quali essi sono connessi e distinti, non li appiattisce. I poli, però, non hanno uno stato isolato al di fuori dell'accadere, ma sono essi stessi nell'accadere. Di più: essi stessi sono l'accadere. Essi sono questo: il comunicarsi, il relazionarsi, il darsi nel processo e riceversi da esso, lasciarlo essere e da esso essere lasciati essere. In ogni polo vi è l'intero processo, l'intero processo è l'essere di ogni polo. I poli si distinguono attraverso il modo di come da essi procede l'intero processo e di come essi procedono da questo processo. Questa distinzione dei poli nel processo, però, è la distinzione del processo stesso, e cioè la sua articolazione, dalla quale il processo riceve unità, distinguibilità e struttura⁷⁸.

Nelle parole *struttura*, *unità*, *distinguibilità*, *processo* si articola la metafisica del verbo che fonda l'ontologia trinitaria proposta da Hemmerle.

Se il sostantivo della nuova ontologia è il verbo, allora al posto del soggetto unico entra in gioco la plurioriginarietà. Un processo accade nei processi con movimenti contrastanti, in cui i poli del singolo processo si riferiscono l'uno all'altro. Il singolo accadere ottiene a sua unità, il suo singolo corso e la sua singola direzione dai molti poli, i quali allo stesso tempo si lasciano procedere l'uno verso l'altro – partendo dalla loro rispettiva direzione di volta in volta diversa – nell'intero processo⁷⁹.

Questi elementi costituiscono la *fenomenologia* amorosa in cui il pensiero stesso si riscopre e si trasforma.

Il nuovo della nuova ontologia è il suo approccio in una profondità che non si lascia dischiudere dal basso: un approccio dal mistero trinitario di Dio, che a noi è manifesto nella fede. Il mistero di questo mistero si chiama amore, si chiama dar-si. A partire da qui però tutto il pensare, tutto l'accadere, tutto l'essere si dischiude nella sua struttura; ne consegue la rilettura di ciò che per la fede è il manifestato nei fenomeni, nella loro immediata considerazione. In questa "fenomenologia" il pensiero stesso si conosce nuovamente, viene trasformato, in quanto diventa una con-cessione con la processione del dar-si,

⁷⁸ Ivi, 101.

⁷⁹ *Ibid.*

con la processione dell'amore. Il pensiero scopre qui che esattamente questo è la sua originarietà, la sua immediatezza, il suo proprio⁸⁰.

L'ontologia trinitaria quindi costituisce la struttura del sapere universale in cui inscrivere sia la fede nella divina trinità, sia il pensiero che coglie l'originaria manifestazione degli enti.

L'affermazione, in sé corretta, che le relazioni di Dio verso l'esterno non riguardano Dio come trino ma come uno, dai tempi di Agostino è stata d'ostacolo all'estensione della linea trinitaria. Se però il Dio uno è dar-si e se proprio nella Trinità "economica" si apre quella "immanente" e se la sua stessa apertura ha una intenzione economica – cioè il dono di partecipazione al più intimo di Dio – allora l'analogia dell'essere diventa, sì, analogia della Trinità. Tutto si riempie e compie ciò che gli è più proprio in quanto entra nella sua relazionalità, nel suo al-di-là di sé, nel suo aver-si nel dar-si, nel suo essere uno-verso-l'altro e uno-per-l'altro. Tutto ha in sé stesso quell'importanza che ha nell'accadere dell'amore⁸¹.

La prospettiva ontologica trinitaria di K. Hemmerle apre la possibilità di rifondare la vita cristiana e la vita umana a partire da un nuovo dinamismo che faccia del dono della vita trinitaria una forza di rinnovamento culturale.

Fare di ciò la base della comprensione dell'essere e dell'agire concreto, prendere dunque sul serio una tale ontologia trinitaria, sarebbe in effetti qualcosa di nuovo. E ciò sarebbe la necessità di svolta in un tempo in cui, come mai in precedenza, la caducità del pensare e dell'essere, la dubbiosità del soggetto e della sostanza, la scomparsa di Dio, del mondo e dell'uomo, la minaccia della libertà e del senso diventano esperienze quotidiane⁸².

La proposta ontologica di Hemmerle apre la strada ad un rinnovamento della teologia cristiana che corrisponda alle esigenze epistemologiche dell'uomo contemporaneo.

7.2. Oltre l'ontologia hegeliana: il limite del pensiero come universale

Hemmerle sempre nelle *Tesi* mette in guardia dal rischio che questo modo di intendere l'identità e di conseguenza l'ontologia trinitaria può nascondere:

Pensare l'identità come atto nel quale le origini molteplici si realizzano, significa pensare la realtà come processo, nel quale il rischio sarebbe quello di interpretare ogni determinazione solo nel quadro di questo processo e in

⁸⁰ Ivi, 119.

⁸¹ Ivi, 121.

⁸² Ivi, 121-123.

funzione di esso e di pensare l'ontologia trinitaria come una sorta di ontologia hegeliana camuffata. Hemmerle è cosciente del rischio e più volte traccia delle piste di riflessione per non cadere nella trappola di una totalità prigioniera di se stessa nella struttura del soggetto (che risulterebbe essere, dunque, la sola vera origine che condurrebbe a posteriori tutto il processo)⁸³.

Hemmerle prevede la critica che può essere fatta alla ontologia trinitaria di hegelismo attraverso una domanda centrale che pone nelle *Tesi*: se il verbo è la nuova parola chiave dell'ontologia, che cosa ne è del sostantivo⁸⁴?

Tale domanda pone una questione centrale, perché mette in discussione la stessa struttura del gioco: come il verbo riesce a garantire il processo, in cui il sostantivo, ossia l'identità di ciascun giocatore, non si dissolva nella tensione del processo stesso.

l'accusa di hegelismo, che Hemmerle anticipa, è centrale, perché se una legge qualsiasi governasse la tensione, questa stessa legge si mostrerebbe alla fine come la sola e vera origine del tutto (che si tratti di una origine personale o impersonale, razionale, irrazionale o sovrarazionale, qui non ha importanza) e il sostantivo, ovvero ogni determinazione, non avrebbe alcuna identità in sé stessa e, in fin dei conti, non sarebbe possibile nessuna reale possibilità di uscire da sé. È la stessa struttura del gioco che è qui in questione: una sorta di statuto dell'identità è necessaria nel processo, perché la consistenza del reale non si dissolva⁸⁵.

Qui si apre la necessità di fondare l'identità attraverso il metodo dell'analogia entis nel quadro dell'ontologia trinitaria proposta da Hemmerle mostrando le differenze con l'ontologia hegeliana. Il primo momento di tale analogia è l'implicazione del pensiero nel gioco: il pensiero viene implicato nello stesso evento del gioco dell'essere, al contrario di quanto lo stesso Hegel dice nella *Fenomenologia dello Spirito*, dove la coscienza guarda a distanza le proprie esperienze in uno sguardo "neutro". Il pensiero invece per Hemmerle, è implicato nello stesso gioco concettuale⁸⁶, non lasciandosi mai a distanza dall'esperienza, ma sempre co-implicato in essa, superandosi nella restituzione che riceve dal processo della realtà che avviene.

Si ha così un pensiero trascendentale, non in senso kantiano, come categorizzazione a priori della realtà, ma come una logica trascendentale in cui il

⁸³ G. FALCONI, «Essere in gioco. Identità e Trascendenza nelle "Tesi di ontologia trinitaria" di Hemmerle», 151.

⁸⁴ Cfr. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 107.

⁸⁵ G. FALCONI «Essere in gioco. Identità e Trascendenza nelle "Tesi di ontologia trinitaria" di Hemmerle», 151.

⁸⁶ Cfr. KHEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 107-109.

mondo non può essere pensato e guardato come qualcosa di già dato: «la realtà e il senso dell'esperienza si costituiscono nell'esperienza stessa»⁸⁷.

Il secondo momento dell'analogia entis nella formulazione dell'ontologia trinitaria di Hemmerle, è dato dalla «descrizione di ciò che i giocatori mettono in gioco nel gioco dell'essere»⁸⁸. Hemmerle sottolinea che ciò che i giocatori mettono in gioco nel gioco dell'essere è il *dono di sé*.

Solo con la serietà della posta in palio, la realtà entra effettivamente nel gioco dell'essere. Ciò consente ad Hemmerle di identificare il principio unificativo delle diverse origini del gioco dell'essere, nell'amore che esprime la drammatica dell'elevazione come dono di sé. Il terzo passaggio dell'analogia entis è quella che definisce la determinazione non in se stessa ma la come la *pelle*⁸⁹ attraverso la quale ogni origine può toccare ed essere toccata.

Questo tema non viene sviluppato da Hemmerle nelle *Tesi*, ma sarà ripreso in un articolo che sarà pubblicato postumo alla sua morte nel 1994⁹⁰, in cui si parla del limite come luogo di differenziazione. Mentre nelle *Tesi* il limite era rappresentato nell'analogia entis come l'universale comune di tutti gli esistenti, nell'articolo del 1994, si tenta di descrivere il limite, prendendo come punto di partenza l'Uno e l'Unico Dio che si rivela⁹¹.

Qui Hemmerle fa emergere il proprium cristiano: tenendo fissa la struttura del gioco, le regole del gioco sono date dal ritmo trinitario della Rivelazione Cristiana⁹².

Come abbiamo visto il ritmo trinitario offre le categorie, per descrivere la struttura dell'essere, che in quanto gioco mette in relazione gli essenti nel limite espresso dall'Uno distintivo.

8. Conclusioni

Nel passaggio da *Preludio della Teologia* a *L'Uno distintivo*, passando per le *Tesi*, Hemmerle definisce sempre più chiaramente la sua ontologia trinitaria: si parte nel *Preludio* dall'idea che nella mia esistenza sottoposta al nulla avviene il gioco dell'essere; nelle *Tesi* questo gioco dell'essere accade attraverso il dono di sé di ciascun giocatore anche se tale dono di sé ha il carattere della drammaticità della kenosi del

⁸⁷ G. FALCONI, «Essere in gioco. Identità e Trascendenza nelle "Tesi di ontologia trinitaria" di Hemmerle», 152.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, 109.

⁹⁰ K. HEMMERLE, «L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità» in *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano.*, Città Nuova, Roma 1996, 81-110.

⁹¹ Cfr. Ivi, 336.

⁹² Cfr. P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

Figlio, fino ad arrivare all' *Uno distintivo*, in cui tale kenosi diventa categoria dell'essere in generale di tutta la realtà.

Non possiamo non sottolineare come questa estensione delle categorie dell'ontologia trinitaria a tutta la realtà pongano delle questioni cruciali così come rilevato dallo stesso Falconi:

In questo senso, l'ontologia trinitaria dovrebbe potersi confrontare – sarebbe una pista di ricerca – con ciò che vorrebbe contraddire l'ontologia stessa (della sostanza, dello spirito o del gioco, poco importa). In che modo, quindi, l'ontologia trinitaria si lascia interrogare, per esempio, dal nichilismo? E, riguardo al vuoto nulla, che cancellerebbe ogni senso dell'esistenza, quale ampiezza possiede il carattere chenoitico della relazione⁹³?

Un'altra pista di ricerca sarà aperta sicuramente dal considerare come l'ontologia trinitaria in quanto pensiero che entra in gioco in tutta la realtà, metta in relazione l'ambito teoretico con quello etico ed in ultima istanza con qualsiasi ambito disciplinare:

In che modo, dunque, i domini dell'etica e del puro pensiero si fecondano reciprocamente? Non solo: in questa trasformazione drammatica della disciplina, come può l'ontologia confrontarsi con altre discipline, in un'apertura che non dovrebbe cedere in nulla in quanto a rigore scientifico, ma che dovrebbe cionondimeno fare in modo che l'ontologia sia coinvolta nel processo⁹⁴?

Queste domande necessitano di una risposta⁹⁵ che cercheremo di far emergere nel proseguo del nostro lavoro di ricerca ed il pensiero sarà chiamato a mostrare la fondatezza della prospettiva ontologico-trinitaria dinanzi alle obiezioni che la cultura e la filosofia contemporanea le pongono innanzi.

⁹³ G. FALCONI, «Essere in gioco. Identità e Trascendenza nelle "Tesi di ontologia trinitaria" di Hemmerle», 156.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Un suggerimento su come impostare la risposta ci viene dall'articolo G. MASPERO, «La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale», in *Rivista di filosofia Neo-scolastica*, 108(2016)2, 321-333. Si veda anche P. CODA, «Ontologia Trinitaria e sapere delle scienze», in *La questione ontologica tra scienza e fede*, quaderni Sefir, 6, Lateran University Press, Roma 2004, 227-239.

II

L'ontologia personalista di Ioannis Zizioulas

1. L'anima orientale di una nuova ontologia per la Chiesa

Johannis Zizioulas è uno dei più famosi teologi contemporanei. Egli appartiene alla tradizione ortodossa orientale. Il suo approccio teologico differisce da quello della tradizione cristiana occidentale, in quanto si basa su una ontologia di stampo personalista al contrario dell'ontologia sostanzialista su cui si basa invece la teologia occidentale. Tale ontologia personalista prende le mosse da una nuova comprensione del concetto di persona⁹⁶ così come viene formulato dalla teologia dei Padri Cappadoci.

L'ontologia personalista elaborata da Zizioulas consente di condurre un'indagine teologica con un approccio differente rispetto alla teologia occidentale; tale indagine non esclude anche un ripensamento dell'antropologia⁹⁷ proprio a partite dalle categorie dell'ontologia personalista:

l'Essere di Dio e l'Essere dell'uomo non sono concepiti come sostanze (ousiai), ma come *persone in comunione*.

Ciò consente anche di ripensare il ruolo nella teologia ortodossa contemporanea⁹⁸, della storia e dei suoi attuali problemi attraverso

⁹⁶ Il concetto di persona in teologia, ha avuto diversi livelli di applicazione. Ne esplora la storia teologica l'articolo L. IAMMARONE, «Persona in Teologia», in *Divus Thomas* 89-90(1986-1987), 383-400. Per una esplorazione delle origini del concetto di persona nel cristianesimo antico rimandiamo a A. MILANO, *Persona in Teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, EDB, Bologna 2017. Per un approccio allo studio dei Padri Cappadoci si veda C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, Teologia*, Città Nuova, Roma 2008.

⁹⁷ Il ripensamento antropologico a partire dal concetto di persona, è alla base anche del personalismo moderno come testimonia il lavoro di O. SACCHI, «Alle origini del personalismo moderno: individuo e persona nell'antropologia di Agostino e Boezio», in *Persona* (2012)2, 39-67. L'autore sottolinea come la soluzione di Tertulliano di considerare le figure divine come *persone* in quanto *soggetti divini in relazione*, rimarrà pressoché inascoltata per tutto il terzo secolo; tuttavia pur godendo del supporto dei Padri Cappadoci (la cui teologia influì molto sul I Concilio di Costantinopoli del 381) e di San Tommaso, che darà rilievo alla dimensione relazionale nella figura trinitaria, la nozione di persona incontrerà nel corso dei secoli un certo "scetticismo" nello sviluppo del pensiero teologico nel suo complesso.

⁹⁸ Per un approfondimento dei temi e delle problematiche della teologia ortodossa contemporanea rimandiamo a: K.C. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, GDT 264, Queriniana, Brescia 1999. Per un inquadramento più specifico circa la missione della Chiesa ortodossa nel mondo contemporaneo, A. FABBRI, «La missione della Chiesa Ortodossa nel mondo contemporaneo», in *Stato Chiese e pluralismo confessionale* (2017)6,1-10. Non meno importante è l'approfondimento sulle attuali sfide della Chiesa Ortodossa all'indomani del sinodo ortodosso di Creta del 2016: D. KERAMIDIS, «La sinodalità della Chiesa ortodossa all'indomani del sinodo di Creta. Prospettive e questioni aperte», in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* (2017)1, 161-177.

l'elaborazione di una ecclesiologia che consenta di analizzarli alla luce della Rivelazione cristiana espressa con categorie filosofiche ed ontologiche rinnovate.

2. Alle “radici” filosofiche del pensiero di Zizioulas

Il pensiero teologico di Zizioulas come abbiamo potuto evidenziare, parte da un'ontologia personalista che trova il suo fondamento nella categoria di persona, non intesa in prima battuta in senso filosofico ma come concetto teologico che i Padri Cappadoci hanno “estratto” dalla Rivelazione biblica. Il nostro considera come punto di partenza della sua riflessione la precedenza della teologia sulla filosofia, della Rivelazione sull'ontologia.

La relazione tra teologia e filosofia non sufficientemente chiarita dal pensiero di Zizioulas, porterà a considerare la sua elaborazione teologica affine al personalismo umanistico contemporaneo o al neoplatonismo. Per Zizioulas questo è un rischio inevitabile dovuto al fatto che si utilizzano categorie filosofiche, per esprimere i concetti teologici, prese in prestito da correnti di pensiero estranee alla Rivelazione. Questo rischio è collegato alla necessità di interpretare il dogma teologico in un linguaggio che sia comprensibile ai contemporanei così come hanno fatto i Padri della Chiesa. Infatti così come questi hanno fatto con il linguaggio neoplatonico, così Zizioulas si esprime con categorie prese in prestito dal personalismo umanistico contemporaneo.

È proprio questa fedeltà di interpretazione che in ogni caso deve essere il criterio, non il tentativo di interpretazione in sé. Ed è esattamente qui che sorgono le domande in buona fede riguardo al se e fino a che punto è possibile che il dogma della Santa Trinità sia trasmesso in un modo significativo in un tempo di intenso e diffuso “personalismo” umanistico come il nostro. Il criterio di fedeltà alla tradizione dovrebbe essere applicato alla teologia patristica stessa o persino alla teologia bizantina, che è criticata dal prof. Agouridēs per aver consegnato la verità biblica al “neoplatonismo”. In questo caso, legare la teologia a categorie usate dal neoplatonismo non significava *necessariamente* svendersi al neoplatonismo, piuttosto tentare un'interpretazione. Così anche nel caso del personalismo, il problema non dovrebbe essere quello di usare categorie filosofiche moderne, ma quello di una fedeltà essenziale alla tradizione e della sua trasmissione accurata e fruttuosa al nostro tempo⁹⁹.

Quindi per Zizioulas, utilizzare alcune categorie di pensiero proprie di una certa visione filosofica, per tentare un'interpretazione comprensibile all'uomo appartenente

⁹⁹ J. ZIZIOULAS, *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, La Chiesa e il mondo di oggi*, Lipa, Roma 2018, 20-21.

ad un determinato periodo storico-culturale, non significa tradire la tradizione dogmatica della Chiesa, consegnando la verità biblica ad una corrente filosofica estranea al pensiero biblico¹⁰⁰.

Il processo dell'interpretare, tuttavia, ha sempre un'estensione limitata, in quanto attraverso l'interpretare si tenta di mediare due "campi semantici" che non sono direttamente sovrapponibili. Viene fuori da questo modo di intendere il processo dell'interpretazione, il problema di stabilire a quale dei due campi semantici appartengono le categorie di pensiero utilizzate nel processo dell'interpretare.

Se appartengono solo al primo campo, allora l'interpretare non ha luogo in quanto tutto si svolge all'interno del primo campo semantico.

Se appartengono solo al secondo campo, abbiamo una situazione simile alla precedente e quindi anche in questo caso decade l'interpretare. Se alcune appartengono al primo campo e altre al secondo, allora l'interpretare genera una *relazione di interscambio* tra i due campi semantici. In questo caso si può generare un'ambiguità semantica che non favorisce il processo dell'interpretare anzi conduce al "conflitto delle interpretazioni": in questo caso l'interpretare sarebbe costituito a sua volta da due ulteriori campi semantici che richiederebbero un ulteriore processo di interpretazione e così via in un *regressum ad infinitum*.

Vi è infine un quarto caso in cui uno dei due campi semantici è fondamento dell'altro (contiene l'altro); in tal caso le categorie del pensiero fondante chiariscono i significati del campo semantico fondato e l'interpretare approda ad una perfetta trasparenza tra i due campi di significato.

Zizioulas come tutta la tradizione teologica sia orientale che occidentale non accennano affatto ai limiti evidenziati del processo dell'interpretare.

2.1. Personalismo - esistenzialismo nel pensiero di Zizioulas: la categoria di persona

Alcuni critici, tra cui Agouridēs e Panagopoulos¹⁰¹, utilizzano il termine "personalismo" per descrivere la visione teologica di Zizioulas, legandola così al personalismo-esistenzialismo umanistico e filosofico moderno.

¹⁰⁰ Per ricostruire il complesso rapporto tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica, e i problemi legati ai limiti dell'interpretare la Rivelazione con categorie filosofiche esterne, si fornisce una adeguata panoramica nei testi che seguono: P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed Ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977; H. SEIDL, «Osservazioni filosofiche a problemi attuali dell'esegesi ermeneutica», in *Angelicum* 70(1993)1, 67-92; W.G. JEANROND, *L'ermeneutica teologica: Sviluppo e Significato* (trad. italiana di G. VOLPE), Queriniana, Brescia 1994; P. COLOMBO, *Ermeneutica e teologia. Verità e storia in H.G. Gadamer*, Glossa, Milano 1995; S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per un'ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2012.

¹⁰¹ Per approfondire la critica di questi due autori alla teologia elaborata da Zizioulas, rimandiamo ai due articoli apparsi sulla rivista *Synaxe*, scritti in greco: S. AGOURIDES, «Can the person of Trinity form

Zizioulas rilancia ai suoi critichi mettendo in discussione le interpretazioni personalistiche del suo pensiero con una serie di interrogativi: «Che cos'è il personalismo e quale concetto di persona, sia in esso che nell'esistenzialismo, hanno a che vedere con ciò che ho scritto sulla persona? L'"influsso" della loro filosofia è veramente così evidente su di me?»¹⁰².

Secondo Zizioulas, il giudizio dei critichi sul suo pensiero è da considerarsi superficiale, in quanto tiene conto solo della somiglianza delle parole, senza scandagliare la diversità di significati che la stessa parola assume in due contesti semantici diversi.

Ma può la parola essere un "calco vuoto" tale da essere separato dal suo significato? Zizioulas sembra non porsi assolutamente, come invece fanno i suoi critichi, questo problema di linguistica.

Secondo lui, il personalismo come movimento filosofico, ha le sue radici nella dottrina agostiniana che Boezio ha riformulato con la sua celebre definizione: *persona est naturae rationalis individua substantia* ("la persona è una sostanza individuale di natura razionale"). Questa ha rappresentato la base filosofica per ogni personalismo occidentale anche per la visione cartesiana ed illuministica della soggettività moderna, fino ad approdare alle moderne definizioni dei personalisti americani del XX secolo. Stessa cosa dicasi per il personalismo francese di Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier che è totalmente assoggettato, secondo Zizioulas all'idea sostanzialistica del tomismo: «Il personalismo francese, come l'hanno formulato J. Maritain e E. Mounier e la cerchia di *Esprit*, è talmente influenzato dal tomismo che alla fine soggioga il personale alla generalità della natura, o essenza, lasciando spazio solo ad un aspetto sociologico del concetto di persona (la società dovrebbe essere un aspetto della persona, non la persona un aspetto della società)»¹⁰³.

Molte volte il pensiero di Zizioulas è stato assimilato a quella corrente filosofica trasversale che negli anni '30 del XX secolo ha enfatizzato l'opposizione tra persona e natura: a tale corrente appartengono N. Berdjajev, M. Buber, Gabriel Marcel ed altri; questi autori risolvono tale conflitto, introducendo il concetto di comunione come un concetto terzo tra natura e persona avente su questi una priorità ontologica (ad esempio la nozione di *sobornost'* per gli slavofili). La persona quindi risulta subordinata alla «generalità della relazione-comunione»¹⁰⁴.

Per Zizioulas la corrente filosofica che ha messo più seriamente in discussione il rapporto tra persona e natura o essenza è stato l'esistenzialismo. Per Kierkegaard e i suoi successivi rappresentanti il punto costitutivo di partenza della persona era il momento soggettivo della decisione: «la libertà della persona è giudicata a questo

the basis for personalistic understanding of the human being?» (in greco), in *Synaxe* 33(1990); I. PANAGOPOULOS, «Ontology ore Theology of person?» (in greco), in *Synaxe* 13-14(1985).

¹⁰² J. ZIZIOULAS, *L'uno e i molti.*, 21.

¹⁰³ Ivi, 22.

¹⁰⁴ *Ibid.*

livello, e ciò non permette al concetto di amore di essere incorporato nell'ontologia della persona»¹⁰⁵. Il limite del personalismo elaborato dall'esistenzialismo¹⁰⁶ è stato quello di mantenere la libertà della persona sul piano etico della decisione e non su quello ontologico, dove avrebbe potuto incorporare attraverso il concetto di amore agli altri.

L'uno e i molti non possono vivere secondo la prospettiva esistenzialista sotto lo stesso «tetto ontologico senza costituirsi l'uno all'altro in qualche forma di monismo»¹⁰⁷.

Zizioulas non ritiene valida la critica di chi assimila il suo concetto di persona ad una delle posizioni filosofiche precedenti.

In conclusione, è avventato e storicamente ingiustificato concludere che il concetto di persona che ho cercato di presentare sia una proiezione della filosofia nella teologia, o che ci sia in questo caso qualche reale influsso del personalismo e dell'esistenzialismo. La verità è piuttosto che la filosofia è usata in questo caso per distinguere un *nuovo* concetto di persona che ci si presenta quando il "come" dell'essere di Dio ci è rivelato in Cristo¹⁰⁸.

Da queste parole di Zizioulas, inizia a delinearci meglio il rapporto che secondo lui c'è tra il piano della Theologia (come Dio è in sé) e il piano dell'oikonomia (come Dio si manifesta al mondo in Gesù Cristo). Il piano dell'oikonomia, ossia il piano fenomenologico "fonda" il piano della Theologia ossia il piano logico. Sembrerebbe che Zizioulas sposi a pieno la prospettiva filosofica della fenomenologia di matrice husserliana – heideggeriana, sostituendo la categoria dell'esserci con la categoria di persona.

2.2. Il riferimento neoplatonico e la teologia patristica

Zizioulas deve anche difendersi dall'accusa di aver allineato il suo pensiero attraverso quello dei Padri alle categorie neoplatoniche.

Egli si difende da questa accusa, così come aveva fatto con il personalismo, esplicitando che assumere le categorie filosofiche di un determinato pensiero non significa assumerne la stessa visione di Dio e del mondo.

¹⁰⁵ Ivi, 23.

¹⁰⁶ Per le influenze tra personalismo ed esistenzialismo e i limiti di tale rapporto, rimandiamo a: L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962; J. ENDRES, *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo*, Edizioni Paoline, Roma 1972; A. RIZZACASA, «Personalismo ed esistenzialismo. Le ragioni di un rapporto, o meglio, di una difficile eredità filosofica», in *La persona e i nomi dell'essere. Scritti filosofici in onore di Virgilio Melchiorre*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

¹⁰⁷ J. ZIZIOULAS, *L'uno e i molti*, 23.

¹⁰⁸ Ivi, 26.

Secondo Zizioulas, i Padri, hanno usato le categorie filosofiche disponibili al loro tempo, ossia quelle neoplatoniche, ma non hanno ellenizzato il loro pensiero teologico, quanto piuttosto hanno cercato di cristianizzare l'ellenismo¹⁰⁹.

Tuttavia occorre, secondo il nostro, scrivere la storia delle relazioni fra cristianesimo ed ellenismo, in modo che si vada al nocciolo della questione del rapporto tra queste due forze si pensiero.

La tendenza armonizzante, ossia quella ad unificare tutta la creazione in un unico principio fondatore, è sì presente nei Padri della Chiesa ma non è di matrice ellenista.

[...] noi tutti sappiamo che la nozione di ricapitolazione di “tutte le cose” in Cristo, inclusa la creazione materiale, è già presente nel Nuovo Testamento (Efesini, Colossesi, ecc.). Di conseguenza, tendenze “armonizzanti” non sono sconosciute alla Bibbia. La liberazione dalla frammentazione e dalla divisione del mondo è uno degli scopi della salvezza e non è necessariamente un frutto dell'influsso neoplatonico¹¹⁰.

Ciò che però, secondo Zizioulas marca la differenza tra neoplatonismo e cristianesimo, è che mentre per il neoplatonismo il Principio armonizzante (l'Uno) è all'inizio della storia, o per meglio dire ha un carattere sovra-storico, per il cristianesimo dei Padri, la ricapitolazione in Cristo “di tutte le cose” si colloca alla fine della storia.

Da chiarire, poi, sono le relazioni tra il “palamismo”, ossia la teoria delle energie di Gregorio Palamas, e la teologia patristica e la genuina tradizione ascetica ortodossa.

Per Zizioulas una lettura unilaterale dell'opera di Gregorio Palamas e di altri teologi a lui affini, che enfatizza il distacco dal mondo come una via per rifugiarsi nella contemplazione delle energie divine, ha fatto sì che si accentuasse l'influsso neoplatonico sulla teologia patristica ed ortodossa in genere.

2.3. Un chiarimento sul rapporto tra apofatismo ed ontologia

La teologia ortodossa moderna è stata notevolmente influenzata dall'opera di Vladimir Losskij, esponente della corrente teologica del misticismo slavofilo che fa dell'idea di *sobornost'* il perno centrale della sua riflessione. Losskij sottolinea nella sua riflessione teologica in maniera preponderante la nozione di apofatismo in un modo del tutto sconosciuto alla teologia patristica greca: «il punto finale a cui giunge la teologia apofatica.....[è] un'ascesa verso l'infinito; non è una natura o un'essenza,

¹⁰⁹ Per un approccio alla categoria storica di ellenizzazione del cristianesimo segnaliamo il recente testo di C. MARKSCHIES, *L'ellenizzazione del cristianesimo. Senso e non senso di una cultura storica*, Studi Biblici, 204, Paideia, Brescia 2021. Un testo classico per indagare il rapporto tra cristianesimo dei primi secoli e cultura filosofica ellenistica è quello proposto da J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. italiana. C. PRANDI, EDB, Bologna 2010.

¹¹⁰ J. ZIZIOULAS, *L'uno e i molti*, 27.

non è neppure una persona, ma è qualcosa che supera al tempo stesso ogni nozione di natura e di persona: è la Trinità»¹¹¹.

Zizioulas individua nell'apofatismo di Losskij e del misticismo slavofilo una chiara affinità con il neoplatonismo; tuttavia egli si sofferma sul chiaro rifiuto da parte dell'apofatismo losskijano di qualsiasi forma di ontologia, rinunciando ad una teologia che parli di Dio a partire dalla nozione di essere.

Il risultato di un'opinione del genere è un'allergia all'ontologia, e specialmente ad un'ontologia centrata sulla persona. L'ontologia, in quanto discorso su ciò che esiste, rivendica il diritto a dare un carattere metafisicamente assoluto all'essere, in altre parole al fatto dell'esistenza in contrasto con la non esistenza. L'ontologia ha certamente avuto una storia lunga e complessa nel tempo, tanto che dovremmo parlare non di ontologia, ma di ontologie, al plurale. Ma ciò non toglie il punto comune a tutte queste ontologie, cioè il carattere assoluto della nozione di essere¹¹².

Questo passaggio di Zizioulas, è molto interessante, in quanto rimette al centro della riflessione teologica, il problema dell'ontologia di riferimento.

Secondo il nostro, un'ontologia è necessaria nell'elaborazione teologica in quanto essa rivendica il carattere assoluto della nozione essere; di conseguenza una teologia che ne facesse a meno, rinuncierebbe al carattere di assolutezza della stessa esplorazione categoriale del Dio della rivelazione, facendo regredire la teologia a riflessione mitica.

La questione che sorge specificamente in teologia è se possiamo parlare o no di Dio come di un essere. Se diciamo di sì, *abbiamo ontologia*, cioè parliamo di Dio come di Colui che è. La questione che rimane è ora *quale tipo* di ontologia usiamo. Ed è questo che deciderà se abbiamo una "giustificazione filosofica per la teologia" o una "giustificazione teologica per la filosofia"¹¹³.

Qui la nostra ricerca interseca in maniera decisiva le riflessioni di Zizioulas sul problema di individuare quale ontologia di riferimento usiamo nell'indagine teologica e dove porre il "punto di giustificazione" se nell'ontologia o nella teologia.

Se lo poniamo nell'ontologia abbiamo una giustificazione filosofica della teologia; se invece lo poniamo nella teologia abbiamo una giustificazione teologica della filosofia.

¹¹¹ V. LOSSKY, *La teologia mistica della chiesa d'oriente*, trad. italiana (or. Paris 1944), Dehoniane, Bologna 19852, 39.

¹¹² J. ZIZIOULAS, *L'uno e i molti*, 29.

¹¹³ Ivi, 29.

Secondo Zizioulas, il punto di giustificazione si trova nella Bibbia e precisamente in Esodo 3,14: “Io sono colui che sono”. Questa espressione secondo Zizioulas «è stata chiaramente compresa come riferita a Dio in quanto *veramente esistente*»¹¹⁴.

Dio è colui che è veramente esistente ed il suo essere non coincide con la sua essenza (coincide invece per la teologia occidentale) ma essenza ed essere di Dio possono essere considerati come distinti; l'essenza rimarrà qualcosa di inconoscibile (Dio in sé) mentre sul piano dell'essere sarà collocata l'esistenza personale come Santa Trinità così come ci è rivelato nell'economia.

Per Zizioulas questo è il punto intra-scendibile per il pensiero, ciò che consente di elaborare una teologia trinitaria a partire da categorie ontologiche ben determinate che si possono desumere in tre passaggi:

a) In Dio possiamo distinguere la semplice esistenza (di cui veniamo a conoscenza dalle energie divine diffuse su tutta la terra), da “ciò che Dio è”, ossia la sua essenza di cui non abbiamo conoscenza, ed infine da “come Dio esiste”, ossia la sua esistenza personale come santa Trinità rivelataci per mezzo dell'economia della Rivelazione. Gregorio Palamas, seguendo questa tradizione di pensiero, distingue in Dio, essenza, energie e persone o ipostasi (esistenza). Tutte e tre sono categorie ontologiche su cui fondare un'autentica teologia ortodossa secondo Zizioulas.

b) Le persone o ipostasi della Santa Trinità, sono considerate nella riflessione dei Padri cappadoci, come *modi di esistenza* di Dio. Il Padre come ingenerato, Il Figlio come generato e lo Spirito come procedente, ci indicano proprio il modo in cui le persone della Santa Trinità, esistono e possiedono l'essere.

Questo ci consente di affermare che l'unico modo legittimo per parlare delle persone della santa Trinità ed elaborare una teologia trinitaria è quello che si esprime in categorie ontologiche.

c) Zizioulas, procede nella fondazione ontologica della sua teologia trinitaria, precisando e distinguendo la necessità di un'apofatismo totale per quanto riguarda l'essenza di Dio (che secondo lui rimane inconoscibile), mentre per quanto riguarda la sua esistenza personale, la teologia apprende “dal linguaggio esperienziale dell'oikonomia”, anche se ontologicamente connotato.

La teologia non ha niente da dire sull'essenza di Dio: qui abbiamo l'apofatismo totale. Ma ha qualcosa da dire sull'esistenza personale di Dio, non, certo, intellettualmente, ma *esperienzialmente* (perché il linguaggio della teologia è esperienziale, anche quando si esprime in categorie ontologiche), e questo per il fatto che Dio ci viene vicino ed è conosciuto ed ha instaurato un dialogo solo come *persona*¹¹⁵.

¹¹⁴ Ivi, 30.

¹¹⁵ Ivi, 32.

In questo modo Ziozioulas prende le distanze dal misticismo slavofilo di Losskij che trascende le persone “reali” della Santa Trinità così come si fa esperienza nella preghiera e nella liturgia ortodossa.

Ogni apofatismo che cerchi di andare oltre la persona non segue, per il nostro, l'autentica via ortodossa.

Si può concepire un'apofatismo totale, per l'essenza e le energie divine (in questo possiamo anche usare il prefisso sovra- per indicare come in queste categorie Dio trascende in sé stesso) ma per quanto riguarda il contenuto ontologico delle persone divine, ogni apofatismo è inconcepibile ed addirittura dannoso: «Né l'essenza né le energie hanno una relazione con la nostra esperienza tranne nel modo “personale”. L'essere di Dio per noi è personale; ma la sua esistenza personale è anche il suo stesso essere, cioè è una questione di ontologia»¹¹⁶.

L'esperienza a cui fa riferimento Zizioulas è quella della liturgia e della preghiera, che hanno una connotazione personale, e di cui si può parlare con categorie ontologiche. Anche qui si potrebbe obiettare al nostro, se questa esperienza non sia il contenuto di un'interpretazione di un dato fenomenologico che si assume come evidente ma che non presenta nessuna evidenza ontologicamente connotata.

Bisognerebbe risalire ad una esperienza originaria che l'uomo fa, connotata ontologicamente ed in cui inscrivere anche la fenomenologia dell'esperienza cristiana.

L'esperienza originaria che l'uomo fa è quella del mondo e delle cose in esso contenute; queste cose appaiono (ossia sono pensate) come essenti (anche il pensare è un'essente), cioè determinazioni dell'Essere, dell'intero positivo. Se fossero nulla non potremmo averne esperienza, perché l'esperienza del nulla è nulla come esperienza.

In questa esperienza originaria è presente l'Essere nelle sue determinazioni ma anche l'idea di Essere come totalità di ciò che viene esperito, ed in quanto esperito non può diventare nulla e non può essere nulla prima che venga esperito, altrimenti starebbe fuori dalla totalità di ciò che viene esperito.

Questa idea di totalità dell'Essere come insieme intra-scendibile (o assoluto) ci apre alla possibilità dell'essere come Dio. Secondo noi la rivelazione ha qui la sua chiave d'ingresso nella comprensione originaria dell'Essere e la teologia la sua giustificazione ontologica.

Per Zizioulas invece, l'esperienza fenomenologica dell'Essere chiesa, fonda l'Essere di Dio alla maniera personale. Egli parlerà infatti di *Essere Ecclesiale*.

3. Fede cristiana e cultura pagana: i padri Cappadoci e la rivoluzione ontologica del IV secolo

Il IV secolo dopo Cristo è un secolo importante per l'elaborazione teologica della fede cristiana; in questo secolo si celebra sia il I Concilio ecumenico a Nicea (325), dove viene affrontata la controversia ariana e sottolineata la consustanzialità tra

¹¹⁶ Ivi, 33.

Padre e Figlio, sia il II Concilio ecumenico a Costantinopoli (381) dove si introducono importanti ampliamenti al simbolo della fede apostolica circa la persona dello Spirito Santo e la sua relazione di unità con le altre persone della Trinità.

In questo secolo emerge la riflessione filosofica e teologica della cosiddetta “Scuola Cappadoce”: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa ne sono gli esponenti di spicco. Le nozioni teologiche e filosofiche elaborate da tale scuola sono principalmente due: mettere in relazione la categoria di Essere con la categoria di persona in riferimento alla persona del Padre nella Trinità, e la nozione di creazione dal nulla del mondo, nozione collegata alla prima e necessaria per salvaguardare la libertà di Dio Padre rispetto al mondo creato.

«Solo il cristianesimo ha prodotto le due condizioni, perché ha messo la greicità di fronte alla verità della creazione dal nulla e al nuovo significato (anche ontologico) della libertà, e coloro che hanno saputo elaborarle sono stati proprio i Padri greci (i Cappadoci) i quali hanno magistralmente unito la visione biblica del mondo con gli interessi ontologici della greicità»¹¹⁷.

I Padri cappadoci collegano l'essere alla persona attraverso la nozione di hypòstasis.

La persona diviene l'hypòstasis stessa dell'essere. Il termine hypòstasis può essere tradotto in italiano con il termine fondamento, principio, causa: la persona è il fondamento dell'essere. Questo passaggio è molto importante nell'elaborazione teologica ed ontologica di Zizioulas, in quanto egli dà un nuovo statuto ontologico all'essere del mondo che diviene dà necessario, “pura libertà” come è caratteristica di un essere personale. L'aitia o causa del mondo è nella libertà della persona del Padre: «questa seconda affermazione è per Zizioulas di fondamentale rilievo giacché toglie principalità all'ousia o sostanza di Dio per collocarla nella persona, con un conseguente spostamento di senso del termine *hypòstasis* identificato con *pròsopon*»¹¹⁸.

Per Zizioulas solo il Padre possiede questa caratteristica di essere causa della Trinità, non il Figlio e lo Spirito che invece, come il mondo creato partecipano di questa caratteristica, anche se in maniera diversa: «Su questa idea, che rimane permanente nel pensiero di Zizioulas fino ad oggi e che egli attribuisce ai Cappadoci, si basa l'affermazione della monarchia del Padre, ovvero della realtà del Padre come unico principio della Trinità, *in quanto personale*: la Trinità si dà nell'unità per la principalità del Padre che genera il Figlio e dal quale lo Spirito procede»¹¹⁹.

Zizioulas trasla la causalità-principale in Dio dal piano dell'ousia al piano della *persona del Padre*, attuando questa causalità in maniera libera e volontaria.

¹¹⁷ B. PETRÀ, «La “libera” Monarchia del Padre e le sue ambiguità. Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas», in *Path* 11(2012)2, 481.

¹¹⁸ Ivi, 482.

¹¹⁹ *Ibid.*

Ed è questo il tratto più controverso del suo pensiero, «cioè il rapporto tra libertà (volontà libera) e persona del padre nell'attuazione principale dell'unità della Trinità»¹²⁰.

4. Le categorie ontologiche della Personèità tra libertà ed individualità

La libertà, per essere incondizionata, deve sempre precedere la natura, altrimenti sarebbe necessitata da qualcos'altro (la natura stessa) e quindi risulterebbe condizionata. Secondo Zizioulas, l'uomo possiede un tipo di libertà condizionata dalla sua esistenza. L'uomo non è pienamente capace di realizzarsi come persona e questa sua condizione si rivela in tutta la sua tragicità e sofferenza proprio nell'uomo moderno: questo, negando l'esistenza di Dio si preclude l'unica via possibile di realizzarsi come persona.

Il presupposto che guida questa riflessione di Zizioulas, com'è chiaro, è che *l'essere persona* coincida con *l'essere libero* e che la libertà può essere davvero libera solo come *affermazione di sé* senza che si diano dati previ. Ora, l'uomo non può per la sua condizione stessa realizzare questa libertà con i soli dati dei quali dispone umanamente. Solo se c'è qualcuno che è libero in tale modo e solo se questo «qualcuno» comunica questo modo di essere allora è possibile diventare liberi¹²¹.

Zizioulas identifica questo qualcuno con Dio, nel quale si dà una libertà ontologica piena, senza che nulla la preceda. Questa libertà non è una proprietà della natura divina, giacché se fosse così sarebbe condizionata da questa. La libertà piena è per Zizioulas una proprietà della persona, ed in Dio tale presupposto è appannaggio solo del Padre: «la libertà di Dio dunque è innanzitutto libertà del Padre ovvero il Padre libero. Egli causa il Figlio in quanto vuole causarlo»¹²².

La conclusione a cui giunge Zizioulas, che considera il Padre assimilabile ad un *individuo volente*, ha prodotto notevoli dissensi sia nel campo della teologia orientale che occidentale, che lo hanno indotto a chiarire meglio il suo pensiero.

La nozione che Zizioulas già dagli inizi degli anni '70 del XX secolo mette a fuoco, è quella di personèità (personhood) che egli distingue da quella di individualità.

La personèità dell'uomo non è la sua personalità, ossia l'insieme delle qualità naturali, psicologiche e morali che lo contraddistinguono come individuo umano. La personèità è per Zizioulas un'entità dinamica che si caratterizza per l'essere relativa a qualcos'altro, l'essere aperta all'essere: «così la personèità implica l'apertura

¹²⁰ Ivi, 484.

¹²¹ Ivi, 485.

¹²² *Ibid.*

all'essere" e ancor di più di quello l'*ek-stasis* dell'essere, cioè un movimento verso la comunione (a movement towards communion) che conduce alla trascendenza dei confini del sé (self) e così alla libertà (freedom)»¹²³.

Si introduce quindi un altro aspetto ontologico della personeità – persona oltre all'*hypòstasis* cioè l'*ek-stasis*.

Ultimamente, dunque, un essere particolare «è se stesso (itself)» - e non un altro – a motivo della sua *unicità* che si stabilisce nella *comunione* e rende un particolare essere irripetibile in quanto esso fa parte di un'esistenza relazionale nella quale è indispensabile e insostituibile. Quel che perciò fa sì che un particolare essere personale sia se stesso – e così semplicemente sia – è in ultima analisi *comunione*, *libertà* e *amore* e ciò non dovrebbe sorprendere nessun cristiano che crede che il mondo esiste solo a motivo del libero amore di Dio e che anche Dio stesso è amore¹²⁴.

Zizioulas quindi vede realizzata nella Persona del Padre la personeità nella sua ampiezza massima.

Egli vuole sgombrare, le critiche di coloro che vedono invece nella personeità del Padre solo un modo diverso di parlare dell'individualità particolare volente: «Unicità particolare, irripetibilità, cattolicità, ovvero il carattere di *huyypòstasis*, e trascendenza di sé/movimento verso la comunione, ovvero il carattere di *ek-stasis* (*libertà*), costituiscono insieme la personeità particolare che non è però identificabile con l'individualità ovvero con un individuo particolare»¹²⁵.

5. La libertà volontaria del Padre come principialità causale e la natura divina della Trinità

In alcune opere successive a *Human Capacity and Human Incapacity*, Zizioulas chiarisce ulteriormente il senso della principialità causale ontologica del Padre in seno alla Trinità come conseguenza della personeità del Padre e della sua libertà.

E perciò noi riconosciamo nel Padre l'unica *archè* ontologica della Trinità siamo costretti a dire non semplicemente che il Padre causa l'esistenza del Figlio e dello Spirito come esseri particolari e li fa essere quel che sono, cioè identità uniche, ma che egli è, in tal modo, come il «volente» (*the «willing one»*), l'iniziatore (*initiator*) della libertà (*freedom*) divina. La libertà in questo senso è ontologica non morale, cioè essa scaturisce dal modo stesso in cui le

¹²³ Ivi, 487.

¹²⁴ J. ZIZIOULAS, «Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood», in *Scottish Journal of Theology* 28(1975), 410.

¹²⁵ B. PETRÀ, «La "libera" Monarchia del Padre e le sue ambiguità. Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas», 489.

ipostasi sono costruite, essendo la persona del Padre l'iniziatrice al tempo stesso dell'essere personale e della libertà, cioè dell'alterità ontologica nella Trinità, se la libertà deve essere intesa ontologicamente, cioè come la libertà di essere se stessi (*the freedom to be oneself*), unicamente particolari, e non come una libertà di «scelta», che sarebbe in ogni caso non appropriato alla Trinità¹²⁶.

La libertà del Padre quindi chiarisce Zizioulas, non è la libertà di scelta così come la intendiamo per l'essere umano, ma la libertà di essere sé stessi. La libertà di scelta fa parte dell'individualità mentre la libertà di essere sé stessi è la causa della personosità.

Nella Trinità, la libertà è un principio causale proprio dell'ontologia, mentre per l'essere umano è conseguenza dell'individualità.

A questo punto si pone il problema di come la libertà possa causare la personosità per il Padre se a sua volta il Padre è causa della personosità stessa (l'essere in relazione con).

Secondo Zizioulas questa impossibilità logica è data dalle categorie umane che intendono la paternità di Dio. La paternità di Dio non ha nulla a che fare con la paternità umana in quanto quest'ultima è condizionata dall'individualismo.

La paternità di Dio è "essere in relazione con", e questo non dipende dalla volontà libera del Padre che è causa solo della personosità del Padre; ma tale personosità del Padre a sua volta genera il Figlio e fa procedere lo Spirito Santo.

Ma se causalità significa porre nel tempo, la causalità principale rappresentata dalla monarchia del Padre rispetto al Figlio e allo Spirito come può essere considerata ontologica e quindi meta-temporale nella Teologia di Zizioulas?

Che cosa rimane del Padre come principio causale «personale», se tutto ciò che umanamente connota la persona non ha senso per il Padre e se il Padre appare sempre più l'iniziatore (an-individuale, non conscio) di un'etatico processo relazionale/ comunione che nel suo darsi causa la personosità stessa del Padre come la personosità del Figlio e dello Spirito? Non sarebbe preferibile rinunciare alla causalità principale del Padre e pensare il Padre come co-originatore (an-individuale) della relazionalità comunione ovvero come co-costituente/co-costituito nell'alterità con il Figlio e lo Spirito¹²⁷?

Illuminanti sono anche le considerazioni di un discepolo di Zizioulas, Ludovikos, che non riscontra nella posizione ontologica di Zizioulas alcuna novità rispetto a quanto nella storia della filosofia contemporanea si è visto nella teoria dell' "alterità dettata".

¹²⁶ J. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, London - New York 2006, 121-122.

¹²⁷ B. PETRÀ, «La "libera" Monarchia del Padre e le sue ambiguità. Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas», 495.

Questa alterità dettata, che non permette la “reciprocità causale” delle relazioni intra-trinitarie, è per Ludovikos il motivo dell’ “asimmetrica” monarchia del Padre.

Ad un livello più profondo non offriamo veramente alterità ad uno, se non lo lasciamo libero di offrirci contemporaneamente in risposta la nostra alterità. Proprio per questo motivo qui rovina anche la «asimmetrica» comprensione della monarchia che Zizioulas ha. Essendo volontariamente il «causato» dal Padre, Il Figlio, precisamente nello stesso «istante», offre in risposta al Padre la possibilità di essere appunto la «causa» del Figlio, e lo stesso succede con lo Spirito. Il Figlio e lo Spirito diventano in tal modo le «cause» non del Padre ma della «causalità» paterna, insieme al Padre [...] Questo dettaglio è così decisivo che potrei dire che non esiste alcuna somiglianza tra una Triadologia basata su questo genere di reciprocità e una Triadologia che si esprime come alterità dettata¹²⁸.

Le considerazioni di Loudovikos sono davvero illuminanti perché contestando l’idea di monarchia del Padre introdotta dall’ontologia personalista di Zizioulas, introduce una visione della Trinità come «comunione circolare di relazioni che nel loro reciprocamente darsi generano insieme l’unità della Trinità e la tripersonalità dell’Unità»¹²⁹.

Questa prospettiva tuttavia aperta da Loudovikos, non sembra essere del tutto estranea come vedremo alla riflessione teologica di Zizioulas soprattutto quando mette in evidenza l’unità divina come la struttura comunionale di Dio.

6. Lineamenti di Ontologia personalista ed ecclesiologia: l’Essere ecclesiale

L’ontologia personalista di Zizioulas ha come obiettivo la rifondazione dell’ecclesiologia nella ricerca teologica¹³⁰, per delineare l’essere della Chiesa a partire dall’esperienza liturgica e dalla vita fattuale della comunità cristiana: «la Chiesa non è semplicemente un’istituzione, ma una modalità di esistenza, un modo di essere. Il

¹²⁸ N. LOUDOVIKOS, *I terrori della persona e i tormenti dell’eros. Pensieri critici per un’ontologia teologica postmoderna* (in greco), Armos, Tessalonica 2009, 43-45.

¹²⁹ B. PETRÀ, «La “libera” Monarchia del Padre e le sue ambiguità. Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas», 496.

¹³⁰ Si veda come approfondimento circa l’epistemologia ecclesiologica l’opera di A. CLEMENZIA, *Sul luogo dell’ecclesiologia, Questioni epistemologiche*, Città Nuova, Roma 2018. In quest’opera l’autore rinviene nell’ontologia trinitaria il “luogo” in cui acquisire un ritmo del pensare e comunicare la Chiesa come realtà complessa. Per un approccio ecumenico al tema dell’ecclesiologia: G. CERETI, *Per un’ecclesiologia ecumenica*, Corso di Teologia sistematica, Complementi, 5, EDB, Bologna 1997. Per uno studio comparato dei temi ecclesiologici tra Oriente ed Occidente cristiano si veda: Y. SPITTERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Nuovi saggi teologici, EDB, Bologna 2003.

mistero della Chiesa, anche nella sua dimensione istituzionale, è profondamente legato all'essere dell'uomo, all'essere del mondo e all'essere stesso di Dio»¹³¹.

L'essere ecclesiale è primariamente legato all'essere di Dio. L'uomo membro della Chiesa quindi, diviene a immagine e somiglianza di Dio proprio in virtù della sua appartenenza all'essere ecclesiale. In questo modo l'uomo acquisisce il modo di essere di Dio, ossia vive la relazione con il mondo, con l'altro e con Dio in un evento che è l'evento ecclesiale; tale evento ecclesiale è un *evento di comunione*, in quanto la Chiesa è immagine della comunione trinitaria divina.

La categoria paradigmatica che Zizioulas riscopre nel parlare dell'essere di Dio è proprio quella di comunione; tale categoria sarà insieme a quella di persona alla base dell'ontologia della Chiesa.

Zizioulas come abbiamo visto fa risalire questa "rivoluzione ontologica" proprio al periodo patristico e soprattutto al lavoro di sintesi teologica dei padri Cappadoci.

Durante il periodo patristico, il problema di definire l'essere della Chiesa, fu posto in secondo piano dal problema di delineare i tratti dell'essere di Dio.

Ma i Padri dovettero, nel definire la modalità di esistenza di Dio, confrontarsi con le categorie di pensiero dell'epoca che provenivano tutte dall'ontologia monista greca: secondo tale ontologia, l'essere del mondo e l'essere di Dio erano sostanzialmente un'unità inscindibile: « questo vincolava l'essere di Dio all'essere del mondo, mentre la fede biblica proclamava un Dio assolutamente libero di fronte al mondo »¹³².

Secondo Zizioulas, anche l'apporto della riflessione ontologica platonica, che postulava l'esistenza di un demiurgo che mediava tra essere di Dio ed essere del mondo, non soddisfaceva i Padri della Chiesa in quanto in tal modo veniva ugualmente limitata la libertà divina, essendo il demiurgo limitato da qualcosa di preesistente alla sua azione.

Occorreva quindi ripensare un'ontologia che evitasse i due pericoli sempre presenti nell'elaborazione filosofica della fede cristiana: il monismo filosofico greco che annulla la differenza ontologica tra Dio e il mondo ed il pensiero dualista gnostico che esacerba tale differenza ontologica fino a creare una separazione tra Dio e il mondo stesso.

Fu proprio l'esperienza ecclesiale dei padri che svolse un ruolo decisivo nell'elaborare un'ontologia nuova che superasse tali ostacoli.

Ed è grazie al lavoro di teologi pastori che sapevano coniugare la riflessione filosofico-teologica con l'esperienza ecclesiale della guida delle comunità cristiane che si arrivò ad elaborare delle categorie corrette per esporre la modalità di esistenza di Dio e di conseguenza l'essere della Chiesa.

Questa esperienza rivelava qualcosa di molto importante: si può conoscere l'essere di Dio solo attraverso la relazione e l'amore personali. L'essere significa

¹³¹ I. ZIZIOULAS, *L'Essere Ecclesiale*, trad. italiana, Ed. Qiqajon, Magnano (BI) 2007, 7.

¹³² Ivi, 8.

vita e la vita significa comunione. [...] L'essere di Dio è un essere relazionale: senza il concetto di "comunione" non si potrebbe parlare dell'essere di Dio. La tautologia "Dio è Dio" non dice nulla sull'ontologia. Così come l'affermazione logica "A=A" appartiene ad una logica morta e di conseguenza è una negazione dell'essere, che è vita. Sarebbe impensabile parlare di un Dio Uno prima di parlare del Dio che è comunione, cioè la Trinità¹³³.

La categoria *primordiale* ontologica dell'essere di Dio diviene la comunione e non la sostanza come invece accade nell'ontologia di matrice aristotelica dove il "tode ti", il "questo qui" è il di per sé sussistente ed individuale.

Per Zizioulas «Dio esiste solamente grazie ad un evento di comunione»; la comunione è ciò che rende gli esseri veri, quello che sono realmente e a tale principio comunione non si sottrae neanche Dio.

A questo punto Zizioulas, dirige la sua riflessione nella direzione di evitare che si consideri la comunione come una "struttura ontologica originaria"¹³⁴ ma introduce una "causa" prima all'origine di tale struttura di comunione:

Questa comunione non è però una relazione concepibile di per se stessa, una struttura esistenziale che soppianta la natura o la sostanza nel ruolo ontologico fondamentale, qualcosa che ricorda la struttura dell'esistenza che si incontra nel pensiero di Martin Buber. Come la sostanza, la comunione non esiste di per se stessa: è il Padre ad esserne la "causa". Questa tesi dei Cappadoci, che introdussero il concetto di "causa" nell'essere di Dio, riveste un'importanza incalcolabile¹³⁵.

La categoria fondativa ontologica per Zizioulas, dell'essere di Dio, non è la sostanza, né una struttura di comunione, ma una persona; Dio esiste in conseguenza di una persona libera, ossia il Padre: «l'essere vero procede dunque soltanto da una persona libera».

La categoria di persona si rivela essere fondativa di come Dio è in sé, e genera (attraverso la persona del Padre) la categoria esistenziale di comunione che ci rivela il modo di essere di Dio di cui è immagine l'essere ecclesiale.

¹³³ Ivi, 9.

¹³⁴ Mettiamo in evidenza due riferimenti importanti per intendere correttamente il concetto di comunione nella riflessione teologica sulla Chiesa, come categoria originaria dell'essere Chiesa. Il primo riferimento è quello biblico costituito dal testo della prima lettera di Giovanni al capitolo I, versetto 3: «Colui che abbiamo veduto e sentito lo annunziamo a voi, affinché anche voi abbiate comunione con noi. La vostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo». Il secondo riferimento è quello magisteriale rappresentato dal documento della Congregazione della Dottrina della fede Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione del 28 maggio 1992. In questo documento si mette in guardia, tra le altre cose, dall'insufficiente comprensione del mistero della Chiesa da parte di ecclesiologie che non integrano la categoria teologica di comunione con altre categorie come quella di Popolo di Dio o di Chiesa come Sacramento.

¹³⁵ I. ZIZIOULAS, *L'Essere Ecclesiale*, 10.

Ciò consente di legare il discorso sull'Essere di Dio al discorso sull'Essere della Chiesa, teologia ed ecclesiologia.

L'essere vero della persona è legato inscindibilmente all'Essere ecclesiale che a sua volta è immagine della comunione trinitaria intra-divina originata dalla persona libera del Padre.

Qualsiasi esperienza di comunione che l'uomo fa al di fuori di quella ecclesiale, non rende l'uomo veramente sé stesso, ossia persona libera: «la persona come esigenza di libertà assoluta presuppone una nuova nascita, una nascita "dall'alto", un battesimo. Ed è appunto l'essere ecclesiale che ipostatizza la persona vera secondo la maniera d'essere di Dio. È questo a rendere la Chiesa immagine della Trinità»¹³⁶.

La Chiesa come immagine della Trinità, porta la teologia ortodossa a porre l'essere ecclesiale in una dimensione metastorica, iconica ed escatologica, a cui si accede solo attraverso la dimensione liturgico-culturale che anticipa le realtà ultime (èschata). L'essere ecclesiale, secondo questa visione, si costituisce come partecipazione ad una realtà metastorica che non intercetta la storia ed i suoi drammatici problemi. Di contro, secondo Zizioulas, la teologia occidentale storicizza l'essere ecclesiale, che diventa sempre più immagine delle realtà storiche di questo mondo.

Di conseguenza, entrambe le teologie, orientale e occidentale, hanno bisogno di un incontro in profondità che permetta loro di ritrovare la vera sintesi patristica, che le metterà al riparo dai pericoli suddetti. L'essere ecclesiale non dovrà mai venire scisso dalle esigenze assolute dell'essere di Dio, cioè dalla sua natura escatologica, né dalla storia. La dimensione istituzionale della chiesa dovrà incarnare la sua natura escatologica senza cancellare la dialettica tra questo secolo e quello futuro, tra increato e creato, tra l'essere di Dio e quello dell'uomo e del mondo¹³⁷.

La domanda che Zizioulas si pone a questo punto, è come realizzare questa doppia natura dell'essere ecclesiale, escatologica e storica, mantenendo viva la relazione sia con l'essere di Dio che con l'essere dell'uomo e del mondo.

Per Zizioulas questa sintesi può realizzarsi riscoprendo l'importanza dell'eucaristia in ecclesiologia¹³⁸; tale era la coscienza della chiesa primitiva ed a cui attingono anche i Padri.

Occorre innanzitutto decostruire l'idea teologica che "cosifica i sacramenti", molto seguita durante il periodo medioevale, che faceva dell'eucaristia un sacramento come tutti gli altri, «come un atto oggettivo o un mezzo di grazia usato o gestito dalla chiesa».

¹³⁶ Ivi, 12.

¹³⁷ Ivi, 13-14.

¹³⁸ Volendo approfondire la questione, si rimanda all'articolo di A. PASTORCZYK, «Iconicità della Chiesa nell'eucaristia secondo I. Zizioulas», in *Symposium* 22(2018)1, 225-239.

Nella chiesa primitiva la celebrazione dell'eucaristia era «riunione del popolo di Dio epì tò autò», un atto fondativo della chiesa stessa: nel celebrare l'eucaristia la chiesa «compiva un atto escatologico» in cui contemplava la sua stessa natura escatologica e «gustava la vita stessa della Trinità».

Tutta la vita storico-fattuale della comunità eucaristica trovava nella celebrazione eucaristica la sua ragion d'essere:

Nessuna ordinazione di ministeri fondamentali e strutturali della chiesa aveva luogo al di fuori della comunità eucaristica. Lì, alla presenza di tutto il popolo di Dio e di tutti gli ordini, in un evento di libera comunione, lo Spirito santo distribuiva i doni creando l'ordinamento della chiesa. Così l'eucaristia non era l'atto di una chiesa preesistente; era un evento costitutivo dell'essere chiesa, quello che permetteva così alla chiesa di esistere. L'eucaristia costituiva l'essere ecclesiale¹³⁹.

L'eucaristia viene a rappresentare secondo tale ecclesiologia, il punto unificante che evita ogni visione dicotomica tra Dio e il mondo, gli *éscata* e la storia. Zizioulas tende a precisare che l'ecclesiologia eucaristica non è solo una rappresentazione storica della chiesa come istituzione, ma è realtà vivificata dalla presenza epicletica dello Spirito: «la Chiesa rende escatologica la comunità eucaristica».

Zizioulas pone delle differenze sostanziali tra la sua visione dell'ecclesiologia eucaristica e quella proposta da Nikolaj Afanas'ev. Il nostro intende attraverso il suo lavoro di sintesi, allargare l'orizzonte dell'ecclesiologia per riconnettere il mistero della Chiesa alla teologia nella sua interezza considerando nel discorso ecclesiologico anche le implicazioni filosofiche ed ontologiche.

Questo costituisce un novum nella riflessione teologica ortodossa sul mistero della Chiesa, soprattutto circa l'ecclesiologia eucaristica, da sempre accusata di essere solo una trasposizione in categorie sacramentali del mistero della Chiesa.

Secondo Zizioulas tale obiezione è legittima se si prendono in considerazione i limiti dell'ecclesiologia eucaristica di Afanas'ev: «E in effetti, una tale impressione sembra inevitabile se ci si ferma a ciò che l'ecclesiologia eucaristica ha detto sino ad oggi e non si cerca di allargare l'orizzonte sia teologico che filosofico»¹⁴⁰.

Il vulnus dell'ecclesiologia eucaristica di Afanas'ev, starebbe, secondo Zizioulas, nel suo principio fondativo: «lì dove si celebra l'eucaristia, c'è anche la chiesa».

Ciò comporta almeno due errori fondamentali nella comprensione e nell'esplicitazione teologica del mistero della Chiesa.

Il primo consiste nel considerare anche la parrocchia, in cui celebra l'eucaristia come chiesa completa e cattolica.

Questo ha come conseguenza un grave errore nella valutazione della struttura globale della Chiesa. Secondo Zizioulas, il prototipo della Chiesa cattolica è data dalla

¹³⁹ I. ZIZIOULAS, *L'Essere Ecclesiale*, 15.

¹⁴⁰ Ivi, 18.

riunione in uno stesso luogo del popolo di Dio che celebra l'eucaristia con il vescovo insieme a tutti i presbiteri e gli altri ordini. Nella celebrazione eucaristica parrocchiale questi elementi non sussistono, per cui la parrocchia non può essere considerata chiesa cattolica in pienezza.

Un altro grande errore a cui conduce la visione ecclesiologicala di Afanas'ev, riguarda la relazione tra chiesa locale e chiesa universale.

Partendo dal principio "lì dove si celebra l'eucaristia, c'è anche la chiesa" si potrebbe ingenerare l'idea che la chiesa locale può essere considerata una, santa, cattolica ed apostolica senza le altre chiese locali. Così si falserebbe inevitabilmente l'equilibrio tra chiesa locale e chiesa universale che nel discorso teologico e nella dottrina dogmatica della chiesa è fondamentale.

Secondo Zizioulas, il criterio geografico territoriale che definisce la chiesa locale non è un criterio esaustivo della cattolicità della chiesa ma richiede un completamento dalla co-presenza e riconoscimento delle altre chiese locali.

Bisogna quindi ribadire che la chiesa locale non ha precedenza ontologica sulla chiesa universale. Occorre invece cercare di superare le due tentazioni di sempre presenti in ecclesiologicala (sia cattolica che ortodossa) che consistono nel dare la precedenza o alla chiesa locale o alla chiesa universale: «È chiaro che si dovrà cercare una terza soluzione che renda ragione dell'ecclesiologicala eucaristica senza comportare il rischio del localismo.

Ed è l'eucaristia stessa che ci condurrà a questa soluzione; infatti per sua propria natura essa esprime simultaneamente la localizzazione e l'universalizzazione del mistero della chiesa, cioè il superamento del suo localismo»¹⁴¹.

Tutto questo dibattito teologico rimane ancora oggi aperto¹⁴² anche all'interno del mondo cattolico e a livello del dialogo ecumenico cattolico-ortodosso; esso assume i caratteri di un dibattito ontologico: come tener insieme l'essere universale con l'essere particolare, l'essere di Dio con l'essere del mondo e allo stesso tempo come caratterizzare l'essere della chiesa come realtà sintetica tra essere di Dio ed essere del mondo.

¹⁴¹ Ivi, 20-21.

¹⁴² Una panoramica completa sul dibattito teologico, filosofico, storico e canonistico in merito al rapporto tra Chiesa Universale e Chiesa particolare è offerto dai seguenti riferimenti: P. SINISCALCO, «La Chiesa e Le Chiese tra dimensione universale e dimensione locale», in ID., *Antiche Chiese Orientali: storia e letteratura*, Città Nuova, Roma 2005; A. PASTORCZYK, «L'ideologia universalista: la sottomissione della Chiesa locale alla Chiesa universale?», in *Symposium* 24(2020)2, 71-82; A. CATTANEO, «Il giusto rapporto tra Chiesa universale e Chiesa locale: chiave per evitare il centralismo e il particolarismo», in *Veritas et jus*, 21(2020), 45-66; J. SYTY, «Il primato nell'ecclesiologicala ortodossa attuale: il contributo dell'ecclesiologicala eucaristica di Nicola Afanas'ev e Ioannis Zizioulas», *Studia Antoniana* 46, Roma 2002.

7. Excursus: il problema del Filioque nella teologia ortodossa

Nel recente dibattito teologico – ecumenico si tende a sminuire l'importanza della questione del Filioque, addebitando questa controversia a un retaggio storico – politico legato a questioni di potere acuitesi poi con l'esplosione dello scisma d'Oriente nell'XI secolo.

In realtà la stessa teologia ortodossa considera tale questione, insieme al primato petrino, una differenza sostanziale nel modo di intendere la Chiesa tra i cattolici e gli ortodossi.

La teologia trinitaria latina, metodologicamente, considera anzitutto la natura una, per giungere poi alle tre Persone: amans, amatur, amor; una certa metafisica dell'essenza le fa apparire come modi di esistenza della natura una; Sant'Agostino, piuttosto che un Dio Trino, mostra in Dio la Trinità; il Padre e il Figlio manifestano insieme l'unità da cui procede lo Spirito Santo. È sul Filioque che si compie la separazione tra Occidente ed Oriente. Gli orientali difatti considerano anzitutto le tre Persone, per risalire poi all'unità della natura, partendo dalle ipostasi distinte; il modo di ciascuna di appropriarsi della natura costituisce il loro contenuto. Il simbolo niceno e la formula battesimale designano in primo luogo e con grande chiarezza le tre Persone. [...] Per l'Oriente le ipostasi condizionano a un tempo l'unità e la diversità della vita divina, perché l'unità risale non alla natura ma al Padre[...] Per i Latini il principio dell'unità passa alla natura comune e le persone si riducono a semplici relazioni in questa unità di essenza; la diversificano, ma conservano il primato dell'unità sulle Persone[...] Il Filioque sposta così il principio dell'unità dell'ipostasi del Padre verso la natura, sminuisce la monarchia del Padre e rompe l'equilibrio trinitario, l'uguaglianza perfetta delle tre Persone¹⁴³.

L'ecclesiologia ortodossa, quindi, considera il *Filioque* l'ambito di maggior differenziazione del linguaggio teologico tra cattolici ed ortodossi; si può ipotizzare che tale differenziazione nasca da un equivoco del linguaggio derivante da due modi differenti di intendere la stessa verità di fede: tale differenziazione deriva da due diverse ontologie che costituiscono la grammatica fondamentale del linguaggio teologico.

Mentre la teologia ortodossa fa riferimento ad una ontologia di stampo neoplatonico, la teologia cattolica fa riferimento ad un'ontologia di stampo platonico-aristotelico. Per l'ontologia di stampo neoplatonico, l'unità (l'Uno) è al di sopra dell'Essere; inoltre considera le ipostasi come emanazioni dell'Uno (ed in questo consiste la loro divinità).

¹⁴³ P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965, 193-195.

L'ipostasi principale è quella che garantisce l'Unità ed è quella che la teologia ortodossa attribuisce al Padre, mentre le altre due ipostasi, quella del Figlio e dello Spirito sono causate da questa e sono poste a livello dell'Essere.

Il Figlio rappresenta la seconda ipostasi (quella che nel linguaggio neoplatonico viene chiamata *nòus*), mentre lo Spirito è l'ipostasi intermedia, che discende dalla prima ipostasi e che abilita il Figlio (la seconda ipostasi) a reggere e governare tutte le altre cose sensibili (il mondo creato).

La teologia ortodossa distingue nettamente tra il piano causale intradivino (della origine) e il piano manifestatorio (della vita, della rivelazione, della testimonianza nel mondo creato). Soltanto il Padre è principio causale, *monarchos*. Egli è Padre, sorgente, principio dell'esistenza e dell'unità divina (la *enosis* di San Gregorio Nazianzeno). Inizio assoluto, egli è anche principio di *circuminsessione*, questo movimento eterno di amore, movimento circolare della vita divina, che parte dal Padre si manifesta e parla nel Figlio mediante il dinamismo dello Spirito Santo, per inabissarsi di nuovo nel Padre, generazione e spirazione eterne in atto, che escono dalla sorgente e vi ritornano. Se lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre mediante la Processione di origine, esso procede anche dal Figlio, ma soltanto nella Processione di manifestazione¹⁴⁴.

Un esempio paradigmatico della teologia ortodossa in cui opera il paradigma ontologico neoplatonico è sicuramente la dottrina teologica di Gregorio Palamas.

La distinzione tra essenza ed energie divine, ricalca perfettamente lo schema triipostatico neoplatonico, dove l'ipostasi dello Spirito media nel mondo creato attraverso le energie divine la monarchia "sorgiva" del Padre e l'obbedienza "noetica" del Figlio.

L'esemplarità del palamismo come snodo imprescindibile per comprendere l'intero sviluppo storico della teologia bizantina è sostenuta anche dal teologo russo Meyendorff: «in tal modo per Meyendorff il palamismo non solo offre le condizioni, per riscoprire il significato odierno dell'ortodossia, ma diviene anche la chiave per comprendere l'intero percorso storico della teologia bizantina»¹⁴⁵.

Per l'ontologia platonico-aristotelica, l'Unità è nell'essenza, nella sostanza, mentre sono le relazioni tra le persone di per sé sussistenti che manifestano la molteplicità unitaria.

A partire da questa ontologia, la teologia trinitaria considera il mondo creato all'interno della processione "simmetrica" dello Spirito dal Padre e dal Figlio.

Sarà Tommaso d'Aquino a sviluppare la teologia trinitaria su questa linea, esplicitando attraverso i concetti "psicologici" di intellesione e volizione mutuati

¹⁴⁴ Ivi, 197.

¹⁴⁵ R. CHIARADONNA, «Plotino e la corrente antiaristotelica del platonismo imperiale: analogie e differenze», in M. BONAZZI – V. CELLUPRICA (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arceslao a Proclo*, Bibliopolis, Elenchos, Napoli 2005, 235–274.

dall'analisi dello spirito umano, l'idea della spirazione dello Spirito dal Padre e dal Figlio.

Con una più precisa elaborazione del concetto di persona, intesa come sussistente nell'ordine dello spirito (*subsistent relatione vel intellectuale*), e applicando il concetto di sussistenza alle relazioni di Paternità, filiazione, e spirazione passiva, S. Tommaso trova una formulazione più adeguata della distinzione delle tre persone nella Santissima Trinità, conservando intatta l'unità della loro natura e della loro sostanza. La novità più significativa riguarda lo studio delle due operazioni specifiche e immanenti dello spirito umano: l'intelletto e la volizione. L'Angelico fa vedere che la processione del Figlio ha luogo mediante l'intellezione e che si tratta di una vera e propria generazione; mentre la processione dello Spirito Santo ha luogo mediante la volizione comune del Padre e del Figlio e si chiama spirazione. Le tre persone divine hanno anche dei nomi propri. La prima persona si chiama Padre, in quanto genera il Figlio; ingenerato perché non deriva da nessuno; principio perché da esso derivano il Figlio e lo Spirito Santo. La seconda persona si chiama Figlio in quanto generato dal Padre; verbo perché termine del pensiero divino; immagine perché riproduce sostanzialmente il Padre. La terza persona si chiama Amore in quanto termine della volizione; dono, perché esso si dà; spirito perché spirato dal Padre e dal Figlio¹⁴⁶.

La critica che la teologia ortodossa compie verso questa visione teologica è quella per cui oltre ad essere messa in discussione la monarchia del Padre, la differenza ontologica tra piano causale intra-divino e piano manifestativo extra-divino non esiste più, venendo così a mancare anche una taxis trinitaria.

In realtà, ad un'attenta analisi teoretica, si scopre che entrambe le ontologie partono dal presupposto che il rapporto tra identità – differenza, unità - molteplicità è un rapporto estrinseco; in tal modo le uniche due possibilità di esplicitazione di tale rapporto sono o l'identificazione dei differenti o la differenziazione dell'identico.

La via dell'ontologia neoplatonica ha privilegiato la differenziazione dell'identico; l'Uno che si differenzia nelle Ipostasi. La via dell'ontologia platonico-aristotelica ha privilegiato l'identificazione dei differenti; le persone che si identificano nella sostanza.

Nel primo caso si enfatizza, nel linguaggio teologico conseguente, la differenza sull'identità, mentre nel secondo caso si enfatizza l'identità sulla differenza.

Ma a questo punto dovremmo chiederci se è possibile pensare un'ontologia in cui il rapporto tra identità e differenza sia un rapporto di tipo intrinseco dove l'identità è nella differenza e la differenza è nell'identità originariamente.

¹⁴⁶ B. MONDIN, *La metafisica di san Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Attendete ad Petrum, 24, ESD, Bologna 2002, 11-12.

8. Conclusioni

L'elaborazione teologica di Zizioulas, come abbiamo visto, parte dalla riscoperta di un paradigma ontologico che egli fa risalire ai Padri della Chiesa soprattutto Atanasio e i Padri Cappadoci.

Tale paradigma diventa punto di partenza per elaborare un "nuovo" approccio ecclesiologico più fedele al dato della tradizione dei Padri (Sant'Ignazio di Antiochia su tutti). Egli ritiene che non può esistere alcuna ontologia che definisca l'essere di Dio e l'essere del mondo che non abbia come suo riferimento fondamentale la categoria di comunione.

Tale comunione non è una "relazione di per sé sussistente" ma ha una causa ben precisa: il Padre. Zizioulas intende dire che la comunione è "causata" da un essere personale che è il Padre.

Inoltre riferisce ai Cappadoci l'aver introdotto nell'essere di Dio la categoria di "causa". Se l'essere di Dio è causato dal Padre, vuol dire che il Padre con un "atto volontario libero" fa esistere l'essere di Dio. Qualcosa di necessario, l'essere di Dio è limitato dalla libertà del Padre. Ma Zizioulas nega questa conseguenza logica del suo discorso.

Che Dio debba la sua esistenza al Padre, cioè a una persona, significa che la sua sostanza, il suo essere non è vincolante per lui (non si può dire che Dio esiste, perché non può che esistere) e che la comunione non è una struttura vincolante per la sua esistenza (non si può dire che Dio vive la comunione, che ama, perché non può che vivere la comunione e amare). Che Dio esista a causa del Padre significa che la sua esistenza, il suo essere sono al conseguenza di una persona libera; ciò significa in ultima analisi che non solo la comunione ma anche la libertà, la persona libera costituiscono l'essere vero¹⁴⁷.

Sorge a questo punto un interrogativo: se il Padre è Dio, come può il Padre causare liberamente sé stesso?

L'ontologia che Zizioulas riferisce ai Padri mostra un tratto contraddittorio; ciò consegue dall'aver introdotto la categoria di "causa" e quindi la "differenza ontologica" da essa richiamata all'interno dell'essere stesso di Dio.

La differenza ontologica che Platone ed Aristotele avevano introdotto tra l'essere di Dio e l'essere del mondo viene adesso inserita attraverso il concetto di "persona in relazione causale" nell'essere stesso di Dio. Siamo risaliti all'essere stesso di Dio attraverso l'essere ecclesiale. Così come l'essere di Dio è il Padre che causa la comunione con le altre persone della Trinità, così l'essere ecclesiale è la persona che causa la comunione tra le diverse personalità umane che ne entrano a far parte ad immagine dell'essere di Dio.

¹⁴⁷ Ivi, 10-11.

In tal modo Zizioulas intende mostrare il legame tra il piano escatologico (l'essere di Dio) e il piano storico (l'essere ecclesiale): «l'essere ecclesiale non dovrà mai essere scisso dalle esigenze assolute dell'essere di Dio, cioè dalla sua natura escatologica, né dalla storia»¹⁴⁸.

A livello dell'essere ecclesiale la differenza ontologica sarà analoga a quella che c'è a livello dell'essere di Dio introducendo la causalità tra personalità ecclesiale e personalità dell'uomo. «La persona come esigenza di libertà assoluta presuppone una nuova nascita, una nascita "dall'alto", un battesimo. Ed è appunto l'essere ecclesiale che ipostatizza la persona vera secondo la maniera d'essere di Dio. È questo a rendere la chiesa immagine della Trinità»¹⁴⁹.

L'ontologia personalista di Zizioulas ha come conseguenza l'instaurarsi di un rapporto analogico tra il piano della Teologia (l'essere di Dio) ed il piano dell'economia (il piano del mondo e della chiesa) di tipo *iconico*.

Questa dimensione meta-storica, escatologica e iconica della chiesa è caratteristica della tradizione orientale, che vive e insegna liturgicamente la sua teologia: essa contempla l'essere di Dio e l'essere della chiesa con gli occhi del culto, principalmente nel culto eucaristico, immagine per eccellenza degli *éschata*. È a causa di questo fatto che l'ortodossia viene spesso considerata o presentata dai suoi portavoce come una sorta di platonismo cristiano, come una visione delle realtà future o celesti che non si interessa della storia e dei suoi problemi¹⁵⁰.

Zizioulas a questo punto va alla ricerca di quell'evento che possa costituire il legame sintetico tra il piano escatologico e quello storico: «Come realizzare, allora, in ecclesiologia questo equilibrio, che consiste nel ricollegare l'essere ecclesiale e quello di Dio e la storia all'ecclesiologia senza distruggere la loro mutua relazione?

Per fare questo bisogna ritrovare la coscienza della chiesa primitiva, che attualmente si è persa, riguardo l'importanza decisiva dell'eucaristia in ecclesiologia»¹⁵¹.

Zizioulas individua i due elementi fondanti nella celebrazione eucaristica in cui avviene *l'escatologizzazione della comunità eucaristica* nell'epiclesi e nella presenza dello Spirito Santo.

L'iconicità del modello ontologico personalista proposto da Zizioulas più che ricalcare l'ontologia platonico-aristotelica è invece espressione di un'ontologia di stampo neoplatonico come è possibile rilevare per l'intera riflessione ecclesiologica ortodossa.

¹⁴⁸ Ivi, 14.

¹⁴⁹ Ivi, 9.

¹⁵⁰ Ivi, 13.

¹⁵¹ Ivi, 14.

Rifacendosi alla causalità aristotelica introdotta nell'Essere di Dio, Zizioulas assume tale categoria filosofica come indiscutibile¹⁵² e non si accorge che è proprio questa a fondare la differenza ontologica tra essere di Dio ed essere del mondo, così come è nell'ontologia platonico-aristotelica, da cui pur vuol prendere le distanze. Lo stesso Aristotele parla di questa causalità in termini di movimento:

Dunque *il primo motore* muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse. Ora, se qualcosa si muove, può anche essere diverso da come è. Pertanto, il primo movimento di traslazione, anche se è in atto, può tuttavia essere diverso da come è, almeno in quanto è movimento: evidentemente, diverso secondo il luogo, anche se non secondo la sostanza. Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo, esso medesimo, immobile ed in atto, non può essere in modo diverso da come è in nessun senso. Il movimento di traslazione, infatti, è la prima forma di mutazione, e la prima forma di traslazione è quella circolare: e tale è il movimento che il primo motore produce. Dunque, questo è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, esiste come Bene, e in questo modo è Principio (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή)¹⁵³.

Il primo motore muove pur rimanendo sé stesso (L'essere eterno e necessario di Dio) mentre le altre cose muovono essendo mosse e quindi possono anche essere diverse da come sono ossia divengono (l'essere del mondo).

Il muovere è la "causa" che genera la differenza ontologica in quanto deve necessariamente esistere un primo motore che causa il movimento senza essere causato da altro, altrimenti per ciascuna cosa l'origine del movimento sarebbe un regresso ad infinitum con l'impossibilità di trovare una causa prima e quindi un principio delle cose stesse.

Questo tipo di argomentazione causale sarà utilizzata dallo stesso Tommaso quando presenterà le cinque vie per mostrare la necessità dell'esistenza di Dio.

L'intento di Zizioulas che si è voluto evidenziare in queste pagine, è di trovare un rinnovamento della teologia a partire dalla cosiddetta "sintesi patristica", che deduce le categorie ontologiche necessarie alla comprensione dell'essere di Dio e dell'essere del mondo, partendo dalla manifestazione ecclesiale – comunionale dell'esperienza della fede cristiana. Il piano fenomenologico – effettuale dell'esperienza celebrativa

¹⁵² Illustrare l'ampio dibattito che si è avuto sulla causalità aristotelica come discorso categoriale della sintassi dell'essere soprattutto in riferimento alla teologia è impresa notevole. Ci limitiamo a segnalare alcuni studi che inquadrano il problema: F. LAUDISA, «Causalità», in *AphEx* 5(2012), 121-145; W. LESZL, «Principi, cause e spiegazione teologica in Aristotele», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 37(1982)2, 123-168; R. L. CARDULLO, «Creazionismo, eternalismo e causalità del primo principio. Platone, Aristotele e alcuni interpreti neoplatonici», in *Annali della Facoltà di Scienza della Formazione dell'Università degli studi di Catania* 9(2010), 17-64; C. NATALI, «Problemi della nozione di causa in Aristotele, con particolare attenzione alla causa finale», in *Quaestio* 2(2002), 57-65.

¹⁵³ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072 b, 3-11.

diventa criterio fondativo del piano logico-teoretico in cui si esprime l'ontologia, ossia il discorso sull'essere.

A mediare tali piani dell'essere è la categoria di persona che ipostatizza i concetti di comunione e di libertà desunti dall'esperienza, che diventano nella figura del Padre, principio causale dell'essere stesso.

L'ontologia personalista di Zizioulas quindi rappresenta un tentativo di revisione dell'ontologia in teologia; essa cerca di unificare il ritorno alla tradizione ontologica dei Padri attraverso la categoria di persona – causa, con una prospettiva ontologica elaborata in chiave fenomenologica che fa della comunione - ecclesiale il criterio fondativo dell'essere esperienziale. Mostreremo in seguito più dettagliatamente i limiti di tale approccio ontologico che coniuga essere e divenire, Dio e mondo considerandoli come entità separate trovando sul piano fenomenologico dell'economia della rivelazione, il principio unificatore, dimenticando invece che i due piani logico e fenomenologico sono originariamente co-implicati nella stessa nozione di essere.

III

L'ontologia dell'in-contraddittorio di Emanuele Severino

1. Struttura ermeneutica ed intenzionalità ontologica in teologia

Il problema fondamentale dell'epistemologia teologica è esplicitare il rapporto tra struttura ermeneutica ed intenzionalità ontologica in teologia. Tale problema è emerso soprattutto nella modernità filosofica con l'entrata in crisi del sapere metafisico e la possibilità di assumere una ermeneutica filosofica anti-metafisica nell'indagine razionale della rivelazione cristiana:

L'assunzione della prospettiva ermeneutica in teologia va intesa dal punto di vista epistemologico, nel senso di un approfondimento generale dell'uso stesso della ragione nel sapere teologico, e dunque non soltanto, ad esempio, dell'uso di un metodo ermeneutico nell'accesso ai testi biblici. La necessità di questa ridefinizione nasce dalla presa di coscienza del fatto che [...] l'avvenimento della modernità fa ineludibilmente riproporre il problema del rapporto tra la storia e la verità che esprime la modalità specifica di accadimento e di accoglienza della rivelazione nella fede cristiana¹⁵⁴.

La riflessione di Piero Coda poi, riprende più avanti nella stessa opera, in un passaggio in cui viene esplicitato il rapporto tra struttura ermeneutica ed ontologia nella ricerca epistemologica in teologia; un passaggio che suffraga l'idea del rapporto inscindibile che c'è tra ricerca ermeneutica in teologia e intenzionalità ontologica della ragione in tale ricerca:

[...]in teologia non si dà contrapposizione tra ermeneutica e ontologia, tra l'esercizio ermeneutico della ragione e il riconoscimento della sua intenzionalità ontologica. Anzi, proprio partendo dal reciproco rapporto tra struttura ermeneutica e intenzionalità ontologica della ragione – che non è lecito disgiungere, per la fedeltà all'identità più profonda della ragione stessa -, si possono impostare in modo più corretto e fecondo alcuni problemi tipici dell'epistemologia teologica di sempre, ma che emergono oggi con particolare urgenza nel dibattito intorno allo statuto della teologia¹⁵⁵.

Il lavoro della Commissione Teologica internazionale (organismo interno alla Congregazione della dottrina della fede) sull'Interpretazione dei dogmi (1990), mette

¹⁵⁴ P. CODA, *Teo-logia*, Lateran University Press, Roma 2017², 311.

¹⁵⁵ Ivi, 314.

in evidenza la chiara direzione che la teologia deve percorrere per mantenersi all'interno di un duplice vincolo: la fedeltà alla rivelazione attraverso il dogma e la necessità di interpretare il dogma con un linguaggio filosofico che sappia comprendere anche i problemi che la cultura umana, di tutti i tempi pone alla fede:

A differenza delle forme più o meno riduttive, l'ermeneutica metafisica pone il problema della stessa verità del reale. Essa parte dal fatto che la verità si manifesta in e attraverso l'intelligenza umana, in modo che nella luce dell'intelligenza umana brilla la verità stessa della realtà. [...] Il compito principale che dobbiamo assolvere è dunque il seguente: nei nostri incontri e nelle nostre discussioni con l'ermeneutica contemporanea come pure con le scienze moderne dobbiamo sforzarci di giungere ad un rinnovamento creatore della metafisica e della sua domanda sulla verità della realtà. Il problema fondamentale che si pone è quello del rapporto tra verità e storia¹⁵⁶.

Quindi il problema dell'epistemologia teologica contemporanea è quello di delineare una nuova struttura ermeneutica che parta da "un rinnovamento creatore" della metafisica capace di ripensare il rapporto tra verità e storia, essere e divenire, in cui esprimere la modalità specifica di accadimento e di accoglienza della rivelazione nella fede cristiana ed impostare il dialogo con gli altri saperi scientifici.

Come abbiamo visto nei precedenti due capitoli, si sono vagliate sia la proposta ontologica di Klaus Hemmerle, sia quella di Joahnnis Zizioulas, come possibili nuovi orizzonti ermeneutici in teologia. In questo capitolo vaglieremo, invece, la proposta ontologica di Emanuele Severino, che possiamo definire "ontologia dell'incontraddittorio", che parte dalla ricerca della verità incontrovertibile dell'essere e di ogni ente. Cercheremo di valutare inoltre se tale proposta ontologica possa essere nel solco di un "rinnovamento creatore della metafisica" così come auspicato dal documento della Commissione Teologica internazionale" e se si possa riconsiderare l'intera dottrina teologica cristiana a partire da questa "nuova" ontologia di riferimento¹⁵⁷.

¹⁵⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, Roma – Città del Vaticano, 1990, A, I, 3.

¹⁵⁷ Per introdurre il tema del rapporto tra teologia e ontologia dell'originario (così come è possibile anche definire l'ontologia dell'incontraddittorio di Emanuele Severino) ci rifacciamo allo scritto A. POSTORINO, «Ontologia dell'originario e teologia futura. Conversazione con Emanuele Severino», in *Glauvx annuale di filosofia* 15-16-17(2014-2015-2016), 13-24. In tale conversazione Postorino rivolge a Severino l'invito a ripercorre ciò che ha determinato storicamente l'allontanamento della sua prospettiva filosofica dalla dottrina teologica cristiana, cercando di evidenziare, qualora esistesse, la possibilità di un riavvicinamento sulla base di un chiarimento delle posizioni reciproche: «È noto infatti che la sua opera filosofica, che nasce in una prospettiva vicina alla teologia e con essa compatibile, in seguito si è allontanata da questo modulo epistemologico con precise e circostanziate critiche che colpiscono prima di tutto lo stesso alveo epistemico della tradizione occidentale, dunque a più forte ragione la teologia, che di questa tradizione è stata a lungo il punto culminante. Le domande che seguono sono volte a capire se questa sua critica riguarda la filosofia col suo vertice teologico per così dire essenzialmente e senza

2. Breve tratto biografico del “maggior filosofo italiano” del XX secolo

Severino nasce a Brescia nel 1929 da padre siciliano e madre bresciana. Egli frequenta a Brescia il liceo “Arnaldo” e durante la sua adolescenza conosce il dramma della guerra in cui perde suo fratello Giuseppe. Questo evento segnerà dolorosamente e in maniera decisiva la vita del filosofo bresciano; infatti il fratello Giuseppe prima di partire in guerra era “normalista” a Pisa, ed uno dei suoi maestri era proprio Giovanni Gentile. Fu il fratello a parlare ad Emanuele Severino del pensiero di Gentile e di altri filosofi; tutto ciò non fece altro che far maturare in lui l’indirizzo che avrebbe condizionato la sua stessa esistenza. Infatti egli si iscrive dopo il liceo a Pavia dove studia filosofia con il grande filosofo neotomista Gustavo Bontadini che diventerà poi il suo maestro. Si laurea a soli ventidue anni con una tesi su *Heidegger e la metafisica* sotto la supervisione dello stesso Bontadini. L’anno successivo ottiene la libera docenza che eserciterà dapprima nella stessa Università di Pavia per poi trasferirsi nel 1954 presso l’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Qui vi rimane fino al 1969 anno in cui dopo la proclamazione ufficiale della Congregazione dell’Ex Sant’Ufficio dell’incompatibilità del suo pensiero con la dottrina cattolica, lascia la stessa Università Cattolica. Si trasferisce nel 1970 insieme ad alcuni suoi allievi presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia dove fonda il dipartimento di Filosofia e Storia della Scienza e delle Arti. Rimane in cattedra a Venezia fino all’anno 1999, anno in cui viene dichiarato emerito. Dall’anno 2000 fino all’anno 2019 collabora con il dipartimento di Filosofia dell’Università Vita Salute San Raffaele di Milano, tenendo corsi di Ontologia fondamentale. Severino viene a mancare il 17 gennaio dell’anno 2020 a Brescia.

L’opera principale di Emanuele Severino rimane indubbiamente *La Struttura originaria* (1958); in essa prendono luce, come lui stesso affermerà più volte, tutte le opere successive. Ma l’opera che segnerà la rottura definitiva con il pensiero teologico e dottrinale cattolico saranno i saggi *Ritornare a Parmenide* e il *Poscritto a Ritornare a Parmenide* dove egli accuserà di nichilismo sia l’ontologia occidentale di matrice greca, sia la teologia cristiana che si basa su tale ontologia.

Secondo Severino l’Occidente (così come vedremo più avanti nel corso di questo lavoro) ha dimenticato il senso autentico dell’essere già alle origini della filosofia greca con Parmenide, “padre venerando e terribile”, verso cui Platone ed Aristotele sono costretti a compiere un parricidio fatale, che porterà inevitabilmente al nichilismo ontologico messo in evidenza proprio dalla critica severiniana¹⁵⁸.

appello, o se riguarda – come io e molti come me credono – la filosofia col suo vertice teologico quale essa è andata storicamente determinandosi, senza che la critica escluda la sua possibile rinascita» (Ivi, 13-14).

¹⁵⁸ Per approfondire il tema del parricidio platonico-aristotelico ai danni del pensiero parmenideo, e le conseguenze su tutta la storia del pensiero occidentale successivo si rimanda all’opera E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Saggi, 31, Adelphi, Milano 1985. In questo saggio, Severino mostra il carattere

3. Il percorso teoretico di Emanuele Severino: opere e snodi concettuali più importanti

Dovendola riassumere, l'intera ricerca filosofica di Emanuele Severino verte attorno alla questione fondamentale della Verità incontrovertibile. Tale questione è stata considerata di secondaria importanza da tutto lo sviluppo del pensiero moderno e contemporaneo¹⁵⁹, sostituita dalla questione della dominabilità e trasformabilità del reale attraverso la potenza della scienza-tecnica. Severino invece non abbandonerà mai questa questione così come emerge già dalle sue riflessioni teoretiche giovanili: «Che cos'è quella "verità definitiva, incontrovertibile", di cui tutta la filosofia degli ultimi due secoli afferma la morte? La morte delle sue forme storiche è la morte di ogni senso possibile dell'incontrovertibile? E l'incontrovertibile in che cosa consiste, finalmente?»¹⁶⁰.

Ma qual è il senso incontrovertibile della verità che Severino annuncia fin dall'esordio della sua riflessione filosofica e che poi condiziona tutta la sua produzione teoretica? Il senso incontrovertibile della verità dell'essere, è l'eternità dell'essente, ossia l'impossibilità che ogni determinazione particolare dell'essere (essente) divenga altro da sé: se ciò fosse possibile allora dovremmo ammettere che esiste un tempo in cui la determinazione è nulla.

Ma questo per tutto il pensiero occidentale a partire da Platone ed Aristotele costituisce l'assurdità abissale: l'identificazione dell'essere con il non essere, dell'essere con il nulla. Ma come vedremo sono proprio Aristotele e Platone a pensare questa alienazione del senso incontrovertibile della verità dell'essere, nell'atto stesso di preservarla.

Se immaginassimo di chiedere a Platone o ad Aristotele se ritengono che l'ente sia niente, essi risponderebbero che senz'altro non è così: Platone direbbe che nemmeno nel sogno si può pensare che l'ente sia niente e Aristotele spiegherebbe che è impossibile essere convinti che una stessa cosa sia e non sia. Eppure, tanto Aristotele quanto Platone vivono nella certezza che le cose

antinomico del pensiero di Parmenide che da una parte afferma l'eternità dell'Essere nella sua totalità, dall'altra afferma l'illusorietà del molteplice manifestarsi degli enti che sono quindi non-essere; ciò apre inevitabilmente al suo superamento nella linea della divaricazione dell'antinomia che sarà completata da Platone ed Aristotele, fino a compiere il parricidio di Parmenide, sottraendo gli enti al campo del non essere assoluto e affidandoli a quelle del non essere relativo. In tal modo possiamo dire che Platone ed Aristotele fondano il mondo come il luogo in cui gli enti si manifestano come oscillanti tra essere e non essere.

¹⁵⁹ Per una panoramica sul tema della *quaestio veritatis* nel pensiero moderno e contemporaneo si rimanda a: L. MESSINESE, «La questione della verità nell'attuale panorama filosofico e culturale. Una discussione con Emanuele Severino», in *Archivio di Filosofia*, 79(2011)1, 149-160; A. GRANESE, *Relativismo antropologico e ricerca della Verità nella modernità contemporanea*, in *Idee*, 62(2006,) 227-235; G. VATTIMO, *Addio alla Verità*, Meltemi editore s.r.l., Roma 2009.

¹⁶⁰ E. SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2011, 37.

divengono. E qui sta tutto il punto della questione che Severino invita a considerare: la persuasione che vi sia un tempo in cui qualcosa non è o in cui non sarà, implica la persuasione che vi sia un tempo – il tempo dell'assurdo – in cui quel qualcosa, quel non niente, quell'ente sia niente¹⁶¹.

Secondo Severino, Platone ed Aristotele, con le loro considerazioni, aprono all'alienazione del senso incontrovertibile della verità dell'essere, che porterà l'intero sviluppo del pensiero occidentale sul "Sentiero della notte", ossia quel nichilismo ontologico che sarà la caratteristica di fondo indiscutibile di ogni forma culturale, spirituale, morale e teologica dell'Occidente.

Questo sentiero condurrà inevitabilmente a ciò che con espressione nietzschiana possiamo chiamare "Tramonto degli immutabili"¹⁶².

Tale tramonto, secondo Severino, è inevitabile, in quanto coerentizzazione dell'errore nichilista (ossia l'identificazione più o meno esplicita dell'essere con il nulla) che accomuna sia il pensiero metafisico che quello anti-metafisico:

Sul piano storico-teoretico, la tesi di fondo di Severino è altrettanto limpida ed essenziale: concepito il divenire come l'ambito in cui il non essere penetra nelle ossa dell'essere (l'espressione è di Gustavo Bontadini), il tramonto degli immutabili della tradizione teologico-metafisico-morale si fa inevitabile. Se infatti esistesse l'immutabile, il cui senso essenziale anticipa tutto ciò che è, che è stato e che sarà, il divenire come insorgenza del "novum" – ossia di ciò che, almeno in parte, era niente e che, in quanto niente, non è in alcun modo anticipabile – sarebbe impossibile. Ma questa insorgenza del "novum" è l'evidenza fondamentale. Dunque l'immutabile non esiste¹⁶³.

Severino non intende tuttavia solo lasciare la scena al pensiero filosofico contemporaneo, ma intende mostrare come c'è una logica intrinseca che unisce sia il pensiero metafisico delle origini che gli sviluppi del nichilismo contemporaneo¹⁶⁴: l'ente, la cosa, è ciò che viene vissuta dall'uomo occidentale, come oscillante tra essere e non essere. Su tale consapevolezza si costruiscono tutte le opere dell'Occidente e si rafforza la cultura che porta dal pensiero dei greci alla civiltà della tecnica.

¹⁶¹ G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Roma 2015, 6-7.

¹⁶² Sul tramonto degli immutabili e sulla coerentizzazione del nichilismo che porta al tramonto dell'episteme filosofica della tradizione: E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Biblioteca filosofica, 18, Adelphi, Milano 1999; ID., *Crisi della tradizione occidentale*, Marinotti, Milano 1999; ID., *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006. Severino individua in Nietzsche, Leopardi e Gentile gli epigoni che portano al tramonto la tradizione filosofico – culturale dell'occidente.

¹⁶³ Ivi, 7.

¹⁶⁴ Severino mette a fuoco i tratti essenziali di questa logica intrinseca che conduce dalle origini del pensiero metafisico fino al pensiero contemporaneo e alla cosiddetta civiltà della tecnica in alcune sue opere: E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo*, Rizzoli, Milano 1972; ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005; ID., *Identità della follia. Lezioni veneziane*, Rizzoli, Milano 2007.

Tuttavia al di là della storia della follia dell'Occidente, per Severino si apre “da sempre e per sempre” il senso autentico della Verità incontrovertibile dell'essere, che Severino indica con il termine *Destino della Verità*¹⁶⁵, che consiste nell'attestare l'impossibilità del diventare altro di ogni essere.

Il senso autentico del Destino della Verità appare per la prima volta in maniera organica negli scritti di Severino nel 1958, quando viene dato alle stampe il testo *La Struttura originaria*. In questo scritto, che illumina tutta la produzione successiva del filosofo bresciano, viene alla luce il problema di come conciliare, la tesi fondamentale dell'eternità dell'essente, e il divenire dell'essente inteso come “movimento” dell'essente tra l'essere e il non-essere.

Infatti in questa fase della produzione teoretica di Severino, pur essendo presente la “svolta” del pensiero dell'eternità del tutto, si mantiene come valida l'evidenza dell'attestazione del divenire come un provenire da e un ritornare dell'essente nel nulla, concordemente con la metafisica tradizionale. Per Severino, qui, il divenire nichilisticamente inteso rimane ancora un problema dinanzi al logo della verità dell'essere. Parleremo infatti di “residuo nichilistico” del linguaggio che testimonia il Destino ancora presente nella prima edizione della *Struttura originaria*¹⁶⁶.

Il linguaggio del Destino troverà un primo assestamento in due saggi degli anni '60, *Ritornare a Parmenide* (1964) e il suo *Poscritto* (1965). Questi due saggi confluiranno poi nell'opera *Essenza del Nichilismo* (1972) che rappresenterà il terreno di confronto e anche di “scontro” con il pensiero dottrinale e teologico cattolico, come vedremo in seguito. Un passaggio preliminare di questo confronto avviene con l'opera *Studi di filosofia della prassi* pubblicata nel 1962, in cui si affronta il tema della “salvezza della verità”.

Il tema della salvezza della verità, appartiene alla dimensione finita della struttura originaria del Destino che incontra, nel suo dispiegarsi, come problema, tutto ciò che «non si mostra immediatamente come “errore” ma che neppure appare come incontrovertibile»¹⁶⁷.

Negli *Studi*, viene trattato il cristianesimo come problema, ossia rimane in piedi il problema del cristianesimo come prassi di salvezza della verità: «Si apriva così la

¹⁶⁵ Il termine *Destino* ha per Severino un significato ben lontano dalla Moira stoica o dal Fato epicureo; è costruito sul verbo *histemi* (stare in greco) e sul prefisso *De* – che è un'intensificativo (usato ad esempio nel verbo *deamare*), e quindi indica lo stare autentico che né uomo né dio può smuovere.

¹⁶⁶ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981²; in questa seconda edizione lo stesso Severino riconosce ed emenda il residuo nichilistico del linguaggio della struttura originaria attestato nella prima edizione del testo: «La comprensione non nichilistica del linguaggio della struttura originaria, che lo sottrae al nichilismo, cui, pure è ancora di fatto soggetto, avverte invece, da una parte, che quel «dato» non è affatto tale, ma è il contenuto dell'interpretazione nichilistica di ciò che è autenticamente dato (cioè è il contenuto di quell'interpretazione - opposta all'«interpretazione», affermando la necessità che il «divenire» sia il comparire e lo scomparire dell'immutabile, non è in contraddizione col dato da essa interpretato» (Ivi, 22).

¹⁶⁷ G. GOGGI, *Emanuele Severino*. 43.

possibilità che l'adesione al cristianesimo potesse portare alla salvezza della verità e cioè al massimo dispiegamento della verità consentito al finito – ma si apriva anche la possibilità opposta e cioè che fosse proprio quell'adesione a determinare la chiusura della verità»¹⁶⁸.

Il nesso verità – salvezza poneva inoltre un'altra questione che Severino poi affronterà compiutamente negli scritti successivi, ossia il tema della libertà. Siamo ancora all'interno della persuasione del divenire dell'ente nichilisticamente inteso: la libertà viene intesa all'interno della contingenza dell'ente, ponendo il problema se quell'ente in cui consiste la decisione scelta dalla volontà, sarebbe potuta non essere, ossia rimanere un niente e che di conseguenza la salvezza può dipendere dalla scelta della volontà del singolo e non essere un tratto necessario del dispiegamento della verità incontrovertibile dell'essere.

In *Essenza del nichilismo* (1972), confluiscono i temi più importanti dello “scontro” dottrinale e teologico con la Chiesa cattolica, primi fra tutti i due saggi *Ritornare a Parmenide* (1964) e il suo *Poscritto* (1965), in cui si consuma la definitiva presa di distanza dall'intera vicenda del pensiero occidentale, accusato dallo stesso Severino di aver smarrito l'autentica verità dell'essere:

Col tramonto della comprensione nichilistica del divenire – si tratta dell'assestamento teorico cui si è fatto cenno -, l'affermazione della libertà come contingenza dell'ente sarebbe apparsa, in *Essenza del nichilismo*, non più come un problema, ma come un che di appartenente all'alienazione del senso dell'essere. In questo contesto, anche il tema della “salvezza” si sarebbe presentato sotto nuova luce e cioè come problema della salvezza della verità contrastata dallo smarrimento della verità dell'essere – e quindi contrastata dall'errore al quale veniva ormai ricondotto anche il Sacro in quanto avvolto dalle categorie alienate della metafisica¹⁶⁹.

In *Essenza del nichilismo* appare la prima conseguenza della struttura originaria che vede il Sacro, la Rivelazione religiosa, come avvolta dalle categorie alienate del nichilismo metafisico. L'adesione al Sacro “nichilisticamente inteso”, non può rappresentare una via di salvezza della verità e il vero senso della libertà non può essere rappresentato dalla contingenza della scelta che la volontà compie verso il Sacro, che presuppone la contingenza dell'ente in cui consiste tale scelta, ma si fa innanzi un senso della libertà che dovrà essere compatibile con l'assunto di fondo della struttura originaria, ossia l'eternità dell'ente e anche di quell'ente rappresentato dalla scelta o meno di aderire al Sacro.

Tuttavia in *Essenza del nichilismo* rimane aperto un problema che il linguaggio del Destino fino a questo punto inoltratosi nell'apparire, non riesce a risolvere: cioè se l'apparire processuale dell'essere è da intendere come sviluppo necessario oppure

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Ivi, 45.

è da intendere come “puro dono” ossia eccedenza rispetto a quanto è necessario che appaia. Questo problema troverà la sua definitiva risoluzione dieci anni dopo circa.

Nel 1980, infatti, viene pubblicato *Destino della necessità* in cui si offre, attraverso il linguaggio che testimonia il Destino, la risposta al problema che era stato lasciato aperto in *Essenza del nichilismo*: tutto ciò che accade è destinato ad accadere così come accade, ed il nesso verità – salvezza è da intendere solo al di fuori della volontà isolante che isola le determinazioni dell’essere dalla verità del Destino, che indica invece, il senso incontrovertibile dell’essere stesso, ossia l’impossibilità del diventare altro dell’essente. La radice intima dell’errore, che sta alla base anche della concezione della libertà sviluppatasi nell’intero pensiero occidentale, è proprio la fede nella possibilità della contingenza dell’ente; tale fede appare come possibilità solo se si isola ciascun ente dalla verità del Destino.

La verità è contrastata nell’apparire da tale fede isolante; la domanda che si pone ora è quella se tale contrasto è destinato a permanere definitivamente nell’apparire oppure la terra (ossia l’insieme delle determinazioni dell’essere che si inoltrano nell’apparire) è destinata a percorrere nell’apparire un “sentiero” incontrastato dalla fede isolante.

L’opera teoretica di Severino a questo punto, necessiterà di una pausa di oltre vent’anni, prima di mostrare la risposta a questo quesito. Infatti nel 2001 si inaugura quella che possiamo chiamare “la trilogia della gloria”; il tema centrale di questa trilogia è quello della gloria intesa come il dispiegamento infinito della terra nell’apparire. Il problema che rimaneva aperto in *Destino della necessità* era far venire nella luce del linguaggio del Destino, quale sentiero di gloria la terra fosse destinata a percorrere inoltrandosi nell’apparire.

Nel 2001 nell’opera *La Gloria* Severino riassume così la risposta: «la terra è destinata a percorrere il sentiero in cui resta dispiegata all’infinito la manifestazione eterna dell’eterno e che, lungo questo sentiero, appare anche l’oltre-passamento definitivo della solitudine della terra»¹⁷⁰.

Questa conclusione della Gloria, rappresenta l’autentico nesso verità – salvezza al di fuori della fede nella volontà isolante; nelle altre due opere della trilogia, *Oltrepassare* (2007) e *La morte e la terra* (2011) si approfondiscono gli sviluppi della Gloria, ossia come è destinata ad apparire la salvezza della verità. Con *La morte e la terra*, lo sviluppo del linguaggio che testimonia il Destino, raggiunge «il punto più alto al quale tale linguaggio è capace di pervenire»¹⁷¹.

Lo stesso Severino indica la compattezza dello sviluppo di tale linguaggio, da *La Struttura originaria* a *La morte e la terra*, come conseguenza della fedeltà ad un tema iniziale, quello dell’eternità dell’essente che indica il senso incontrovertibile della verità dell’essere; Severino non si attribuirà alcun merito di tale compattezza se non quello di aver posto il piede sul gradino giusto della “scala della verità”.

¹⁷⁰ E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, 26.

¹⁷¹ Ivi, 154-155.

4. Lo “scontro” con la Chiesa

Nel 1961, Emanuele Severino insegna all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ed in quello stesso anno si prepara alla pubblicazione del testo *Studi di filosofia della prassi*.

In questo testo la fede cristiana si presentava nella “doppia veste” di massimo disvelamento concreto consentito alla dimensione finita della verità, e di massima “perdizione” del senso incontrovertibile della stessa.

Questa tesi incontrò le resistenze delle autorità accademiche dell'Università Cattolica, tra cui il teologo Mons. Carlo Colombo, e Mons. Olgiati, il quale chiedeva a Severino di rivedere i termini categoriali di fede e cristianesimo nella sua esposizione teoretica. Severino, soprassedendo a tali richieste, incominciò a considerare la possibilità di una sostanziale incompatibilità tra il suo pensiero teoretico e la fede cristiana: «Mi rendevo conto nel modo più chiaro dell'inconciliabilità del mio discorso con la fede cristiana: ero il primo ad essere convinto che non potevo più avere rapporti istituzionali con l'università Cattolica. Come potevo insegnare in un'università libera e privata[...] affermando che il cristianesimo è parte dell'alienazione essenziale dell'Occidente?»¹⁷².

La posizione di Severino in Cattolica diventerà critica con la pubblicazione di *Ritornare a Parmenide* (1964) e del *Poscritto* (1965), dove inizierà a sostenere la tesi che il cristianesimo, così come storicamente configurato attraverso la sua dottrina teologica, appartiene all'alienazione profonda del senso della verità dell'essere in cui è avvolto l'intero pensiero occidentale.

Il passaggio decisivo avviene tra il 1969 e il 1970, allorché, la Sacra Congregazione dell'Ex Sant'Uffizio, pone a revisione l'intera opera teoretica prodotta fin lì da Severino. A confrontarsi con gli scritti di Severino vengono chiamati tra periti da parte della Congregazione Vaticana, tra cui, Padre Cornelio Fabro¹⁷³, sacerdote stigmatino e figura autorevole del tomismo del Novecento, Padre J. Baptist Lotz, allievo del filosofo tedesco Heidegger, e Padre Enrico Nicoletti, che in seguito si convincerà delle tesi di Severino abbandonando il ministero sacerdotale. Pur dichiarando ufficialmente l'incompatibilità tra il pensiero di Severino e la dottrina teologica cattolica, lo stesso Fabro riconoscerà al discorso severiniano, di essere una critica inaudita alla radice della concezione metafisica della trascendenza di Dio e dei

¹⁷² E. SEVERINO, *La follia dell'angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, Rizzoli, Milano 1997, 25.

¹⁷³ Per un approfondimento del confronto teoretico che Cornelio Fabro ebbe con l'opera filosofica di Emanuele Severino, occorre rifarsi al volume C. FABRO, *L'alienazione dell'occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Opere Complete, 31, Ed. Ivi, Roma 2015². Quest'opera riproduce nei primi capitoli il rapporto richiesto dalla Congregazione della Dottrina della Fede circa la compatibilità tra la dottrina teologica cattolica e le posizioni di Emanuele Severino. Fabro non cambiò mai idea su tale giudizio anche ad anni di distanza: «Si potrebbe dire che il Severino ha tentato, in modo radicale, una sintesi dell'essere di Parmenide e dell'Atto puro di Giovanni Gentile sotto la spinta della critica alla *Vergessenheit* che Heidegger ha rivolto alla tradizione occidentale» (Ivi, 48).

capisaldi della fede cristiana. Ma la critica di Severino andava ben oltre la contrapposizione ateismo - teismo; anzi secondo la sua analisi, sia teismo che ateismo erano entrambi avvolti dalla stessa alienazione essenziale dell'Occidente, ossia l'identificazione dell'essere con il nulla.

Ma la domanda che lo stesso Severino si porrà negli anni a venire è se il cristianesimo al di fuori di tale alienazione, sia destinato a "dissolversi" o a essere ricompreso in una nuova cornice ontologica, qual è quella del linguaggio che testimonia il Destino della verità¹⁷⁴.

5. Sul luogo della "critica" alla metafisica classica

Il testo fondamentale in cui si mostra l'incipit della "critica" alla metafisica classica è sicuramente *Ritornare a Parmenide* (1964), ivi Severino scrive: «la storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alienazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci»¹⁷⁵.

Secondo Severino il senso autentico ed incontrovertibile dell'essere è portato alla luce, per la prima volta ed in modo decisivo per tutto il pensiero occidentale, dal filosofo eleate Parmenide, il quale mostra come tale senso consista nell'indicare l'opposizione assoluta tra essere e nulla:

Eppure è proprio nei pochi versi del poema di Parmenide che si nasconde la parola più essenziale e più dimenticata di tutto il nostro sapere [...] ἔστι γὰρ εἶναι μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (fr. 6, vv.1-2). Le parole son pur sempre queste [...]. Il gran segreto sta pur sempre in questa povera affermazione che «L'essere è, mentre il nulla non è». Nella quale non si indica semplicemente una proprietà, sia pur fondamentale dell'essere, ma se ne indica il senso stesso: l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Questa domanda è ripresa da Severino nell'articolo apparso sul Corriere della Sera del 5 maggio 2000 E. SEVERINO, *Chiesa e pensiero filosofico. La casa invisibile del cristianesimo*, in riferimento al confronto teoretico con il teologo domenicano Giuseppe Barzaghi. Severino non esclude la possibilità che il cristianesimo diventi una "casa abitabile" se verrà diradata la nebbia del nichilismo che la avvolge storicamente: «Immerso nell'alienazione, il cristianesimo è come una casa invisibile di cui qualcuno dice, indicando un gran banco di nebbia: «là c'è una casa». Che cosa si riuscirebbe a vedere se la nebbia (l'alienazione) diradasse? Forse una casa. Ma forse nulla. Nel primo caso, quello in cui Barzaghi crede senz'altro, il cristianesimo avrebbe ancora qualcosa da dire, e di grande, anche qualora fosse liberato dalla nebbia dell'ontologia dell'Occidente; nel secondo caso, con lo svanire della nebbia dovrebbe ammutolire anche ogni parola cristiana.

Questo problema rimane aperto. Credo che con Barzaghi saremmo invece d'accordo nel ritenere che sinché resta nella nebbia dell'alienazione la casa del cristianesimo è inabitabile».

¹⁷⁵ E. SEVRINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, 19.

¹⁷⁶ Ivi, 20.

L'intero sviluppo del pensiero occidentale a partire da Platone ed Aristotele, non ha saputo tener ferma questa opposizione fondamentale tra essere e nulla, anzi ha pensato che l'unico modo per tenerla ferma era quella di porre l'essere nel tempo, mostrando così la possibilità del divenire come incremento e decremento dell'essere.

Severino osserva che proprio da questo primo passo teoretico, prende le mosse la dimenticanza del senso dell'essere, attraverso la "formulazione temporale" del principio di non contraddizione che invece doveva rappresentare la condizione necessaria di garanzia di tale senso:

Il tramonto dell'essere avviene dunque così: nel non avvedersi che, acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea che il positivo è il negativo. [...] Se «l'essere è» significa: «L'essere non è il nulla», dire che l'essere non è significa dire che l'essere è il nulla. Il discorso aristotelico (ripetuto dagli aristotelici e dagli scolastici vecchi e nuovi), ponendo che quando l'essere è, è, e quando non è, non è, dice dunque che, quando l'essere è il nulla, allora è nulla; e non si accorge che il vero pericolo dal quale ci si deve guardare non è l'affermazione che, quando l'essere è nulla, sia essere (e quando è essere, sia nulla), ma è l'acconsentimento che l'essere sia nel tempo. In questo modo il «principio di non contraddizione» diventa la forma peggiore della contraddizione: proprio perché la contraddizione viene nascosta nella formula stessa con la quale ci si propone di evitarla e di bandirla dall'essere¹⁷⁷.

Si acconsente, così, attraverso lo stesso principio di non contraddizione¹⁷⁸, all'identificazione tra l'essere e il nulla, quando l'ente non è più, ossia un non – niente è niente.

Nel saggio contenuto nell'opera *Essenza del nichilismo*, dal titolo *Ritornare a Parmenide* (1964), Severino mostra come il responsabile primo della stessa dimenticanza del senso dell'essere, sia lo stesso Parmenide, ossia colui che lo ha

¹⁷⁷ Ivi, 22.

¹⁷⁸ Di notevole importanza per comprendere l'approccio di Emanuele Severino alla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione è ARISTOTELE, *Il principio di non contraddizione* (a cura di E. SEVERINO), i classici del pensiero, 21, Morcelliana – Scholé, Brescia 2021¹³. Per indagare la critica di Emanuele Severino alla formulazione aristotelica del principio di non contraddizione, si veda: R. LOSS, «Tempo, totalità e contraddizione. Ciò che il principio non dice. Elenchos e metafisica del tempo in Emanuele Severino», in F. ALTEA – F. BERTO (a cura di), *La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007. L'autore scrive a tal proposito: «Dal principio di non contraddizione non discende però, secondo Severino, solo l'impossibilità del divenire in senso nichilista, ma anche - e innanzitutto - la 'necessità della relazione' tra ogni significato e la totalità del significare. Il principio viene insomma visto non solo nella sua valenza ontologica, ma anche in quella semantica, incarnandosi immediatamente in una posizione 'olista'. Riformulato come 'principio di opposizione universale' - il positivo si oppone al negativo - il principio di non contraddizione afferma non solo l'opporci di ogni ente al 'nihil absolutum', ma anche il proprio differire da 'ogni altro positivo'. Ogni significato, opponendosi originariamente ad ogni altro significato, implica la totalità del significare (Ivi, 251-252). Severino tratta esaurientemente i temi del principio di non contraddizione e dell'elenchos nell'opera E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*.

portato alla luce in maniera più radicale. Il pensiero di Parmenide è il “luogo filosofico” in cui accade sia il venire alla luce del senso incontrovertibile dell’essere, sia dove si consuma la sua dimenticanza più abissale¹⁷⁹.

Infatti egli pur mantenendo ferma l’opposizione tra essere e nulla, considera nulla l’insieme delle determinazioni manifeste, ossia gli enti particolari che costituiscono il mondo.

Secondo Parmenide l’esistenza di queste determinazioni è sostenuta solo dalla *dòxa*, ossia dall’opinione del senso comune e non costituiscono un tratto del senso incontrovertibile dell’essere, cioè dell’*episteme* (“la ben rotonda verità” come egli stesso afferma).

L’illusorietà del senso del mondo, così come si deduce dal pensiero parmenideo, spingerà Platone e Aristotele a compiere il famoso “parricidio”, per tentare di recuperare le determinazioni all’interno del senso incontrovertibile dell’essere; questo al fine di non relegare il pensiero filosofico al di fuori dell’evidenza del divenire del mondo e di un governo dello stesso:

Sarà il celebre “parricidio” compiuto da Platone a ricondurre le differenze nell’ambito dell’essere per mezzo della distinzione tra i due sensi del “non essere”: le determinazioni come “rosso”, “casa”, “mare”, non significano “essere” – e in tal senso sono un “non essere” – ma neppure significano “nulla”; sono infatti un “diverso” dall’essere non il suo “contrario”. A questo punto pensare l’essere significherà pensare la totalità delle determinazioni che sono¹⁸⁰.

Il “parricidio” platonico, tuttavia, non riesce pienamente nel suo intento di ristabilire “la giustizia dell’essere”, in quanto pur riconducendo le differenze nell’alveo della “rotondità” parmenidea dell’identità dell’essere, continua a considerare la determinazione nel tempo e quindi sempre “minacciata” dal non – essere. La determinazione non possiede quindi il suo “è” in maniera definitiva, ma deve sempre contenderlo con il non essere.

Il “parricidio” platonico per Severino, quindi, va ripetuto ma in modo essenzialmente diverso da quanto fatto da Platone e Aristotele:

Quanto Parmenide diceva del *puro* essere – “perciò ne nascere né perire gli ha permesso la Giustizia disciogliendo i legami, ma lo tien fermo” – la verità dell’essere deve ripeterlo di *ogni* essere, di ogni positività determinata. Invece, per Platone, alla determinazione è proibito scrollarsi di dosso il suo «è» non già in quanto essa sia una determinazione (ossia un qualsiasi ‘che’ che non sia un

¹⁷⁹ Alcuni critici di Severino, lo annoverano tra gli iniziatori del pensiero neo-parmenideo. Ma Severino lungi dall’essere un semplice ripetitore di Parmenide, mostra soprattutto il “giano bifronte” che costituisce il pensiero dell’*eleate*. A tal proposito cf. il saggio di F. SACCARDI, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.

¹⁸⁰ G. GOGGI, *Emanuele Severino*, 136.

nulla), ma in quanto è ἰδέα, ossia *quel certo tipo* di determinazione che si distingue dalla determinazione sensibile¹⁸¹.

Qui si pone un passaggio decisivo della dimenticanza del senso dell'essere che accomuna tanto Parmenide quanto Platone e Aristotele e l'intero pensiero filosofico occidentale: la sintesi tra la determinazione (il ciò che) ed il suo "è", o non esiste (Parmenide) oppure è un qualcosa di "accidentale" (Platone e Aristotele) ossia posta nel tempo e quindi del tutto risolvibile.

Ciò che Severino contesta a questa visione dell'epistémè della verità è proprio l'impossibilità di poter considerare tale relazione come qualcosa di originario ossia immediatamente implicata dalla stessa verità dell'essere. Il legame tra *essenza ed esistenza*, invece per Severino, è una relazione eterna, facente parte dello stesso significato trascendentale dell'essere:

Dove l' "essere" sta ad indicare tutto ciò che non è nulla: la natura, il linguaggio, la realtà e l'apparenza, i fatti e le essenze ideali, il divino e l'umano...; e l''è', indica l'esse, l'esistenza, ἔστιν di Parmenide. Se l' "essere" è ἔόν di Parmenide – ma che ormai, dopo Platone, include la totalità delle determinazioni o differenze, ossia appunto, la totalità di ciò che non è nulla – ἔστιν significa appunto questo non essere nulla¹⁸².

Severino ridefinisce anche il significato trascendentale del termine *essenza* che viene ad indicare in questa nuova prospettiva, qualunque determinazione «sia essa empirica o non empirica, storica o fantastica, astratta o concreta, possibile o reale, universale o individuale; ciascuna è eterna nel modo che le conviene»¹⁸³. In tal senso viene ridefinita la verità dell'essere in tutta la sua ampiezza di significato, ristabilendo la giustizia (dike)¹⁸⁴ dell'eternità di ogni essente.

Ritornare a Parmenide, per Severino, quindi è un andare oltre Parmenide, scorgendo ciò che lo stesso Parmenide aveva contribuito ad occultare, ossia che l'eternità dell'Essere implica con necessità l'eternità di ogni essente.

¹⁸¹ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, 72.

¹⁸² Ivi, 63.

¹⁸³ G. GOGGI, *Emanuele Severino*, 139.

¹⁸⁴ Sul tema della giustizia dell'essere (dike) si veda: E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015. In quest'opera Severino affronta il tema del significato attribuito a Dike lungo tutto l'arco del pensiero filosofico e giuridico occidentale a partire dall'interpretazione del frammento di Anassimandro. Severino indica la strada, al di là della follia dell'occidente, per recuperare il significato autentico di Dike, lungo il sentiero aperto dal linguaggio del destino della Verità. Recentemente il teologo Pierangelo Sequeri, ha ripreso il confronto con questo tratto della riflessione severiniana su Dike nel saggio P. SEQUERI, «Ethos e Destino. La decisione dell'origine», in A. TONIOLO – I. TESTONI (a cura di), *Cristianesimo e Emanuele Severino. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, PUP, Padova 2021. Per una ricognizione della genesi del concetto di Dike nel pensiero occidentale cf. E.A. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma – Bari 2003; A. JELLAMO, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005.

5.1 Melisso di Samo e l'ex nihilo nihil

La formulazione del principio di Parmenide «l'essere è e il non essere non è», può essere considerato il garante del senso incontrovertibile dell'essere.

Tale principio mostra l'impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal nulla.

Se così fosse, il nulla sarebbe un che di positivo e quindi l'assolutamente negativo sarebbe un che di positivo.

Melisso di Samo, seguace della scuola filosofica eleatica, riformula il principio di Parmenide, aprendo alla possibilità che la determinazione possa essere nulla prima di manifestarsi nell'esistenza. Severino nella struttura originaria riconosce a Melisso la vera paternità del nichilismo della metafisica classica e il conseguente travisamento del principio parmenideo che aprirà la strada a Platone e ad Aristotele, i quali fonderanno la metafisica attraverso il concetto di limitazione dell'essere:

L'esempio più inequivocabile è il frammento 1° dove Melisso afferma: «Sempre era ciò che era e sempre sarà. Infatti. Se fosse nato. È necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ora, se era nulla, in nessun modo nulla avrebbe potuto nascere da nulla». Dove è chiaro, per chi ha capito il senso del principio di Parmenide, che l'ultima proposizione del passo citato è del tutto superflua, o può essere tenuta ferma solo da chi non si avvede che è proprio la supposizione che l'«essere non era nulla» ciò che costituisce l'assurdo. Si che il principio dell'*ex nihilo nihil* è qui introdotto perché non ci si sa sollevare dalla comprensione del principio parmenideo¹⁸⁵.

Melisso formula in questo modo il principio dell'*ex nihilo nihil fit* introducendo nella metafisica il concetto di limitazione dell'essere; ma parlare di limitazione dell'essere significa accettare, anche se non in maniera esplicita, la possibilità che l'essere sia nulla.

L'essere è invece, secondo il principio di Parmenide, l'infinitamente opposto al nulla e il nulla in alcun modo può limitare l'essere.

Quindi da Platone ed Aristotele, fino alla filosofia neoclassica (di cui Bontadini ne è l'esponente più illustre), il travisamento del senso incontrovertibile dell'essere è dovuto all'aver considerato la formulazione di Melisso¹⁸⁶ come ciò che poteva salvaguardare il divenire del mondo, inteso come un venire ed un tornare nel nulla, fermo restando l'immutabilità dell'essere eterno. Melisso e i suoi seguaci non

¹⁸⁵ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, 534-535.

¹⁸⁶ Una bibliografia critica su Melisso di Samo non può prescindere da: R. VITALI, «Note sul problema dell'essere in Melisso di Samo», in *Il Pensiero*, 9(1964)1-3,147-158; M. PULPITO, «Melisso, il tempo e l'eterno», in *Peitho/Examina Antiqua* 1 (2017)8, 107-123; E. VOLPI «Melisso e il problema del vuoto: apologia o fraintendimento del monismo parmenideo», in *Pitho/Examina Antiqua* 1(2017)8,91-106; M. UNTERSTEINER, «Un aspetto dell'essere melissiano», in *Rivista Critica di storia della filosofia* 8(1953)5., 597-606.

ravvedono alcuna contraddizione tra l'essere e il divenire così intesi, in quanto, per loro questa contraddizione è relativa al solo divenire e non intacca l'immutabilità dell'Eterno proprio in virtù del principio dell'*ex nihilo nihil fit*.

Tuttavia per lo stesso Severino, fino a *Ritornare a Parmenide*, il linguaggio che testimonia il destino della verità, non si è ancora emendato totalmente dal residuo nichilistico con cui la metafisica melissiana ha influenzato tutto il pensiero occidentale: l'essere è ancora visto come qualcosa che può stare nel tempo e quindi non si esclude che si possa fare l'esperienza di una qualche forma di annullamento dell'ente.

Sarà solo con *Il Poscritto di Ritornare a Parmenide* che Severino evidenzierà come nei suoi scritti precedenti è presente la struttura alienata del divenire, prendendo definitivamente le distanze dal pensiero neoscolastico del suo maestro Bontadini.

5.2. La critica al pensiero neoscolastico

La critica che Severino rivolge al pensiero neoscolastico parte dal presupposto che i neoscolastici, pur volendo prendere le distanze dal principio di Parmenide, dando una lettura limitativa del principio di non contraddizione aristotelico alla sola funzione di negare la negazione dell'identità dell'essere, non si avvedono che tacendo sulla possibilità che il divenire mostri invece l'identificazione tra essere e non essere, osservando che il principio non può dire nulla su questo, affermano implicitamente la possibilità che questo accada, relegando il divenire al di fuori dell'essere che il principio stesso garantisce, costituendo il divenire in questo modo come il "limite" dell'essere. La critica di Severino si rivolge soprattutto al Trendelenburg, e mette in evidenza come per evitare di affrontare e risolvere la contraddizione del divenire inteso come identificazione tra essere e nulla, si finisce per considerare la negazione dell'essere non come qualcosa di originario che appartiene alla verità dell'essere stessa ma come "un secondo" che limita lo stesso essere.

Il non essere diviene il "limite" dell'essere in linea con la prospettiva aperta da Melisso di Samo:

Lasciamo qui da parte quanto si dovrebbe osservare a proposito di questo modo – radicalmente scorretto – di presupporre la determinazione al suo rapporto negativo con la propria negazione. Diciamo invece che l'autentico principio di non contraddizione esclude certamente che il movimento sia quiete; ma non si limita a far questo: fa quel 'di più' che il Trendelenburg e i neoscolastici non vogliono accettare. Certo che, per vedere questo di più, occorre un disincantamento, occorre cioè che la comprensione autentica dell'essere abbia a riemergere; altrimenti il di più è visto come qualcosa che «manca di fondamento e conduce a contraddizioni»! Alla verità dell'essere appartiene l'opposizione dell'essere e del nulla. Non nel senso che l'essere abbia a premere su qualcosa che gli faccia resistenza, ma nel senso che, quando si dice appunto che nulla resiste all'essere, l'essere lo si pensa nella sua relazione al nulla, e in

questa relazione prende significato. La verità originaria dell'essere è lo stesso senso originario dell'essere¹⁸⁷.

La critica di Severino alla neoscolastica mostra la sua radicalità verso l'opera filosofica del suo maestro Bontadini¹⁸⁸, il quale pur ammettendo l'impossibilità che l'essere sia limitato dal non essere, non coglie la contraddittorietà del divenire in senso assoluto e quindi originario ma solo in relazione all'essere immutabile, riconsiderando il divenire come limite dell'essere:

Nella neoscolastica, e non solo italiana, la posizione di gran lunga più rigorosa di ogni altra è quella di Bontadini. Ma anche Bontadini si muove all'interno della prospettiva melissiana, e anzi la formula con la maggiore radicalità consentita: il principio della metafisica è dato dall'affermazione che «l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere»; poiché il divenire è appunto limitato dal non essere, la totalità del reale non si esaurisce nella realtà diveniente. Anche qui, il divenire dell'essere è visto come qualcosa che, *come tale*, non si presenta come contraddittorio: si presenta come contraddittorio *solo se è riportato ad altro*, e cioè solo se dapprima lo si vede come negazione (qualora sia assunto come la totalità del reale) del principio che l'essere non può essere originariamente limitato dal non-essere, e poi si vede che la negazione di questo principio implica l'identificazione del positivo e del negativo: se il non-essere limitasse originariamente l'essere, sarebbe una positività (per lo meno nella misura in cui fosse in grado di arginare l'essere). Ma il positivo non è il negativo. Dunque il non-essere non limita originariamente l'essere. Dunque il divenire (in cui l'essere è limitato dal non-essere) non è l'originario, ossia è trasceso dall'essere illimitato (immutabile) e limitante¹⁸⁹.

Per Severino, Bontadini afferma che, il divenire non è l'originario, perché se lo fosse sarebbe una positività che limita l'essere e come abbiamo visto l'essere non può essere limitato da alcunché in base al principio di Parmenide. In questo modo, però egli riconosce implicitamente l'evidenza originariamente indiscutibile del divenire inteso come identificazione del positivo e del negativo, dell'essere e del non essere. Per Bontadini, la contraddizione del divenire viene tolta solo quando si riferisce

¹⁸⁷ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, 37.

¹⁸⁸ Per Severino, Gustavo Bontadini è uno dei filosofi più rigorosi che sia mai apparso nella storia del pensiero filosofico. E a tutti gli effetti è il suo *maitr à penser*. Tuttavia egli non risparmia una critica radicale alla prospettiva filosofica bontadiniana. Per un resoconto su tale critica si veda: G. BONTADINI – E. SEVERINO, *L'essere e l'apparire. Una disputa*, Morcelliana, Brescia 2017. Il disaccordo tra i due pensatori, ruota attorno all'interpretazione del principio di Parmenide, in riferimento al rapporto tra essere e divenire.

¹⁸⁹ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, 39.

questo all'essere immutabile e al principio parmenideo che ne garantisce l'immutabilità.

In questa fase del pensiero di Bontadini, viene alla luce il cosiddetto *Principio di Creazione*, secondo cui la contraddizione del divenire come identificazione dell'essere e del non essere (così come apparirebbe dalla realtà fenomenica) viene ad essere oltrepassata dalla potenza nullificante ed entificatrice dell'Essere immutabile, che Bontadini identifica con Dio.

Per Severino, Bontadini pur arrendendosi all'evidenza della verità originaria dell'essere espressa dal principio di Parmenide, con il principio di creazione ne "tradisce" l'assunto di fondo ossia l'impossibilità originaria dell'essere di identificarsi, anche se ad opera di una Potenza creatrice, con il non essere:

[...] una volta che si tien ferma l'impossibilità che l'essere non sia, non si può ritornare indietro ed affermare che il non essere dell'essere non è più contraddittorio qualora sia inteso come quell'annullamento che è «opera della Potenza e dell'Energia dell'Essere»: se l'impercorribile assurdo è che l'essere si annulli, questo dio creatore immaginato dalla ragione alienata è il creatore dell'assurdo. Eppure il divenire dell'essere è manifesto! Già! e appunto per questa manifestazione si produce l'aporia fondamentale del sapere! La quale però non – e questo è quanto qui si vuole rilevare – non può essere tolta con un tradimento della verità dell'essere e cioè con la reintroduzione del non essere dell'essere: non può essere tolta, soprattutto quando, come accade nello scritto di Bontadini, ci si è già arresi alla verità dell'essere¹⁹⁰.

Quindi il pensiero di Bontadini continua a rimanere avvolto nella contraddizione in quanto considera un senso dell'opposizione del negativo e del positivo che non si estende oltre l'essere immutabile al divenire delle determinazioni, per cui si accetta ancora la possibilità che l'essere possa non essere e viceversa.

5.3. L'Identità originaria dell'essere e il principio dell'èlenchos

Severino sempre nel suo saggio *Ritornare a Parmenide* dopo aver messo in luce come la ragione alienata presente nel pensiero neoclassico e nella posizione metafisica di Bontadini continui a tenere in piedi la possibilità di identificare essere e non essere, si pone la domanda del perché questa identificazione dell'essere e del non essere non può affermarsi in alcun modo.

Entriamo nell'esplorazione di quella che Severino definisce verità incontrovertibile dell'essere, che è tale perché niente e nessuno può contraddirla pena l'auto-contraddizione della stessa posizione di chi tenta di negare la verità dell'essere.

Al di là di questa struttura logica, la verità non può tenersi ferma davanti alla sua negazione, degradandosi in *dòxa* (non-verità), priva di fondamento.

¹⁹⁰ Ivi, 82.

E tutto ciò che cresce sulla *dòxa* è destinato ad apparire come infondato, privo di senso, conducendo l'uomo ad una esperienza alienata del mondo.

Il compito di portare alla luce il senso incontrovertibile della verità dell'essere è affidato alla filosofia autentica, come custode "fedele" di tale senso.

Severino indica nel principio dell'*ἔλεγχος* aristotelico la salvaguardia del principio di Parmenide.

Entrambi i principi formano una vera e propria struttura che "blinda" l'identità originaria dell'essere, ossia l'opposizione tra essere e non essere, contro tutte le posizioni che intendono negarla:

È questo il formidabile contributo dell'*ἔλεγχος* aristotelico. Se l'opposizione viene, in qualsiasi modo, negata e la negazione vuol essere negazione – vuol tenersi ferma come negazione (ossia come quella certa negazione che è), intende negare per davvero e non essere indifferente al suo valere come negazione piuttosto che come non-negazione -, allora la negazione si oppone al proprio negativo, cioè si tien ferma in quel significare per cui essa è negazione, e differenzia questo significare da ogni altro significare, ossia differenzia ed oppone questa sua positività, in cui consiste il suo essere significante come negazione e come quella certa negazione che è, al proprio negativo (in cui consiste ogni altro significare)¹⁹¹.

L' *ἔλεγχος* aristotelico porta alla luce il senso autentico dell'opposizione come fondamento di ogni positività, anche di quella positività in cui consiste la negazione dell'opposizione, mostrando di conseguenza l'auto-toglimento del suo "valore" di negazione. La negazione non esiste quindi come "negazione pura" ma ha sempre bisogno per costituirsi di affermare ciò che nega:

L'opposizione è fondamento, nel senso che è *ciò senza di cui non* si costituirebbe, o esisterebbe alcun pensiero, alcun discorso. Fonda anche la propria negazione: ma, appunto, non nel senso che la faccia essere valida, che ne fondi il valore, bensì nel senso che se la negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non opponesse la propria positività significante a ogni altro significare), non esisterebbe nemmeno. Esiste solo se afferma ciò che nega. Negando, quindi, nega il proprio fondamento, nega ciò senza di cui non sarebbe (o, che è il medesimo, non sarebbe significante): nega se medesima¹⁹².

Severino quindi volendo emendare il creazionismo così come rigorizzato dal pensiero neoclassico di Bontadini, mette in evidenza come sia possibile reinterpretare il rapporto tra Dio, come essere immutabile, e creatura (la determinazione) alla luce del logo originario dell'opposizione universale; Dio non è la creatura (viene salvaguardata la differenza ontologica) ma la creatura è in Dio, essendo Dio l'essere

¹⁹¹ Ivi, 42.

¹⁹² Ivi, 43.

originario la cui identità è garantita dalla legge dell'opposizione tra essere e non essere che tiene insieme l'universale e il particolare.

All'interno dell'opposizione universale tra essere e nulla si colloca l'opposizione particolare di ogni determinazione al suo altro da sé, essendo la determinazione originariamente legata al suo è e quindi legata all'essere universale che ha come fondamento l'opposizione:

Se l'essere che compare in questa affermazione originaria (la quale non è il risultato di dimostrazione o mediazione) che è Dio, se quindi Dio è contenuto della verità originaria, in quanto essa è *logo* originario, d'altra parte l'intero dell'essere, in quanto immutabile, trascende la *manifestazione* originaria dell'essere, trascende *l'esserci*. La verità originaria è l'intreccio del logo originario e della manifestazione originaria dell'essere (orizzonte del φαίνεσθαι, orizzonte fenomenologico). Dio non si dimostra, non già nel senso che se ne dia immediata esperienza, ossia appartenga al contenuto manifesto, ma nel senso che l'affermazione che l'essere è costituisce l'immediatezza, l'originarietà del logo. Questa affermazione immediata (nel senso dell'immediatezza del logo) dice che l'essere esiste (= è; non è nulla) e non può non esistere; ma l'essere di cui qui si parla è appunto Dio, giacché con questa parola si intende l'intero del positivo, pensato nel suo esistere e nella impossibilità della sua esistenza, ossia si intende l'essere che compare nell'affermazione: «L'essere è». Ed appunto di questo essere (che è 'questo' non perché sia una parte, ma perché è il tutto, visto nell'impossibilità della sua inesistenza), che si afferma l'immutabilità e quindi la trascendenza rispetto all'essere diveniente che è manifesto¹⁹³.

In questo modo per Severino, affermando l'immutabilità dell'intero positivo considera le determinazioni che si manifestano nel divenire, come "originariamente salve" dal non essere, appartenendo anch'esse alla totalità dell'essere eterno.

Tuttavia Severino, non ha ancora affrontato come interpretare in maniera autentica lo spettacolo del divenire alla luce dell'immutabilità dell'essere eterno, della totalità del positivo. Sarà l'oggetto del *Poscritto di Ritornare a Parmenide*, in cui Severino si scrollerà di dosso il residuo nichilistico del "suo" linguaggio filosofico, abbandonando definitivamente la prospettiva metafisica, in cui le determinazioni devono essere salvate dalla contraddizione del divenire da un essere eterno ed immutabile.

5.4. La verità dell'apparire e il divenire dell'Immutabile

Nel saggio *Poscritto di Ritornare a Parmenide*, apparso prima in *Rivista di Filosofia neoscolastica* nel 1965 e poi nel 1972 nell'opera *Essenza del Nichilismo*, Severino mette in questione il tema della verità del divenire.

¹⁹³ Ivi, 59.

Appare evidente a Severino che occorre introdurre un senso trascendentale del divenire, ossia un'apertura originaria verso la trascendenza rappresentata dall'essere immutabile, dalla totalità del positivo. In tal modo il divenire viene a costituire una dimensione finita ed astratta della stessa totalità dell'essere immutabile, e viene a decadere qualsiasi possibilità di intendere il divenire come contraddizione tra essere e non essere, che si costituisce quando si interpreta il divenire come l'essere che è nel tempo, l'essere che è ancora "minacciato" dal non-essere quando è fuori del tempo.

Al divenire compete quindi solo la possibilità di "mostrare" in una dimensione finita ed astratta (esistenza) ciò che è eterno ed immutabile e appartenente all'intero dell'essere.

In tal senso il divenire si costituisce come la dimensione dell'*esistere*. L'*esistere* per Severino è l'apparire dell'essere che viene alla luce in una pluralità di modi, ciascuno rappresentante una manifestazione dell'*estin* parmenideo, nella sua valenza trascendentale (il suo non essere un nulla):

L'esistenza, invece, come *ex-sistere*, come cioè un riuscire a costituirsi mediante un venir fuori alla luce, è soltanto un modo particolare dell'*esistere* assunto nella sua valenza trascendentale, ossia come negazione del nulla. E, in generale, la pluralità dei modi di esistere è la stessa pluralità dei modi, secondo i quali non si è nulla; si che la pluralità stessa delle determinazioni o differenze dell'essere è la pluralità dei modi dell'*esistere*, e ogni singola determinazione è un modo, irripetibile, di esistenza. Ed eccoci già al cuore dell'intreccio dell'essere e del suo 'è'¹⁹⁴.

Secondo Severino, la ragione alienata, concepisce il rapporto tra la determinatezza e il suo non essere un nulla, come qualcosa di meramente accidentale, e quindi al di fuori di ciò che è manifesto, questo rapporto può essere sciolto, e la determinatezza può diventare nulla. Il tempo è la dimensione che "separa" la determinatezza dal suo non essere nulla.

Secondo la ragione alienata, la determinatezza che è fuori dal tempo può esistere come un non nulla, solo come ente "ideale" o intelligibile; questa è la radice della dimenticanza del senso dell'essere dell'ontologia metafisica classica: il non essere nulla in senso trascendentale compete solo all'ente perfettissimo (che la teologia cristiana farà coincidere con Dio) e alle determinazioni ideali o intelligibili che "partecipano" dell'esistenza divina:

Ma, insieme, si deve rilevare come l'argomento ontologico tradizionale sia uno degli aspetti più tipici della dimenticanza della verità dell'essere, giacché, da un lato, in esso si ritiene che l'esistenza convenga, per sé solo a *una certa determinazione* (l'ente perfetto); e cioè si crede che le convenga non in quanto essa sia una *determinazione* (reale o ideale, fattuale od essenziale, ecc.), ma in quanto è *quella certa* determinazione che è. Per altro lato, nell'argomento

¹⁹⁴ Ivi, 64.

ontologico l'esistenza non è assunta secondo quella valenza trascendentale, onde essa significa il puro non essere nulla, ma è intesa come *quel certo modo particolare* di esistere, che è l'esistere *in rerum natura* (o come ente extra-mentale); e la determinazione, cui viene fatta convenire l'esistenza, è intesa come essenza intelligibile, appartenente a quell'ordine ideale o mentale, che si tratta di trascendere; si che l'argomento ontologico consiste nel tentativo di stabilire la connessione tra due diversi modi di esistenza (quello ideale e quello reale)¹⁹⁵.

Qui siamo nel "cuore" della critica di Severino all'ontologia classica che sta alla base della teologia creazionista cristiana: la differenza ontologica tra Dio e la creatura non sta nel possesso o meno dell'esistenza come ritiene la metafisica classica, che invece secondo Severino compete ad ogni determinazione, ad ogni non nulla, ma appartiene al piano dell'essenza, essendo Dio la Totalità del positivo che si oppone originariamente al negativo e la "creatura", ciascuna determinazione che esprime un modo di esistere della Totalità del positivo (l'essere) ma non è la totalità del positivo, solo una sua astratta manifestazione parziale. Entrambi esistono secondo Severino e per questo sono eterni, ossia sono un non essere nulla, e la loro essenza (il ciò che del loro essere) è in sintesi originaria con la loro esistenza (il loro non essere un nulla).

In questo modo viene oltrepassata la separazione tra essenza ed esistenza che Platone e Aristotele avevano operato per superare il monismo ontologico di Parmenide; infatti la ragione alienata che opera il parricidio parmenideo, considera la determinazione come appartenente alla "regione" dell'essere secondo l'essenza e del non essere secondo l'esistenza. In tal modo, la determinazione oscilla (*epanphoterizein*) tra l'essere e il nulla, ed il divenire viene inteso come il luogo in cui si mostra la contraddizione dell'identificazione tra essere e nulla della determinazione:

Ciò vuol dire che nello stesso pensiero col quale Platone unisce la determinazione al suo «è» (ponendola appunto come ciò che non è nulla), in questo stesso pensiero si intende la determinazione come ciò che può sciogliersi dal salutare abbracciamento al suo essere, e quindi come ciò che può non essere. [...] La distinzione tra essere e determinazione, che in Parmenide era una separazione assoluta, resta in Platone una separazione assoluta anche se l'essere diventa predicato della determinazione. Ma ormai Platone era divenuto il salvatore della positività delle differenze, e questo salvataggio era la radice del salvataggio dei fenomeni: $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$ ¹⁹⁶.

L'errore di Platone condiziona in maniera radicale, secondo Severino, soprattutto la metafisica tomista; Tommaso sarà influenzato radicalmente da questa separazione tra essenza ed esistenza; l'esistenza non conviene per Tommaso ad ogni essenza ma a

¹⁹⁵ Ivi, 66-67.

¹⁹⁶ Ivi, 75.

quella particolare essenza per cui l'esistenza conviene originariamente e non per mezzo di altro¹⁹⁷.

Nasce quindi la necessità di dimostrare l'esistenza di questo ente necessario, immutabile, eternamente in atto, per cui l'esistenza è inclusa nell'essenza:

Si sente cioè il bisogno di *dimostrare* che esiste un ente cui conviene necessariamente l'esistenza, appunto perché il pensiero soggiace a una così fatale metatesi, che non gli consente di avvertire l'originarietà dell'affermazione che ogni determinazione non è un nulla, e cioè che ad ogni determinazione conviene di necessità l'esistere. Si che l'identità tomista di essenza ed esistenza in Dio è la più radicale mistificazione della verità dell'essere, in quanto originaria inclusione dell'esistenza da parte dell'essenza come tale¹⁹⁸.

Per Severino la ragione alienata presente nella metafisica tomista, interpretando il divenire come contraddittorio, e seguendo l'opinione del senso comune (la δόξα) postula l'esistenza di un dio creatore che sarebbe artefice della contraddizione del divenire, ossia l'identificazione tra l'essere della determinazione quando si manifesta e il non-essere della stessa quando non si manifesta più, rendendola accettabile. Questo dio per Severino, è un dio dell'assurdo, postulato dalla ragione alienata ma non corrispondente al vero volto di Dio, che identifica con la Totalità del positivo.

Il divenire correttamente inteso, compatibile con il logo della verità dell'essere non attesta il diventare nulla dell'essere della determinazione o il diventare essere della determinazione dal nulla, ma solo l'apparire e lo scomparire dell'essere della determinazione, che rimane eternamente "in compagnia" del suo esistere.

L'apparire non è un incominciare ad esistere e lo scomparire non è un cessare di esistere; questo si potrebbe affermare solo se si affermasse che l'essere che appare coincide con la totalità dell'essere; ma come abbiamo visto il logo della verità dell'essere nega questa identificazione cosicché il divenire deve necessariamente essere interpretato come un apparire e uno scomparire dell'essere eterno ed immutabile. In tal modo l'essere immutabile ed eterno e il divenire non vengono più a costituire due termini contraddittori, e appare l'"autentico" superamento di Parmenide.

Sia la metafisica classica che la filosofia moderna, hanno fallito nel loro intento di superare Parmenide, perché nel loro fondo accettano senza discutere la definizione di Parmenide del divenire come identificazione dell'essere e del non essere.

¹⁹⁷ Tommaso discute il rapporto tra ente ed essenza nell'opera giovanile TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, Bompiani, Milano 2002. Di notevole importanza come commento a questo trattato è il lavoro di D. LORENZ, *I fondamenti dell'ontologia tomista. Il trattato De ente et essentia*, Philosophia, 10, ESD, Bologna 1992. Per un approfondimento della metafisica della partecipazione tommasiana, elaborata partendo dai fondamenti espressi nel *De ente et essentia*, si può far riferimento a C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Opere Complete, Vol. 3, Ed. Ivi, Roma 2005.

¹⁹⁸ E. SEVRINO, *Essenza del nichilismo*, 78-79.

Da Parmenide ad Hegel, passando per Platone e Aristotele il divenire è posto come evidenza indiscutibile nel suo costituirsi come la dimensione in cui si identifica l'essere e il non essere.

A questo punto Severino pone una ulteriore questione sull'interpretazione autentica del senso del divenire, ossia se l'apparire della determinazione, prima dell'incominciare ad apparire sia qualcosa oppure no:

Ma se la totalità dell'essere è immutabile, quando si pone che il divenire non implica il non essere bensì il non apparire dell'essere non si è forse solo spostata con questo discorso quell'aporia, provocata dalla verità dell'essere, che invece si vorrebbe già risolta? Non si deve forse affermare che l'entrata nell'apparire è pur essa una determinazione del positivo, sì che, prima che qualcosa appaia e dopo che qualcosa scompare, questo positivo, che è l'apparire del qualcosa, *non è*? In questo modo, anche se si dovesse dire che il divenire non è l'annullarsi delle cose, non resta pur sempre fermo che il divenire è l'annullamento (o l'emergere dal nulla) di quella cosa che è l'apparire delle singole cose che appaiono¹⁹⁹?

Severino esclude questa possibilità, sulla base della struttura autentica dell'apparire, che non può contraddire il logo stesso della verità dell'essere: l'apparire è esso stesso una determinazione dell'essere e quindi non può essere un nulla; da ciò si deduce che un qualcosa può apparire solo se il suo apparire è incluso nell'apparire, ossia appare l'apparire del qualcosa come predicato necessario del qualcosa che appare:

Di solito ci si rappresenta l'apparire (il 'pensiero', la 'coscienza', il 'soggetto') come ciò, cui sia consentito di non avere come contenuto sé medesimo: l'apparire – si ritiene – può essere apparire delle cose, senza essere apparire del loro apparire: l'apparire dell'apparire sarebbe una figura che si realizza solo *qualora* si rifletta sull'apparire delle cose. Eppure l'apparire è un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono: non nel senso che ogni cosa che appare non possa non apparire, ma nel senso che, apparendo, l'apparire le conviene necessariamente²⁰⁰.

Severino, a questo punto, opera una distinzione fondamentale tra apparire della determinazione particolare, detta anche "empirica" e apparire come orizzonte entro cui appare e scompare la determinazione empirica e il suo apparire. Quest'ultimo apparire che chiamiamo trascendentale, a sua volta non può essere sottoposto al processo del divenire inteso come apparire e scomparire dell'essere. L'apparire trascendentale visto come orizzonte della totalità di ciò che appare non può

¹⁹⁹ Ivi, 93.

²⁰⁰ Ivi, 95.

sopraggiungere né congedarsi dall'apparire, altrimenti non potrebbe apparire e scomparire, l'apparire empirico della determinazione:

Perché il sopraggiungere appaia come tale, deve apparire il 'prima', rispetto al quale si costituisce il sopraggiungere; e perché il dileguare appaia come tale, deve apparire il 'poi' come il non più includente ciò che si è dileguato; sì che l'orizzonte che include ogni prima e ogni poi che appaiono – e tale orizzonte è appunto l'apparire come evento trascendentale –, tale orizzonte non può apparire come sopraggiungente e come dileguantesi (ossia, come si diceva, non può apparire come qualcosa che entra ed esca dall'apparire)²⁰¹.

La definizione dell'apparire trascendentale come orizzonte della totalità dell'essere che appare, pone la questione del significato ontologico di ciò che appare; se l'immutabile appare processualmente nell'apparire trascendentale, ciò che appare attualmente, non è la totalità dell'essere, ma una sua astratta parte. Inoltre il significato della parte che appare non è lo stesso significato della parte nella sua dimensione concreta, ma è un significato astratto della parte astratta che appare.

L'apparire trascendentale potremmo dire rappresenta l'apparire astratto dell'astratto dell'essere eterno ed immutabile:

Proprio perché l'apparire dell'immutabile è processuale, l'immutabile si rivela *in parte*. Il che vuol dire che la parte non si rivela nel tutto, non appare in quella beata compagnia in cui pur si trova; e *essenzialmente* si trova. L'essere nel tutto non è cioè una proprietà accidentale della parte, perché né la parte può cessare di essere, né il tutto può cessare di avvolgerla: se ciò avvenisse si realizzerebbe ciò che la verità dell'essere proibisce: che l'essere (in questo caso l'essere della parte o del tutto) non sia. [...] Se quindi la parte appare, ma non appare il tutto in cui la parte dimora, ciò che allora appare *non* è la parte nel significato concreto che ad essa compete in quanto dimorante nel tutto, ma è un significato *diverso* dal significato concreto. [...] Se diciamo che la parte è l'astratto (e che il tutto è il concreto), l'apparire della parte senza l'apparire del tutto è una *comprensione o manifestazione astratta dell'astratto*, e cioè un non vedere l'astratto così come esso è, sì che ciò che effettivamente appare (l'astratto nel suo essere sottratto all'avvolgimento del tutto) è *l'esito* della comprensione astratta dell'astratto²⁰².

In questo modo Severino caratterizza l'autentica differenza ontologica²⁰³, che è tutta da intendere all'interno del manifestarsi dell'eterno immutabile; una

²⁰¹ Ivi, 98.

²⁰² Ivi, 101-102.

²⁰³ Alcune letture critiche sul tema della differenza ontologica in Emanuele Severino: L. MESSINESE, «P. Alberto Boccanegra critico di Emanuele Severino», in *Divus Thomas* 116(2013)1, 169-192; ID., «I due volti della "Struttura originaria" in Emanuele Severino», in *La Cultura* (2021)1, 109-131; G. GRIS,

manifestazione concreta dell'astratto (che chiameremo apparire infinito o Dio) ed una manifestazione astratta dell'astratto, che è lo stesso Dio che si manifesta astrattamente nell'apparire finito o trascendentale (che chiameremo mondo); Dio e il mondo quindi secondo l'"autentica" differenza ontologica portata in luce da Severino, non sono irrelati, ma il mondo è la manifestazione finita (astratta) delle determinazioni astratte dell'essere (del Dio):

La differenza ontologica è così la differenza tra l'essere e l'esserci, ossia tra l'essere in quanto tale e l'essere in quanto astrattamente manifesto. Il mondo (ciò che appare) è Dio in quanto si rivela nella coscienza finita (la cui finitezza è appunto il suo valere come un apparire astratto dell'essere). Ma la coscienza finita (l'apparire attuale) è essa stessa, proprio in quanto non è un niente, un momento dell'immutabile e, anzi, è quel momento che non solo è immutabile, ma – in quanto totalità dell'apparire – *non appare* nemmeno come diveniente, ed è tale che il suo divenire può essere inteso soltanto come il comparire e lo scomparire dei suoi contenuti particolari: l'accoglierli e il congedarli. La differenza ontologica è un evento interno all'immutabile: l'apparire attuale in cui si disvela l'eterno, è un momento dell'eterno²⁰⁴.

L'articolazione della critica di Severino alla metafisica classica, pone come conseguenza la necessità di *rivalutare*, alla luce della verità dell'essere e del divenire autenticamente inteso, la questione teologica della creazione. La creazione non andrebbe più intesa secondo il significato attribuito dalla teologia classica di stampo metafisico, come quell'essere finito posto dalla volontà libera di un Dio eterno ed immutabile al di fuori di sé e mantenuta nell'esistenza dalla disposizione dello stesso, ma come la stessa manifestazione finita di una parte delle determinazioni contenute nell'essere immutabile ed eterno. Non si tratterebbe quindi di abbandonare il creazionismo come concetto teologico ma di ricomprenderlo alla luce dell'autentica differenza ontologica:

L'interpretazione filosofico-teologica del significato sacrale della 'creazione', sviluppata dall'intera cultura occidentale, si trova radicalmente immersa nella dimenticanza della verità dell'essere. Se la 'creazione' viene interpretata in termini di essere e di non essere – se cioè viene interpretata come implicante la possibilità di non essere (onde di una certa dimensione dell'essere si dice che

«Analitica dell'evento (dal destino): storia e grazia in Emanuele Severino», in *Quaderni di Inschibboleth* 15(2021)1, 187-202; ID., *L'escatologia del destino. L'apocalisse del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma 2020; U. SONCINI, «Kèrigma e nichilismo. Una risposta ad Emanuele Severino», in *Divus Thomas* 101(1998)3, 178-218; D. SPERDUTO, «Al cuore del "Destino" di Emanuele Severino. Su Giulio Goggi e Leonardo Messinese», in *Divus Thomas* 118(2015)3, 158-171; A. DALSAO, *Dal Divenire all'Oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Aracne, Roma 2009. Di particolare rilievo quest'opera di Dal Sasso scandaglia la nozione di differenza ontologica in tutta la produzione teoretica di Severino fino ad Oltrepassare.

²⁰⁴ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, 105.

sarebbe potuta non essere o potrebbe non essere: *vertibilitas in nihilum*) -, allora il concetto di creazione è l'esplicita negazione dell'essere. Ma se la creazione viene interpretata come una determinazione che riguarda l'apparire o lo sparire dell'essere, la creazione è allora un'autentica *possibilità* della verità dell'essere²⁰⁵.

La verifica di questa possibilità impegnerà la ricerca di Severino fino al 1980 quando nell'opera *Destino della necessità*, egli concluderà che l'unico significato compatibile con la verità dell'essere del concetto di creazione, è quello per cui essa viene intesa come la manifestazione astratta della posizione astratta dell'eterno immutabile; tale manifestazione è necessaria e non va intesa come ciò che sarebbe potuto non apparire (che la libera decisione di un dio può portare nell'apparire), in quanto questo implicherebbe la negazione della verità dell'essere.

Tutto ciò che appare, è destinato ad apparire così come appare: è questa per Severino, la verità del mondo e l'autentico senso del creazionismo.

Severino quindi, apre al termine del *Poscritto di Ritornare a Parmenide*, alla possibilità di un nuovo ascolto della Rivelazione Cristiana, che si metta alle spalle il "sentiero della notte" imboccato da Parmenide e su cui la teologia in compagnia di tutto il pensiero filosofico occidentale, ha percorso la via della dimenticanza della verità dell'essere.

6. Il "Sentiero del Giorno" e la possibilità di un nuovo incontro con il Sacro

Il culmine del "Sentiero della Notte" imboccato dalla metafisica occidentale, per Severino è rappresentato dalla civiltà della tecnica. La metafisica, pur essendo il tentativo di formulare un linguaggio che indichi l'incontrovertibile verità dell'essere, ne tradisce profondamente il senso, ed investendo tutta la vita e le opere dell'uomo conduce inevitabilmente all'alienazione più profonda del senso del mondo rappresentata dalla civiltà della tecnica²⁰⁶.

L'iniziatore di questo senso alienato di intendere il mondo come progetto di dominio dell'ente, è il filosofo greco Platone, il primo a considerare il mondo come μεταξύ fra essere e nulla:

Platone non fonda la teoria del 'mondo': fonda il 'mondo'. Prima di lui non c'è 'mondo', come non c'è produzione e distruzione: restano nascosti, in attesa di essere chiamati alla luce. Perché il 'mondo' (il μεταξύ tra l'essere e il niente)

²⁰⁵ Ivi, 115.

²⁰⁶ Per una lettura completa del rapporto tra alienazione metafisica e civiltà della tecnica si faccia riferimento alle seguenti opere di Severino: E. SEVERINO, *La filosofia futura. Oltre il dominio della tecnica*, Bur, Milano 2011; ID., *Il destino della tecnica*, Bur, Milano 2011; ID., *Gli abitatori del tempo*, Bur, Milano 2011; ID., *Il nulla e la poesia: alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Bur, Milano 2012; ID., *Tèchne*, Bur, Milano 2011; ID., *La strada*, Bur, Milano 2010.

venga alla luce, si devono chiamare alla luce l'essere e il niente: non nel senso che abbiano ad uscire da un totale nascondimento – giacché l'essere e il niente già da sempre e per sempre appaiono – ma nel senso che si deve rendere testimonianza a ciò che eternamente appare. Parmenide è il testimone. Soltanto l'Occidente ha potuto chiamare il 'mondo' alla luce; ma questa evocazione è stata insieme l'abbandono della verità dell'essere albergante nella testimonianza²⁰⁷.

Anche l'Oriente²⁰⁸, per Severino, pur non avendo direttamente testimoniato attraverso il linguaggio filosofico il 'mondo' rimanendo al di qua del bivio aperto da Parmenide, negli ultimi due secoli si è fatto trascinare sul Sentiero della Notte abbracciando totalmente la civiltà della tecnica, precludendosi in questo modo la possibilità di percorrere l'intentato Sentiero del Giorno, il sentiero della verità dell'essere.

Platone oltre ad essere l'evocatore del 'mondo', per Severino è anche l'evocatore di 'Dio', e l'iniziatore della teologia metafisica:

L'evocatore del 'mondo' è insieme l'evocatore di 'Dio', inteso come regione privilegiata dell'essere. Quel fondamento è la 'teologia', che con Platone incomincia il millenario tentativo di giungere all'affermazione di un essere-che-è, partendo da un modo di pensare, in cui l'essere, il non-niente, vien posto come per sé indifferente rispetto al suo essere o non essere un niente (cioè rispetto alla sua esistenza o inesistenza). L'Occidente oggi sa che Dio è morto. Ma non sa e non può sapere che cosa l'abbia fatto morire²⁰⁹.

Tramonta quindi il "progetto teologico" del mondo di Platone ma sopravvive l'essenza metafisica del mondo, che guida il pensiero e le opere della civiltà della tecnica. Non c'è più un Dio creatore la cui esistenza renderebbe impossibile il mondo

²⁰⁷ Ivi, 147.

²⁰⁸ Sul rapporto tra la filosofia di Severino e il pensiero orientale si veda: M. CABELLA, «Il divenire dell'essere nel pensiero cinese e nella filosofia di Emanuele Severino», in *La filosofia futura* 5(2015)2,25-45; ID., «Dal sogno del demone al sogno della farfalla: il Tao e il destino fra violenza, divenire e volontà di potenza», in *La filosofia futura* 2(2014)1,31-46. Nella linea di un rinnovamento della filosofia cristiana a partire dal confronto con il pensiero di Emanuele Severino si innesta il dialogo tra Lo stesso Severino e il teologo Raimon Panikkar. Per un approfondimento delle linee di tale dialogo si veda: M. CABELLA, «Il mare dell'esistenza e la rete della ragione: il dialogo Severino-Panikkar», in *La filosofia futura* 10(2018)1, 11-32; R. PANNIKAR – E. SEVERINO, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, Jaca Book, Milano 2014. Un'analisi puntuale sul dialogo tra questi due pensatori è ripresa da A. TONILOLO, «Un pensiero altro per il cristianesimo? Severino e la rivelazione cristiana», in *Cristianesimo e Severino*, 114-126. Secondo Toniolo: «il colloquio apre uno scenario inedito sul rapporto tra cristianesimo e Severino, perché porta il filosofo a dialogare con altre matrici culturali rispetto a quelle occidentali» (Ivi,119). Per l'autore in questa linea Severino intercetta anche le posizioni teologiche contemporanee che «si sono poste oltre per non dire contro» la mediazione filosofica aristotelico – tomista del cristianesimo.

²⁰⁹ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, 148-149.

come divenire dell'ente tra l'essere e il nulla ma è l'uomo che attraverso la tecnica compie il "progetto di dominio" del mondo metafisicamente inteso.

Per Severino la storia del cristianesimo, è legata al modo con cui l'annuncio del Sacro è stato accolto in Occidente. L'Occidente non ha saputo accogliere l'annuncio del Sacro perché dominato dalla visione metafisica del mondo aperta dal filosofo Platone. Anche nella cultura moderna, tramontata l'oggettività metafisica classica, l'annuncio del Sacro è affidata alla 'soggettività' dell'individuo e alla sua decisione di accogliere o meno tale annuncio.

La storia del cristianesimo secondo Severino è la storia della dominazione della metafisica sul Sacro e dell'accordo che il cristianesimo, per essere accettato, tenta con le varie forme di dominazione dell'Occidente:

La storia del cristianesimo è la storia della dominazione della metafisica sul Sacro. Il cristianesimo ha fatto pace prima con la filosofia, poi con la scienza e oggi con la tecnica, ossia con le varie forme in cui è andata storicamente realizzandosi la metafisica. Ed è naturale che il cristianesimo stia al passo con i tempi: sin dal suo inizio si è lasciato prendere per mano dalla guida che avrebbe portati avanti la storia dell'Occidente. Ma anche i critici del cristianesimo stanno attaccati alla stessa mano²¹⁰.

A questo punto Severino, coglie la possibilità già aperta dal ripensamento della verità dell'essere, di un nuovo incontro col Sacro lungo il "Sentiero del Giorno"; un nuovo ascolto dell'annuncio del sacro al di fuori dell'alienazione metafisica dell'Occidente. Il linguaggio del Sacro è un linguaggio ontologicamente ambiguo e quindi facile preda della metafisica e di tutte le forme della filosofia occidentale: «l'incontro della verità col Sacro è innanzitutto il rapporto della verità con un linguaggio ontologicamente ambiguo, che è già preda della metafisica, ma può diventare preda anche della verità. Perché ciò accada, lo si deve strappare alla metafisica, cioè lo si deve intendere come un dire che parla la verità dell'essere».²¹¹

Occorre quindi risemantizzare ontologicamente il linguaggio del Sacro alla luce della verità dell'essere per fargli parlare la lingua del Giorno. In tal modo, gli asserti che costituiscono l'annuncio del Sacro possono diventare *problema* per la verità dell'essere.

Severino a questo punto cita come esempio di tale possibilità di risemantizzare il linguaggio del sacro alla luce della verità dell'essere, il prologo del Vangelo di Giovanni (Gv 1,1-18)²¹²; in esso si esprime il concetto di un Dio che è vissuto come uomo tra gli uomini.

²¹⁰ Ivi, 157.

²¹¹ Ivi, 160.

²¹² La ricerca esegetica, teologica e filosofica sull'interpretazione del Prologo del Vangelo di Giovanni ha riscontrato negli ultimi anni notevoli elementi di novità anche in ambito non cristiano. Ne è testimonianza il recente libro di F. JULLIEN, *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della*

Questo diventa problema per la verità dell'essere solo se si attribuisce ai termini 'Dio' e 'uomo' significati compatibili con la verità dell'essere.

Allo stesso modo Severino rileva che l'espressione πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (Gv 1,3) contiene il verbo γίγνεσθαι che la metafisica intende come il creare da parte del Dio, di una regione dell'essere che sarebbe potuta essere niente e può ridiventare niente; nella lingua del Giorno questo verbo potrebbe indicare l'accadimento originario dell'apparire degli eterni nell'apparire trascendentale non sopraggiungente:

Se al linguaggio del Sacro si fa parlare la lingua del Giorno, allora il verbo γίγνεσθαι, contenuto nel πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, significa l'apparire di tutte le cose che appaiono: non già il loro diventar essere, da niente che erano o che sarebbero state, ma il mantenersi e il trarsi fuori dal loro nascondimento. L'apparire attuale dell'essere è teofania; e la parola 'creazione', pronunciata nella lingua del Giorno, significa teofania²¹³.

In tal modo l'annuncio del Sacro per Severino diventa problema per la verità dell'essere; si fa innanzi la possibilità che il Sacro possa rappresentare il massimo disvelamento consentito alla verità dell'essere; in tale massimo disvelamento, si mostra un legame tra il Sacro e la verità dell'essere, tale che la negazione del contenuto dell'annuncio del Sacro implichi necessariamente una negazione del contenuto della verità dell'essere.

fede (trad. italiana di M. GARZILLO - V. OSTUNI), Ponte delle grazie, Milano 2019. Si veda anche E. MAZZA, *Il logos, software della creazione. Come leggere il prologo di Giovanni*, EDB, Bologna 2018. Per una ripresa teologica dei temi filosofici del prologo del Vangelo di Giovanni si veda: B. FORTE, «Il Logos risplende come luce della vita: alterità e inseparabilità dell'umano e del divino in Gv 1,1-18», in *Trovarsi accanto: per gli ottant'anni di Vincenzo Vitiello*, Inschiboloth, Roma 2017. Circa la caratterizzazione del logos giovanneo, come logos estraneo alla violenza e del suo fraintendimento lungo la storia del pensiero filosofico occidentale, sarà necessario confrontarsi con R. GIRARD, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 2010. Girard accomuna tutta la storia del pensiero occidentale nel fraintendimento del significato originario del logos (che è estraneo ad ogni tipo di violenza); tale fraintendimento investe anche il logos giovanneo espresso nel prologo del vangelo di Giovanni, che viene identificato con il logos violento che da Eraclito arriva fino ad Heidegger. Per Girard tale fraintendimento può essere oltrepassato ridando al logos giovanneo la sua valenza originaria, ossia la sua estraneità alla violenza, che si definisce attraverso il suo essere "struttura originaria" e legame di tutto ciò che è («Tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3).

²¹³ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, 164. Il tema introdotto qui da Severino è quello della creazione del mondo come teofania. Già la filosofia medievale aveva introdotto questo tema soprattutto in chiave escatologica. Significativa è la riflessione di Giovanni Scoto Eriugena che parla di due processi che nella teofania sono dialetticamente congiunti: la processione di Dio in sé stesso e nel mondo e il ritorno della creatura alla sua origine. Per approfondire Cf. A. GHISALBERTI, «Giovanni Scoto Eriugena: la Creazione del mondo come Teofania», in *Scintilla* 18(2021)1,11-24. Per i fondamenti del pensiero erigeniano si veda: W. BEIERWALTES, *Eriugena: I fondamenti del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

7. Rilievi critici “laici” al pensiero di Severino e sue risposte

Sin dalle origini Severino ha ricevuto una serie di rilievi critici alla sua opera da parte di studiosi della filosofia e della cultura occidentale, che hanno costituito un dibattito di altissimo livello culturale, soprattutto nel tentativo di nel mettere in discussione la “pretesa” veritativa contenuta nel rigorosissimo discorso teoretico del filosofo bresciano.

La prima critica che Severino prende in esame, è quella del suo maestro Bontadini, espressa soprattutto nel saggio *Σώζειν τὰ φαίνόμενα*²¹⁴, in cui egli pur accettando l’affermazione dell’immutabilità dell’essere contenuta in *Ritornare a Parmenide*, utilizza questa affermazione per fornire una nuova dimostrazione dell’esistenza di Dio attraverso quello che viene chiamato *Principio di Creazione*; tale principio teorizza l’atto attraverso cui il divino “normalizza” la contraddizione del divenire che per Bontadini è solo “apparente”; in questo modo si continua a tenere fermo accanto all’assunto dell’eternità dell’essente, anche la contraddizione del divenire intesa come identificazione dell’essere e del non-essere:

Infatti, anche ora, per Bontadini, che l’essere non sia – cioè che l’essere sia niente - non è una vera contraddizione, ma soltanto una «contraddizione apparente», che ancora non è verità. In quanto la «verità» si costituisce, come il risultato della dialessi teologica, risulta «falso» affermare che l’essere in quanto tale, sia immutabile; la «verità» è il «Principio di creazione», per il quale l’atto creatore suscita dal nulla e fa ritornare nel nulla gli enti creati. Ché appunto questa è la ‘verità’ ultima del nichilismo: che l’ente sia niente (ci sia o non ci sia un creatore dell’ente-che-è-niente. Resta poi a Bontadini da stabilire in base a che cosa egli affermi l’esistenza dell’immutabile: in base al togliimento di una contraddizione che è una falsa contraddizione?)²¹⁵.

Un secondo rilievo critico che Severino considera nel capitolo *Risposta ai critici* contenuto il *Essenza del nichilismo*, e quello del filosofo Guzzo che pone a Severino la questione se il male, l’errore, la prevaricazione sono o meno “un’intrusione del non-essere” nel blocco granitico dell’“essere che è”. Severino risponde che anche l’errore, la prevaricazione, il male sono degli eterni che appaiono sin dall’origine dell’uomo sulla terra e che «la colpa originaria è il contrasto tra la terra e la verità dell’essere»²¹⁶.

Più articolata invece e non meno contraddittoria secondo Severino la posizione del filosofo Carlo Arata. Egli sembra acconsentire come lo stesso Bontadini ad un ritorno alla formulazione parmenidea del principio di non contraddizione, abbandonando la

²¹⁴ G. BONTADINI, «Σώζειν τὰ φαίνόμενα (A Emanuele Severino)», in *Rivista di filosofia neoscolastica* 5(1964), 439-468.

²¹⁵ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, 293.

²¹⁶ Ivi, 305.

formulazione aristotelica che «non è in grado di garantire un adeguato pensiero di Dio»²¹⁷.

Tuttavia Severino, rileva che Arata, come tutti gli altri aristotelico-tomisti, attribuiscono solo a Dio l'impossibilità di non essere, mentre acconsentono alla possibilità di non essere a qualsiasi altra determinazione, incluso l'uomo.

Il dissenso emerso con il filosofo aristotelico Enrico Berti²¹⁸, riguarda la formulazione aristotelica dello stesso principio di non contraddizione; secondo lui il significato nichilistico attribuito da Severino alla formulazione sarebbe un travisamento dell'autentico significato che Aristotele avrebbe voluto esprimere; Aristotele secondo Berti vuole solo tener per fermo che la molteplicità delle determinazioni dell'essere sono tutte determinate in se stesse e non possono mai identificarsi con altre che non sono esse. Tuttavia Severino rilancia l'argomentazione sostenendo che pur essendo d'accordo che Aristotele intende il divenire come il passaggio da una determinazione ad un'altra, non intendendo esplicitamente che la determinazione scaturisca dal nulla e ritorni nel nulla, nella teoria della potenza e dell'atto, Aristotele implicitamente ammette la possibilità che nel passare da una determinazione *a* ad una determinazione *b*, l'essere in potenza di *b* da parte di *a*, implica che alcuni aspetti di *a* si annullano nel passaggio da *a* a *b* e vengono all'essere dal nulla alcuni aspetti di *b* che non sono contenuti in *a*. Solo in questo modo vi è divenire come manifestazione del passaggio da una determinazione *a* ad una determinazione *b*.

Severino inoltre ricorda a Berti che proprio nella formulazione aristotelica del principio di non contraddizione, si lega la determinatezza della determinazione al tempo, non escludendo che fuori dal tempo tale determinatezza possa essere perduta dalla stessa determinazione:

E la tematica aristotelica della potenza e dell'atto è una delle espressioni più rigorose e fondamentali del nichilismo. Dal quale resta essenzialmente dominata la stessa formulazione aristotelica del principio di non contraddizione, che pone l'impossibilità che, *nello stesso tempo* (ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ), al medesimo convengano determinazioni contraddittorie. Il riferimento al tempo appartiene all'essenza del principio di non contraddizione: proprio in quanto proibizione che *nello stesso tempo* i contraddittori

²¹⁷ Ivi, 306.

²¹⁸ Per approfondire il dialogo tra Berti e Severino si vedano: E. BERTI, «Eternità, immortalità e intelligenza», in *La filosofia futura* 14(2020)1, 101-110; P. POLIZZI, «Fondamento e contraddizione nella metafisica neo-parmenidea», in *Quaderni di Inschiboloth* 14(2020)2, 157-177; F. TUROLDO, «L'essere, il nulla e il divenire: riprendendo le fila di una polemica», in *Rivista di filosofia Neo-scolastica* 88(1996)2, 287-309.

convengano al medesimo, esso è il *consentimento* che i contraddittori convengano al medesimo *in tempi diversi* (ἐν τῷ ἐτέρῳ χρόνῳ)²¹⁹.

Il confronto con il pensiero severiniano, continua ancora oggi a suscitare un ampio dibattito nella cultura filosofica contemporanea soprattutto tra alcuni allievi dello stesso Severino che prendono le distanze dal loro maestro, formulando delle obiezioni che diventano domande poste alla radice dell'inscalfibile sistema teoretico di Severino. Ne citiamo alcuni per rendere completa la nostra esposizione.

Prima di tutto il filosofo Luigi Vero Tarca, già allievo di Severino, che nell'opera *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*²²⁰, pone in discussione il senso assoluto del negativo espresso dalla struttura originaria.

Secondo Tarca, il pensiero di Severino, può essere definito un vero e proprio anti-nichilismo, anzi la forma più radicale di anti-nichilismo; questo, tuttavia lo espone inevitabilmente ad un "fatale" rovesciamento nella forma più radicale di nichilismo.

Per Tarca, questo rovesciamento nel suo opposto, è dovuto al fatto che Severino sin dalla *Struttura originaria*, non distingue la differenza dalla negazione; sicché identificando differenza e negazione, il suo pensiero rimane "prigioniero" del negativo, da cui non riesce più a liberarsi. Severino, quindi, esprimendo, secondo Tarca, la verità come negazione della sua negazione ossia come negazione della non-verità, "condanna" la verità a rimanere schiava del negativo e quindi ad essere "pensiero nullificante".

In questo modo Tarca, pur considerando la filosofia severiniana un passaggio imprescindibile per approdare ad un'autentica filosofia positiva, fonda il suo pensiero sulla distinzione tra differenza e negazione ed esprime la verità come differente dalla sua negazione (e non come negazione della sua negazione così come espresso da Severino); in questo modo la verità si esprime come un che di positivo libero dalla contraddizione del negativo.

Severino critica radicalmente tale posizione filosofica di Tarca²²¹, secondo lui non sufficientemente fondata fino a mostrare il suo carattere contraddittorio:

Vorremmo sapere che senso compete alla diversità in quanto diversa dalla negazione che senso compete alla "libertà" dalla contraddizione in cui la negazione consiste – e ci si risponde dicendo che «ci si libera dalla contraddizione», cioè da ogni carattere negativo della contraddizione,

²¹⁹ Ivi, 312-313.

²²⁰ L.V. TARCA, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001.

²²¹ Per una ricognizione del confronto critico tra Luigi Vero Tarca ed Emanuele Severino si vedano: L.V. TARCA, «Ri-conoscenza: ripensare il discorso di Emanuele Severino», in *Giornale di Metafisica* 42(2020)2, 434-446; ID., «Su verità e negazione: sempre in dialogo con Emanuele Severino», in *La filosofia futura*, 12(2019)1,107-184; ID., «Tutto diverso dalla negazione», in *Teoria* 26(2006)1,113-136; ID., «Negazione del non essere e verità dell'essere», in *Il Pensiero* 51(2012)1-2,153-168; ID., «Verità del non-essere», in *Divus Thomas* 118(2015)2, 122-151.

pensando che la negazione è «diversa da se stessa». Questo passo vuole staccare la diversità dalla negazione, ma rimaniamo con la curiosità di sapere che senso abbia mai la diversità così staccata²²².

Tarca, distinguendo la differenza dalla negazione, ammette la possibilità che la negazione possa essere differente dal suo essere negazione, sfociando inevitabilmente in un pensiero contraddittorio.

Una posizione critica di assoluto rilievo filosofico, al pensiero di Severino, è quella espressa da un altro suo allievo, Massimo Donà, soprattutto nell'opera *Aporia del fondamento*²²³. Donà ritiene che la verità del principio di non contraddizione, svela «l'originaria contraddittorietà di ogni relazione oppositiva»²²⁴ e di conseguenza conclude che il “fondamento” della verità originaria è “aporetico” ossia contraddittorio.

Quindi a fondamento del principio di non contraddizione ci sarebbe la contraddizione del logo originario. Secondo Donà, il fondamento del principio di non contraddizione è aporetico, in quanto l'opposizione di ogni positivo al nulla (ed anche di quel positivo che è la negazione del principio di non contraddizione) è contraddittoria conseguenza del fatto che il nulla viene considerato un che di positivo. Secondo Severino, Massimo Donà non si avvede che ponendo la negazione come un che di positivo, si viola il principio dell'elenchos aristotelico, che impedisce alla negazione del principio di non contraddizione di costituirsi in quanto esprime una contraddizione (afferma ciò che nega). Inoltre Donà, dà valore di verità alla cosiddetta aporia del nulla²²⁵, che come già anticipato da Severino nella *Struttura originaria* è un'aporia apparente, generata dal linguaggio che pone come un positivo significare,

²²² ID., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, 59-60.

²²³ M. DONÀ, *Aporia del fondamento*, La Città del Sole, Napoli 2000.

²²⁴ Ivi, 22.

²²⁵ La discussione con Donà verte su un tema classico della riflessione filosofica dell'Occidente che è la cosiddetta aporia del nulla; tale aporia si pone quando nell'affermare che «l'essere non è il nulla», si tratta l'assolutamente negativo (il nulla) come un che di positivo, facendo entrare il pensiero in una contraddizione che sembra in-oltrepassabile. Così Platone nel Sofista quando commenta il principio di Parmenide. Per una disamina esaustiva dell'aporia del nulla si veda: G. SASSO, «L'aporia del nulla», in *La Cultura* 25(1987)1; E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2014; D. SPANIO, «Nihil, Ex-Nihilo. Un percorso filosofico», in *Divus Thomas* 118(2015)2,74-101; M. SIMIONATO, *Nulla e negazione: l'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Pisa University Press, Pisa 2011; F. VALAGUSSA, «L'aporia del nulla: astrazione e narrazione», in *Il Pensiero* 52(2012)9, 133-145; E. LAGO, «L'aporia del nulla e il problema del passato: Nietzsche, Gentile e il mythos di Parmenide», in *Il Pensiero* 53(2014)1/2,143-164. Per approfondire il plesso concettuale attraverso cui Severino risolve l'aporetica del nulla si veda: N. CUSANO, *Capire Severino: la risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011; ID., «Sulla contraddizione», in *La filosofia futura* 1(2013),103-114; A. COLTELLUCCI, «Negazione del determinato e autocontraddizione originaria. Identità, non-contraddizione nel pensiero di Emanuele Severino», in *Annuario Filosofico* 30(2014), 393-412.

l'assolutamente negativo (ma come ogni positivo significare si oppone all'assolutamente negativo), facendo venire meno ogni valore aporetico.

8. Il confronto con la teologia cattolica

L'incompatibilità tra l'opera di Severino e il cristianesimo nella sua configurazione storica, è stata dichiarata a seguito di un confronto durato diversi anni tra il filosofo bresciano e le massime autorità teologiche ed ecclesiastiche del tempo²²⁶.

Il fondamento di tale incompatibilità è ravvisato da Severino nel fatto che il cristianesimo come tutte le altre forze che si contendono il mondo, appoggiano il loro progetto sul senso greco della "cosa" fatto emergere dalla metafisica occidentale e che conduce alla civiltà della tecnica:

È solo perché la cosa viene pensata come essenzialmente disponibile all'essere e al niente, che ci si può mettere alla ricerca della *forza* che unisce la cosa all'essere piuttosto che al niente, ossia la fa uscire e ritornare nel niente o nell'essere. Per il mondo antico questa forza è il dio; per il mondo moderno è l'uomo e, infine, è la potenza della scienza e della tecnica umane. Per il 'mondo' antico e moderno, il 'mondo' è lo stesso mostrarsi delle cose, l' 'evidenza' del loro nascere e morire, *ossia* l' 'evidenza' della loro disponibilità e della loro unione all'essere e al non-essere. L'alienazione più abissale è divenuta l'evidenza stessa e la realtà più sicura²²⁷.

Il mondo quindi viene ad essere la dimensione in cui si si mostra il progetto della volontà di potenza originaria del dominio delle cose che si fonda sul senso greco dato alla "cosa".

La coerentizzazione di questo progetto è un processo che dal mondo antico conduce al mondo moderno attraverso quel fenomeno che è conosciuto come "distruzione degli Immutabili": il mondo moderno si rende conto che per realizzarsi la massima dominazione possibile del mondo fondato sul senso greco della "cosa", è necessario «negare ogni immutabile che pre-contenga e predetermini i risultati dell'incremento del mondo e dei progetti umani che lo promuovono»²²⁸.

Per Severino il cristianesimo si muove all'interno di questo *èthos* dell'occidente, che ha come obiettivo l'instaurare un regno completamente governato dalla

²²⁶ Per un resoconto esaustivo di questo confronto di natura prettamente filosofica e teologica si veda: E. SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001. Ulteriori approfondimenti sulla questione si trovano in: P. BARBIERI, «Processo ad Emanuele Severino», in *La filosofia futura* 15(2020)2, 105-112; L. MESSINESE, «Le "risposte alla Chiesa" di Emanuele Severino», in *Cristianesimo e Emanuele Severino*, 190-205; ID., *Né laico né cattolico: Severino, la Chiesa e la filosofia*, Dedalo. Bari 2013.

²²⁷ *Ivi*, 319.

²²⁸ *Ibid.*

dominazione scientifico-tecnologica del mondo. E come tutte le altre forze dell'occidente, sottopone il suo fine specifico al fine generale di questa dominazione.

Uno dei temi presi in considerazione dal confronto dell'opera di Severino con la teologia cattolica è quello di stabilire che cosa sia la fede e in quali termini intendere il rapporto tra la fede e la ragione²²⁹.

Per Severino la parola fede, ha un significato più ampio rispetto a quello di fede cristiana, ed indica una forma della volontà di potenza che vuole il mondo governato dal fine costituito dal contenuto della fede. La fede cristiana quindi vuole il "mondo cristiano", la "fede capitalista" vuole il "mondo capitalista" e così via.

Ma osserva Severino che il pensiero cattolico, fin dalle origini ha voluto scrollarsi di dosso questa "etichetta" fideistica, cercando nella sua dottrina teologica di innestare la fede all'interno di una ermeneutica della ragione naturale. Ma questo tentativo osserva Severino si è rivelato inficiato dello stesso errore che si voleva evitare:

La Chiesa cattolica ha sempre respinto ogni forma di fideismo, tenendo ferma l'unione e la convergenza della fede e della ragione. Ma la 'ragione' che oggi la Chiesa si preoccupa di far concordare con la fede è soprattutto la ragione scientifica, che è a sua volta una fede. E nell'impostazione tradizionale del rapporto fede-ragione, cioè nell'impostazione tomista adottata dalla Chiesa, la comprensione di questo rapporto è effettuata dal punto di vista della fede.

Il tentativo della Chiesa di innestare la fede sulla 'ragione naturale' e di determinare quest'ultima come sistema dei *preambula fidei* si è pertanto risolto in una forma di fideismo²³⁰.

²²⁹ Sulla problematicità del rapporto tra fede e ragione la bibliografia degli studi è sterminata. Ne indichiamo alcuni come pista di approfondimento: A. MOLINARO, «Fede e ragione: prospettive e problematiche», in *Per la filosofia: filosofia e insegnamento* 26(2009)75/76, 145-154; G.E. VALORI, «Fede e ragione», in *Nuova Antologia*, ottobre-dicembre (2009),1-28; F. LAMBIASI, *L'incontro tra fede e ragione: una luce di speranza*, in *Lecturae ariminenses*, CLUEB, Rimini 2010, 1-12; J. HABERMAS, «Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione», in *Teoria politica* 23(2007)1, 5-10; C. RUINI, «Scienze, ragione e fede: un rapporto sempre in costruzione», in *Annales Theologici* 26(2012)1, 9-20; G.E. RUSCONI – A. SCOLA, «Prove di dialogo tra fede e ragione», in *Il Mulino* (2006)2, 369-379; G. GOGGI, *Ragione e fede: studio sul rapporto tra la ragione epistemica e la coscienza credente*, in Marcianum Press, Venezia 2009; C.T. ALTAN, «Per un dialogo fra la ragione e la fede», in *Belfagor* 55(2000)3,257-271; D. ANTISERI – G. VATTIMO, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era post-moderna*, Rubettino, Soveria-Manelli 2008; P. MARTINETTI – L. NATALI, *Ragione e fede*, Morcelliana, Brescia 2016; P. GIUSTINIANI, «Fede e ragione: come su due ali per volare verso l'alètheia», in *Rassegna di Teologia* 45(2004)4, 507-527; M. MANTOVANI, *Fede e ragione: opposizione, composizione?*, Biblioteca di scienze religiose 148,LAS, Roma 1999; A. ALES BELLO, «Fede e ragione: un rapporto sponsale», in *In Cristo nuova creatura* (2001),189-198; A. DULLES «Ragione, fede e teologia», in *La Civiltà Cattolica* 152, 3621(2001); R. FISICHELLA, «"Fede" e "ragione": perché la Rivelazione apre alla ragione», in *Lateranum* 85(2019)1, 51-66; M.A. MENDOSA, «La rivelazione tra la fede e la ragione come rapporto epistemico di sintesi», in *Aquinas* 46(2003)2-3, 485-496; T. RENTSCH, «Trascendenza e ragione: in che modo è possibile oggi determinare il loro rapporto?», in *Studi jaspersiani* 1(2013),101-118.

²³⁰ Ivi, 326.

L'osservazione critica che Severino muove alla teologia cattolica è quella di considerare il rapporto fede-ragione in maniera estrinseca, ponendo la fede che si vuole "salvare" dal fideismo, come colei che giudica le conclusioni della ragione naturale, a causa del suo carattere soprannaturale di verità rivelata. L'ambiguità del rapporto fede-ragione, così come elaborato dalla tradizione teologica cattolica, ha portato all'entrata in crisi di questo rapporto ed all'emancipazione totale della ragione da qualsiasi forma di fede (che procede ex-voluntate e non ex-evidentiae rationis) che intendesse limitarla; la ragione moderna, abbandonando la sua pretesa epistemica ha mutato il suo carattere in ragione scientifica (diventando anch'essa una fede), ipotetico-probabilistica che rappresenta la base per il dominio scientifico e tecnologico del mondo:

Appropriandosi di questa concezione, la Chiesa ha inteso difendere l'autonomia della ragione, ma in effetti ha riconosciuto alla ragione solo quell'autonomia che può esserle consentita all'interno dei limiti della fede. E, rispetto alla ragione, un'autonomia limitata è l'assenza di ogni autonomia, appunto perché in ultima istanza è la fede che decide del valore della ragione. Ma considerare il rapporto fede-ragione dal punto di vista della fede, significa rinunciare alla ragione nell'atto stesso in cui si intende riconoscerne l'autonomia, e lasciare la fede completamente indifesa di fronte al costituirsi della ragione e al modo in cui la ragione concepisce il rapporto fede-ragione²³¹.

Severino spinge ancora più a fondo il confronto con la Chiesa ed ammette che la Chiesa per uscire da questa ambiguità e dalla crisi che investe il rapporto fede-ragione, deve assumere una posizione chiara in merito: o la Chiesa considera l'armonia tra fede e ragione, un contenuto della fede e quindi non esclude la possibilità che la "verità filosofica" si sviluppi al di fuori della fede ed arrivi a sostenere le posizioni della verità dell'essere e a poter giudicare il suo contenuto; o la Chiesa, secondo Severino è costretta ad ammettere che l'armonia tra fede e ragione è una verità di ragione, ossia una verità filosofica. In tal caso la Chiesa sarebbe l'unica depositaria della "verità filosofica".

Colta tale "ambiguità" nell'atteggiamento del pensiero teologico della Chiesa, Severino sostiene che il giudizio di incompatibilità che la Chiesa ha emesso sul contenuto dei suoi scritti, sia inficiato dalla stessa ambiguità:

Nel documento conclusivo in cui la Chiesa rifiuta il contenuto dei miei scritti si dice: «Esaminando il pensiero filosofico del prof. Severino, la Chiesa non pretende di essere depositaria esclusiva della verità naturale o verità filosofica, ma giudicando secondo il carisma ricevuto, dell'esatto senso della verità rivelata, ha diritto di dichiarare una posizione filosofica come incompatibile con la Rivelazione» (Lettera a Severino di Mons. Carlo Colombo, 28 marzo

²³¹ Ivi, 328.

1970). Ebbene, per la Chiesa l'affermazione dell'armonia di fede e ragione è un atto di fede o una verità filosofica²³²?

Ciò che occorre osservare, che la valutazione di Severino pur sollevando un problema importante, non tiene conto del fatto che la Chiesa pur ritenendosi depositaria della verità rivelata, non considerando la verità filosofica come parte della rivelazione divina, ma un linguaggio umano e quindi rivedibile necessario per esprimere le verità della Rivelazione, apre anche alla possibilità che tale linguaggio sia rivisto ed emendato da eventuali errori. Il contenuto veritativo rivelato in questo modo viene salvaguardato, mentre la comprensione, che dipende dal linguaggio categoriale in cui viene espresso si apre alla possibilità di un ampliamento. Come abbiamo visto anche il percorso del linguaggio che esprime la struttura originaria della verità dell'essere ha subito nel corso del tempo un processo di "purificazione" dall'errore nichilista, fermo restando la verità del contenuto a cui gli scritti di Severino si rivolgevano sin dai tempi della prima edizione della *Struttura originaria*.

Questo tema del rapporto tra verità e linguaggio è ben espresso da Severino nell'opera *Oltre il linguaggio* (1992), in cui pone il problema se la parola storicamente condizionata, possa in qualche modo trarre in inganno sulla verità del pensiero che esprime:

Il pensiero appare nella parola; ma la storicità della parola è conseguenza dell'interpretazione che include la parola in ciò che chiamiamo «contesto storico» - così come, in tale contesto, l'interpretazione include le altre determinazioni che appaiono (ad esempio, il mio corpo e il corpo altrui, gli oggetti, la natura, ecc.). L'elemento linguistico, in cui il pensiero appare, si lascia interpretare come «lingua storicamente determinata»²³³.

Severino quindi, partendo dalla constatazione che il pensiero appare sempre nella parola, ed essendo la parola storicamente condizionata dall'interpretazione che se ne dà, si chiede se il pensiero, e la verità del pensiero subisce la stessa sorte della parola, ossia è sempre storicamente condizionata: «Stiamo allora forse dicendo che è *possibile* che non esista alcun pensiero incontrovertibile e definitivo?»²³⁴.

Severino risponde che nella molteplicità dei segni linguistici che esprimono un pensiero, vi è sempre una identità comune a tali segni costituita dal pensiero che si vuole esprimere; questa identità è presente come immutabile ciascuna dei segni linguistici che la esprimono. Questa identità comune, immutabile, è ciò che permette alle differenze di differenziarsi, in quanto le differenze per differenziarsi devono avere un'identità comune rispetto a cui differenziarsi. Ma questa struttura a cui sottostà il processo dell'interpretare è la struttura originaria della verità che necessariamente

²³² Ivi, 331.

²³³ E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, 144.

²³⁴ Ivi, 145.

deve apparire affinché si possa avere differenziazione delle differenze. Quindi la molteplicità di linguaggi che esprime la struttura originaria del destino non può non ammettere l'apparire della verità di questa struttura del pensiero. Così come non può non ammetterlo la Chiesa che se vuole che il contenuto della verità rivelata rimanga se stesso, svincolandosi dalla storicità dei linguaggi che la esprimono, non può non ammettere la verità della struttura originaria del destino.

In questo modo può apparire la possibilità che il linguaggio del Destino della necessità sia un linguaggio che esprime il “cuore” veritativo della Verità Rivelata, e viceversa il linguaggio della Rivelazione esprima la “carne” del Destino della Necessità.

9. L'interesse odierno del pensiero cattolico alla teoresi severiniana

Si assiste da almeno un trentennio, al rifiorire dell'interesse del pensiero cattolico verso la speculazione filosofica di Emanuele Severino; alcuni filosofi e teologi cattolici, hanno indirizzato le loro ricerche lungo la strada che conduce a mostrare o meno l'in-compatibilità della verità dell'essere con la dottrina teologica cattolica, riformulando tutti i temi centrali della dottrina teologica cattolica a partire dai punti teoreticamente più rilevanti del linguaggio del Destino della Necessità di Emanuele Severino.

Giuseppe Barzaghi, teologo domenicano ed allievo della scuola bontadiniana, considera la possibilità di esprimere le dottrine teologiche della creazione e dell'incarnazione nel linguaggio della Verità dell'essere indicato da Emanuele Severino: «ma è proprio del tutto assurdo cercare un punto di contatto, o individuare il punto di vista dal quale queste tesi, così importanti, solenni e rigorose possano essere conciliabili con il senso cattolico della dottrina rivelata? Io penso che sia possibile. E questo consentirebbe, da un punto di vista filosofico, l'accoglimento del Cristianesimo come problema e possibilità da parte della verità dell'essere»²³⁵.

Interessante è quanto Barzaghi afferma circa la nozione teologica di creazione, esplicitando il modo in cui va intesa correttamente l'espressione “creazione dal nulla”:

È vero che la creazione indica l'azione per la quale Dio trae dal nulla tutte le cose. Ma questa definizione di creazione va intesa correttamente. Il *dal nulla* che compare nella definizione, e che comporta la problematicità principale della nozione, non sta ad indicare evidentemente una realtà. Il nulla non può essere una realtà, perché è nulla. Se il nulla è nulla, non c'è! Quindi quando si dice che la creazione è dal nulla non si intende dire che il nulla sia il serbatoio dal quale Dio trae fuori tutte le cose. Questo serbatoio è nullo perché non c'è. Il *dal nulla* indica semplicemente il fatto che nulla funge da presupposto all'azione

²³⁵ G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997, 82-116.

del creare. La creazione non è una trasformazione di una materia preesistente. Dunque se nulla è presupposto all'azione creatrice di Dio, c'è soltanto l'azione creatrice che è fondamento di se stessa. E poiché l'azione di Dio è Dio stesso, dire che la creazione è dal nulla vuol dire che essa non aggiunge assolutamente nulla a Dio. Il mondo non aggiunge assolutamente nulla a Dio. Dio più mondo fa sempre Dio. Dio non può subire né incremento né decremento, essendo tutto l'essere infinitamente perfetto. In questo senso, non solo si può dire, ma si deve dire con Severino che "il mondo è nulla come novità o incremento rispetto a Dio (*Ritornare a Parmenide in Essenza del nichilismo*, Adelphi 1982, p.60)»²³⁶.

Barzagli quindi viene ad assumere una posizione teologica compatibile con la verità dell'essere espressa dalla teoresi severiniana, pur mantenendo come orizzonte della sua riflessione, un cristianesimo sub-specie aeternitatis, riletto in chiave anagogica²³⁷.

Un altro filone di ricerca di notevole interesse, è quello inaugurato dal teologo Pierangelo Sequeri. Egli affronta la questione della verità dell'essere come forma ontologica preliminare in cui inscrivere la fede cristiana; paradigmatico è quanto scrive nel trattato di teologia fondamentale *Il Dio affidabile*: qui si considera la lezione di Severino «un punto di non ritorno anche per ogni revisione dell'ontologia classica nell'ambito del pensiero teologico»²³⁸. Il merito di Sequeri è quello di aver riportato la discussione teologica circa la revisione del concetto di fede nell'ambito del tentativo di eliminare il nichilismo residuo dalla forma dell'essere proposta dalla metafisica classica: «non vedrei nessuno scandalo nell'eventualità di giungere ad iscrivere la forma della fides nell'ambito di questa apertura originaria e incontrovertibile del sapere dell'essere»²³⁹.

Secondo Sequeri è stato il filosofo Heidegger, riprendendo la domanda metafisica fondamentale "perché l'essere e non il nulla" ad elaborare il "senso compiuto dell'approdo nichilistico" della cultura filosofico e teologica occidentale: «il 'nulla' qui è diventato ormai un'ipotesi la cui possibile realtà è da prendere in seria considerazione, esattamente come fino ad un momento prima lo era 'Dio'»²⁴⁰.

²³⁶ Ivi, 85.

²³⁷ Per approfondire la sintesi teologia e metafisica di Padre Giuseppe Barzagli, in dialogo con Emanuele Severino si veda: G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino: meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997; ID., *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barchigiani Editore, Bologna 2000; ID., *Il pensiero di Emanuele Severino nella prospettiva anagogica*, in *La filosofia futura*, 14(2020)1, 59-69; M. CARDENAS – D. SPANIO – E. SEVERINO *et al.*, «Giornata di studi con Emanuele Severino», in *Divus Thomas* 121(2018)1, 227-302.

²³⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996,463.

²³⁹ ID., *L'idea della fede. Trattato di Teologia fondamentale*, Glossa Milano 2002, 217.

²⁴⁰ ID., *Il Dio affidabile*, 463.

Secondo Sequeri l'insensatezza della domanda metafisica fondamentale a cui Heidegger presta attenzione, nasconde invece un tema ben più rilevante, che è il problema della finitezza, che espresso in termini teologici è quello della creaturalità:

La domanda in effetti, speculativamente parlando, è priva di senso: il nulla non è un'ipotesi di alternativa all'essente rigorosamente formulabile. E dal suo sviluppo non nasce alcuna reale alternativa alla metafisica tradizionale: perché essa vi appartiene come uno dei protocolli più ovvi e meno 'provocatori'. Semmai la domanda è un sintomo: il tema del tutto essenziale, che essa in realtà porta all'attenzione sarebbe: "come mai fa la sua comparsa il sentimento del nulla, invece che la semplice coscienza della finitezza? Solo la riflessione ontologica fondamentale che parte dalla struttura originaria del sapere dell'essere consente di riportare la riflessione sull'originario dell'esperienza al di fuori di uno sguardo nichilista che pone il nulla come "fondazione del non – essere dell'ente", quindi fondazione della nozione di creaturalità: «E ciò illustra appunto efficacemente, tra l'altro, l'importanza vitale di un sapere apparentemente così astratto dall'esperienza e così povero di risultati come quello dell'ontologia fondamentale: che si occupa di indicare, sia pure negativamente, i limiti dell'ermeneutica. Evitandole appunto di percorrere il binario morto degli sviluppi di senso radicati nel fraintendimento della struttura originaria, senza sostituirla nel compito di azzardare positivamente la semantizzazione dei suoi contenuti: che la riflessione sull'originario dell'esperienza può orientare soltanto in modo formale e negativo. L'ente – ogni ente – non viene dal nulla e non finisce nel nulla: mai e per nessun motivo. Ma certo non è senza conseguenze il credito accordato esplicitamente o implicitamente – a questa aporetica. L'ingenua fondazione nel 'nulla' del 'non-essere' dell'ente, alla quale consegue l'identificazione della struttura della 'finitezza', quasi che il nulla fosse una sorta di regione o baratro contigua ai limiti dell'ente, pronta a inghiottirsi l'ente ormai consumato, è responsabile dei molti modi di cattiva gestione ermeneutica – 'nichilistica' appunto – del tema della 'libertà', o di quello della 'creazione'²⁴¹.

Secondo Sequeri, Heidegger elabora un concetto di creaturalità e di finitezza che si emancipa da qualsiasi senso di trascendenza metafisicamente connotata, fondando la finitezza dell'ente nel suo rapporto con il "baratro del nulla" ed aprendo la strada ad una ontologia fondamentale di stampo "nichilista"²⁴².

²⁴¹ Ivi, 464-465.

²⁴² Il concetto di creaturalità nel pensiero di Martin Heidegger si lega a quello determinante di rifondare la metafisica a partire da una metafisica dell'esistenza. Per orientarsi in tutto l'arco del pensiero heideggeriano a riguardo questi temi si veda: E. STIMILLI, «Stato creaturale e stato di grazia: un'indagine economica», in *Links: rivista di letteratura e cultura tedesca* 6(2006), 1-20; V. SURACE, *L'inquietudine dell'esistenza: le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2014; L. SAVARINO, *Heidegger e il cristianesimo prima di Essere e Tempo*, Quodlibet, Macerata 1999; M.

A questo punto, merita di essere menzionato il confronto aperto dal professor Leonardo Messinese, docente di storia della filosofia contemporanea presso l'Università Lateranense con il pensiero teoretico di Emanuele Severino soprattutto il pensiero di quello che potremmo definire "il primo Severino" quello che cronologicamente si riferisce al contenuto delle opere prima *del Proscritto di Ritornare a Parmenide*; in questo "Primo Severino" Messinese rileva delle convergenze con il tentativo di Bontadini di una rivisitazione della metafisica classica a partire dal principio di Parmenide e dal Principio di creazione, al fine di tentare una conciliazione tra l'essere e il divenire partendo dall'unità dell'esperienza.

Messinese sostiene che il dibattito con il pensiero del "Primo Severino" ha portato ad una serie di risultati di natura teoretica che possono rappresentare una vera e propria "rifondazione della metafisica classica" come conseguenza delle obiezioni severiniane alla tradizione filosofica occidentale:

[...] è forse opportuno segnalare quali siano i principali risultati di natura teoretica ma anche storica, ai quali mi pare di essere pervenuto attraverso la messa a confronto della metafisica classica con il pensiero di Severino. Essi sono principalmente quattro, e tutti si richiamano agli stessi esiti speculativi della lunga riflessione filosofica di Gustavo Bontadini, anzi quanto alla sostanza giungano a confermarli pienamente, pur attraverso un itinerario che, in alcuni passaggi logici, si è discostato da quello del maestro dell'Università Cattolica di Milano. A) La teologia filosofica è l'esplicitazione suprema dell'ontologia. Questo significa da una parte, che c'è "identità speculativa" tra l'ontologia e la teologia razionale, e dall'altra parte che lo stesso sviluppo della "ontologia generale", se vuol essere rigoroso, non può prescindere dal riferimento alla "teologia razionale". B) Il Principio di creazione quanto al suo contenuto formale, coincide con il Principio di Parmenide che afferma l'opposizione dell'essere al non-essere; ma esso in più possiede la determinazione concreta di tale opposizione, nel senso che consente di affermarla anche a riguardo l'essere del mondo. In tal modo è esclusa una concezione monistica dell'essere, nella quale verrebbe meno la differenza metafisica tra Dio e il mondo; ma anche una concezione "dualistica", la quale lascerebbe l'essere mondano come luogo della contraddittoria unità di essere e non essere. C) La prospettiva metafisica dell'aristotelismo, che sottolinea la positività del mondo, per mostrare tutto il suo valore, deve essere ancorato alla prospettiva parmenidea. La convergenza tra questi due approcci alla metafisica può essere mostrata accogliendo i giusti aspetti della critica "anti-nichilista" di Severino, ma al tempo stesso indicando le ragioni che consentono di respingere

BORRELLI, «Metafisica e nichilismo. Il problema della Verità in Martin Heidegger», in *Topologik* 23 (2018)1, 18-31; R. TOMMASI, «Dio e storia in Martin Heidegger, Complessità e ambiguità di un rapporto», in *Gregorianum* 92(2011)2, 347-379; G. BERTUZZI, *La Verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a "Essere e Tempo"*, philosophia, 6, ESD, Bologna 1991.

la tesi della loro inconciliabilità. Al centro di codesta convergenza si trova l'unità, nella distinzione, tra l'argomento "ontologico" e l'argomento "cosmologico" per la cosiddetta "dimostrazione dell'esistenza di Dio". D) La metafisica dell'essere, incentrata nel principio di creazione, non risulta che sia di per sé in opposizione con gli esiti più maturi del pensiero moderno, segnatamente con l'idealismo gentiliano inteso quale "formalismo assoluto". Al contrario, l'idealismo, in quanto risoluzione del dualismo gnoseologico di pensiero ed essere, viene ad essere valorizzato sul piano speculativo come condizione metodologica più rigorosa per il costituirsi della metafisica dell'essere»²⁴³.

Tuttavia la convergenza della riflessione di Messinese con il pensiero severiniano, mostra dei punti critici, soprattutto in riferimento alle opere successive scritte da Severino a partire da *Destino della necessità* in poi. Lo stesso Severino ha provveduto a mettere in evidenza tali punti critici, soprattutto in seguito alla richiesta dello stesso Messinese di uno sviluppo del logo anti-nichilista che dia ragione del variare dell'Apparire degli essenti, se tale variare è libero (e quindi attribuibile alla libera volontà di un Dio), oppure è necessitato:

Il mio critico non introduce per rispondere alla sua richiesta di "sviluppo del logo anti-nichilistico", quanto ha a portata di mano nei miei scritti: gli essenti che appaiono variano perché nessun essente, dunque nessun essente che incomincia e cessa di apparire, è un nulla: e non essendo un nulla è impossibile che un qualsiasi essente esca dal nulla e vi ritorni, giacché il tempo in cui l'essente non è ancora e non è più, è il luogo in cui l'essente è nulla; ma *l'impossibilità* che l'essente esca dal nulla e vi ritorni non è altro che la necessità del suo essere eterno (visto che l'eternità è quella impossibilità); sì che il "variare" degli essenti che appaiono è il sopraggiungere degli eterni nel cerchio trascendentale dell'apparire, ossia questo sopraggiungere è la "ragione" di quel variare. Il mio critico non si avvale di tutto questo e tale omissione mi fa supporre che egli non veda ancora la necessità che l'opposizione tra l'essente e il nulla implichi l'affermazione dell'eternità dell'essente in quanto essente. A questo punto, comunque, la richiesta di fondazione del "variare" si ripropone rispetto al sopraggiungere degli eterni. Il mio critico non lo tiene presente nel suo richiedere uno sviluppo adeguato del "logo anti-nichilistico", e tuttavia egli sa bene che sin dal *Poscritto* (1965) di *Ritornare a Parmenide* (1964) il problema di tale fondazione, così riproposto è esplicitamente presente: il sopraggiungere degli eterni è necessario o è libero? Debbono passare quindici anni perché i miei scritti offrano la risposta»²⁴⁴.

²⁴³ L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria del sapere"*, Mimesis Edizioni, Milano 2008, 26-27.

²⁴⁴ E. SEVERINO, *Discussioni intorno al senso della Verità*, Edizioni ETS, Pisa 2009, 141.

Il dibattito teoretico e teologico aperto da questi autori, sta incoraggiando, alla luce anche dei rilievi critici evidenziati, ad andare avanti nella ricerca; sarà necessario che il giudizio di compatibilità tra fede cristiana e ontologia dell'in-contraddittorio di Severino si arricchisca di nuovi punti di vista che tengano fermo l'intero sviluppo della struttura originaria in tutte le sue determinazioni, così come Severino ha mostrato nell'intera sua opera dalla *Struttura originaria* fino alla sua ultima opera *Testimoniando il Destino*, in modo da compiere ulteriori passi nel chiarire il giudizio di compatibilità della dottrina cattolica con la verità dell'essere partendo dalla ricomprendimento del rapporto tra creazione e redenzione, del tema della libertà, del tema della morte e della resurrezione.

La sapienza del cristianesimo al di fuori dell'errore nichilista non svanisce, come Severino stesso inizialmente pensava, ma mostra le tracce che la Verità del Destino in essa lascia. Decifrare queste tracce è un compito tutto da indicare in una sapienza teologica "futura"²⁴⁵.

9.1. Il dialogo con Piero Coda

Il confronto filosofico e teologico di Emanuele Severino con il teologo italiano Piero Coda, ha radice consolidate nel tempo, ed ha avuto una durata ventennale, fin dal primo incontro pubblico tra i due pensatori svoltosi ad Alba (Cuneo) domenica 23 novembre 1997.

I contenuti di questo incontro sono confluiti nel testo *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*²⁴⁶, curato da Piergiuseppe Bernardi. Il nucleo tematico attorno a cui si è svolto il confronto è il rapporto tra verità e libertà all'interno dello sviluppo teoretico del pensiero dell'occidente.

Emerge come i due pensatori abbiano un approccio differente ai concetti di "verità" e di "libertà", passando per quello di "nulla".

Severino non considera la verità come il risultato e l'obiettivo di una ricerca²⁴⁷ ma considera l'uomo come originariamente in relazione alla verità. Questo è il tratto condiviso con il pensiero greco, che tuttavia dimentica il senso autentico dello stare innegabile ed originario della verità.

In tale orizzonte, aperto dal pensiero greco, si collocano tutti i "giochi" che l'occidente compie, compreso quel "grandioso gioco" che è il cristianesimo; "giochi"

²⁴⁵ Per sondare le prospettive aperte da questo tema del rapporto tra una metafisica rifondata secondo le indicazioni severiniane e la teologia che ne deriva si tengano in considerazione: A. POSTORINO, «Ontologia dell'originario e teologia futura. Conversazione con Emanuele Severino»; ID., «Metafisica "rigorizzata" e teologia "futura"», in *Glauvix* 15-16-17(2014-2015-2016).

²⁴⁶ P. CODA – E. SEVERINO, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà* (P. BERNARDI a cura di), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.

²⁴⁷ Riprendendo *Aristotele*, Severino sostiene che se la verità fosse la meta di un cammino di ricerca, il cammino che conduce a tale ricerca sarebbe al di fuori della verità e quindi non verità, ed è impossibile pervenire dalla non verità alla verità.

che non si avvedono della contraddittorietà della “scacchiera” su cui vengono svolti che consiste nel tener per ferma l’evidenza del divenire nichilisticamente inteso²⁴⁸.

Coda, dal canto suo, pur riconoscendo l’inevitabile incontro tra cristianesimo e pensiero greco, sottolinea tuttavia l’originalità della riflessione che scaturisce dalla rivelazione cristiana.

Tale originalità consiste nel porre il significato dell’eccedenza di gratuità e di senso contenuta nell’evento cristologico, che rappresenta una vera e propria rifondazione dell’ontologia greca, così come poi operata dai Padri della Chiesa:

Il rapporto tra l’*Abbà* e il Figlio infatti fa del Figlio Colui che è donato a sé e che è chiamato in libertà ad essere risposta a questo essere donato a sé stesso. Il tratto più caratteristico dell’atto di fede del cristiano sarà dunque rappresentato dall’essere inserito in questo evento di dedizione di Cristo al Padre. L’approdo immediato di questa prima ricognizione sul tema del rapporto tra verità e libertà non poteva che essere una precisazione dell’ontologia in cui si radicano rispettivamente pensiero greco e rivelazione cristiana²⁴⁹.

Coda, sottolineando questa originalità della rivelazione cristiana, conduce la riflessione verso un’orizzonte in cui venga ripensata l’ontologia fondamentale, per risolvere il conflitto tra verità e libertà «nell’innovativa prospettiva di una loro reciproca implicazione»²⁵⁰.

Attraverso la libera adesione di Cristo (la verità) al Padre che si rivela liberamente, ne deriva un’ontologia che potremmo definire della libertà e della dedizione.

In tal modo per Coda si inserisce il nulla (il momento negativo) come conseguenza del rifiuto irredimibile della rivelazione.

La convergenza di Severino con questa prospettiva teoretica aperta da Piero Coda, rimane inibita, in quanto per Severino, ciò che non viene mai tematizzata in maniera radicale (e secondo lui nemmeno Coda lo fa) è l’idea di libertà, sia come liberazione del divenire dall’eterno (la prospettiva inaugurata dalla modernità filosofica), sia come libero arbitrio (l’esercizio del libero arbitrio sia da parte di Dio, sia da parte dell’uomo per Severino, non sono da considerarsi un dato oggettivo esperibile ma solo un presupposto della ragione naturale).

A seguito di questo primo incontro, ci sono state altre occasioni di confronto tra Severino e Coda; tra le più significative ricordiamo l’intervento di Emanuele Severino nel 2013 alle Cattedre di Sophia presso l’Università Sophia di Loppiano²⁵¹, e l’incontro dal titolo “Determinismo e libero arbitrio. Pensare la libertà in un mondo complesso”,

²⁴⁸ Sul tema della scacchiera ontologica su cui si giocano i “grandi giochi dell’Occidente” come Severino dice, si veda P. CODA, «Se l’ontologia si gioca su un’altra scacchiera», in *Cristianesimo ed Emanuele Severino*, 37-46.

²⁴⁹ P. CODA – E. SEVERINO, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, 75.

²⁵⁰ Ivi, 76.

²⁵¹ F. DIPALMA, «Tutto è eterno. La verità, il nichilismo, la nostra destinazione, la gloria. Incontro con il filosofo Emanuele Severino a Loppiano per le cattedre di Sophia», in *Città Nuova* 12(2013), 68-69.

tenutosi a Milano il 13 maggio 2017 a cui ha preso parte anche il premio nobel per la fisica Gerard 't – Hooft.

A seguito della scomparsa di Emanuele Severino avvenuta nel gennaio del 2020, Piero Coda ha dedicato un articolo al confronto tra lui e Severino sulla rivista *La filosofia futura*²⁵², in cui rilancia la “provocazione” costituita dall’intera opera teoretica di Severino al pensare cristiano per spingere questo alla ricerca di una nuova “scacchiera ontologica”.

Per Coda, essendo il pensiero di Severino, il disvelamento della struttura originaria dell’Essere, non può non interrogare la teologia, che mostra nel suo stare in – Cristo, l’intelligenza dell’essere che si rivela nella Scrittura.

Coda si ritiene d’accordo quindi con il teologo Pierangelo Sequeri, il quale considera la filosofia severiniana «un punto di non ritorno per ogni revisione dell’ontologia classica nell’ambito del pensiero teologico»²⁵³.

Per Coda la critica che Severino lungo gli anni ha rivolto alla teologia cattolica, imputando l’errore di aver espresso i temi centrali della rivelazione cristiana attraverso la “scacchiera” concettuale dell’ontologia greca, ha contribuito a far sorgere «l’attuale scavo di rinnovamento ontologico che interessa un consistente e promettente filone della teologia non solo cattolica»²⁵⁴. Fermo restando, come ritiene lo stesso Coda la distinzione tra i punti di partenza e i punti di arrivo delle due posizioni ontologiche, ancora molto distanti. Tuttavia come lo stesso Severino ha affermato nel pluriennale dialogo con Coda, un dialogo è possibile sul presupposto di prendere le distanze da parte di entrambe le posizioni dalla “scacchiera” ontologica greca.

Primariamente Coda, riconosce, che, anche contrariamente a quello che lo stesso Severino sostiene nei primi tempi del loro dialogo, è possibile risalire ad una teologia “di Gesù” che appaia in una relazione intrinseca con il pensiero filosofico della struttura originaria. Coda ad esempio cita alcuni passaggi dell’opera *La Gloria*²⁵⁵ in cui secondo lui è possibile ravvisare una rilettura del significato ontologico del passo evangelico di Gv 17.

Secondo l’analisi di Coda, la filosofia severiniana può essere sintetizzata in due istanze fondamentali: una di natura logica, ossia l’impossibilità del diventare altro (non appare e non può apparire il diventare altro degli enti), ed una di natura antropologica, ossia l’uomo è l’eterno apparire della verità, ma questo apparire è finito, nascondendo nel proprio inconscio la totalità infinita, e generando così una contraddizione che lo contraddistingue, quella che Severino chiama contraddizione C.

²⁵² P. CODA, «Severino e la teologia. Nota su una “possibile consonanza” in ordine all’istituzione di una nuova ontologia», in *La filosofia futura. Il Sentiero del giorno* 115(2020)2, 95-104.

²⁵³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 463.

²⁵⁴ P. CODA. «Severino e la teologia», 96.

²⁵⁵ E. SEVERINO, *La Gloria*, 543-544.

Le linee fondative dell'ontologia severiniana, aprono la strada ad una revisione della "scacchiera" ontologica su cui si è espresso il pensiero cristiano nel corso dei secoli; tuttavia Coda preferisce la strada del ritornare a considerare, come lo stesso Severino ha suggerito²⁵⁶, una possibile consonanza, tra la sua prospettiva ontologica e la parola pronunciata da Gesù. E prende come "terreno di consonanza" il passo di Gv 8, 54-58:

⁵⁴ Gesù rispose: «Se io glorifico me stesso, la mia gloria è nulla; chi mi glorifica è il Padre mio, che voi dite: "È nostro Dio!"⁵⁵ e non l'avete conosciuto; ma io lo conosco, e se dicessi di non conoscerlo, sarei un bugiardo come voi; ma io lo conosco e osservo la sua parola. ⁵⁶ Abramo, vostro padre, ha gioito nell'attesa di vedere il mio giorno; e l'ha visto, e se n'è rallegrato». ⁵⁷ I Giudei gli dissero: «Tu non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo?» ⁵⁸ Gesù disse loro: «In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse nato, io sono». ⁵⁹ Allora essi presero delle pietre per tirargliele; ma Gesù si nascose e uscì dal tempio.

Severino ritiene che con queste parole, il Cristo, glorificando il Padre e non sé stesso, glorifica l'infinito che noi siamo nel nostro inconscio; glorificare il Padre significa «lasciarlo apparire nel suo sottrarsi, in quanto infinita ricchezza dell'essere, a quanto noi riusciamo a vedere di esso»²⁵⁷; con questo Coda ritiene che Severino abbia posto un'istanza significativa al teologo "non negligente" in ontologia: dal cuore della rivelazione e della sua verità cristologica, si dischiude un'*ontologia* di stampo *trinitario*. E nell'esplicitare il rapporto tra Padre e Figlio e Spirito Santo che il Cristo giovanneo, illumina una nuova ontologia che come direbbe Antonio Rosmini nasce "dalle viscere stesse della rivelazione":

E cioè a quel pensare il rapporto tra il Padre e il Figlio, Il Silenzio dell'Essere e la sua Parola, che sono Uno essendo essi stessi, ciascuno l'Uno, nella *koinonía*, anzi nell'*omoousía* dello Spirito Santo. Il Cristo giovanneo, infatti, non afferma soltanto – come nel passo testè citato – «prima che Abramo nascesse, Io sono», ma anche. In altro luogo, «Io e il Padre siamo Uno» (cfr. Gv 10,30), e giunge anzi a pregare il Padre «che tutti siano Uno, come Tu, Padre, sei in me e Io in te, siano anch'essi Uno in noi» (Gv 17, 21)²⁵⁸.

I due termini che costituiscono questa nuova ontologia trinitaria sono *koinonía* ed *omoousía*, che riguardano l'Essere stesso e la sua struttura veritativa, mentre manca ancora una riflessione sull'intendimento del vero significato della creaturalità all'interno di questa prospettiva di ontologia trinitaria. Qui le strade tra prospettiva ontologica di Severino e la parola pronunciata da Gesù sembrano non ritrovare più la

²⁵⁶ ID., *La follia dell'angelo. Conversazioni intorno alla filosofia* (I. TESTONI a cura di), Rizzoli, Milano 1997, 189.

²⁵⁷ Ivi, 282.

²⁵⁸ P. CODA, «Severino e la teologia», 100-101.

consonanza prima mostrata, in quanto mentre Severino afferma l'eternità di ogni essente, anche dell'essente finito, la parola di Gesù non riesce a non parlare attraverso una teologia che fa della creaturalità e della finitudine che ne deriva una condizione non assimilabile al Dio Uni-trino: «l'essente è eterno, sì, ma in Dio soltanto: questo "in Dio" appare incomprensibile, in quanto l'essente è eterno proprio in quanto essente»²⁵⁹.

Coda propone come risposta ontologica al problema della creaturalità, di riconsiderare la dottrina delle "idee divine" già introdotta dalla riflessione speculativa di Agostino, secondo cui bisogna distinguere tra gli enti creaturali eterni presenti in Dio come idee divine, e gli enti creaturali sottoposti al divenire. Tuttavia è necessario ammettere che tale dottrina metafisica, comporta una serie di contraddizioni, prima fra tutte quella di considerare gli essenti creati come "doppione contingente degli essenti eterni e necessari"²⁶⁰.

Il dialogo con la filosofia severiniana, pone, secondo Coda, sfide decisive per il futuro della teologia e del dialogo tra filosofia e teologia. Occorrerà riconsiderare, quell'idea di "eternità" che per Severino, la "follia dell'angelo" ha riservato a Dio e non agli enti creaturali (l'uomo, il mondo, le cose): ciò «impedisce all'uomo e alle cose del suo mondo di impadronirsi di quell'eternità che invece da sempre e di necessità appartiene all'uomo e a ogni cosa: sottratta agli essenti, e riservata a un Dio, l'eternità è un tesoro inesistente»²⁶¹.

²⁵⁹ P. CODA – E. SEVERINO, *La verità e il nulla*, 61.

²⁶⁰ A tal fine sono da menzionare i tentativi di Antonio Rosmini e Sergej Bulgakov, che in epoca moderna, hanno riconsiderato la dottrina delle "idee divine" per cercare di liberarla dalle contraddizioni generate sia sul piano logico che su quello ontologico. Per uno studio più approfondito dalla prospettiva rosminiana, cf. F. BRUNO, «Le dimostrazioni trinitarie di Antonio Rosmini», in *Divus Thomas* 55(1952) apr-giu, 166-195. Per approfondire la prospettiva sofiologica di Sergej Bulgakov e i collegamenti con la dottrina delle idee divine, cf. P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

²⁶¹ E. SEVERINO, *La Follia dell'Angelo*, 279.

IV

Alla ricerca di un'ontologia fondamentale per l'essere della Chiesa: Ecumenismo e questione ecclesiologica

1. L'ecclesiologia fondamentale alla luce della *Lumen Gentium*

Il rinnovamento ecclesiologico operato dal Concilio Vaticano II, così come espresso dalla *Lumen Gentium*, parte da un rinnovamento dell'ontologia di riferimento utilizzata per esprimere teologicamente il mistero della Chiesa; non più un'ontologia del comando in cui si rappresenta la Chiesa come una struttura metafisico-sacrale, organizzata verticisticamente in maniera piramidale, in cui la categoria di fondo è la relazione di potere tra ciascun battezzato e coloro che detengono l'ordine sacro, né un'ontologia del desiderio in cui si rappresenta la Chiesa come un dispositivo sociologico, in cui manca una struttura sacramentale che garantisca l'autenticità dell'esperienza cristiana.

Il Concilio invece, cerca di elaborare una ecclesiologia che metta al centro dell'esperienza cristiana la relazione di comunione²⁶² tra i battezzati all'interno del quale si scopre un ordo originario costituito dai sacramenti (*ordo veritatis*) e dall'amore (*ordo amoris*).

²⁶² L'ecclesiologia di comunione è stata l'idea teologica centrale del documento conciliare sulla Chiesa *Lumen Gentium*, ma anche quella che ha trovato nella produzione teologica successiva, notevoli approfondimenti e studi. Una panoramica esaustiva si può ricavare da: A. AMATO, «L'ecclesiologia di comunione e la Lettera "Communions Notio" della Congregazione per la Dottrina della Fede», in *Angelicum* 23(2006)4, 873-884; R. MARANGONI, *La Chiesa mistero di comunione: il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione 1963-1978*, Gregorian Biblical Bookshop, Roma 2009; P. GOYRET, «Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea», in *Annales Theologici* 23(2009)2, 1-36; L. ŽAK, «Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II», in *Lateranum* 81(2015)1, 37-68; A. ACERBI, *Due Ecclesiologie: Ecclesiologia giuridica ed Ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Nuovi Saggi Teologici, EDB, Bologna 1975; R. LA DELFA (a cura di), *Comunione ecclesiale e appartenenza. Il senso di una questione ecclesiologica oggi*, Città Nuova, Roma 2002; J.M. TEILLARD, *Ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 2005; G. BRUNI, «L'ecclesiologia di comunione: via per l'ecumenismo», in *Nicolaus* 33(2006)2, 51-68; R. FISSICHELLA, «L'ecclesiologia di comunione e il metodo teologico», in *Path* 5(2006)1, 45-53; F. MARINO, «L'ecclesiologia di "comunione" alla luce della "Lumen Gentium" e del pensiero teologico di Johannes Zizioulas: confronto e implicazioni ecumeniche», in *Nicolaus* 37(2010)1, 115-147; B. MONDIN, *La Chiesa sacramento d'amore. Trattato di ecclesiologia*, ESD, Bologna 1993; P.C. BORI, *Koinonia: l'idea di comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Testi e Ricerche di Scienze Religiose, 7, Paideia, Brescia 1972; G. PASQUALE, «Ecclesiologia dal Vaticano II: Concilio su Dio o sulla Chiesa?», in *Rassegna di Teologia*, 58(2017)4, 669-676.

In tal modo l'ontologia che chiamiamo *di comunione*, ha come struttura di riferimento proprio il settenario sacramentale che configura la modalità di presenza del Cristo nella sua Chiesa ed a fondamento della sua Chiesa.

Questa presenza di Cristo nella sua Chiesa e a fondamento della sua Chiesa si esprime, sempre, all'interno di quella che potremo chiamare *perichòresis*²⁶³ trinitaria, ossia nella compenetrazione delle tre persone divine in cui una persona è nell'altra pur rimanendo se stessa. In tal modo la Chiesa conserva la sua natura te-andrica, ossia trinitaria e personalista. La *perichòresis* manifesta sia la relazione filiale tra il Padre e il Figlio, ove il Padre è nel Figlio ed il Figlio è nel Padre, pur nella distinzione tra Padre e Figlio, sia nel rapporto tra Il Figlio e lo Spirito e il Padre e lo Spirito, ove lo Spirito rappresenta il "termine medio" della struttura perichoretica della Trinità. In tal modo la *perichòresis* rappresenta l'identità che comprende la differenza come suo momento strutturale imprescindibile. Potremmo dire che Lo Spirito è l'autocoscienza del Figlio di essere nel Padre e del Padre di essere nel Figlio. Tale autocoscienza è Dio stesso, in quanto inseparabile sia dal Padre che dal Figlio.

Lo Spirito Santo in questo modo sarà l'artefice della comunione tra i battezzati e Cristo, e attraverso lo Spirito di Cristo, tra i battezzati e il Padre; l'ecclesiologia di comunione sarà quindi una ecclesiologia sia cristologica che pneumatologica in chiave trinitaria ove Cristo rappresenterà *l'ordo veritatis* della Chiesa mentre lo Spirito Santo rappresenterà *l'ordo amoris*, che congiunge la Chiesa all'abbraccio infinito del Padre.

Una cattiva comprensione del mistero della Chiesa nel corso della storia è derivata da una ontologia di riferimento che ha "separato" (questa separazione è operata dall'azione del nichilismo ontologico operante nel pensiero teologico) *l'ordo amoris* dall'*ordo veritatis*.

Una ecclesiologia che esalta *l'ordo veritatis* a scapito della *ordo amoris*, è un'ecclesiologia chiusa in sé stessa, che fa della Chiesa un dispositivo epistemico basato su una ontologia del comando; un'ecclesiologia invece, che esalta *l'ordo amoris* a scapito dell'*ordo veritatis*, è un'ecclesiologia liquida, che fa della Chiesa una realtà sociologica non definita, di matrice carismatica.

²⁶³ Il concetto teologico di *perichòresis* è stata introdotto nella riflessione dogmatica cristiana da Giovanni Damasceno che utilizza il termine per indicare il rapporto tra le due nature in Cristo: «infatti esse sono senza intervallo e mutuamente inseparabili poiché posseggono la pericorese di una nell'altra senza confusione, non in modo da saldarsi e confondersi, ma possedendosi l'una con l'altra» (GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei*, 14:11-18; B. Kotter 1973, 42). Per la discussione recente sull'utilizzo del termine perichoresis nella recente riflessione trinitaria: C. L. ROSSETTI, «La pericorese una chiave della teologia cattolica: a proposito della recente riflessione trinitaria», in *Lateranum* 72(2006)3, 553-575; ID., «La "pericorese" tra forme e stati di vista nella Chiesa. Tesi di ecclesiologia trinitaria», in *Gregorianum* 85(2004)2, 312-344. Per una storia dello sviluppo del termine perichoresis in teologia si veda: R. PALTRINIERI, «La reciproca "pericorese": uno studio sullo sviluppo del termine», in *Path* 16(2017)2, 341-362.

2. L'ontologia di comunione e la Chiesa nel Nuovo Testamento

La categoria di *koinonía*²⁶⁴ è una categoria fondamentale per definire l'essere della Chiesa. Questa categoria si evince principalmente dal Nuovo Testamento, dove gli apostoli parlando della Chiesa, la introducono per descrivere la relazione tra tutti i credenti in Cristo e la Trinità.

Koinonía è sia il rapporto tra le tre persone trinitarie, che il rapporto tra ciascun credente e la Trinità, ma anche tra i credenti tra loro e i credenti nel loro complesso con la Trinità divina.

Nel Nuovo Testamento i due testi paradigmatici per definire il concetto teologico di *koinonía*, sono un passaggio della prima lettera di Giovanni (Cf. 1 Gv 1,1-3), ed uno della seconda lettera di Pietro (Cf. 2 Pt 1,4).

Nel testo di 1 Gv 1,1-3, il concetto di *koinonía* assume una valenza trinitaria ed esprime il valore fondativo della *koinonía* per l'esperienza cristiana delle origini: «E la nostra comunione è con il Padre, e con il figlio suo Gesù Cristo». Giovanni sembra introdurre la comunione trinitaria non solo come figura di ogni comunione tra i credenti in Cristo ma come partecipazione ontologica alla stessa vita delle Trinità.

Il valore ontologico del termine *koinonía* in riferimento all'esperienza della Chiesa, viene confermato dalle parole della seconda lettera di Pietro (2 Pt 1,4): «Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina, essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza». Pietro parla di “beni grandissimi e preziosi”, riferendosi all' “economia sacramentaria della salvezza” ed utilizza il verbo *koinonèò* con il significato di partecipare, di prendere parte attraverso questi beni, ontologicamente alla natura divina. Quindi la comunione a fondamento della Chiesa è vivere la stessa vita della Trinità e partecipare attraverso l'economia sacramentaria, della stessa natura di Dio; in tal modo l'ontologia della Chiesa è ontologia trinitaria e ontologia personalista, cioè ontologia di comunione: il termine teologico *koinonía* è ciò che esprime la sintesi tra questi due aspetti ontologici complementari e mai separabili quando vogliamo definire l'essere della Chiesa.

²⁶⁴ CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della chiesa cattolica su alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione*, AAS 85 (1993) 838-850, Roma, Città del Vaticano, 1992. Questo documento della Congregazione della dottrina della fede, fornisce le indicazioni teologiche fondamentali per comprendere la Chiesa come mistero di comunione indicando la valenza dottrinale, pastorale ed ecumenica di tale concetto per una corretta comprensione dell'ecclesiologia cattolica. Per una storia dell'utilizzo del termine *koinonía* nell'ambito della teologia e dell'ecclesiologia cattolica si vedano anche: E. ALBANO, «La *koinonía* nella chiesa antica (I-III) sec.: campi semantici e contesti teologici di applicazione del termine», in *Nicolaus* (2018)4, 163-175; G. RUGGIERI «*Koinonía*», in *Cristianesimo nella storia* 16(1995)2, 237-243; P.C. BORI, *Koinonía: l'idea di comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*.

2.1. L'essere è koinonìa: il sintetismo ontologico di Antonio Rosmini

La posizione ontologica espressa dal teologo e filosofo Antonio Rosmini, si inserisce sulla scia di quello che potremmo definire ontologismo moderno, pur cercando di indicare una posizione ontologica che come lui stesso ebbe a dire “è partorita dalle viscere della rivelazione”²⁶⁵. L'opera in cui Rosmini concretizza la sua ricerca ontologica per arrivare a una “Teoria dell'essere in tutta l'ampiezza della sua possibilità” è la Teosofia²⁶⁶. Dopo aver nella *Prefazione e nel Libro Unico* gettato le basi della sua ricerca ontologica, nel *Libro I* affronta il tema delle categorie o forme dell'essere: «poiché quello che prima si presenta all'umano pensiero è la molteplicità degli enti sensibili, egli è necessario di muovere il ragionamento da questa moltitudine di sensibili investigando un ordine in essa, la qual ricerca ci reca a rinvenire le ultime classi delle differenze che hanno molteplici enti ed entità tra di loro, e queste differenze classificate ci recano alle tre categorie»²⁶⁷.

In tale passaggio della Teosofia, Rosmini ripropone un'indagine categoriale che parta dalla fenomenologia dell'essere, individuando ciò che della molteplicità degli enti che appaiono si può predicare in senso originario; egli individua come necessità logica, ancorché fenomenologica che tiene legati gli enti, l'identità e la differenza.

La scommessa del pensatore è quella di dire, nel medesimo tempo, l'identità e la differenza come inerenti all'essere. Ogni categoria dice, nel medesimo tempo e rispetto alle altre, un'identità, un'unità, un essere uno, poiché esprime la stessa totalità dell'essere; ognuna tuttavia, dice anche una differenza, poiché nonostante l'essere si trovi totalmente in ogni categoria, esso si trova in ogni forma come altro dall'altra. Radicalmente altro, perché ogni forma – come si vedrà – non è sostituibile con l'altra senza perdere la necessaria e massima differenza che la distingue da quest'ultima²⁶⁸.

In tal modo Rosmini, dischiude un nuovo modo di pensare il rapporto tra l'identità e la differenza: l'identità è nella differenza e la differenza è nell'identità.

²⁶⁵ In merito al rapporto tra filosofia e Rivelazione in Rosmini, ci rifacciamo a quanto espresso nell'indagine di E. PILI, *Se l'uno è l'altro. Ontologia e intersoggettività in Antonio Rosmini*, Edizioni di Pagina, Bari 2020; riferendosi proprio all'indagine di Rosmini dice: «egli, probabilmente, vuole rimarcare l'effettiva valenza filosofica della sua indagine, la quale non può adottare il dato rivelato come imposto dal di fuori, ma come dischiuso e richiesto dal procedere della stessa ricerca» (Ivi, 61). Quindi per Rosmini il dato rivelato deve essere introdotto quando la ricerca filosofica ne dischiude il senso e ne invoca la necessità.

²⁶⁶ A. ROSMINI, *Teosofia* (a cura di S.F. TADINI), Bompiani, Milano 2011.

²⁶⁷ Ivi, n. 104.

²⁶⁸ E. PILI, *Se l'uno è l'altro*, 60.

La differenza rappresenta la molteplicità dei modi di predicare l'identità. Ciò conduce a ipotizzare la possibilità di «qualche molteplicità coeterna all'essere»²⁶⁹; Rosmini a questo punto introduce il dato rivelato a completamento della sua indagine filosofica, che mostra come solo in Cristo Gesù viene illuminato il mistero della coeterna unità e molteplicità dell'essere.

Il passo successivo dell'indagine rosminiana è cercare di individuare le forme originarie in cui si presenta l'essere e di conseguenza ciascun ente che manifesta la molteplicità dei modi dell'essere universale.

Secondo Rosmini il primo modo nel quale l'essere si manifesta è quello dell'essere per sé noto o essere ideale o oggetto; l'essere «si fa conoscere: appartenendo questa virtù di farsi conoscere [...] alla natura dell'essere»²⁷⁰.

L'essere inteso in questa prima forma possiamo considerarlo come la datità originaria dell'essere che non è conosciuto mediante altro ma solo per la sua stessa natura di essere.

L'oggettività dell'essere ideale, comporta un'ulteriore forma dell'essere necessariamente collegata alla prima: «Infatti, se l'essere è da concepirsi necessariamente come intellegibile per sé noto, deve esserci, altrettanto necessariamente, qualcosa atto ad intenderlo»²⁷¹.

Da questo ragionamento Rosmini deduce la seconda forma dell'essere che chiama essere reale o soggetto. Quindi l'essere per sé noto per essere tale, deve contenere in sé lo stesso soggetto conoscente che come tale è essere reale: «se l'essere è di natura per sé noto, deve esserci in lui il principio conoscente, che è appunto la mente, non però distinta dall'essere per se noto, giacché nel concetto stesso dell'essere per sé conosciuto si contiene essenzialmente il subietto conoscente»²⁷².

Il ragionamento filosofico di Rosmini fino a questo punto mostra i tratti del rigore logico – filosofico della necessità ma richiede un completamento. Come evitare che le due forme originarie dell'essere, essere ideale ed essere reale si mantengano in quella relazione di essere uno nell'altro pur mantenendosi uno diverso dall'altro? La risposta a questo quesito consente a Rosmini di introdurre la terza forma dell'essere che lui chiama essere morale: «se l'ideale/oggetto e il reale/soggetto, che esprimono la totalità dell'essere, non fossero legati ognuno a se stesso in quanto ognuno è nell'altro (appunto come un altro), allora l'essere non sarebbe compiuto, poiché non sarebbe tutto in ognuna delle forme»²⁷³.

Affinché l'essere sia compiuto, vi deve esserci comunicazione tra le due forme in cui l'essere si esprime; questa comunicazione deve essere “massima” e senza di essa

²⁶⁹ A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 165.

²⁷⁰ Ivi, n. 128.

²⁷¹ E. PILI, *Se l'uno è l'altro*, 68-69.

²⁷² A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 166.

²⁷³ E. PILI, *Se uno è l'altro*, 70.

l'essere non sarebbe "identico". Questo vincolo comunicativo è differente dalle due forme che unisce (oggetto/soggetto) ed è quello che Rosmini chiama essere morale.

Se l'oggettività comunica la necessità della soggettività (e viceversa). Secondo quanto scritto in precedenza, allora il reciproco richiamarsi di una forma con l'altra comporta un modo di essere che è altro rispetto a quello reale o ideale. Come a dire che l'atto reciproco per il quale l'ideale e il reale si richiamano vicendevolmente, essendo entrambi – insieme – identici e differenti, è qualcosa di più del solo ideale e del solo reale. Nell'ideale, infatti, il reale è presente come ideale, così come nel reale l'ideale è presente come reale. E ciò perché l'uno non è l'altro, pur presente nell'altro come altro da sé²⁷⁴.

Questo reciproco richiamo di una forma verso l'altra, questa continua comunicazione che non è né l'una né l'altra forma, è un terzo modo di essere che possiamo chiamare *Koinonìa dell'essere uno*²⁷⁵.

La koinonìa dell'essere uno, la forma dell'essere morale, viene chiamata da Rosmini anche l'essere per sé amato, che insieme alle altre due forme individuate costituisce l'essere come «unità perfettissima di essenza e trinità di forme»²⁷⁶.

Ciò che emerge dall'argomentazione rosminiana circa l'essere morale, è che questo concetto sembra ruotare attorno all'asse libertà/necessità, generando una contraddizione apparentemente irrisolvibile.

Come è possibile che l'essere che nelle prime due forme si presenta come pura necessità, possa nella forma dell'essere morale presentarsi come «volontà amativa che attraversa e ritma l'organismo dell'essere»²⁷⁷? Ammettere la libertà come possibilità dell'essere, per Rosmini, ha senso solo se tale libertà è intesa non in senso oppositivo alla verità e alla necessità delle prime due forme dell'essere: «La libertà – questo è ciò che sta più a cuore a Rosmini – non può concepirsi come un fatto singolo, solitario, che astrae dal legame, dal vincolo o dalla relazione: in definitiva la libertà non può astrarre dalla reciprocità di soggetto e oggetto, ossia da ciò che la definisce come tale. Lo spazio della relazione, quindi, è lo spazio della libertà: l'essere morale»²⁷⁸.

In tal modo Rosmini apre la strada ad un modo di intendere la libertà al di fuori della comprensione volontaristica di questo concetto tipico della riflessione contemporanea che invece slega il concetto di libertà da quello di Verità. Per il filosofo roveretano, la libertà è da intendersi come *apertura originaria alla relazione necessaria*

²⁷⁴ Ivi, 71.

²⁷⁵ Anche se Rosmini non utilizza direttamente il termine koinonìa, nella Teosofia, rintracciamo al n. 992, riferendosi alle tre forme dell'essere, l'uso del termine circuminsessione (in greco perichòresis) che è una specificazione del termine koinonìa.

²⁷⁶ A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 166.

²⁷⁷ E. PILI, *Se l'uno è l'altro*, 72.

²⁷⁸ Ivi, 73.

con l'altra, essendo la verità la trama relazionale che struttura la totalità dell'essere, nelle tre forme che abbiamo individuato. A tal proposito Rosmini parla di *legge del sintetismo ontologico* o dell'in-sessione o dell'in-esistenza delle forme: «questa trinità delle forme deesi considerare come un fatto primitivo coesistente all'essere stesso»²⁷⁹.

3. L'eredità ecumenica nella Chiesa Cattolica

Il Concilio ecumenico Vaticano II, ha rappresentato uno snodo cruciale per la comprensione e l'approfondimento della coscienza ecumenica della Chiesa Cattolica, che fino ad allora era stata elaborata in senso esclusivistico; lo testimonia la grande discussione che c'è stata attorno al tema teologico del "subsistit -in" in riferimento al rapporto tra Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica nel documento *Lumen Gentium*²⁸⁰.

Così come suggerito da Paolo VI il concetto di *eredità* diventa centrale nel processo di comprensione del compito che la Chiesa Cattolica possiede nell'affrontare le sfide che l'ecumenismo ormai pone inderogabilmente alla coscienza ecclesiale:

Noi pensiamo sia doveroso oggi per la Chiesa approfondire la coscienza ch'ella deve avere di sé, del tesoro di Verità di cui è erede e custode e della missione che essa deve esercitare nel mondo. Ancor prima di proporsi lo studio di qualche particolare questione, ed ancor prima di considerare l'atteggiamento da assumere al riguardo del mondo che la circonda, la Chiesa deve in questo momento riflettere su sé stessa per confermarsi nella scienza dei divini disegni sopra di sé (Paolo VI, *Ecclesiam sua*, 19).

A conferma di questa intuizione troviamo anche le parole degli ultimi due pontefici succedutisi sulla cattedra di Pietro: «la Chiesa Cattolica si è impegnata in modo irreversibile a percorrere la via della ricerca ecumenica, ponendosi così all'ascolto

²⁷⁹ A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 172. Per approfondire il tema delle tre forme dell'essere e della legge del sintetismo ontologico nel pensiero di Rosmini si veda: P. PRINI, «Il sintetismo ontologico delle forme dell'essere in Antonio Rosmini», in *Studium* 94(1998)2-3, 267-277; N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica nell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005; ID., «Cristo e la filosofia nel pensiero di Antonio Rosmini», in *Rosmini Studies* 2(2015), 1-14; S. SPIRI, *Essere e sentimento: la persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004; F. BINOTTO, «La realtà dell'essere», in *Divus Thomas* 123(2020)2, 106-126; A. PERATONER, «All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini», in *Studia Patavina*, 56(2009)3, 1-13; P. PAGANI, «L'essere iniziale nella Teosofia di Antonio Rosmini», in *Giornale di Metafisica* 42(2020)2, 505-523; C. FABRO, «Aporia e problematica del pensiero rosmiano: nel primo centenario della morte di Antonio Rosmini», in *Divus Thomas* 59(1956), 361-371.

²⁸⁰ Circa la questione teologica del Subsistit in, ci rifacciamo alla seguente letteratura in merito: D. HERCSICK, «Il "subsistit in": La Chiesa di Cristo e la Chiesa Cattolica», in *La Civiltà Cattolica* 157(2006)3746, 111-122; L. SARTORI, «Il "subsistit in" del Concilio Vaticano II criterio ermeneutico per ogni forma di dialogo ecumenico», in *Dall'amicizia al dialogo*, 2004, 227-251; N. BUFFOLANO, «Il subsistit in e le sue interpretazioni. Lo slancio ecumenico del Concilio Vaticano II», in *Asprenas* 60(2013)3-4, 331-364; G. MUCCI, «Il subsistit in nella Lumen Gentium», in *La Civiltà Cattolica*, 138(1987)3299, 444-455; R. KNITTEL, «Il subsistit in di Lumen Gentium 8 e la permanenza indefettibile della Chiesa pellegrinante», in *Divinitas* 44(2001)3, 253-271.

dello Spirito del Signore, che insegna come leggere attentamente i segni dei tempi» (Benedetto XVI all'assemblea ecumenica di Sibiu – 2007).

Lo stesso papa Francesco in una Lettera alla plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani ha affermato:

Cari fratelli e sorelle, a cinquant'anni da *Unitatis redintegratio*, la ricerca della piena unità dei cristiani resta una priorità per la Chiesa cattolica, ed è quindi per me una delle principali preoccupazioni quotidiane. L'unità è innanzitutto un dono di Dio ed è opera dello Spirito Santo, ma tutti siamo chiamati a collaborare sempre e in ogni circostanza (Papa Francesco Lettera all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani - 20 novembre 2014).

Quindi la coscienza ecclesiale che è andata maturando dopo il Concilio Vaticano II, ha elaborato la propria identità attraverso i concetti di erede e custode dell'ecumene della Chiesa di Cristo, spingendo la Chiesa Cattolica a intraprendere con più decisione la via dell'ecumenismo come strada maestra della nuova evangelizzazione.

Categoria quella dell'erede-custode che ha bisogno di essere esplorata da diversi punti vista, sia teologico che antropologico.

Una prima connotazione antropologica, che ci aiuti a cogliere la complessità semantica del concetto di eredità ci viene dalla scienza psicoanalitica; magistrali sono le parole dello psicanalista di scuola lacaniana Massimo Recalcati:

la psicanalisi insegna che l'eredità che più conta non è fatta tanto di beni, di geni, di rendite o di patrimoni. Essa concerne le parole, i gesti, gli atti e la memoria di chi ci ha preceduti. Riguarda il modo in cui quello che abbiamo ricevuto viene interiorizzato e trasformato dal soggetto. Nell'ereditare non si tratta dunque di un movimento semplicemente acquisitivo, passivo, come quello di ricevere una donazione. (...) La più autentica eredità consiste di come abbiamo fatto tesoro delle testimonianze che abbiamo potuto riconoscere nei nostri avi. Da questo punto di vista ogni figlio deve accogliere che il suo destino di erede è quello di essere anche orfano – come l'etimologia greca mostra: *erede* viene dal latino *heres* che ha la stessa radice di *cheros*, che significa deserto, spoglio, mancante e che riunisce a sua volta al termine *orphanos*. Cosa illustra questa convergenza dell'erede con l'orfano? Diverse cose, tra le quali il fatto che il giusto erede non si limita a ricevere ciò che gli avi hanno lasciato, ma deve compiere, come direbbe Freud attraverso Goethe, un movimento di riconquista della sua stessa eredità: “ciò che hai ereditato dai Padri riconquistalo se lo vuoi possedere”²⁸¹.

²⁸¹ M. RECALCATI, *Quel che conta nell'eredità è la trasmissione del desiderio*, in La Repubblica, 13 settembre 2013.

Lo sguardo psicoanalitico, ci restituisce una delle caratteristiche dell'erede che prima di riconoscere l'eredità deve considerarsi "orfano" e quindi "mancante" di qualcosa per poter accettare di riconquistare dentro di sé l'eredità che riceve.

Nel nostro caso il ruolo dell'erede lo ricopre la Chiesa cattolica, che ha molto faticato prima di riconoscersi mancante di quell'aspetto necessario alla sua autocoscienza che è l'ecumenismo.

L'ecumenismo potremmo dire è il percorso attraverso cui la Chiesa Cattolica e qualsiasi altra realtà ecclesiale recupera e riattiva dentro di sé, nella sua coscienza, l'eredità dei suoi "avi" che non si tarda ad identificare con gli apostoli prima e in ultima istanza con Gesù stesso.

Tuttavia questo processo di recupero e riattivazione per possedere l'eredità da parte dell'erede può essere ambivalente: l'erede si riappropria in maniera "omicida" dell'eredità stravolgendone la logica e non ritrovando più l'identità originaria e la ricchezza in essa contenuta; l'erede accoglie la logica dei suoi "avi" e arricchisce l'eredità di nuovi tesori accrescendone sempre più il valore.

In questo senso potremmo introdurre la distinzione tra il "giusto" erede o erede vero e l'erede omicida che tenta di uccidere il giusto erede per impadronirsi dell'eredità.

Come non riscontrare questa ambivalenza spiegata proprio nella parabola dei vignaioli "omicidi" (Mt 21,33-44)²⁸², in cui si fonda il processo di riattivazione dell'eredità (produrre i frutti) proprio su un omicidio fondatore. In questo testo evangelico, il giusto erede, il vero erede, colui viene inviato legittimamente a ritirare i frutti dell'eredità viene ucciso e le intenzioni omicide dei vignaioli non sono più nascoste ma si mostrano chiaramente nelle loro stesse parole.

Il processo di riappropriazione dell'eredità degli apostoli, quindi, pone ciascuna comunità ecclesiale, nell'elaborare la sua ecclesiologia ad un bivio: o essere "eredecustode" della tradizione evangelica ricevuta dagli apostoli, o "essere erede-omicida" della stessa.

Si pone a questo punto il problema di come delineare un'ecclesiologia fondamentale che integri questa categoria di erede-custode nell'autocomprensione teologica dell'identità della Chiesa.

²⁸² Sull'interpretazione esegetica e sull'ermeneutica teologica di questa parabola, si ritrovano diversi contributi che analizzano come l'idea di un antiggiudaismo cristiano e in generale un'ostilità verso le altre confessioni cristiane in senso esclusivista, nasca da un'interpretazione parziale di questo passo del Vangelo di Matteo: R. MAISANO, «Sepes e maceria: l'interpretazione geronimiana di Mt 21,33», in *Koinonia* 26-27(2002-2003), 145-155; S. PETROSINO, «Il logos dell'incarnazione: giustizia e gloria», in *Corpo glorioso: il riscatto dell'uomo nelle teologie e nelle rappresentazioni della resurrezione: atti del II simposio internazionale di studi sulle arti per il sacro: Roma, Pontificia università Lateranense, 6-7 maggio 2005*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa 2006; P. STEFANI, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Editori Laterza, Bari 2004; R. GIRARD, *La pietra scartata: antiggiudaismo cristiano e antropologia evangelica*, Edizioni Qiqajon, Bose 2017; C. SCHÖNBORN, *Dio inviò suo figlio. Cristologia*, (traduzione di M.L. MILAZZO), Jaca Book, Milano 2002.

La Chiesa Cattolica e le altre comunità ecclesiali, si porranno ciascuna nella propria ricerca di una logica fondante sempre ad un bivio: o accogliere il vero erede Gesù Cristo e la sua eredità, generandosi anch'essi come veri eredi, o "uccidere" il vero erede Gesù Cristo e "impadronendosi" della sua eredità, il suo *logos originario*, la *sapienza originaria*, la *memoria del Padre*, ne dilapidano la ricchezza smembrandone e alterandone i contenuti.

Ritornando a questo bivio si aprirà la possibilità del riconoscimento di un punto comune, di un principio unitario, un'eredità comune da cui dipanare ciò che storicamente si è manifestato attraverso diversità ecclesiologiche, ri-componendole in un quadro unitario rappresentato da una nuova ecclesiologia fondamentale che potremmo definire l'ecclesiologia dell' "erede - custode".

In che cosa consista l'eredità ecumenica che la Chiesa deve accogliere sin dalle sue origini, e che costantemente deve "riattivare" nella sua coscienza per non smarrire la sua identità di erede - custode, ce lo ricorda il Vangelo di Giovanni, nella famosa "preghiera sacerdotale" vera e propria memoria dell'unità di tutti i cristiani in Cristo.

Il testo di Gv 17,1-26 rappresenta un vero e proprio "testamento ecclesiologico" che Gesù consegna ai suoi apostoli alla presenza del Padre. In questo "testamento ecclesiologico", Gesù mostra i contenuti dell'eredità che consegna ai suoi apostoli e discepoli e che loro dovranno custodire nel mondo.

Potremmo dire che questa "preghiera" che Gesù rivolge a Dio-Padre è l'essenza di ogni percorso di "riappropriazione" dell'identità cristiana da parte di qualsiasi realtà ecclesiale senza limiti di tempo e spazio. Potremmo parlare di *ecumenismo originario* o *struttura originaria dell'ecumene del Regno*. Da questo testo si evince che il processo di riappropriazione dell'identità ecumenica della Chiesa è *opera di Dio* (opus dei), glorificazione del Figlio da parte del Padre e del Padre da parte del Figlio. Emerge anche, da un'attenta lettura teologica di questo brano come il concetto di Gloria²⁸³ sia centrale per comprendere come Cristo si riappropria della sua Chiesa nell'ecumene del Regno, ossia la traccia da seguire in qualsiasi percorso ecumenico. Le Chiese e le comunità ecclesiali sono chiamate ad "entrare" in questo processo *Glorioso* attraverso cui Cristo si riappropria della sua Chiesa. La Preghiera del capitolo diciassettesimo del Vangelo di Giovanni ci mostra gli snodi significativi di questo percorso in cui si mostra *la Gloria di Cristo e la sua Chiesa*.

Definire i tratti teologici ed ontologici di un'ecclesiologia dell' "erede-custode" è parte di questo percorso ecumenico che parte proprio dal testo di Gv 17,1-26.

²⁸³ La centralità della categoria di Gloria in teologia è dimostrata da opere di teologi sia cattolici che non, a partire dalla monumentale ricerca di H. U. VON BALTHASAR, *Gloria, Un'estetica teologica*, 7 voll., Jaca Book, Milano 1978; per una revisione del concetto teologico di gloria alla luce di tutta la Scrittura si veda G.M. PORRINO, *Le poids et la gloire. Splendeur de Dieu, Splendeur de l'homme de la Genèse aux Psames*, Lectio Divina 269, Cerf, Paris 2016; G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria. Per una genealogia dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; C. RANDAZZO, *Dalla rivelazione di Cristo alla Glorificazione dell'uomo in Cristo agli albori del cristianesimo*, Youcanprint, Tricase 2015.

4. Quale obiettivo per l'ecumenismo?

Per ridefinire, l'obiettivo dell'ecumenismo, e della teologia ecumenica a partire da una ricerca ecclesiologica che faccia della categoria dell'erede-custode il suo punto fondativo, occorrerà partire dalla fenomenologia della vita delle realtà ecclesiali così come storicamente si è manifestata e si va configurando nel presente. Questa lettura "fenomenologica" del rapporto tra le Chiese, non può non tenere conto del fatto che ogni realtà ecclesiale è l'*apparire* del contrasto tra la *καταβολῆς κόσμου* (la contraddizione del mondo, ossia lo scandalo della divisione) e la notizia della Gloria di Cristo, ossia il sapersi uniti in Cristo (cf. 2 Cor 4,4.). Questo contrasto può essere oltrepassato solo se ogni realtà ecclesiale si risolverà nell'Unità originaria del Tutto Concreto la cui "vita" (ζωή) è il Logos originario che è Cristo.

È lecito porsi a questo punto alcune domande: qual' è allora l'autentico compito dell'ecumenismo? È conveniente smettere di fare sforzi di avvicinamento e di conoscenza tra le diverse realtà ecclesiali? Occorre invece accontentarsi di uno status quo? Sarà prioritario, provare a ridefinire i compiti e gli obiettivi dell'ecumenismo attuale.

Un primo compito per l'ecumenismo oggi, potrebbe essere quello di accettare ed accogliere la notizia originaria della gloria di Cristo ponendo al centro del dialogo ecumenico il "luogo originario" in cui questa notizia ci è data: il Pensiero dell'Evangelo di Gesù Cristo. Questa espressione apre ad una serie di conseguenze sia sul piano metodologico che dei contenuti della ricerca teologica-ecumenica: notiamo prima di tutto che è retta da una catena di genitivi soggettivi ove i tre termini sono interscambiabili.

Pensiero, Evangelo, Gesù Cristo sono tre modi predicativi per indicare la stessa realtà: l'eternità di ogni cosa in Dio (come dice Paolo in Atti 17, 27-28: «in Dio ci muoviamo, in Dio viviamo, in Dio stiamo»).

Bisognerebbe esplorare e approfondire meglio il concetto dell'eternità di tutte le cose in Dio, che potrebbe rappresentare una possibilità di chiarificazione filosofica e teologica iniziale per qualsiasi lettura della Rivelazione cristiana.

Tutto ciò che appare, appare nel Pensiero, così come appare nel Pensiero la notizia originaria della Gloria di Cristo che è anche la sua presenza "formale" in mezzo a noi; in tal modo l'immediatezza del pensiero è un locus teologico ed antropologico in cui collocare il contenuto della Rivelazione cristiana.

Un secondo compito per l'ecumenismo, potrebbe essere quello che parte dalla domanda: quale ontologia, ossia concezione dell'essere e del pensiero, sottende alla teologia di ciascuna realtà ecclesiale in riferimento alla propria autocoscienza e in rapporto alla Gloria di Cristo? E in riferimento a questa quale "uso" si fa del concetto di Gloria di Cristo soprattutto nel definire il rapporto tra le chiese e il mondo?

Il presente lavoro di ricerca intende dare un contributo a delineare una risposta a questi due interrogativi, con la convinzione che solo partendo da qui è possibile che nel linguaggio appaia il sentiero che ciascuna realtà ecclesiale è destinato a percorrere per risolversi nell'Unità originaria del Tutto concreto, quella che abbiamo chiamato

ecumene del Regno. Problema questo di difficile risoluzione come le parole del cardinale Koch qui di seguito riportate mostrano:

Questo complesso problema che grava sull'ecumenismo deve essere affrontato seriamente una volta per tutte. Difatti soltanto se si ha un'idea chiara di quello che è l'obiettivo del movimento ecumenico è possibile individuare e poi compiere i passi necessari sul nostro cammino comune. La mancanza di un consenso sull'obiettivo del movimento ecumenico deriva fondamentalmente dalla mancanza di un consenso ecumenico sul concetto di Chiesa e della sua unità. Poiché ogni Chiesa e comunità ecclesiale ha il suo concetto confessionale di ciò che è l'unità della propria Chiesa e lo mette in pratica e si sforza comprensibilmente di applicarlo anche all'obiettivo del movimento ecumenico, esistono oggi tante idee diverse dell'obiettivo ecumenico quante sono le Chiese e le comunità ecclesiali cristiane. Nella differenza tra le varie interpretazioni confessionali di Chiesa e di unità ecclesiale risiede dunque il motivo fondamentale dell'impossibilità di passare senza attriti dalla propria ecclesiologia particolare ad un modello ecumenico compatibile di unità o di comunione²⁸⁴.

5. Ecumenismo e la nuova tappa evangelizzatrice della Chiesa

Prima di indagare i rapporti tra la questione ecumenica e la nuova evangelizzazione, tenteremo di chiarire soprattutto che cosa si intende con quest'ultima espressione.

Il 21 settembre 2010, papa Benedetto XVI con la lettera apostolica in forma di motu proprio *Ubicumque et semper*, istituisce un nuovo dicastero della curia romana, il Pontificio Consiglio per la nuova evangelizzazione.

Nel documento emerge prima di tutto come la missione della Chiesa nei secoli è quella di annunciare il vangelo di Cristo: «pertanto, la missione evangelizzatrice, continuazione della missione voluta dal Signore Gesù, è per la Chiesa necessaria e insostituibile, espressione della sua stessa natura»²⁸⁵.

La φύσις dell'εκ-κλέσια ha come momento fondativo proprio l'annuncio dell'evangelo di Cristo, la notizia originaria della struttura della Verità (nel vangelo di Giovanni Gesù dice di essere Via, Verità e Vita).

Potremmo dire che la Chiesa è il “luogo teologico” in cui appare questa notizia che è Gesù Cristo, lo stesso (identico a se stesso) “ieri, oggi, sempre” (Eb 13,8).

²⁸⁴ K. KOCH, «A che punto è il cammino. Intervento alla Plenaria del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani», in *Il Regno - Documenti* (2011)1, 30.

²⁸⁵ BENEDETTO XVI, Lettera apostolica in forma di motu proprio *Ubicumque et semper*, in AAS 102 (2010), 788-792.

La Chiesa attraversando i secoli ridefinisce la forma di tale missione attraverso un linguaggio commisurato alle situazioni e ai momenti storici differenti.

Occorre chiarire il significato del termine *commisurato*: non si intende dire che il linguaggio deve adattarsi alle situazioni e ai momenti storici mutevoli ma sono queste che devono in qualche modo “mettere in crisi”, in questione tale linguaggio; la “redenzione” dall’errore di tale linguaggio è sempre opera della fede che è la struttura originaria della Verità.

Proseguendo nella lettura del motu proprio, Benedetto XVI analizza le circostanze e i cambiamenti che interessano il “nostro tempo” e di conseguenza il contesto dell’annuncio del Vangelo oggi:

Tale missione ha assunto nella storia forme e modalità sempre nuove a seconda dei luoghi, delle situazioni e dei momenti storici. Nel nostro tempo, uno dei suoi tratti singolari è stato il misurarsi con il fenomeno del distacco della fede, che si è progressivamente manifestato presso società e culture che da secoli apparivano impregnate del Vangelo. Le trasformazioni sociali alle quali abbiamo assistito negli ultimi decenni hanno cause complesse, che affondano le loro radici lontano nel tempo e hanno profondamente modificato la percezione del nostro mondo. Si pensi ai giganteschi progressi della scienza e della tecnica, all’ampliarsi delle possibilità di vita e degli spazi di libertà individuale, ai profondi cambiamenti in campo economico, al processo di mescolamento di etnie e culture causato da massicci fenomeni migratori, alla crescente interdipendenza tra i popoli.(...) Se tutto ciò è stato salutato da alcuni come liberazione, ben presto ci si è resi conto del deserto interiore che nasce là dove l’uomo, volendosi unico artefice della propria natura e del proprio destino, si trova privo di ciò che costituisce tutte le cose²⁸⁶.

Il problema che papa Benedetto sembra rilevare all’interno del contesto culturale in cui viviamo è quello della messa in questione di tutto ciò che costituisce il fondamento di tutte le cose.

L’anima “matura” del nichilismo è proprio la messa in questione di ogni fondamento, di ogni verità che pretende di ergersi definitiva sul fluire delle cose tra l’essere e il nulla.

Ma questo problema squisitamente filosofico ci conduce a porre alcune domande: è solo la cultura in cui viviamo interessata da tale questione o anche la chiesa al suo interno soffre dello stesso problema?

Benedetto XVI richiamando le parole di papa Giovanni Paolo II proseguendo afferma:

Il venerabile Servo di Dio Giovanni Paolo II fece di questo impegnativo compito uno dei cardini del suo vasto Magistero, sintetizzando il concetto di “nuova evangelizzazione”, che egli approfondì sistematicamente in numerosi

²⁸⁶ Ivi, 788.

interventi, il compito che attende la Chiesa oggi, in particolare nelle regioni di antica cristianizzazione. Un compito che, se riguarda direttamente il suo modo di relazionarsi verso l'esterno, presuppone però, prima di tutto, un costante rinnovamento al suo interno, un continuo passare, per così dire, da evangelizzata ad evangelizzatrice²⁸⁷.

È doveroso un chiarimento sul significato dell'aggettivo "nuova"; non si intende certo che l'evangelizzazione abbia conosciuto dei momenti di pausa o discontinuità bensì che è nuovo, mai apparso finora, il contesto in cui la fede opera; questo novum è costituito dal tramonto in Occidente di ogni verità epistemica definitiva e anche di quel linguaggio che ha inteso trasmettere la fede cristiana nella "forma" della verità epistemica, una verità che si impone sulla libertà dell'uomo, soffocandola in "maniera ideologica".

Ci chiediamo se la sopravvivenza della fede cristiana può dipendere o meno da questo linguaggio che inevitabilmente (secondo un'inevitabilità che andrà argomentata a partire dalla questione ontologica o preamboli della fede) tramonta o se come ci invita a fare papa Benedetto XVI dovremo imparare un "nuovo linguaggio" in cui dire la fede di sempre sotto la guida dello Spirito del Risorto: «infatti, non possiamo dimenticare che il primo compito sarà sempre quello di rendersi docili all'opera gratuita dello Spirito del Risorto, che accompagna quanti sono portatori del Vangelo e apre il cuore a coloro che ascoltano.

Per proclamare in modo fecondo la Parola del Vangelo, è richiesto innanzitutto che si faccia profonda esperienza di Dio»²⁸⁸. Ma da che punto partire per apprendere questo "nuovo linguaggio?"

L'ecumenismo ci insegna il linguaggio dell'Unità originaria di tutte le cose in Cristo. È qui che bisogna rintracciare il rapporto che può essere fecondo tra Ecumenismo e nuova evangelizzazione. Il chiarimento del rapporto tra la Chiesa e il mondo non potrà non indicare anche quello del rapporto tra Chiesa originaria e pluralità di Chiese e realtà ecclesiali.

A conferma di questo nesso inscindibile tra ecumenismo e nuova evangelizzazione vengono in soccorso le parole che papa Benedetto XVI ha pronunciato alla plenaria del Pontificio Consiglio per l'Unità dei cristiani del 15 novembre 2012 dove afferma, circa la divisione esistente tra i cristiani:

Tale divisione – si afferma all'inizio del Decreto *Unitatis redintegratio* – contraddice apertamente alla volontà di Cristo, ed è scandalo al mondo e danneggia la santissima causa della predicazione del vangelo ad ogni creatura» (n.1). L'affermazione del Decreto conciliare riecheggia la "preghiera sacerdotale" di Gesù, quando, rivolgendosi al Padre, Egli chiede che i suoi discepoli «siano una cosa sola, perché il mondo creda» (Gv 17,21). In questa

²⁸⁷ Ivi, 789.

²⁸⁸ Ivi, 791.

grande preghiera ben quattro volte invoca l'unità per i discepoli di allora e per quelli del futuro, e due volte indica come scopo di tale unità che il mondo creda, che Lo «riconosca» come mandato dal Padre. C'è dunque uno stretto legame tra la sorte dell'evangelizzazione e la testimonianza dell'unità tra i cristiani. Un autentico cammino ecumenico non può essere perseguito ignorando la crisi di fede che stanno attraversando vaste regioni del pianeta, tra cui quelle che per prime accolsero l'annuncio del Vangelo e dove la vita cristiana è stata per secoli fiorente²⁸⁹.

Secondo Benedetto XVI, ecumenismo e nuova evangelizzazione non possono essere separati, in quanto non si può prescindere nell'annuncio di fede all'uomo contemporaneo dalla testimonianza di unità di tutti i credenti in Cristo.

Tale prospettiva viene rinvenuta nelle parole del cardinale K. Koch, presidente del Pontificio Consiglio per L'Unità dei Cristiani, il quale sostiene che nel rapporto tra ecumenismo e nuova evangelizzazione vi è il culmine della ricerca teologica e del magistero di papa Benedetto XVI; egli individua il fondamento di tale rapporto proprio nella preghiera sacerdotale di Gesù al capitolo XVII del Vangelo di Giovanni.

Infatti, l'ecumenismo può crescere in ampiezza soltanto quando ci radichiamo insieme nella fede cristologica, affinché l'ecumenismo cresca anche in profondità. In questa profondità della fede ci troviamo già nello spazio vitale dell'ecumenismo. Qui risiede anche il più profondo motivo per cui Papa Benedetto XVI concepisce l'ecumenismo non come filantropia, ma come cristologicamente fondato e, di conseguenza, ravvisa l'istituzione della Chiesa e della sua unità nella preghiera sacerdotale di Gesù. Egli domanda così: "Che altro, infatti, è la Chiesa se non la comunità dei discepoli che, mediante la fede in Gesù Cristo come inviato del Padre, riceve la sua unità ed è coinvolta nella missione di Gesù di salvare il mondo conducendolo alla conoscenza di Dio?" (Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione, p. 117)²⁹⁰.

La preghiera sacerdotale di Gesù rappresenta il "luogo teologico" dell'unità originaria di tutti i credenti in Cristo; qui si pone il vero obiettivo dell'ecumenismo di mostrare questa unità originaria che è ontologica, anche se fenomenologicamente le Chiese e le realtà ecclesiali appaiono divise; questo non potrà prescindere dalla ricerca di un'ontologia della Chiesa che sappia dar ragione di questo rapporto di unità nella molteplicità, e da cui riaprire la questione ecclesiologica.

²⁸⁹ BENEDETTO XVI, *Discorso alla plenaria del pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani*, 12 novembre 2012.

²⁹⁰ K. KOCH, *L'oggi dell'ecumenismo e l'attesa del suo compimento* in *l'Osservatore Romano* 18 gennaio 2012.

6. L'ecclesiologia come questione chiave dell'ecumenismo

L'ecclesiologia è il procedere teologico dell'intelligenza della fede attraverso cui ogni realtà ecclesiale definisce la propria identità a partire dal dato della Rivelazione di Gesù Cristo contenuto nel Nuovo Testamento e soprattutto nei Vangeli.

Abbiamo osservato come sia proprio il testo di Giovanni XVII,1-26 a definire gli elementi essenziali della struttura ecclesiale (il *soma tou Christou* di cui parla Paolo, cf. Ef 5,21-33 ed anche 1Cor 10,16) in riferimento al rapporto tra Gesù-Cristo e il Padre. Questo rapporto è indicato dal termine *Gloria*.

Appare evidente quindi che l'ecumenismo non può essere il processo della "Volontà" delle singole chiese di risalire ad una "forma originaria" della Chiesa più fedele possibile al dato rivelato, mostrando la coincidenza o meno di tale forma con il proprio modello ecclesologico, ma è il processo glorioso attraverso cui lo stesso Cristo si "riappropria" della sua Chiesa.

Questo processo è necessario che avvenga e quindi non può essere frutto della "volontà degli uomini" seppur essi si dicano cristiani.

Nel linguaggio teologico-ecumenico corrente si concepisce l'unità delle chiese come ciò che viene operato dal Cristo della parusia mediante lo Spirito Santo.

Il processo di "riappropriazione" che Cristo compie della sua Chiesa, passa attraverso la messa in discussione delle ecclesiologie di ciascuna chiesa o realtà ecclesiale rispetto alla *struttura dell'ecumene del regno* che irrompe.

Le ecclesiologie in questo processo glorioso dovranno essere messe in discussione dalla "forza" dell'èlenchos contenuto nella stessa struttura originaria dell'ecumene del regno, da cui si elaborerà un'ecclesiologia fondamentale che potremmo definire "gloriosa".

Cerchiamo di risalire ai tratti di questa struttura originaria dell'ecumene del Regno, che abbiamo individuato nell'ecclesiologia dell'erede-custode, proprio partendo dal testo greco di Gv XVII,1-26., quella che viene riconosciuta come "la preghiera sacerdotale di Gesù"²⁹¹.

Essendo la preghiera sacerdotale di Gesù la base di ogni ricerca ecclesiologica in chiave ecumenica, è necessario condurre una lettura esegetico-teologica che ci faccia cogliere, scorrendo il testo, alcuni elementi essenziali a delineare un'ecclesiologia ecumenica.

²⁹¹ Oltre al classico commentario giovanneo R. E. BROWN, *Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, segnaliamo: S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008; M. MAZZEO, *Vangelo e lettere di Giovanni. Introduzione, esegesi e teologia*, Edizioni Paoline, Milano 2007. L'autore, nel testo, in riferimento al capitolo XVII del vangelo di Giovanni scrive: «Il testo di Gv 17 è conosciuto come la preghiera sacerdotale e ha esercitato sui credenti di ogni tempo un fascino straordinario, anche perché presenta le ultime parole del Maestro prima del suo arresto e della sua condanna a morte. Il testo traccia per i discepoli, un elevato programma di vita e un profondo impegno spirituale fondato sull'unità profonda, che ha la sua sorgente, il modello e la meta nell'unione stessa che lega il Padre e il Figlio nel mondo divino. La prospettiva cristologica è fortemente ecclesiale ed ecumenica» (p.174).

Al versetto 1, appare il riferimento al concetto di *Gloria* che caratterizza il rapporto tra il Padre e il Figlio, il loro rapporto originario in cui la Chiesa accade (e in questo senso è un accadimento più che una realtà autofondantesi – ipostasi): ¹[...] Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασον σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ.

Il termine *Gloria* traduce il greco δόξα; esploriamo la sapienza delle parole della lingua greca per connotare la ricchezza di significato che la parola italiana *Gloria* potrebbe non rivelarci.

Il termine δόξα può significare *aspettativa, fama, celebrità, peso*²⁹². Un primo significato che si può ricondurre al termine δόξα è proprio quello dell'*Attesa*. Ma potremmo a questo punto chiederci: attesa di chi? Attesa di che cosa?

Ci viene in aiuto nel rispondere a tali domande, il legame morfologico-semanticamente tra il termine δόξα e il termine δοκέω. Quest'ultimo richiama nel suo significato l'*apparire* e indica precisamente l'*apparire di ciò che è*.

Quindi la δόξα è l'attesa dell'apparire di ciò che è, l'*attesa che le cose appaiano per ciò che sono*.

Continuando a percorrere la varietà morfologico-semanticamente del termine δόξα, risaliamo al verbo δέχομαι che può significare *ricevo, raccolgo, accolgo, accetto, ammetto, attendo, sto in aspettativa, succedo, tengo dietro*. E proprio quest'ultimo significato di δέχομαι ci fa scoprire una ulteriore connotazione della δόξα.

La *Gloria attende e accoglie tutto ciò che appare per quello che è, e tenendolo dietro lo conserva come superato*.

Al versetto 3 comincia a mostrarsi nelle parole di Gesù, la struttura originaria (ossia di per sé apparente ed evidente) dell'ecumene del Regno in cui avviene la glorificazione del Padre nel Figlio (la morte) e del Figlio nel Padre (la risurrezione): ³αὕτη δέ ἐστίν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὄν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.

I termini significativi che compaiono in questa espressione sono αἰώνιος ζωὴ, γινώσκωσι σέ, τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. Essi caratterizzano altre connotazioni della struttura originaria dell'ecumene del Regno ed esprimono la modalità attraverso cui ciascuna "coscienza" (intesa come luce originaria in cui appare "ogni cosa" nella Verità che è Cristo) si riscopre all'interno del processo di Glorificazione tra il Padre e il Figlio.

Questo riscoprirsi, della coscienza di ogni credente, all'interno della *Gloria* di Cristo è quella che nel linguaggio teologico comune indichiamo con l'espressione *vita eterna* (αἰώνιος ζωὴ). L'essenza dell'αἰώνιος ζωὴ, della vita eterna è espressa dal verbo greco γινώσκω (strettamente imparentato con il verbo γίγνομαι – *generare, nascere*) il quale presenta diversi significati: *venire a sapere, osservare, notare, apprendere, sapere riconoscere, distinguere, accorgersi di qualcosa, conoscere carnalmente, usare con*.

²⁹² G. ROCCI, *Vocabolario della lingua greca*.

Questo verbo indica oltre il venire a sapere, l'osservare, il notare, l'apprendere, il distinguere, il pensare in un certo modo, anche il *conoscere carnalmente*, *l'usare con*, *il generare* (da cui il legame morfologico semantico con il verbo γιγνομαι).

Quindi il verbo γινώσκω indica oltre la conoscenza anche la generazione carnale del conosciuto. Troviamo in questo verbo le "tracce" di una unità originaria tra essere e pensiero (inteso come apparire dell'essere a sé stesso) che possiamo definire *l'architrave della struttura originaria dell'ecumene del Regno*.

Il significato attribuito a γινώσκω di *usare con* ci permette di entrare in una prospettiva di superamento della distinzione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto (oltre quindi la tradizionale opposizione gnoseologica tra soggettivismo ed oggettivismo); come se l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente usassero entrambi la potenzialità del verbo γινώσκω e in una logica speculare (uno conosce se stesso attraverso l'altro) si generassero a vicenda: il finito genera se stesso attraverso l'infinito (τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν – *l'unico vero Dio*) e a sua volta l'infinito attraverso il finito.

Questo processo conoscitivo-generativo non conosce "tempo" ossia è meta-temporale (come ci ricorda l'aggettivo αἰώνιος) e ha un unico "esecutore"²⁹³ Gesù Cristo (ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν).

Al versetto 6 appare la Chiesa nella Gloria come l'insieme di quelli scelti dal mondo a cui si è manifestato il nome dell'unico vero Dio (σου τὸ ὄνομα) e che hanno custodito (τετήρηκάν) il logos di Dio (τὸν λόγον σου) che è Gesù Cristo nella sua integrità.

Al versetto 8 si mostrano coloro che appaiono "chiamati"²⁹⁴ nella Chiesa la cui Gloria si manifesta nell'aver ricevuto la Verità tutta intera e nell'averla accolta (ricordando uno dei significati del termine δόξα – Gloria).

Al versetto 10, la struttura originaria dell'ecumene del Regno mostra un altro carattere della Gloria: il cerchio originario dell'Io finito del Destino (Gesù-Cristo) "avanza" (καὶ δεδόξασμαι) in ogni "coscienza" (ἐν αὐτοῖς) "lasciando alle spalle", come superata, la volontà originaria che s'impadronisce e isola "ogni cosa" dalla Verità del Tutto. Infatti al versetto 11 Gesù dice: καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ – *Io non sono più nel mondo*.

Questo, però, non annulla il contrasto di ogni coscienza con la volontà isolante (καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσὶν – *e essi sono nel mondo*)²⁹⁵ ma la mostra come destinata ad essere sollevata da questo contrasto (κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι – *e io a te*

²⁹³ cf. Lettera agli Ebrei 12,2 – tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede [...].

²⁹⁴ Il termine greco che traduciamo con chiamare è καλέω da cui la forma κλέω che significa *chiamo*, *nomino* ma anche *celebro*, *vanto*, *esalto*, *do gloria*. Il termine Chiesa che traduce il greco εκ-κλήσια indica coloro in cui appare la *Gloria di Cristo* ossia il "sentiero" che ogni cosa è destinata a percorrere per uscire dall'isolamento dal *Destino della Verità che è Cristo stesso*.

²⁹⁵ Il mondo inteso come κόσμος – ordine finito apparentemente fondato su sé stesso ma in realtà auto-contraddicentesi in quanto non sapendosi fondato, vuole auto-fondarsi).

vengo), superandola in un processo che è già compiuto (ed è solo in quanto compiuto nell'Io originario del Destino – Gesù Cristo, può apparire).

Questo processo che è infinito ha una *compiutezza* (e non una *completezza* che compete solo al Dio infinito) nella gioia dell'Io finito del destino che procede “indisturbato” nella Verità dell'infinito; al versetto 13 si mostra come questa compiutezza sia destinata ad apparire in ogni coscienza (ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς – *affinché abbiano in sé stessi la pienezza della mia gioia*). È quello che teologicamente chiamiamo in altri termini, *il pleroma di Cristo*.

Dal versetto 15 viene portato alla luce il nucleo del processo di “riappropriazione” (che rappresenta lo Spirito Santo) da parte di Cristo in Dio-Padre della sua Chiesa: Gesù non chiede al Padre di “sollevare” (ᾠρῆς) i “chiamati” (o “gloriosi”) dal mondo ma di custodirli dal “malvagio” (lo spirito o meccanismo di contraddizione che minaccia l'identità originaria dei “gloriosi”) “consacrando nella verità” (ἀγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ). Il verbo ἀγιάζω significa *far apparire unitamente a qualcosa o a qualcuno* quindi consacrare nella verità significa far apparire un'identità unitamente alla verità di sé, al di là della minaccia della contraddizione.

Questo processo di riappropriazione è destinato a continuare senza limiti (Οὐ περὶ τούτων δὲ ἔρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ) affinché tutti siano un'unica cosa Vera (ἵνα πάντες ἕν ὦσιν).

Ciò che ogni essere “glorioso” (ossia già raggiunto dalla notizia della Gloria di Cristo - notizia che apre la consapevolezza di tale processo) riceve dal cerchio originario dell'Io finito del destino e che chiamiamo Gloria viene sintetizzata dal versetto 23: ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν. Il cerchio originario dell'Io finito del Destino (ἐγὼ - Io che essendo originario si sa come tale) è in sintesi originaria (portandosi al di là della distinzione di sintesi a posteriori o a priori tipiche della volontà isolante del mondo, costituendo una vera e propria sintesi-analitica o analisi- sintetica) con ciascun Io finito del Destino (ἐν αὐτοῖς) raggiunto dalla notizia originaria (o notizia dell'evangelo di Gesù Cristo) affinché appaia ciò che è vero (ἵνα ὦσιν...εἰς) da sempre ossia la *completezza* nell'unità originaria del Tutto (τετελειωμένοι...ἓν).

Al versetto 24 lo scenario della Gloria si apre nell'apparire infinito: ogni “essente glorioso” è “invitato” nel “luogo” della contemplazione della Gloria che Cristo riceve dal Padre (ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν ἣν δέδωκάς μοι – *affinché contemplino la Gloria che Tu mi hai dato*).

Tale Gloria consiste nell'oltrepassare concreto (e non solo formale – così come appare nel linguaggio contenente la notizia originaria) della caduta del mondo (καταβολῆς κόσμου) il quale si pone innanzi come *ostacolo* (contraddizione) al procedere dell'Io finito nella sterminata totalità dell'Io infinito.

L'amore è questo oltrepassare concreto di ogni contraddizione che si pone come ostacolo (ossia configurazione del mondo che pretende di essere definitiva) al procedere del finito nell'infinito (ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου – *mi hai amato davanti alla caduta del mondo*).

Questo amore è destinato ad apparire in ogni cerchio finito che “comunica” (mediante la notizia originaria della Gloria di Cristo) con il cerchio originario del Destino (ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ἢ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς - *l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro*²⁹⁶).

Vedremo nel seguito, quali nodi tematici si devono affrontare in una ricerca ecclesiologicala in chiave ecumenica al fine di arrivare a definire una ecclesiologicala così come Gesù ce la consegna attraverso la preghiera sacerdotale del capitolo XVII del vangelo, che abbia i tratti messi in evidenza.

7. Chiesa e postmoderno

Dovendo affrontare la problematica ecclesiologicala in chiave ecumenica, è necessario analizzare la delicata questione del rapporto tra Chiesa e postmodernità, indicando con il termine postmodernità l'insieme delle istanze culturali che caratterizzano il tempo in cui viviamo. Non sono tanti gli studi che mettono in relazione l'identità della Chiesa e il pensiero postmoderno; tra questi ci sembra uno dei più significativi quello fatto dal teologo Gerard Mannion, dal titolo *Chiesa e Postmoderno*²⁹⁷.

In questo saggio Mannion prima di tutto mette a fuoco il dibattito teologico attuale in cui «si registra un grande lavoro per tentare di definire la nozione di postmodernità: all'interno degli ambienti teologici sta avvenendo un grande dibattito riguardante la nozione di postmodernità, al punto che si è già parlato di una vera e propria teologia postmoderna, intesa come sotto-disciplina teologica»²⁹⁸.

Il modo di intendere il rapporto tra Chiesa e mondo, dopo il Concilio Vaticano II risulta un problema teologico di difficile risoluzione se non si affronta prima di tutto la questione ecclesiologicala: «questo libro sostiene che dopo il Concilio Vaticano II la

²⁹⁶ Sempre Mazzeo, riferendosi al tratto agapico-fraterno dell'ecclesiologicala giovannea sottolinea: «Dalla consapevolezza della propria identità di cristiani, nasce un'ecclesiologicala dell'amore fraterno» (M. MAZZEO, *Vangelo e lettere di Giovanni*, 174). Tra i tratti di un'ecclesiologicala ecumenica non possiamo quindi non considerare le categorie di Gloria e di amore fraterno; un'ecclesiologicala gloriosa che fa della croce di Cristo il principio di unità che fonda anche l'amore fra i credenti.

²⁹⁷ G. MANNION, *Chiesa e postmoderno, Domande per l'ecclesiologicala del nostro tempo*, EDB, Bologna 2009. Sul rapporto tra cristianesimo e postmoderno si veda anche: A. MATTEO, *Della fede dei laici: il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubettino, Soveria Manelli 2011; ID, *Presenza infranta: il disagio post-moderno e il cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2008; P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2013; G. ANGELINI, «Teologia, Chiesa e Cultura nella stagione post-moderna», in ID. – S. MACCHI (a cura di), *La teologia del novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008; F. X. KAUFMANN, «La chiesa cattolica e le sfide della postmodernità», in *Il fenomeno religioso* oggi 39(2002), 39-51.

²⁹⁸ Ivi, 13.

Chiesa Cattolica sia rimasta in una sorta di limbo e che sia ora in attesa di una vigorosa visione ecclesiologicala, in grado di proiettarla verso il futuro»²⁹⁹.

Cerchiamo allora di definire per quanto ci è concesso dallo spazio di questa trattazione, la nozione di postmodernità; circa il termine post-modernità, possiamo dire che esso:

descrive l'attuale epoca storica e secondo alcune interpretazioni, comincia almeno dalla seconda metà del XIX secolo. Per alcuni Nietzsche ne fu sia il profeta che il principale 'ostetrico' intellettuale. La cultura postmoderna è segnata da una crescente disillusione nei confronti delle teorie dominanti riguardanti il mondo in generale, l'uomo e la società in particolare.

Così le 'grandi narrazioni' come le religioni, le ideologie pratiche e perfino le stesse scienze non sono più viste come portatrici di 'tutte le risposte' alle domande dell'umanità.

L'era post-moderna è quindi contrassegnata da un cambiamento radicale, che consiste nel passaggio da una fiducia in alcune presunte certezze e verità alla ricerca di elementi più particolari e frammentari.

L'individuo è considerato il creatore, entro certi limiti, del suo stesso significato, e non tanto il destinatario di tale significato, come proveniente da una realtà esterna³⁰⁰.

Cercando di definire filosoficamente la postmodernità, la teologia ha tentato di chiarire il rapporto tra la Chiesa e la cultura nelle varie epoche storiche; ricordiamo tra questi lo studio di Hodgson che definisce tale rapporto dividendo la storia profana in tre grandi paradigmi:

L'opera di Hodgson in quest'ambito ci permette di illustrare come alcuni abbiano cercato di comprendere l'epoca presente cercando di impegnarsi in vari modi nell'esplorazione delle implicazioni ecclesiologicalhe della post-modernità. In sintesi, Hodgson suddivide la storia in tre distinti grandi paradigmi: quello classico (dall'epoca patristica alla Riforma, caratterizzato a suo avviso, da un consenso teologico che va da Agostino fino a Calvino); quello moderno (dal diciassettesimo secolo alla fine del ventesimo, periodo che egli definisce l'età dell'illuminismo), e l'era post-moderna. Questo tentativo di periodizzazione storica da parte di Hodgson evidenzia ancora una volta quanto sia difficile raggiungere un accordo circa l'utilizzo di un paradigma rispetto ad un altro, e quanto sia arduo descriverne per ognuno gli elementi distintivi³⁰¹.

Un altro tentativo di definire storicamente il rapporto tra chiesa e mondo è quello compiuto dal teologo francese J.B. Metz, il quale, invece partendo dalla storia della

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ G. MANNION, «A Virtuous Community, The Self-identity, Vision and Future of the Diocesan Church». in N. TIMMS (ed.), *Diocesan Dispositions and Parish Voices in The Romanic Catholic Church*, Chelmsford 2001, 125.

³⁰¹ G. MANNION, *Chiesa e postmoderno*, 26-27.

Chiesa, introduce un triplice schema che descrive l'evoluzione della teologia cristiana in riferimento ai cambiamenti d'epoca storici:

Una prima epoca, cronologicamente abbastanza breve, ma di fondamentale importanza per l'identità di Chiesa e teologia, è quella del giudeo-cristianesimo; una seconda, più estesa nel tempo, si svolge all'interno di una cultura (per quanto estremamente diversificata), l'epoca cioè dell'ellenismo e della cultura e civiltà europee fino ai nostri giorni; infine l'epoca di una Chiesa culturalmente policentrica e su scala mondiale, quella che si delinea nei primi abbozzi del Vaticano II³⁰².

Infine il contributo e la descrizione analitica di Tracy che ci aiuta a definire i caratteri che identificano l'epoca che abbiamo definito postmodernità:

Per la modernità, il presente è qualcosa in più del solito, nulla di qualitativamente nuovo nei confronti del passato – la medesima storia evolutiva del trionfo e della superiorità, data per scontata, dell'Illuminismo scientifico, tecnologico, pluralistico e democratico dell'Occidente. Per l'anti-modernità, il presente è un 'tempo di turbamenti' [*Time of Trouble*] – un tempo in cui tutte le tradizioni vengono distrutte dall'inesorabile forza della modernità stessa. Per gli antimoderni il nostro è un tempo che invita a ritirarsi in un passato che non fu mai, e in una tradizione la cui presunta purezza maschera il significato stesso di tradizione in quanto storia concreta e quindi di per sé ambigua. Per la postmodernità, tanto la modernità quanto la tradizione sono ora denunciate come esercizio di autoinganno, che cercano di fondare ciò che non può essere fondato: un fondamento sicuro per ogni conoscenza e ogni vita. Per i postmoderni, nelle loro prospettive più valide, la speranza del presente è insita nella realtà della diversità e della differenza – la diversità viva dei gruppi marginalizzati, sia essi appartenenti alla modernità oppure alla tradizione- i mistici, i dissenzienti, gli artisti d'avanguardia, i pazzi, gli isterici. La coscienza della postmodernità, spesso implicita piuttosto che esplicita, vive più in quei gruppi che non nelle classi elitarie intellettuali che ne formano le schiere³⁰³.

Le analisi di Metz e Tracy portano un altro studioso Lieven Boeve a concludere che la postmodernità sancisce la fine di un'epoca caratterizzata dalla centralità del cristianesimo in alcune culture: «al di là del rimedio proposto, la diagnosi porta all'inevitabile conclusione che una distanza sempre crescente si sta realizzando tra la

³⁰² J.B. METZ, «La teologia e la fine del moderno», in *Concilium* 20(1984)1, 44-45.

³⁰³ D. TRACY, «Quale nome dare al presente», in *Concilium* 26(1990)1, 76-77.

cultura contemporanea e la fede cristiana. I giorni di una cristianità culturale e 'tradizionale' sono ormai contati»³⁰⁴.

Continuando nella sua analisi, Mannion prova a partire da ciò che egli definisce un *cantiere incompiuto*, il Concilio Vaticano II: «secondo molti il Concilio Vaticano II (1962-1965) rappresentò un punto di svolta nella storia della Chiesa e dell'ecclesiologia – l'autocomprensione della Chiesa. Ironicamente si può dire però che proprio quando la Chiesa sembrava aprire le porte al mondo moderno, si trovava di fronte un mondo che già si auto-comprendeva come post-moderno»³⁰⁵.

Questa incompiutezza del Concilio Vaticano II deriva soprattutto dall'interpretazione ancora contrastante della *Lumen Gentium*, la cui visione ecclesiologica forse non riesce ancora a chiarire l'identità della Chiesa in rapporto al mondo moderno e soprattutto post-moderno. Per questo motivo dopo il Concilio Vaticano II si è aperto un confronto serrato tra quelle che definiamo *ecclesiologie dall'alto* e le *ecclesiologie dal basso*. Le ecclesiologie dall'alto pongono il rapporto Chiesa mondo in senso esclusivista:

In contrapposizione al mondo nella sua secolarità, la Chiesa definisce la sfera del sacro. Nell'ecclesiologia del passato, tale polarità prendeva la forma del soprannaturale contrapposto al 'mero' naturale, o al semplice decaduto o peccaminoso; il soprannaturale era considerato come ciò che elevava e trasformava l'ordine naturale. Implicitamente, la Chiesa rappresenta una realtà sociale che era in qualche misura separata dal mondo, di solito con una connotazione di 'superiorità'³⁰⁶.

Le ecclesiologie dall'alto dibattono in termini *rivelati, sovranaturali, dottrinali*; inoltre in tali ecclesiologie l'autocomprensione della Chiesa si pone al di sopra delle sfide e della critica che la storia può presentare; in definitiva sono ecclesiologie che sembrano voltare le spalle al mondo. Inoltre presentano anche due ulteriori caratteri: sono ecclesiologie fortemente cristocentriche in cui tale cristocentrismo tende a diventare ecclesiocentrismo, incentrandosi sulla strutturazione gerarchica dello stesso ordinamento ecclesiale e all'interno di questo, sui ministeri ecclesiastici.

Le ecclesiologie dal basso si basano su una metodologia concreta, esistenziale e storica. È un approccio che possiamo definire «genetico, attento alle origini dell'ecclesiologia e al loro svilupparsi fino a giungere alle forme attuali»³⁰⁷; «una ecclesiologia dal basso porta con sé, tramite l'attenzione al contesto storico e la

³⁰⁴ L. BOEVE, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Louvain Theological & Pastoral Monographs, 30, Leuven 2004.

³⁰⁵ G. MANNION, *Chiesa e Postmoderno*, 51.

³⁰⁶ R. HAIGHT, *Christian Community in History*, Historical Ecclesiology, 1, Continuum, New York 2004.

³⁰⁷ Ivi, 5.

consapevolezza del passato, la promessa di un modo migliore di incontrare le sfide del presente ovvero dell'età postmoderna»³⁰⁸.

Le due tipologie di ecclesiologie hanno un approccio al rapporto Chiesa mondo opposto: mentre le ecclesiologie dall'alto considerano la realtà diveniente del mondo come qualcosa da assimilare alla realtà immutabile della Chiesa, le ecclesiologie dal basso considerano la Chiesa, essa stessa diveniente e quindi comprensibile solo in un processo di aggiornamento alle mutate condizioni del mondo con cui si trova ad aver a che fare.

La prima tipologia ecclesiologica farà riferimento ad una ontologia di tipo metafisico mentre la seconda tipologia ecclesiologica farà riferimento invece ad una ontologia di tipo storicistico-esistenzialista.

8. L'ermeneutica ecclesiologica del Vaticano II tra metafisica della partecipazione e "assoluto relazionale"

Interessante a questo punto capire come sia possibile interpretare in maniera differente i documenti del Concilio Vaticano II a seconda se si utilizzi un paradigma ecclesiologico che parte da un'ontologia metafisica o uno che invece faccia riferimento ad un'ontologia di tipo storicistico-esistenzialista.

Ci guiderà, in questa analisi, lo studio di Alain Contat, *L'ermeneutica del Vaticano II e la metafisica della partecipazione*³⁰⁹ in cui l'autore rinviene che una corretta ermeneutica del Concilio Vaticano II secondo la riforma nella continuità si può ottenere solo partendo da una ecclesiologia dall'alto che fa della metafisica della partecipazione il suo riferimento ontologico, mentre tutte le ermeneutiche del Vaticano II che partono da una ecclesiologia dal basso e che rifiutano una metafisica della partecipazione, partendo da una ontologia di tipo storicistico-esistenzialista conducono ad una errata ermeneutica del Vaticano II secondo la riforma nella discontinuità.

Lo stesso Benedetto XVI ha messo in evidenza come la scarsa ricezione del Concilio Vaticano II in gran parte della Chiesa Cattolica è dovuta al contrasto tra queste due differenti ermeneutiche.

Perché la recezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione. I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più

³⁰⁸ G. MANNION, *Chiesa e Postmoderno*, 59.

³⁰⁹ A. CONTAT, «L'ermeneutica del Vaticano II e la metafisica della partecipazione», in *Alpha Omega* 17(2014)3, 485-541.

visibilmente, ha portato e porta frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare «ermeneutica della discontinuità e della rottura»; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'«ermeneutica della riforma», del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino³¹⁰.

L'ipotesi di Contat e del suo studio è che l'ermeneutica della *riforma nella continuità* si fondi su una ontologia metafisica che fa della nozione di partecipazione, il suo principio cardine: «questo legame tra gli insegnamenti del Vaticano II e la nozione di partecipazione non è solo una nostra ipotesi; in effetti esso trova numerosi riscontri nei testi stessi del Concilio, e non in accenni occasionali, bensì nei suoi punti nevralgici»³¹¹.

La prospettiva dell'analisi ecclesiological di Contat ha come riferimenti sia la metafisica tomista di Cornelio Fabro che l'ecclesiologia di Charles Journet. Questo consentirà una ermeneutica che superi la contrapposizione "apparente" tra coloro che vedono la discontinuità ermeneutica nell'evento Conciliare stesso, come Alberto Melloni e la scuola di Bologna, e coloro che vedono la discontinuità ermeneutica nel tipo di magistero rappresentato dai documenti del Concilio, come ad esempio il teologo Brunero Gherardini e lo storico Roberto De Mattei:

Entrambe queste letture concordano su due punti centrali: antepongono l'evento al testo, perché il primo darebbe le chiavi necessarie per capire il senso del secondo; e costruiscono una ermeneutica fortemente discontinuista, ovviamente con la differenza che i primi valutano poi tale evento positivamente, ed i secondi invece assai negativamente³¹².

Ma quali sono i "luoghi" nei documenti conciliari ove si riscontra il legame esplicito tra magistero conciliare e metafisica della partecipazione? Se ne possono individuare almeno tre:

a) L'utilizzo della categoria teologica *subsistit in* nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* ed in altri documenti conciliari, volendo superare la definizione bellarminiana di Chiesa come *societas perfecta*, ha introdotto una differenza tra ciò che la Chiesa è in sé a livello ontologico (la Chiesa di Cristo), e come fenomenologicamente la Chiesa appare (nella pluralità di espressioni, tra cui la Chiesa Cattolica), delineando una molteplicità di modi di appartenere all'unica Chiesa di Cristo:

³¹⁰ BENEDETTO ZVI, *Discorso alla curia romana del 22 dicembre 2005*.

³¹¹ A. CONTAT, «L'ermeneutica del Vaticano II e la metafisica della partecipazione», 486.

³¹² Ivi, 488-489.

quale senso dobbiamo assegnare al verbo *subsistit*? Il significato comune, non ancora tecnico, del termine sarebbe “ha consistenza”; ma ciò che dà consistenza ontologica a qualcosa non essendo altro, per il teologo che sa di metafisica, che l’essere, non possiamo non tradurre questa celebre affermazione, nella presente ricerca, dicendo che “la Chiesa di Cristo ha propriamente l’essere nella Chiesa cattolica”. Tale interpretazione ci permette di comprendere che, da un lato, la Chiesa di Cristo viene realizzata in pienezza solo nella Chiesa cattolica, e poi che, d’altro lato, ci sono elementi di santificazione e di verità al di fuori di quest’ultima. Questi elementi, come indica la stessa parola, sono per natura loro parziali, e dunque vanno interpretati come partecipazioni a ciò che sussiste nella Chiesa cattolica, sia dal punto di vista del loro essere che da quello del loro dinamismo, poiché essi “spingono all’unità cattolica”³¹³.

b) I *media salutis* espressi nel decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*, come partecipati dalla pluralità dei soggetti ecclesiali in modi differenti, non tutti in pienezza:

Da quanto abbiamo, per il momento, semplicemente letto nel Concilio e nel Magistero postconciliare autentico, emerge già un quadro dottrinale assai chiaro: c’è una pienezza di salvezza che sta, di per sé, nell’umanità del Verbo Incarnato. Questa pienezza, in primo luogo, viene affidata, tramite l’organismo dei mezzi interni ed esterni di santificazione, alla Chiesa cattolica, in cui solo sussistono nella loro integralità. In secondo luogo, poi, una partecipazione più o meno intensa ai doni di Cristo, si riscontra fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica, e ciò secondo due grandi modalità essenzialmente diverse: nelle Chiese separate, la nota di ecclesialità si trova realizzata grazie al settenario sacramentale, anche se manca il ministero petrino di unità; nelle altre comunità cristiane, principalmente nelle denominazioni provenienti dalla Riforma del Cinquecento, l’ecclesialità viene meno (o perlomeno è molto parziale), perché manca la successione apostolica, e con essa soprattutto il sacerdozio ministeriale e la santissima eucaristia³¹⁴.

c) Il duplice soggetto della potestà suprema sulla Chiesa nella Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, fornendo alla potestà suprema del Romano pontefice, un esercizio partecipato da parte del collegio episcopale:

Il Vaticano II si è pronunziato anche sulla potestà suprema sulla Chiesa, completando l’insegnamento del Vaticano I. Quest’ultimo aveva definito che il Romano Pontefice dispone di una potestà piena e suprema di giurisdizione sulla Chiesa universale, in campo sia dottrinale che disciplinare. Ora la Costituzione *Lumen Gentium* attribuisce anche al Collegio Episcopale questa pienezza della

³¹³ Ivi, 491-492.

³¹⁴ Ivi, 493-494

potestà gerarchica, il cui esercizio dipende però sempre dal consenso del Romano Pontefice. (...) ci sono dunque due soggetti della medesima *potestas*, che sono solo inadeguatamente distinti (in linguaggio scolastico, si direbbe per *modum includentis et inclusi*): il Romano Pontefice da solo, da una parte, e il Collegio Episcopale unito al Romano Pontefice, dall'altra. La Nota *explicativa praevia* aggiunta alla Costituzione precisa chiaramente che il Collegio non è mai tale senza il Sommo Pontefice, a cui spetta da solo la determinazione e la promulgazione dell'attività collegiale. (...) con questo dispositivo ecclesiologico, ci troviamo di fronte ad una configurazione ontologica assai originale³¹⁵.

Possiamo quindi concludere insieme a Contat che la metafisica della partecipazione è la cifra dell'ecclesiologia conciliare? A tal fine dobbiamo far riferimento alla nozione di partecipazione così come emerge dai testi di san Tommaso d'Aquino, colui che ha introdotto questa nozione nella comprensione metafisica dell'Essere.

Nella *Summa Theologiae*, nella quaestio 108, articolo 5c, Tommaso, parlando degli ordini angelici, distingue tre stati diversi nel possesso di una perfezione da parte di una sostanza.

Questa tripartizione può essere applicata all'ente, in quanto esso si trova propriamente nella sostanza, eminentemente nell'Essere sussistente che è supra ens, e derivatamente invece nell'accidente che è un ens entis. In maniera più diretta, tale divisione serve però a capire che l'intellettualità appartiene propriamente alle sostanze create separate, di cui è il contrassegno; mentre è "per eccesso" a Dio, in cui si identifica con Essere; e si trova invece soltanto per partecipazione nell'uomo, che è razionale e non intuitivo. Ma quid allora dell'ecclesialità? Avendo già osservato, in conclusione della prima parte di questo studio, che essa si distribuisce secondo gradi essenzialmente diversi, possiamo ora dire che l'ecclesialità si riscontra per proprietatem solo nella Chiesa cattolica, in cui sussiste, mentre è presente soltanto per participationem nelle chiese e comunità acattoliche. Per excessum, invece, si troverà nelle sue cause, quindi nella grazia capitale di Cristo, e ultimamente nello Spirito Santo³¹⁶.

La visione dell'ecclesiologia conciliare fatta emergere dall'analisi di Contat potrebbe essere definita come "ecclesiocentrismo inclusivo" ove i diversi gradi di partecipazione alla pienezza dell'ecclesialità presente nella Chiesa Cattolica supererebbe "l'esclusivismo societario" della visione ecclesiologica bellarminiana in voga fino al Concilio Vaticano I.

³¹⁵ Ivi, 498-500.

³¹⁶ Ivi, 513.

Nel tentativo di superare questa opposizione tra esclusivismo ed inclusivismo, si situano le ecclesiologie dal basso che fanno dello storicismo (non c'è più un'identità stabile della Chiesa, di origine metafisica) e della categoria di relazione i capisaldi della loro ermeneutica filosofica di riferimento.

A questo riduzionismo ermeneutico, che lascia l'ecclesialità svanire nell'alterità, si contrappone un possibile riduzionismo essenzialista, che ne nega la diffusione al di là della Chiesa cattolica. Ci si ripiega allora su un'ecclesiologia di stampo bellarminiano, nella quale l'essenza della Chiesa viene identificata alla totalità univoca dei tre *vincula*, contemplati quasi indipendentemente dalla loro inserzione nella grazia³¹⁷.

L'analisi di Contat si conclude sottolineando che solo la nozione metafisica di partecipazione è la "chiave" per una corretta ermeneutica del Concilio Vaticano II; una volta rifiutata, si apre lo spazio alle ermeneutiche della discontinuità, sia quella che si rifà ad una ecclesiologia storicista sia quella che si rifà ad un'ecclesiologia essenzialista.

Le due ermeneutiche della discontinuità, che abbiamo segnalate all'inizio, sono legate all'assenza o al rifiuto della partecipazione. L'ermeneutica della riforma nella continuità, invece, si avvale della metafisica della partecipazione non solo per integrare le novità conciliari nella Tradizione che si sviluppa nella storia, ma anche e soprattutto per manifestare il rapporto verticale che unisce gli uomini alla Chiesa, e questa a Cristo ed allo Spirito Santo in vista dell'eternità³¹⁸.

Questo importante passaggio ci consente di proseguire il nostro studio in due direzioni parallele: la prima esplorerà attraverso un'analisi dei documenti del magistero come tale tipo di ermeneutica basata sulla nozione metafisica di partecipazione ha influenzato il cammino ecumenico dal Concilio Vaticano II fino ad oggi; la seconda invece tenterà di abbozzare, mettendo in evidenza i limiti di tale ermeneutica, una "nuova" ermeneutica che faccia riferimento ad un'ontologia differente, vagliando una serie di proposte ontologiche.

8.1. Il decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*: un cambiamento di paradigma?

Per affrontare la questione della corretta interpretazione dei documenti che hanno segnato le tappe più importanti del cammino ecumenico della Chiesa Cattolica occorre

³¹⁷ Ivi, 535-537.

³¹⁸ Ivi, 540.

partire dal decreto del Concilio Vaticano II sull'ecumenismo che prende il nome di *Unitatis Redintegratio*³¹⁹.

Circa il carattere di tale documento si è espresso con estrema chiarezza il Card. W. Kasper in un articolo apparso sull'Osservatore Romano del 9 novembre 2003 dal titolo *Il carattere teologicamente vincolante del Decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II "Unitatis redintegratio"*. Kasper sottolinea che pur non essendo il decreto *Unitatis Redintegratio* una costituzione dogmatica questo non significa che il suo contenuto non abbia carattere teologicamente vincolante.

sia le difficoltà, sia i fraintendimenti portano, talvolta, a guardare al movimento ecumenico con diffidenza. Allora, spesso si mette in dubbio il carattere teologicamente vincolante del Decreto conciliare *"Unitatis redintegratio"*. Come argomento, si adduce che tale documento non è una Costituzione dogmatica, ma "solo" un Decreto, che non ha carattere dottrinale vincolante - o tutt'al più lo possiede in forma minima - ed ha solamente importanza pastorale e disciplinare. [...] Effettivamente, non c'è pastorale che meriti tale nome senza fondamento nell'insegnamento della Chiesa; ma non c'è neppure insegnamento della Chiesa che sia solo dottrina senza scopi pastorali. Derivano da qui importanti punti di vista per l'ermeneutica dei testi conciliari. Come non è lecito separare *"Unitatis redintegratio"* da *"Lumen gentium"* e interpretare il Decreto nel senso di un relativismo dogmatico e di un indifferentismo, allo stesso modo *"Unitatis redintegratio"* indica in quale direzione debbono essere spiegate le asserzioni (in più di un punto di vista aperte) di *"Lumen gentium"*; cioè nel senso di un'apertura ecumenica teologicamente responsabile. Dunque l'opposizione fra carattere dottrinalmente vincolante da una parte e carattere pastorale o disciplinare dall'altra non esiste. Voler degradare dal punto di vista teologico il Decreto sull'Ecumenismo andrebbe piuttosto in senso contrario all'intenzione ecumenica globale del Concilio Vaticano II³²⁰.

³¹⁹ Per comprendere quanto l'approvazione del decreto conciliare sull'ecumenismo "Unitatis Redintegratio" abbia generato un cambiamento di paradigma teologico ed ecclesiologicalo, ci rifacciamo alla seguente letteratura: S.NOCETI, «Ecclesia semper reformanda: alcuni spunti di riflessione a partire dai documenti conciliari», in *Rivista dell'Associazione Incontri* 7(2012)1, 51-57; S.MORANDINI, *Teologia dell'ecumenismo*, EDB, Bologna 2019; N. COLAIANNI, «Il Vaticano II: spunti di ermeneutica "altra"», in *Stato Chiese e Pluralismo Confessionale* (2008)maggio, 1-25; G. BAUSENHART, «De la "esencia" de la Iglesia a su "Identidad". El Cambio de paradigma ecclesiologicalo en el Concilio Vaticano II», in *Palabra y Razón*(2012)2, 9-36; G. PATTARO, «Il decreto "Unitatis Redintegratio" e la sua ricezione a Vent'anni dal Concilio», in *Rassegna di Teologia* 26(1985)6, 496-513; L. SARTORI, *L'unità dei cristiani: commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Messaggero, Padova 1992.

³²⁰ W. KASPER, *Il carattere teologicamente vincolante del Decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II "Unitatis redintegratio"* in Osservatore Romano 9 novembre 2003.

Come ci invita a fare il cardinale Kasper è proprio l'aver stabilito il principio teologicamente vincolante di una lettura unitaria dei documenti del concilio senza opposizione tra carattere dottrinalmente vincolante e carattere pastorale o disciplinare, che apre il lavoro di ricerca per una corretta ermeneutica dei documenti stessi del Concilio e del decreto *Unitatis Redintegratio* dall'altra.

Partiamo dalla domanda se il decreto sull'ecumenismo del concilio Vaticano II sia stato o meno un cambiamento di paradigma nel cammino ecumenico della Chiesa Cattolica. Il termine *paradigma* viene dal greco *παράδειγμα* che a sua volta deriva da *παράδεικνυμι* che significa *mostrare, presentare, confrontare*.

I significati maggiormente attribuiti al termine *paradigma* sono quelli di *esempio, modello*; nella linguistica moderna si indicano l'insieme degli elementi della frase che contraggono tra loro una relazione virtuale di sostituibilità, potendo sostituirsi gli uni agli altri nello stesso contesto; nel linguaggio filosofico, il termine viene ritrovato in Platone che designa le realtà ideali concepite come modelli esterni delle transeunti realtà sensibili, e da Aristotele che invece indica con il termine *paradigma* l'argomento, basato su un caso noto, a cui si ricorre per illustrare uno meno noto o del tutto ignoto.

Recentemente il termine *paradigma* è stato introdotto nella sociologia e nella filosofia della scienza per indicare quel complesso di regole metodologiche, modelli esplicativi, criteri di soluzione di problemi che caratterizza una comunità *di scienziati* in una fase determinata dell'evoluzione storica della loro disciplina: a mutamenti di paradigma sarebbero in tal senso riconducibili le cosiddette *rivoluzioni scientifiche*.

La teorizzazione di questo modo di intendere le rivoluzioni scientifiche come mutamento di paradigma si deve al filosofo ed epistemologo statunitense Thomas Kuhn:

Le rivoluzioni scientifiche che segnano i diversi momenti della storia della scienza, non vanno considerate come confutazioni di singole ipotesi, fino a quel momento accettate, ma come mutamenti complessivi degli orientamenti teorici, delle assunzioni metafisiche e delle procedure sperimentali che caratterizzano una data comunità scientifica. L'insieme di tali orientamenti è chiamato *paradigma*: le rivoluzioni scientifiche sono il passaggio da un *paradigma* all'altro³²¹.

Thomas Kuhn che estende l'utilizzo del termine *paradigma* in ambito sociologico e di filosofia della scienza ha influenzato l'introduzione di questo termine anche a livello teologico da parte del teologo e filosofo Hans Küng. Questo aspetto viene evidenziato dallo studio di Antonio Russo³²² che arriva alla conclusione che tale posizione di Küng sfoci in un vero e proprio relativismo teologico.

³²¹ T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Einaudi, Torino, 1969, 104.

³²² A. RUSSO, «Hans Küng e la teologia come scienza», in *Studium*, (2010)3, 185-206.

Tuttavia per capire ed interpretare con attenzione lo sviluppo del pensiero di Küng non possiamo non far riferimento alle tangenze della sua ricerca teologica con il teologo protestante K. Barth. Küng riteneva che:

La difficoltà di comprendere Barth è dovuta al fatto che egli parla e pensa altrimenti. E in questo caso non resta altro da fare che imparare la sua lingua e il suo modo di pensare, perché la sua terminologia, l'apparato categoriale di cui egli si serve, non sono quelli della teologia cattolica mutuati dalla Scolastica, ma quelli presi a prestito assimilando tutto lo sviluppo filosofico che va da Kant a Hegel e soprattutto la teologia di Schleiermacher³²³.

Per Barth, «fondamento, nodo e chiave della dottrina sulla riconciliazione è dunque la cristologia in senso stretto. Anche il resto è cristologia»³²⁴. Questo principio cristologico è ripreso da Barth nel testo *Christozentrik*, redatto nel 1958 per il *Lexicon für Theologie und Kirche* dove egli dice che il «pensiero teologico della Chiesa primitiva parte da Cristo e non da Dio; e Cristo, come uomo-Dio, è il centro di ogni opera e parola divina».

Una prima riflessione di Küng sulla Chiesa appare nel testo *Konzil und Wiedervereinigung* (1960) in cui si parla del tema dell'*ecclesia semper reformanda*:

vi si dice che la Chiesa è una istituzione in cui l'umano e il divino si intrecciano a tal punto che "il divino è sempre in essa legato all'umano", e la convinzione in esso espressa è che la Chiesa non può prescindere dall'elemento storico per configurarsi. Allora, la forma storicamente condizionata che essa via via assume è solo una possibile forma storica della Chiesa di Dio, che si attua nel mondo e nella storia del mondo³²⁵.

Nel 1967 l'opera *Di Kirche* non presenta alcune novità circa le tesi ecclesiologiche espresse nelle opere anteriori con solo una nuova sistematizzazione e messa a fuoco delle varie problematiche.

Un elemento fondamentale della ricerca ecclesiologica künghiana è il ridimensionamento della portata delle strutture ecclesiali nell'intento di evidenziare che «la Chiesa è un Concilio ecumenico di convocazione divina e, quindi, vi è subordinazione e dipendenza di ogni forma di autorità ecclesiale dal Vangelo»³²⁶.

A partire dal 1960 nelle sue opere di carattere ecclesiologico e cristologico vi è l'elaborazione di una visione non apologetica della Chiesa: «per Küng la Chiesa, con le sue istituzioni, si attua nella storia, non è una realtà immutabile e rigidamente

³²³ Ivi, 190.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ Ivi, 192.

³²⁶ Ivi, 193.

fissata nelle sue istituzioni. Gli stessi dogmi si evolvono e la Chiesa può anche procedere per formulazioni opposte come si afferma in *Strukturen der Kirche*³²⁷.

E proprio in quest'opera Küng afferma che gli stessi dogmi si evolvono e la Chiesa può anche procedere per formulazioni opposte; inoltre definisce i dogmi *misure di sicurezza* per difendersi dalle eresie.

Il progresso dei dogmi non può neanche consistere in una esplicitazione organica. Che i dogmi possono anche condurre a un certo irrigidimento della fede. Comunque sarebbe un male se si diffondesse l'idea che, quando si definisce un dogma, con ciò stesso si fa fiorire la fede. Sé così fosse perché la Chiesa antica non definì più dogmi? Sarebbe incomprensibile. Senonché, già allora si era convinti, giustamente che la fede si sviluppa con la predicazione del Vangelo, con i sacramenti, la preghiera, l'amore, la passione, ecc., e che i dogmi non sono niente altro che misure di sicurezza che la Chiesa è costretta a prendere per difendersi dalle eresie³²⁸.

L'elemento diveniente che Küng individua nell'evoluzione storica (o mondo) va ad intaccare la pretesa definitività dell'espressione del dogma e di conseguenza della Chiesa stessa in quanto istituzione.

In quanto chiesa di Dio fatta di uomini e per gli uomini, in quanto mistero divino-umano [...] è stabilita nella dimensione spazio-tempo, è una grandezza storica terrena le cui istituzioni e costituzioni divine si mutano, col tempo e nella misura in cui essa è umana. (...) in quanto Chiesa nel tempo, essa non è mai compiuta in questa terra. Il tempo non si ferma; e perciò anche la Chiesa non può far altro che progredire sempre. In ogni momento, essa si trova a dover affrontare il difficile compito del proprio rinnovamento. Tale è la Chiesa di Dio nel mondo e nella sua storia: una Chiesa di uomini. Questo significa che anche *il mondo con la sua storia è nella Chiesa*³²⁹.

Possiamo osservare insieme ad Antonio Russo che le categorie filosofiche hegeliane strutturano in maniera profonda il pensiero teologico ed ecclesiologico di Küng:

La dialettica hegeliana della verità e dell'errore viene qui ripresa, perché si dice che ogni verità umana, in quanto tale, ha i suoi limiti precisi (...) ogni enunciazione umana della verità, in quanto umanamente limitata, confina con l'errore. L'errore che le era contrapposto, la segue come la sua ombra. Basta non vedere l'enunciazione umana della verità nella cornice della sua limitazione, perché il pericolo dell'errore sussista(...)siccome, però ogni errore,

³²⁷ Ivi, 194.

³²⁸ H. KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1962, 358.

³²⁹ H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1960, 33.

per quanto grande, contiene un nocciolo di verità, si dà a priori il rischio che una proposizione fatta con intenzioni polemiche colpisca non solo l'errore ma anche il nocciolo di verità che l'errore contiene, cioè la giusta istanza contenuta nell'errore³³⁰.

Si incomincia ad intravedere quello che abbiamo precedentemente osservato circa il "relativismo teologico" da parte di Küng. Per Küng infatti «una verità può tramutarsi in errore e viceversa. A priori una proposizione enunciante una verità può essere vera o falsa»³³¹.

Secondo Küng è l'utilizzo polemico di una verità che la espone alla possibilità di diventare errore: «l'enunciazione di una verità fatta con intenzione polemica corre il rischio di essere intesa come mera negazione dell'errore. In tal modo, però, essa trascura necessariamente il nocciolo di verità contenuto nell'errore(...) a chi lo pronuncia appare vero(...) ma a colui che ne è colpito appare falso(...) e non a torto»³³².

Qui Küng anche se in maniera impropria, il che lo porta ad una posizione di relativismo teologico-dottrinale, fa intravedere un problema importante che lungi dall'essere risolto, ha caratterizzato tutto lo sviluppo teologico dal Concilio Vaticano II in poi: il problema del rapporto tra la Verità in senso onto-teologico e il linguaggio che la esprime e la indica.

Secondo Küng, il Concilio Vaticano II è stato un evento epocale, di rottura con il clima teologico precedente.

Esso, in particolare, ha reso manifesta l'impossibilità da parte della teologia neoscolastica di dare soluzione ai problemi di carattere fondamentale, quali quelli relativi al ruolo e alle strutture della Chiesa nel mondo moderno. Per questo motivo, esso ha aperto la strada ad un pluralismo teologico prima impensabile³³³.

Per Küng è la crisi della filosofia e teologia neoscolastica ad aprire nella Chiesa Cattolica un periodo nuovo di auto comprensione soprattutto in relazione al suo rapporto con il mondo.

Tale crisi è rappresentata soprattutto dall'insufficienza della categoria filosofico-teologica di sostanza a descrivere il rapporto Chiesa-mondo in riferimento alla nuova situazione culturale elaborata dalla modernità.

Ma quale tipo di pensiero onto-teologico sostituire alla metafisica sostanzialista neoscolastica per comprendere meglio sia la Chiesa che il rapporto Chiesa-mondo?

³³⁰ A. RUSSO, «Hans Küng e la teologia come scienza», 195.

³³¹ *Ibid.*

³³² H. KÜNG, *Kirche im Konzil*, Herder, 194.

³³³ A. RUSSO, «Hans Küng e la teologia come scienza», 195-196.

Per Küng è necessario guardare *guardare oltre le singole persone, i singoli avvenimenti, i singoli sintomi*, e vedere l'evolversi del clima postconciliare in termini di mutamento di paradigmi e non più di conflitti locali e parziali, circoscritti nematicamente. Da qui l'interesse per le posizioni espresse da uno scienziato come Thomas S. Kuhn circa la struttura delle rivoluzioni scientifiche. Ma da qui l'ampliarsi delle prospettive³³⁴.

Nell'opera *Teologia in Cammino* del 1987, Küng cerca di trasferire le posizioni epistemologiche e di filosofia della scienza di Kuhn anche nel campo delle scienze dello spirito.

Tutto ciò è stato preparato nelle sue opere più recenti (come gli Atti del simposio di Tubinga del 1983 dal titolo *Un nuovo paradigma di teologia*) in cui cerca di far proprie:

le importanti e indubbiamente corrette idee di Kuhn, fondamentali nel campo della storia della scienza e dell'epistemologia, e di interrogarsi sulle loro possibilità di applicazione nel campo delle scienze dello spirito e, più in particolare, della teologia: al fine di raggiungere un'auto-illuminazione e un auto accertamento della situazione della teologia contemporanea³³⁵.

Tutto ciò al fine di chiarificare i rapporti tra teologia e scienza troppo spesso presentati come conflittuali ma che non rispondono con questa conflittualità «agli enormi sconvolgimenti socio-culturali del nostro tempo».

Cercare un dialogo tra teologia e scienze della natura spinge Küng a tentare la strada di un trasferimento delle conclusioni teoriche di Kuhn sulle teorie scientifiche alla base dell'epistemologia della scienza teologica.

In questo modo «tra le scienze della natura e le scienze dello spirito è possibile sempre di più mettere in rilievo le connessioni reciproche, piuttosto che i punti di divergenza o di demarcazione, come invece accadeva prima»³³⁶.

Volendo condensare le idee di Kuhn sulla teoria del cambiamento di paradigma nelle rivoluzioni scientifiche e/o sociali diremo che «le nuove idee nascono dalla sostituzione di un modello globale o paradigma rispetto ad un altro considerato insufficiente, ossia non ritenuto più in grado di fornire bastanti spiegazioni ai vari fenomeni naturali e/o sociali»³³⁷.

Tali posizioni secondo Küng possono trovare una concreta accoglienza anche in ambito strettamente teologico. Tale accoglienza è consentita proprio grazie al termine *paradigma* e a tutta la terminologia ad esso correlata. E questo viene avvalorato dalla definizione che lo stesso Kuhn ne dà come «un'intera costellazione di convinzioni,

³³⁴ Ivi, 196.

³³⁵ H. KÜNG, *Kirche im Konzil*, 143.

³³⁶ A. RUSSO, «Hans Küng e la teologia come scienza», 197.

³³⁷ Ivi, 198.

valori, modi di procedere, ecc., che vengono condivisi dai membri di una determinata comunità»³³⁸.

Possiamo quindi parlare anche in teologia di macro, meso e micro paradigma. Il concetto di paradigma mette quindi in discussione qualsiasi pretesa di controllare razionalmente attraverso una serie di criteri obiettivi un modello teorico che pur mostra una certa solidità e controllabilità.

Persino le teorie “classiche” meglio controllate, come quelle di un Newton o di un Tommaso d’Aquino, si sono rivelate inadeguate e superate. Non c’è quindi motivo di assolutizzare un metodo, un progetto o un modello; bisogna invece dedicarsi instancabilmente ad una nuova ricerca, a una critica permanente e ad un controllo razionale: sulla via che attraverso il pluralismo conduce ad una verità sempre maggiore³³⁹.

Ciò consente di formulare una nuova visione di scienza e di teologia che progredisce non per arricchimento organico ma per una sorta di rottura rispetto al passato.

Tale scienza normale è connotata soprattutto da una conoscenza cumulativa, in progresso continuo, e da un’avversione esplicita contro ogni tentativo di mettere in questione il paradigma stabilitosi, ed è soltanto con la messa in crisi delle vecchie concezioni, delle vecchie regole di pensiero, con una rottura rispetto al passato, non quindi per evoluzione organica e omogenea, che riesce ad emergere un nuovo paradigma, e ciò sia in teologia che nelle scienze naturali³⁴⁰.

Tuttavia questo tipo di ermeneutica che potremmo definire della *riforma nella discontinuità* pone a Küng e alla sua posizione diversi interrogativi: «la verità cristiana, di fronte a un netto mutamento di paradigma, a una concezione nuova, non cade nel relativismo storico, che non permette più di riconoscere lo specifico cristiano e rende tutti i paradigmi egualmente veri, egualmente validi?»³⁴¹.

Küng cerca di correggere questo atteggiamento che rischia di sfociare in una sorta di relativismo storico dicendo che occorre sia nella teologia che nelle scienze naturali tener presente che non vi è mai una totale rottura con il passato ma al di là di ogni innovazione e cambiamento vi è sempre una continuità di fondo.

Che cosa cambia però? I vecchi dati vengono sistemati dal nuovo paradigma in un nuovo sistema di relazioni.

³³⁸ T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, 150.

³³⁹ Ivi, 153.

³⁴⁰ A. RUSSO, «Hans Küng e la teologia come scienza», 199.

³⁴¹ Ivi, 200.

Küng evidenzia come tra teologia e scienze naturali nonostante le affinità che consentono di creare un dialogo tra due tipi di scienza differenti, vi sono anche delle differenze irriducibili che pongono evidentemente qualche cautela.

Nell'ambito del terreno teologico (...) vi è contemporaneamente nelle innovazioni introdotte dal nuovo paradigma una stabilità e un permanere nella Tradizione del passato. Accanto ad elementi rivoluzionari, come ad esempio una nuova comprensione della cristologia, si ha a che fare con il problema della verità e di problemi vitali, di cui Kuhn non fa minimamente cenno nelle sue opere. E qui perciò, secondo Küng ci troviamo di fronte ad un evidente limite delle scienze naturali, che di fronte alle questioni vitali sull'origine del mondo, sul fine ultimo dell'uomo non si pronunciano. E proprio per questo la teologia ha un suo proprio metodo che la distingue dalle altre scienze³⁴².

Inoltre si può osservare che la teologia sin dall'inizio della sua vicenda storica, differisce dalle altre scienze per il fatto che affonda la sua esistenza nella normatività della fede cristiana, «alla causa di Gesù-Cristo che così viene a costituire la base per ogni discorso teologico»³⁴³.

La teologia riceve il suo fondamento dalle origini: «ed è soprattutto questo che, al di là di tutti i paralleli, permette di vedere importanti differenze tra un mutamento di paradigma nella scienza naturale e un mutamento nella teologia»³⁴⁴.

Tutta la costruzione teorica di Küng circa la possibilità di un mutamento di paradigma in teologia incomincia a mostrare i suoi limiti come afferma il nostro critico Russo:

In particolare, per quanto riguarda la questione di fondo del mutamento di paradigma in teologia, che qui è quella che più interessa, Küng si chiede se in teologia appropriandosi delle posizioni di Kuhn non si giunga ad una sorta di relativismo teologico, perché in Kuhn non ha senso porsi il problema della verità di un paradigma rispetto ad un altro³⁴⁵.

Küng sembra non essersi accorto che lo stesso Kuhn ammette le conseguenze relativistiche della sua teoria della scienza quando questa viene traslata sul piano delle scienze dello spirito:

I sostenitori di teorie differenti sono simili ai membri di comunità culturali e linguistiche differenti. Il riconoscimento suggerisce che in un certo senso entrambi i gruppi possano avere ragione. Applicata alla cultura e al suo sviluppo, tale posizione è relativistica (Recognizing the parallelism suggests

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ Ivi, 201.

³⁴⁴ H. KÜNG, *Teologia in Cammino*, A. Mondadori, Milano 1987, 177.

³⁴⁵ A. RUSSO, «Hans Küng e la teologia come scienza», 202.

that in some sense both groups may be right. Applied to culture and its development that position is relativistic)³⁴⁶.

Non possiamo che sostenere allora gli interrogativi del critico A. Russo il quale implicitamente fornisce una risposta al nostro quesito di partenza, ossia se il decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* rappresenti o no un cambiamento di paradigma.

Ma allora che senso ha ancora appropriarsi, e sul terreno delle scienze dello spirito o meglio della teologia, di una simile posizione? In che modo, al di là dell'uso terminologico, ossia dell'appropriazione del termine tecnico di paradigma, è possibile stabilire un parallelismo e delle analogie tra il cambiamento di paradigma così come esso viene inteso da Kuhn e i mutamenti che avvengono nell'ambito delle varie concezioni teologiche³⁴⁷?

8.2. L'Unità in Cristo: L'Enciclica *Ut Unum Sint* di Giovanni Paolo II

Colto che la corretta ermeneutica dei testi conciliari non può assumere il punto di vista del cambiamento paradigmatico delle teorie scientifiche, passiamo a questo ad analizzare come nel magistero della Chiesa Cattolica è stato affrontato il problema dell'Unità di tutte le Chiese e realtà ecclesiali in Cristo, il paradigma originario dell'unità di tutti i Cristiani in Cristo come emerge dalla preghiera sacerdotale di Gesù al capitolo XVII del vangelo di Giovanni.

Un documento di capitale importanza è stato sicuramente la lettera enciclica di Giovanni Paolo II *Ut Unum Sint* sull'impegno ecumenico, come si evince dalle parole del teologo Piero Coda.

Possiamo ricavare le chiavi di lettura più significative del testo stesso, in modo particolare da quanto Giovanni Paolo II afferma nell'Introduzione e nella Conclusione, ma anche dal tono che dà forma all'intera enciclica e da alcune puntualizzazioni che affiorano nel corso del suo sviluppo. L'enciclica a ben vedere, costituisce una sorta di rivisitazione di quel *Libro dell'unità* – come lo definisce il Papa stesso (cf. n. 25) – che, per impulso dello Spirito Santo, le chiese e Comunità ecclesiali impegnate nel cammino ecumenico, hanno scritto con la loro stessa vita in questi anni, soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II: *un Libro che dobbiamo sempre sfogliare e rileggere per trarne ispirazione e speranza*³⁴⁸.

³⁴⁶ T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, 246.

³⁴⁷ A. RUSSO, Hans Küng. *Dal dialogo con K. Barth al dialogo con Th. S. Kuhn. Verso un nuovo paradigma di teologia*, Biblioteca della Rivista Studium 18, Edizioni Studium, Roma 2021.

³⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Ut Unum Sint*, AAS 87 (1995), 977-978; in questo contesto consideriamo l'edizione GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Ut Unum Sint. Introduzione e analisi storica di mons. Piero Coda*, Ed. Piemme, Casale Monferrato 1995, 5-6.

Secondo le parole di Piero Coda, questa enciclica riprende rilanciando, le conclusioni del Decreto Conciliare *Unitatis Redintegratio* del Concilio Ecumenico Vaticano II.

Per comprendere le finalità di tale enciclica e i punti principali in cui si sviluppa l'argomentazione, è necessario definire e descrivere la struttura del testo.

Il testo si suddivide principalmente in tre parti; la prima è denominata *L'impegno ecumenico della Chiesa Cattolica*: in essa «si tratteggia l'insegnamento del Concilio a proposito del cammino ecumenico, inscrivendolo nel disegno universale di salvezza di Dio nei confronti dell'umanità, che ha la sua sorgente, il suo grembo e la sua meta nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»³⁴⁹.

La seconda parte viene denominata *I frutti del dialogo*: «in questa ampia rivisitazione trovano spazio una trattazione puntuale del dialogo con le Chiese orientali (ortodosse), con le antiche Chiese orientali (che hanno contestato le formule dogmatiche dei Concili di Efeso e Calcedonia) e infine con le altre Chiese e Comunità ecclesiali in Occidente»³⁵⁰.

La terza ed ultima parte del documento è denominata *Quanta est nobis via?*; essa «delinea alcune prospettive per il futuro, soffermandosi soprattutto sul primato della santità e, all'interno dello specifico contributo che la Chiesa Cattolica è chiamata ad offrire al cammino ecumenico sul ministero di unità del vescovo di Roma»³⁵¹.

Il documento affronta anche il problema centrale nella teologia ecumenica che è quello di individuare quale ecclesiologia possa rappresentare il modello comune a tutte le Chiese e realtà ecclesiali. Fonte e modello della Chiesa in questa nuova prospettiva ecclesiologica è la vita stessa della SS. Trinità.

È l'Unità della vita intra-divina ad essere *implicata* nella vita di tutte le Chiese e realtà ecclesiali cristiane.

Unità che significa – sul modello e nell'interiorità della vita divina – non già riduzione all'uniformità, ma *sinfonia agapica dei distinti*. In tal senso, precisa Giovanni Paolo II, il Decreto *Unitatis redintegratio* va letto e compreso *nel contesto dell'intero magistero conciliare* (n.8), in particolare in riferimento all'ecclesiologia disegnata nella *Lumen gentium*. (...) con una pregnante sintesi, Giovanni Paolo II afferma dunque che *credere in Cristo significa volere l'unità; volere l'unità significa volere la Chiesa; volere la Chiesa significa volere la comunione di grazia che corrisponde al disegno del Padre da tutta l'eternità*. Ecco il significato della preghiera di Cristo *Ut Unum Sint* (n. 10)³⁵².

Non tarderemo a chiamare tale ecclesiologia di comunione.

³⁴⁹ Ivi, 10.

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² Ivi, 11.

L'ecclesiologia di comunione disegnata dal Concilio – e che, sia pure con accenti e sfumature diversi, è oggi proposta e approfondita dalla ricerca ecumenica pressoché di tutte le Chiese e Comunità ecclesiali – offre la chiave adeguata per comprendere sia ciò che già ci unisce in Cristo; sia lo statuto che all'interno di questa comunione, reale sebbene imperfetta, hanno la Chiesa cattolica e le altre Chiese e Comunità ecclesiali; sia le prospettive da intraprendere per giungere alla piena unità³⁵³.

Per comprendere quindi la portata ecumenica dell'ecclesiologia di comunione occorre determinare lo statuto ontologico di base di tale ecclesiologia; tale statuto si può considerare una vera e propria *Ontologia Trinitaria*; solo comprendendo l'essere e l'unità nella Trinità possiamo illuminare anche l'essere e l'Unità in Cristo delle Chiese e delle realtà ecclesiali cristiane.

Il problema ontologico - filosofico non può non essere affrontato propedeuticamente a qualsiasi riflessione teologica sulla Chiesa.

Se ontologicamente la vita intra-divina trinitaria è inscindibile ed ogni Chiesa o realtà ecclesiale attraverso Cristo è essa stessa innestata in tale ontologia – trinitaria, come possono apparire le divisioni tra le Chiese?

A questi interrogativi potremo rispondere solo nel momento in cui avremo delineato filosoficamente i tratti di tale ontologia trinitaria.

Un problema che tale enciclica lascia ancora irrisolto è quello che si potrebbe chiamare *il problema della Verità*; se l'ecclesiologia di comunione propone una struttura della Chiesa-Corpo di Cristo come sinfonia agapica di distinti, qual è il principio logico – veritativo che assicura l'identità di ciascun distinto?

Si ripropone con più urgenza il problema filosofico del rapporto tra Identità e differenza, del rapporto tra Unità e molteplicità o in termini filosofici classici del rapporto tra particolare ed universale.

Se ciascuna Chiesa o realtà ecclesiale non avesse un'identità "privilegiata" rispetto alle altre, il rischio sarebbe la possibilità di sostenere una visione relativistica della Chiesa se non addirittura del Cristo.

Secondo tale visione non c'è una Chiesa o realtà ecclesiale "più vera" rispetto alle altre in cui la "Chiesa di Cristo" sussiste in maniera privilegiata. Si arriva ad una vera e propria identificazione dei distinti.

In ogni Chiesa o realtà ecclesiale la Chiesa di Cristo sussiste in maniera particolare senza alcun privilegio sulle altre.

È questo il problema che tenterà di affrontare il documento della Congregazione della dottrina della fede *Dominus Iesus* ma come vedremo senza una completa risoluzione.

³⁵³ *Ibid.*

8.3. La Dichiarazione Dominus Iesus: regresso o approfondimento?

Il documento della Congregazione della dottrina della fede *Dominus Iesus*³⁵⁴ ha tentato di affrontare il problema del relativismo ecclesiologico e teologico di alcune posizioni di studiosi all'interno della Chiesa Cattolica che esagerando in senso relativistico alcune conclusioni dell'enciclica *Ut Unum Sint* hanno aperto la strada ad equivoci sia di natura ecclesiologica che cristologica.

Ricordiamo il principio ermeneutico fondamentale in teologia cristiana che vede sempre unite la cristologia e l'ecclesiologia. Sono due trattati che non si possono mai separare.

Ci serviremo per l'analisi della *Dominus Iesus* del commento teologico di Yannis Spiteris, *L'ecclesiologia della "Dominus Iesus" e il dialogo ecumenico*³⁵⁵.

Come si sa, la Dichiarazione Dominus Iesus (=DI) è stato un documento variamente discusso e commentato. È affidato ad altri il compito di riportare le reazioni degli ambienti non cattolici a questa Dichiarazione. Non mi fermerò neppure a giudicare lo stile e il suo linguaggio o la sua pretesa mancanza di pastoralità. Il mio compito sarà quello di far emergere quale realtà di Chiesa si rispecchi in questo documento e come questa Chiesa, nella quale si ritrova la Chiesa cattolica, si ponga di fronte alle altre confessioni cristiane. Da questo mio intervento vorrei far emergere la sua unità strutturale derivante dal disegno di Dio contenuto nella Rivelazione. Questa unità interna del disegno di Dio appare soprattutto nel mistero della Chiesa. Per far apparire la positività dell'ecclesiologia della DI la metteremo a confronto con quella ortodossa, nella quale si riscontrano identità di principi, ma una grande differenza di applicazioni riguardo alle comunità ecclesiali non ortodosse³⁵⁶.

L'intento di Spiteris è quello di far apparire come l'ecclesiologia che emerge dalla *Dominus Iesus* è direttamente derivante dal disegno di Dio contenuto nella Rivelazione e di quali siano le differenze con l'ecclesiologia ortodossa soprattutto in riferimento alle applicazioni riguardo alle comunità ecclesiali non ortodosse.

³⁵⁴ Sul dibattito teologico seguito alla ricezione del documento *Dominus Iesus*, si veda: A. AMATO, «La Dichiarazione «*Dominus Iesus*» a quindici anni dalla pubblicazione (2000-2015)», in *Poznanskie Studia Teologiczne* 29(2015)1, 7-15; M. GAGLIARDI (a cura di), *La Dichiarazione Dominus Iesus a dieci anni dalla promulgazione*, Lindau, Torino 2010; N. MAPELLI, «Alla ricerca di un nuovo paradigma», in *L'Assoluto e la Storia: Oriente e Occidente a confronto*, itinerari di ricerca storico-religiosa, 9, Bolzoni, Roma 2007; A. CATTANEO, «"Chiese sorelle": portata e limiti di un'ecclesiologia», in T. TRIGO (a cura di), *Dar razòn de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 269-281.

³⁵⁵ Y. SPITERIS, «L'ecclesiologia della "Dominus Iesus" e il dialogo ecumenico», in *Path* (2002)1, 343-366.

³⁵⁶ Ivi, 343.

La prima osservazione di Spiteris riguarda un errore che si commette nell'ermeneutica della dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'intendimento della dottrina ecclesiologicala:

non possiamo parlare dell'ecclesiologicala della *DI* senza inserirla nel quadro dell'insegnamento generale del documento, specialmente all'interno della sua dottrina trinitaria e cristologica. Se si separa la dottrina ecclesiologicala della *DI* dal resto del suo insegnamento, allora si capisce molto bene il motivo delle reazioni negative che si sono registrate anche in campo cattolico. Siamo troppo abituati a scorgere nella Chiesa la parte umana, il suo aspetto storico e istituzionale e si fa fatica a inserirla dentro il suo contesto naturale, che è quello trinitario, cristologico e pneumatologico; così pure si fa fatica a scendere dall'aspetto trascendente della Chiesa e incarnarla nella sua fase storica e istituzionale³⁵⁷.

Il punto di partenza della Dichiarazione si innesta nel dato di fede che costituisce l'*apriori necessario* per ogni discorso teologico cristiano: il nostro Dio è Dio Trinità.

Tutto sta in piedi o cade a seconda che la realtà di Dio sia o non sia Trinità. Infatti, se l'essenza di Dio è *comunione*, allora la vita dell'uomo sarà caratterizzata dalla comunione, dalla "ecclesialità". L'esperienza di Dio è un'esperienza di amore. L'uomo non avrebbe potuto avere quest'esperienza se Dio non fosse Trinità; infatti, un dio solitario non sarebbe *l'Amore senza limiti*. Il Dio cristiano è per essenza Dio Trinità: "Quando dico Dio intendo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo" scrive san Gregorio di Nazianzo. La Trinità non è un attributo che si applica a Dio, ma è Dio stesso³⁵⁸.

L'essere Trinità da parte di Dio viene rimarcato nella Dichiarazione come aspetto costitutivo della fede dei cristiani e non di una qualsiasi credenza in un dio trascendente: «Spesso si identifica la fede teologica, che è accoglienza della verità rivelata da Dio Uno e Trino, e la credenza nelle altre religioni, che è esperienza religiosa ancora alla ricerca della verità assoluta e priva ancora dell'assenso a Dio che si rivela»³⁵⁹.

Un altro problema che la *DI* pone all'attenzione è quello dell'unicità e universalità del piano divino.

È necessario, prima di introdurci nel mistero della Chiesa, ricordare uno dei concetti base della *Dichiarazione*, quello della "unicità": unicità del piano

³⁵⁷ Ivi, 343-344.

³⁵⁸ Ivi, 344.

³⁵⁹ CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Iesus*, AAS92 (2000) 742-765, 7.

divino, unicità della salvezza in Cristo, unicità della Chiesa. È il termine che più è stato sottoposto a critica. Molti sono disposti ad applicarlo a Dio, magari mettendo in ombra la sua dimensione trinitaria, meno a Cristo, ancor meno alla Chiesa, e quasi svanisce, quando è applicato alla Chiesa Cattolica. Eppure l'unicità deriva dalla natura stessa del cristianesimo come religione rivelata. Il cristianesimo non conosce che un'unica rivelazione di Dio, che discende all'uomo dal Padre attraverso il Figlio nello Spirito Santo. E il ritorno dell'uomo a Dio avviene mediante lo Spirito Santo, che ci inserisce in Cristo, il quale, a sua volta ci inabissa nel Padre. Questa è l'unica via di salvezza, l'unica economia di salvezza valida per tutti gli uomini, anche se questi vivessero su altri pianeti. Dio non ci ha rivelato altri progetti di salvezza. Egli è libero di raggiungere gli uomini come vuole, ma a noi ha manifestato quest'unico modo, il modo trinitario di salvezza³⁶⁰.

La questione dell'unicità è strettamente legata a quella dell'unità. L'unicità pone immediatamente il problema della Verità. Ciò che è unico deve essere necessariamente vero. L'unità invece pone il problema della separabilità. Ciò che è unito in Dio non può essere separato in alcun modo. La *DI* al numero 11 afferma con chiarezza questi due principi:

Similmente, deve essere *fermamente creduta* la dottrina di fede circa l'unicità dell'economia salvifica voluta da Dio Uno e Trino, alla cui fonte e al cui centro c'è il mistero dell'incarnazione del Verbo, mediatore della grazia divina sul piano della creazione e della redenzione (cf. *Col* 1,15-20), ricapitolatore di ogni cosa (cf. *Ef* 1,10).(...) infatti il mistero di Cristo ha una sua intrinseca unità, che si estende dalla elezione eterna in Dio alla parusia³⁶¹.

Come la *DI* afferma, nella teologia cristiana non si può evitare questo linguaggio che richiama unicità ed unità.

Non rare volte si propone di evitare in teologia i termini come *unicità*, *universalità*, *assolutezza*, il cui uso darebbe l'impressione di *enfasi eccessiva* circa il significato e il valore dell'evento salvifico di Gesù Cristo nei confronti delle altre religioni. In realtà questo linguaggio esprime semplicemente la fedeltà al dato rivelato, dal momento che costituisce uno sviluppo delle fonti stesse della fede³⁶².

Un chiarimento importante che la *DI* fa è di sottolineare la dimensione cristologica della Chiesa che affonda le sue radici nel concetto teologico di *cristificazione* dell'umanità.

³⁶⁰ Y. SPITERIS, «L'ecclesiologia della "Dominus Iesus" e il dialogo ecumenico», 347.

³⁶¹ CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Iesus*, 11.

³⁶² *Ivi*, 15.

Esiste un profondo e costante legame tra il mistero di Cristo e il mistero dell'uomo, tra la cristologia e l'antropologia, tra la cosmologia e la soteriologia. Cristo sta all'origine dell'uomo fin dal primo momento della creazione. Si può dire che l'essere umano esiste perché esiste Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo. La cristificazione dell'umanità rappresenta la realizzazione del progetto eterno di Dio. Cristo si trova nella struttura stessa dell'essere umano fin dal primo momento della creazione e continua dia cronicamente a riempire di sé l'uomo; egli costituisce non solo la causa efficiente dell'uomo, ma anche la sua causa costitutiva interna³⁶³.

Questa cristificazione dell'umanità ha un valore prima che individuale, comunionale, ossia costituisce e fonda la Chiesa come Corpo di Cristo: «l'essere in Cristo dell'uomo, tuttavia, non è una questione individuale, ma comunionale, e realizza sacramentalmente il progetto eterno di Dio di salvare gli uomini comunicando a loro la sua vita trinitaria. (...) Questa riunione non è prima di tutto locale, ma ontologica: è la Chiesa Corpo di Cristo»³⁶⁴.

Sembra che si riproponga a questo punto il problema che abbiamo evidenziato in partenza ossia di quale ontologia possa delineare una corretta ecclesiologia fedele al dato rivelato.

L'ecclesiologia della DI è la conseguenza diretta delle premesse trinitarie e cristologiche sviluppate precedentemente. Se la salvezza significa comunione con Dio e se questa comunione avviene solo attraverso Cristo nello Spirito, questa salvezza deve poter essere sperimentata in un corpo comunitario che sia fatto dagli uomini e da Cristo stesso(...) l'asserzione fondamentale di questa ecclesiologia di comunione è quella paolina, La Chiesa è il Corpo di Cristo, e per questo, essa è anche Icona della Trinità³⁶⁵.

Le caratteristiche di unità ed unicità che abbiamo rilevato appartengono primariamente al piano salvifico di Dio (soteriologia) ed in Cristo (cristologia) si trasferiscono alla Chiesa (ecclesiologia).

La Chiesa, essendo la realizzazione storica del disegno di Dio, possiede le caratteristiche dell'unità, dell'unicità e dell'universalità. Come unico è il mistero di Dio Trinità e unico il suo piano universale di salvezza realizzatosi per mezzo di Gesù nello Spirito Santo, così non può essere che unico il sacramento, il segno che lo esprime e lo incarna nella storia, la Chiesa. Solo attraverso la Chiesa, quindi, si può giungere a questa salvezza³⁶⁶.

³⁶³ Y. SPITERIS, «L'ecclesiologia della "Dominus Iesus" e il dialogo ecumenico», 349.

³⁶⁴ *Ivi*, 352.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ivi*, 353.

Un'importante sottolineatura della DI, che consente di delineare alcuni tratti di un'ontologia per la nostra ecclesiologia di comunione è data dal fatto di applicare alla Chiesa i principi cristologici del dogma di Calcedonia: «la Chiesa è unita a Cristo inseparabilmente senza confusione, ed è da questa unione che la Chiesa trae la sua efficacia salvifica»³⁶⁷.

Il Signore Gesù, unico Salvatore, non stabilì una semplice comunità di discepoli, ma costituì la Chiesa come *mistero salvifico*: Egli stesso è nella Chiesa e la Chiesa è in Lui (cf. Gv 15,1 ss.; Gal 3,28; Ef 4, 15-16; At 9,5); perciò, la pienezza del mistero salvifico di Cristo appartiene anche alla Chiesa, inseparabilmente unita al suo Signore. Gesù Cristo, infatti, continua la sua presenza e la sua opera di salvezza nella Chiesa e attraverso la Chiesa (cf. Col 1, 24-27), *che è suo Corpo* (cf. 1 Cor 12, 12-13.27; Col 1,18). E così come il capo e le membra di un corpo vivo pur non identificandosi sono inseparabili, Cristo e la Chiesa non possono essere confusi ma neanche separati, e costituiscono un unico "Cristo Totale". Questa stessa inseparabilità viene espressa nel Nuovo Testamento anche mediante l'analogia della Chiesa come *Sposa* di Cristo (cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,25-29; Ap 21,2.9)³⁶⁸.

Quindi la Chiesa è una realtà te-andrica che riceve la sua esistenza da Gesù-Cristo che ne è il fondamento.

Un'ultima problematica che la DI affronta e che rappresenta la questione più complessa sia in fase di analisi che di risoluzione suscitando le maggiori polemiche è quella che Spiteris chiama *Dimensione storica della Chiesa*, ossia come conciliare l'ontologia, l'essere della Chiesa, con il suo attraversare i secoli, la storia.

La Chiesa, come Cristo, è una ed unica. Questa chiesa, sacramento di Cristo e della Trinità, non è però un'entità evanescente, "mistica", nel senso di non concreto, di non sperimentabile nel vissuto. Essa si muove dentro un mistero *teandrico*. La salvezza, poiché è mistero di comunione, deve essere realizzata a livello umano, storico-esperienziale in una comunità concreta. Il criterio di unicità, di unità e di universalità non può non essere applicato anche alla Chiesa nella sua dimensione storica, intesa come comunione di fedeli radunati dai sacramenti, dai loro pastori, da una comune dottrina. Il problema nasce quando si vuole determinare dove si trova concretamente questa Chiesa una ed unica³⁶⁹.

A questo punto la DI non introduce alcuna novità dal punto di vista ecclesiologico ma riprende ciò che il Concilio Vaticano II ha esposto sia nella *Lumen Gentium* che

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Iesus*, 16.

³⁶⁹ Y. SPITERIS, «L'ecclesiologia della "Dominus Iesus" e il dialogo ecumenico», 355-356.

nella *Unitatis Redintegratio*. In particolare riprende l'espressione di *Lumen Gentium* numero 8 dove si dice che l'Una Santa *subsistit in Ecclesia Cattolica*.

La Dichiarazione, quindi parte dall'indubitabile presupposto che la Chiesa fondata da Gesù Cristo, professata nel Simbolo di fede, è *una ed unica*. Questa Chiesa "Cattolica" *una ed unica* non può sussistere contemporaneamente nella stessa maniera in tutte le confessioni cristiane, dal momento che tra di loro esistono differenze in materia di fede³⁷⁰.

Le modalità di sussistenza sono molteplici ma una sola è *la modalità di sussistenza totale*. Ed è proprio la rivalutazione e la chiarificazione della categoria del *subsistit in* ad essere al centro della teologia della DI:

Con l'espressione "subsistit in", il Concilio Vaticano II volle armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato, che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua ad esistere pienamente soltanto nella Chiesa Cattolica, e dall'altro lato, "l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e verità al di fuori della sua compagine", ovvero nelle Chiese e nelle Comunità ecclesiali che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa Cattolica. Ma riguardo a queste ultime, bisogna affermare che "il loro valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica"³⁷¹.

Si può concludere come sottolinea Spiteris che la DI rappresenta un necessario approfondimento dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II espressa da *Lumen Gentium* e *Unitatis Redintegratio*, secondo determinati aspetti.

Prima di tutto la Chiesa di Cristo è Una ed Unica e sussiste nella sua pienezza solo nella Chiesa Cattolica; la pienezza della Chiesa è legata al pieno possesso di quelli che vengono chiamati i *bona ecclesiae*. Inoltre la Dichiarazione riconosce alla Chiesa cattolica, di possedere anche un elemento di ecclesialità non presente nelle Chiese ortodosse, ossia il primato del vescovo di Roma.

Un criterio che introduce la DI è quello della cosiddetta "mediazione partecipata": la Chiesa Cattolica avendo il *pleroma* della ecclesialità, in virtù dell'unicità della Chiesa di Cristo, funge da tramite per gli altri cristiani non cattolici dell'azione dello Spirito soprattutto nel definire la loro ecclesialità in base alla quantità e alla qualità dei *bona ecclesiae* posseduti.

La DI riconosce, il possesso della successione apostolica e della valida eucaristia come elementi fondamentali per stabilire l'ecclesialità eucaristica di una determinata comunità di fedeli cristiani, pur riconoscendo a quelli che non rispondono a tali elementi, un valore salvifico ed ecclesiale.

Ma sicuramente occorre riconoscere che la DI, si mantiene nel solco visione aperta da *Lumen Gentium* ed *Unitatis Redintegratio*, in quanto considera l'ecumenismo,

³⁷⁰ Ivi, 356.

³⁷¹ CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Iesus*, 16.

come un processo dinamico nella ricerca della pienezza della totalità degli elementi che definiscono la Chiesa di Cristo.

La *DI* concepisce l'ecumenismo come una ricerca dinamica di pienezza nella totalità degli elementi che costituiscono l'Una-Santa. L'inizio è costituito dal battesimo che incorpora tutti i cristiani in Cristo: *Il Battesimo infatti di per sé tende al completo sviluppo della vita in Cristo mediante l'integra professione di fede, l'Eucaristia e la piena comunione nella Chiesa (DI n. 17)*³⁷².

Tuttavia occorre sottolineare quali sono i problemi che la Dichiarazione *Dominus Iesus* lascia ancora irrisolti e che aprono a nuovi quesiti: quali sono i limiti del linguaggio e della teologia dei documenti ecumenici che pur constatiamo attraverso la ricezione che ne hanno i magisteri e le teologie delle altre Chiese e comunità ecclesiali? Dovendo salvaguardare l'identità ecclesiologica di ciascuna Chiesa o comunità ecclesiale, quale principio onto-teologico può raccogliere in unità le differenze ecclesiologiche facendo in modo che si eviti il conflitto tra loro?

Si intravede in questi interrogativi un problema che riteniamo importante per il proseguo della nostra ricerca e cioè quello che in termini filosofici è il rapporto tra Essere e linguaggio, identità teologica e linguaggio teologico che esprime tale identità.

Nessuna teologia del dialogo potrà mai essere approntata senza affrontare preventivamente tali problematiche.

9. L' Ecumenismo ecclesiologico di papa Francesco

Il rinnovato interesse per le questioni ecumeniche ha ricevuto una considerevole accelerazione dall'impegno in prima persona dell'attuale pontefice Francesco che «ci fatti di nuovo sentire impazienti per l'unità dei cristiani con il proprio modo e il proprio stile e secondo i propri parametri, che sono l'armonia sociale e la pace nell'orizzonte della costruzione di una cultura dell'incontro»³⁷³.

Ed è proprio questa *cultura dell'incontro* a costituire la nuova grammatica teologica di base per affrontare le questioni poste dall'ecumenismo.

Nella parola *incontro*, infatti, non vi è il senso dell'opposizione tra le differenze culturali ma della compenetrazione delle stesse in una unità logica di fondo.

Un'autentica cultura dell'incontro non è una forma di sincretismo o meticciamiento culturale ma il rimettere in una relazione di realtà, e quindi logica, le strutture interpretative proprie di ciascuna realtà nella consapevolezza della loro incompletezza.

Una cultura, questa, fatta prima di tutto di gesti simbolici e di vicinanza fattiva; come non ricordare il viaggio di Francesco al Cairo nell'aprile del 2017 al termine del

³⁷² Ivi, 357-359.

³⁷³ S. MADRIGAL TERRAZAS, *L'unità prevale sul conflitto. L'ecumenismo di papa Francesco*, LEV, Roma 2017.

quale insieme a Towadros II ha firmato una *Dichiarazione comune*: «quando i cristiani pregano insieme, giungono a comprendere che ciò che li unisce è molto più grande di ciò che li divide» aggiungendo che «l'ecumenismo dei martiri ci unisce e ci incoraggia a proseguire sulla strada della pace e della riconciliazione».

La preghiera e il martirio rappresentano elementi teologici imprescindibili di questa nuova cultura dell'incontro tra Chiese in cammino sulla via dell'unità.

Ed è proprio il termine *Cammino* a rappresentare la cifra dell'ecclesiologia ecumenica proposta da papa Francesco: «Nel linguaggio, del Papa argentino il termine cammino serve per descrivere l'essenza della Chiesa, che è il popolo pellegrino verso Dio, e il concetto teologico *ecumenismo* significa camminare alla presenza di Dio. L'ecumenismo è prima di tutto un cammino»³⁷⁴.

Sarà proprio nell'esortazione *Evangelii Gaudium* che Papa Francesco delinea l'ermeneutica essenziale di questo cammino: «Dal profondo desiderio di andare alle radici del Vangelo, la sua visione ecumenica ruota attorno a queste questioni: l'unità nella diversità, la gerarchia delle verità, lo scambio di doni»³⁷⁵.

I numeri della *Evangelii Gaudium* in cui si declina l'ecumenismo della Chiesa di Francesco sono dal 244 al 246.

Al numero 244 Francesco, parla di unità delle Chiese nell'unico battesimo ma di separazione effettiva dalla piena comunione che deriva da questo battesimo comune; per recuperare tale comunione occorre ripensare il cammino delle Chiese come un pellegrinaggio in cui tale piena comunione rappresenta la meta.

Tale pellegrinaggio comune è prima di tutto un cammino comune di evangelizzazione, che deve avere come principio strutturale quello che Papa Francesco chiama *principio della gerarchia delle verità*: «Se ci concentriamo sulle convinzioni che ci uniscono e ricordiamo il principio della gerarchia delle verità, potremo camminare speditamente verso forme comuni di annuncio, di servizio e di testimonianza» (*Evangelii Gaudium*, 246).

In questo impegno comune di evangelizzazione si recupera l'unità missionaria della Chiesa in cui ci si accorge che lo Spirito ha elargito doni a tutte le Chiese e che tali doni sono per l'edificazione dell'unica Chiesa di Cristo:

E se realmente crediamo nella libera e generosa azione dello Spirito, quante cose possiamo imparare gli uni dagli altri! Non si tratta di ricevere informazioni dagli altri per conoscerli meglio, ma di raccogliere quello che lo Spirito ha seminato in loro come un dono anche per noi. Solo per fare un esempio, nel dialogo con i fratelli ortodossi, noi cattolici abbiamo la possibilità di imparare qualcosa di più del significato della collegialità episcopale e sulla loro esperienza della sinodalità. Attraverso uno scambio di doni, lo Spirito può condurci sempre più alla Verità e al bene. (*Evangelii Gaudium*, 246).

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*

Quindi in conclusione, in questa nuova ermeneutica teologica ecumenica, l'altro contiene tracce che chiariscono meglio la mia identità teologica e culturale.

10. L'ecclesiologia ortodossa: ecclesiologia trinitaria ed ecclesiologia eucaristica

Una prima analisi che è necessario compiere è quella che ci consente di scoprire i tratti caratteristici dell'ecclesiologia ortodossa che potranno essere assunti nel delineare un'ecclesiologia ecumenica compatibile con la visione teologica cattolica della realtà Chiesa.

Nella visione ortodossa della Chiesa due sono i principi di fondo dell'ecclesiologia: il legame teandrico che definisce l'essenza, e l'essere comunità sacramentale che definisce l'esistenza stessa della Chiesa.

Il legame teandrico costituisce la natura della Chiesa, ne definisce l'essenza:

[...] Nella concezione ortodossa il legame ha la forma di croce, la Chiesa è nel punto di incontro tra l'orizzontale e la verticale, è un legame di natura teandrica. Il teandrisimo costituisce la Chiesa, la pone al centro del mondo, riempie con la sua realtà il contenuto umano trasformandolo in sostanza teandrica, e implica dunque la continuità orizzontale, cioè la successione apostolica, i sacramenti (che perpetuano il visibile di Cristo), l'incorporazione dei fedeli al corpo storico³⁷⁶.

Il legame teandrico di cui è costituita la Chiesa, pone questa in una relazione di trascendenza rispetto al mondo.

Mentre il mondo rappresenta l'umano al di fuori di Dio, la Chiesa invece, secondo l'ecclesiologia ortodossa è la *vita di Dio nell'umano*, che si articola attraverso i sacramenti. In questo modo la Chiesa esiste come *comunità sacramentale*.

Non è un'organizzazione, non è la vita umana organizzata, non è neppure, e forse non è soprattutto, la *grazia organizzata*, ma è l'organismo teandrico, la vita di Dio nell'umano, e questo definisce immediatamente la sua struttura come comunità sacramentale. Vi si entra attraverso il battesimo: il neofita ne è illuminato, la parusia di Cristo si opera in lui, essendo stata rimodellata a immagine del suo archetipo egli è nuova creatura suggellata dai doni dello Spirito ricevuti con l'unzione crismale, e questa nuova vita si espande e fiorisce nell'eucaristia. [...] Il ministero della Parola, la predicazione kerygmatica, passa attraverso il ministero dei sacramenti, e si compie nel ministero dell'incorporazione: il membro vivente del Cristo è visto come nato dallo Spirito - πνεῦμα ζωοποιόν – creatore e donatore di un'esistenza del tutto

³⁷⁶ P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965.

nuova. Lo Spirito Santo vivifica le anime; esso fa risplendere misteriosamente in esse la natura una della Trinità³⁷⁷.

L'ecclesiologia ortodossa quindi considera due aspetti caratteristici della realtà Chiesa, la trinitarietà e l'eucaristicità, i quali derivano direttamente dai due principi sopra evidenziati, i quali uno rappresenta il piano della Theologhìa, ossia della vita intra-divina, e l'altro, invece, il piano della manifestazione dell'economia, ossia della manifestazione nel mondo creato.

Partendo dal piano della Theologhìa, la rivelazione pone come in-trascendibile per qualsiasi discorso teologico il cosiddetto *principio trinitario*:

Tra l'Essere trinitario e il nulla, afferma padre Florenskij, non vi è altro principio dell'esistenza che il principio Trinitario, ed è per questo motivo che il pensiero umano ricevendo la rivelazione si crocifigge, per rinascere nell'unica luce trisolare della Verità, la quale è radicalmente trascendente ad ogni concetto filosofico. [...] La tendenza naturale della ragione vorrebbe continuamente ridurre il mistero della Trinità o all'unità di un'unica essenza, con i suoi tre modi diversi di manifestazione (il modalismo di Sabellio), oppure alle tre deità del triteismo politeista. San Gregorio Teologo rifiuta di *giudaizzare per mezzo della monarchia divina, o di ellenizzare per mezzo della pluralità divina*. La Trinità si afferma immediatamente e da tutta l'eternità come l'Esistente[...] e ogni idea di teogonia, di nascita di Dio, di evoluzione della Divinità in Trinità è esclusa³⁷⁸.

Il principio Trinitario attraverso la categoria della similitudine – partecipazione guida la visione ortodossa Trinitaria della Chiesa: «la Chiesa assoluta della Trinità divina si pone dunque come immagine normativa della Chiesa degli uomini, *comunità dell'amore reciproco*: l'unità del molteplice»³⁷⁹.

Il secondo aspetto invece riguarda il piano dell'economia divina; abbiamo affermato che per comprendere la Chiesa su tale piano occorre considerarla una comunità sacramentale. In tale visione, i sacramenti non sono solo dei segni efficaci della presenza di Cristo nella Chiesa ma costituiscono la stessa essenza della Chiesa; i sacramenti sono la struttura attraverso cui nella Chiesa il piano della Theologhìa si rinsalda con il piano dell'economia della manifestazione nel mondo creato. I sacramenti che costituiscono i tre snodi principali di tale struttura sono il battesimo (fonte della vita in Cristo), la cresima (completamento del battesimo), e l'eucarestia (culmine della vita in Cristo).

La Chiesa primitiva riuniva in un solo atto i tre sacramenti maggiori, il battesimo, la cresima e l'eucaristia intitolandolo iniziazione. Il neofita passava

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*

successivamente attraverso le tre fasi del medesimo atto, che lo rendevano membro del popolo di Dio ricapitolato in Cristo e lo consacrava sacerdote, profeta e re. L'eucarestia, che compie questa graduale iniziazione non è un sacramento tra gli altri, ma è appunto il loro adempimento. È anche il sacramento dei sacramenti e in questa funzione di integrazione è espressione più adeguata della Chiesa. La Chiesa è la koinonia eucaristica nella sua continuazione e perpetuazione³⁸⁰.

Gli stessi canoni della Chiesa antica consideravano la partecipazione alla comunione eucaristica come normativa dell'appartenenza alla Chiesa.

Un grande contributo all'elaborazione dell'ecclesiologia eucaristica ortodossa è stato dato da Padre Nicolas Afanassiev; la sua elaborazione teologica è stata un riferimento durante il Concilio Vaticano II soprattutto nella elaborazione della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, in cui ritroviamo una visione ecclesiologica incentrata sull'eucaristia.

Padre Nicolas Afanassiev in una eccellente presentazione di quest'argomento, dimostra che il vero ritorno verso l'ordine della Chiesa non è affatto la questione della pietà eucaristica personale, ma della partecipazione al pasto della totalità del corpo, tutti i *giorni del Signore*. *Il Signore aggiungeva ogni giorno alla Chiesa quelli che erano sulla via della salvezione* (Atti 2,47). Padre Afanassiev attira l'attenzione sul testo greco: *ἐπὶ τὸ αὐτό*, la sua traduzione con *Chiesa* è un'eccellente interpretazione e anche una definizione eucaristica precisa e pertinente della Chiesa: il Signore aggiungeva ogni giorno i salvati all'insieme di fedeli riuniti in uno stesso luogo e per la stessa cosa: l'eucaristia – Chiesa³⁸¹.

La visione ecclesiologica ortodossa, soprattutto nel mettere in evidenza l'aspetto trinitario ed eucaristico della Chiesa, sembra essere compatibile con la visione cattolica della Chiesa. Tuttavia l'ecclesiologia ortodossa mostra degli aspetti teologici in cui la differenza con la dottrina cattolica sembra essere conseguenza di una equivocità dello stesso linguaggio.

11. Un problema di fondo: i preambula fidei e la questione ontologica in teologia

La questione ontologica è stata affrontata nel corso della storia del pensiero teologico in più passaggi: dal pensiero dei Padri della Chiesa alla teologia scolastica, fino ad arrivare alla riflessione del concilio Vaticano I e a quella del Concilio Vaticano II.

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*

Il primo passaggio nella storia del pensiero cristiano in cui si pone la questione ontologica è quello relativo all'incontro tra la fede apostolica e la cultura ellenistica attraverso la filosofia, vera "piattaforma culturale" in cui avviene il primo tentativo di dialogo tra fede e cultura; questo incontro è avvenuto attraverso alcune categorie concettuali proprie della cultura ellenistica che il cristianesimo ha tentato di utilizzare attribuendone significati compatibili con l'insegnamento di Gesù di Nazareth e degli apostoli.

Alcune di queste categorie ci sono note: logos, archè, èlenchos, ousia, hanno rappresentato la grammatica sia del pensiero ellenista che dei primi pensatori cristiani, pur tuttavia riferendosi ad un sistema di significati differenti.

Questa osmosi tra cristianesimo e filosofia greca ha portato però pian piano ad una sostituzione dei significati della rivelazione cristiana con quelli della filosofia greca; un esempio paradigmatico è quello che è accaduto con il concetto di *lògos*. Un concetto che la cultura ellenistica attraverso la filosofia, elaborò per indicare un senso della verità epistemica che raccogliesse tutti gli aspetti della realtà (il termine *lògos* viene dal verbo *lèghein* che significa raccogliere, tenere insieme), che oscillano tra l'essere e il nulla. Giovanni nel prologo del suo vangelo identifica il *lògos* con Gesù Cristo indicando però un senso incontrovertibile ed eterno di questo raccogliere in unità: «tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). Il *lògos* giovanneo a differenza di quello greco mostra l'impossibilità che le cose che esistono rompano l'unità originaria con il *lògos*. Il *lògos* greco invece "vuole" che questa unità che originariamente si pensa non esistente, sia. Il *lògos* giovanneo è un *lògos* estraneo alla volontà e alla violenza che invece caratterizzano il *lògos* greco.

Se realmente esiste, tra il *Lògos* greco e il *Lògos* cristiano, una differenza essenziale, deve necessariamente apparire sul piano della violenza. O abbiamo detto solo sciocchezza, oppure il *Lògos* giovanneo non è affatto ciò che Heidegger ne fa quando lo interpreta, sulla base del Decalogo, come una specie di servo atterrito soltanto a trasmettere gli ordini di un padrone feroce³⁸².

L'ontologia in questo caso più che fungere da preambolo della fede costituisce una sorta di "tessuto connettivo" della teologia cattolica che si sviluppa a partire dalla rivelazione cristologica.

Fede e ragione rimangono tuttavia in tale approccio in un rapporto estrinseco; considerati nei loro rispettivi ambiti come differenti, alla fine del processo di "assimilazione" si identificano. È lecito di conseguenza porsi la domanda se al tramonto della filosofia greca, il cristianesimo possa ancora rimanere in piedi o meno.

Tommaso invece percorre l'altra via dell'estrinsecismo tra fede e ragione, in cui la ragione e le sue verità in questo caso diventano preamboli della fede.

³⁸² R. GIRARD, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, 334.

Le verità verranno distinte in verità di ragione e verità di fede e la compatibilità delle prime con il contenuto della rivelazione rappresenteranno il presupposto razionale dell'atto di fede.

Mentre le verità di ragione saranno indagate attraverso la logica (principio di non contraddizione) e la gnoseologia (la causalità aristotelica), le verità di fede richiederanno solo un assenso ragionevole della volontà senza alcun tipo di indagine critica interna alla rivelazione stessa.

Per Tommaso la filosofia occupa il posto di *ancillae theologiae* ed in questo modo si continua a percorrere una via estrinsecista del rapporto tra fede e ragione.

L'inversione del rapporto di subordinazione tra fede e ragione sarà operato da Cartesio nel XVII secolo. Egli arriverà a subordinare la rivelazione alla ragione e a considerare vere solo quelle verità di fede che possono essere spiegate attraverso il metodo razionale da lui elaborato.

Sarà la filosofia neoscolastica e la relativa indagine teologica a riproporre una versione dell'estrinsecismo tomista in cui la ragione funge da "struttura apologetica" della fede, nella difesa di quest'ultima dagli attacchi della razionalità moderna; questa da Kant in poi ha assunto come istanza assoluta la ragione stessa e la rivelazione solo come un oggetto di indagine della filosofia della religione.

L'estrinsecismo neoscolastico apre una stagione in cui il rapporto tra fede e ragione si incrina ulteriormente al punto tale che le due istanze entrano palesemente in opposizione.

La ragione ormai staccata dalla fede elabora una struttura teorico – pratica basata sul metodo sperimentale che sarà il fondamento della nuova razionalità tecnoscientifica.

La fede e la rivelazione invece attirano nuove istanze culturali per mostrare la credibilità dei loro contenuti: l'istanza storiografica, quella psicoanalitica, quella antropologica, quella sociologica, quella letteraria, etc.

Queste istanze formeranno il "quadro culturale" entro cui valutare e verificare la credibilità della fede e della rivelazione cristiana.

Il Concilio Vaticano II proverà a comporre queste istanze naturali dello spirito umano con il carattere soprannaturale della rivelazione utilizzando una forma di estrinsecismo in cui ci sia l'autonomia e non la separazione tra i due ambiti di fede e ragione.

Sarà il dibattito teologico successivo fino alla *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II, a porre di nuovo l'attenzione sul problema del rapporto tra fede e ragione nel tentativo di elaborare un discorso teologico che superi la posizione apologetica neoscolastica; partendo dal fallimento dell'estrinsecismo in tutte le sue varianti, si dirà, è necessario iniziare a pensare un rapporto di tipo intrinsecistico tra fede e ragione.

All'interno di questo tentativo si pone l'elaborazione della disciplina che va sotto il nome di teologia fondamentale, la quale prova ad inscrivere la "forma della fede" all'interno di un fondamento razionale ed ontologico del sapere universale: essa, «per il suo carattere proprio di disciplina che ha il compito di rendere ragione della fede

(cfr 1 Pt 3, 15), dovrà farsi carico di giustificare ed esplicitare la relazione tra la fede e la riflessione filosofica» (Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, 67).

In questo modo ragione e fede, naturale e soprannaturale, finito ed infinito costituiranno momenti di un'unica struttura originaria del sapere che indica l'unico fondamento della totalità di ciò che è.

Questo necessita un'apertura critica della razionalità di tale struttura rispetto ai contenuti della fede che possono presentarsi come problemi o esplicitazioni originariamente inclusi dal fondamento.

L'analisi critica della fede deve dunque essere sviluppata ab intrinseco con la procedura adeguata alla fede stessa, intenzionalmente diretta a scoprirne e mettere in risalto le condizioni di possibilità, la struttura originaria, la capacità di verità e di senso, in sintesi l'impianto teorico che obiettivamente predispone le affermazioni della fede coerentemente esposte, esse pure all'analisi critica³⁸³.

La struttura originaria del sapere è stata costituita per il cristianesimo, dai tempi dei Padri della Chiesa, dalla metafisica platonico - aristotelica. Ma può la metafisica così come storicamente pensata costituire oggi ancora un modello per la struttura originaria del sapere universale in cui inserire la forma della fede?

L'uso della nozione di metafisica per indicare il modo in cui è sempre stata pensata la struttura originaria del sapere (dell'essere) nella cultura occidentale dall'età dei greci alla nostra (da Platone fino a Nietzsche dicono i più) si è diffuso su larga scala filosofica attraverso la mediazione di Heidegger. Se e come questa fine si colleghi ad una ripresa radicalmente contrapposta, che deve assolvere ad un compito originariamente necessario (pensare appunto la struttura originaria, ovvero il senso autentico dell'essere) e sino ad ora inevaso, è oggetto di puntigliose esegesi e di appassionate discussioni. Il loro influsso sul pensiero teologico è ormai sensibile e variamente articolato: e frequenta quasi tutte le declinazioni possibili delle ermeneutiche correnti. L'impressione che si debba parlare di 'caduta' più che di reale 'superamento' del modello metafisico tradizionale destinato ad istituire la semanticità e la referenzialità dell'affermazione realistica di Dio, sembra confermata anche a proposito del *tòpos* heideggeriano (nietzschiano) della fine della onto-teo-logia, che un po' troppo acriticamente si è installato nella teologia recente: imponendosi all'attenzione della medesima essenzialmente nella forma del luogo 'comune' dell'orizzonte filosofico contemporaneo. E subendo appunto precipitosamente il trattamento che la teologia del nostro secolo riserva ai luoghi comuni (effettivi o presunti) del sapere epocale: vale a dire l'immediata trasformazione in 'preamboli' della 'intelligenza' della fede (o della fede *tout-court*). Nell'assunzione teologica del motivo della fine della metafisica (di per sé generico), sembrano in verità proiettarsi due istanze autocritiche interne al

³⁸³ P. SEQUERI, *Il Dio Affidabile. Saggi di teologia fondamentale*, 126-127.

modello tradizionale dell'intelligenza della fede. Una è quella del superamento di un modello concettualistico-sistematico del sapere: che nella fondazione metafisica di derivazione aristotelica avrebbe da tempo un suo convenzionale modello di omologazione. L'esigenza critica, peraltro universalmente acquisita, di sottrarre il sapere della fede e della teologia all'exasperato intellettualismo del modello scolastico, si salda qui con la necessità di uscire dall'equivoca assicurazione metafisica di quel sapere, che finisce per alimentarsi ad una *ratio* filosoficamente determinata che nutrirsi del proprio fondamento nella parola teologicamente istituita dalla rivelazione biblica. L'altra istanza che collude con la necessità del superamento della metafisica è quella del necessario abbandono di una concettualità sostanzialistica e oggettivante, che imprigiona e mortifica nella definizione metafisica dell'essere divino le figure bibliche della sua trascendenza dinamica assoluta e della sua relazione vitale con la storia. In breve: l'uscita, oltre che dall'ingenuo antropomorfismo della lingua naturale, dal sofisticato onto-morfismo della lingua metafisica³⁸⁴.

La crisi della metafisica attuale, spinge la nostra ricerca a considerare altri modelli ontologici che configurino la struttura originaria del sapere in cui inscrivere la forma della fede e che possano tener conto delle sfide culturali attuali a cui il cristianesimo è chiamato a dare un suo contributo.

12. Rosmini punto di convergenza teosofico tra le ontologie di Hemmerle e Zizioulas

Le ontologie di Hemmerle e di Zizioulas, pur cogliendo i tratti essenziali che conducono dalla Rivelazione verso un'ontologia trinitaria e personalista, sono entrambe deficitarie di una esplicitazione della nozione di essere in termini di ontologia fondamentale³⁸⁵.

L'ontologia fondamentale, rappresenta infatti il punto di innesto tra filosofia e teologia, e sia in Hemmerle che in Zizioulas tale punto di innesto viene individuato nell'autorità della Rivelazione, pur parlando Hemmerle di relazione di interscambio tra filosofia e teologia e Zizioulas di cristianizzazione delle categorie filosofiche greche Zizioulas. Entrambi non tengono presente che l'ontologia fondamentale richiede che la verità che si esprime attraverso la nozione di essere deve auto-fondarsi attraverso una logica incontrovertibile che respinge qualsiasi tentativo di negarla.

Rosmini, pur avendo esplicitato la nozione di essere in termini di ontologia fondamentale, circa l'innesto tra filosofia e teologia, si muove ancora in un semi-

³⁸⁴ Ivi, 487- 488.

³⁸⁵ Manca un riferimento al fondamento veritativo della nozione di essere. Circa una ricognizione sull'evoluzione dell'ontologia fondamentale in riferimento al pensiero teologico si veda: I. MANCINI, *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958.

estrinsecismo, in cui l'unico passo in avanti rispetto al tradizionale estrinsecismo, è dato dal fatto che il dato rivelato, messo da parte l'argomento ex- autoritate, viene recepito come un dato fenomenologico da incorporare nella costruzione dell'argomentazione filosofico-ontologica.

Rosmini sottolinea che quando considero una verità – come ad esempio, quella della Trinità, che è la verità sovrana – debbo in effetti pormi due domande: da dove essa viene e che cosa significa. Quando chiedo “da dove viene”, indago l'origine di questa verità e allora affermo, quando ho a che fare con la Trinità, che tale verità viene dalla Rivelazione, e quindi pertiene per sé alla teologia, che è scienza della Rivelazione nel suo venire da Dio. Ma quando mi pongo la domanda su “che cosa significa” questa verità, lo posso farmi senza domandarmi da dove essa viene, prendendo semplicemente atto del fatto che nell'esperienza umana si dà questa verità e alla luce di essa con pertinenza posso interpretare l'essere³⁸⁶.

Tuttavia acquisire l'orizzonte dell'ontologia fondamentale come innesto tra filosofia e teologia mostra che il dato rivelato, se non viene acquisito ex autoritate deve necessariamente essere sottoposto alla verifica del fondamento che sta alla base della costruzione della nozione di essere; è questo che caratterizza l'ontologia fondamentale: essa è la condizione di pensabilità e di esistenza di ogni ente, e la verità di tale condizione è garantita da un principio logico che nega ogni tentativo di negare questa condizione.

Tale condizione di pensabilità e di esistenza di ogni ente è la struttura anapodittica del sapere, in cui inscrivere qualsiasi sapere, incluso quel sapere che è la Rivelazione.

Lo stesso Rosmini parla di “ontologia partorita dalle viscere della rivelazione”, ma con tale espressione si può intendere che l'ontologia fondamentale deve mostrare, portandole alla luce, le viscere della Rivelazione. Infatti nella mentalità biblica, le viscere sono il luogo della profondità, del radicamento, del fondamento.

Non un'ontologia che riceva dalla rivelazione le categorie per costruire la sua evidenza, ma un'ontologia che procedendo nel mostrare la sua evidenza veritativa, si rispecchi perichorèticamente nella Rivelazione senza soluzione di continuità, mostrando la Verità dei suoi contenuti. In tal modo il rapporto tra ontologia fondamentale e Rivelazione è un in-contro: uno di fronte all'altro e uno dentro l'altro.

Rosmini intravede tutto questo, come si intuisce nella nozione di “essere iniziale”, con cui apre la sua *Teosofia*³⁸⁷, come condizione originaria che caratterizza l'esistenza degli enti, ma rimane in una ambiguità non abbandonando completamente la prospettiva estrinsecista:

³⁸⁶ P. CODA, «Se l'uno è anche l'altro», in ID. – M. DONÀ, *Pensare la Trinità. Filosofia europea ed orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013, 77.

³⁸⁷ P. PAGANI, «L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini», in *Giornale di Metafisica* 42(2020)2, 505-525.

Anzitutto, Rosmini ricorda e mantiene ben ferma l'origine rivelata della dottrina trinitaria, la quale non può concepirsi autonomamente dall'intelligenza umana, senza l'ausilio della Rivelazione. Inoltre, anche se rivelata, la Trinità rimane non-comprensibile, e cioè impossibile da esautorare in sé stessa (infatti non è dis-velata, ma ri-velata), tale da risultare, per l'intelligenza, oggetto di una conoscenza solo iniziale-negativa, o – come il pensatore italiano afferma in altri luoghi – ideale – negativa³⁸⁸.

13. Verso una rinnovata ontologia fondamentale per la Chiesa: il dialogo tra le prospettive di Rosmini e di Severino

L'ontologia di Rosmini, rappresenta il punto di convergenza tra l'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle e quella personalista di Iohannis Zizioulas, sintetizzata nella formula "l'essere è koinonìa".

La prospettiva ontologica aperta da Rosmini è quella che sembra reggere di più alla critica severiniana all'ontologia classica aperta con Essenza del nichilismo.

La prospettiva dell'eternità di ogni essente origine della teoresi di Severino sembra compatibile con quanto Rosmini dice circa la possibilità della co-eternità di una «qualche molteplicità contenuta nell'essere».

La nozione di "essere iniziale", presentata dal roveretano in apertura della *Teosofia* mostra una notevole somiglianza con quanto Severino dice a proposito della struttura originaria³⁸⁹.

L'essere iniziale in Rosmini è la condizione di possibilità di tutti gli enti o come egli stesso dice «è la ragione di tutti gli enti»:

Questo puro atto dell'essere può, di diritto, essere concepito anche senza gli enti finiti – benché, in questa condizione, non possa esprimersi predicativamente. Esso è la potenza di cui la non contraddittorietà è la geografia applicativa. Il "possibile" è così la sintesi di due fattori, entrambi inerenti all'essere iniziale: la "potenza a far esistere" e la "non contraddizione" come elementare condizione di esistenza³⁹⁰.

L'essere iniziale è quindi, «quell'atto dell'essere che si concepisce anteriormente ad ogni determinazione, ad ogni termine, ad ogni modo dell'essere»³⁹¹, un essere «di cui

³⁸⁸ E. PILI, *Se l'uno è l'altro*, 45.

³⁸⁹ Circa la struttura originaria, Severino scrive: «la struttura originaria è l'essenza del fondamento. In questo senso è la struttura anapodittica del sapere e cioè lo strutturarsi della principalità, o dell'immediatezza. Ciò comporta che l'essenza del fondamento non sia un che di semplice, ma una complessità, o l'unità di un molteplice» (E. SEVERINO, *La Struttura originaria*, 107).

³⁹⁰ P. PAGANI, «L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini», 508.

³⁹¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, n.806.

si vede l'iniziamento, ma non il finimento»³⁹², un «atto di essere comune a tutte le entità»³⁹³.

L'essere iniziale è per Rosmini, l'essere originario, comune sia a Dio infinito, che agli enti finiti, che egli chiama esistenza:

la semplice esistenza si predica di Dio e delle creature [...]. Niuna ripugnanza dunque che l'essere concepito nella sua inizialità [...] sia ugualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce, e delle creature, il che è quanto dire che si predica che si predica comunemente ed «univocamente dell'uno e delle altre. Infatti, se l'uomo non sapesse che cosa è esistenza, non potrebbe conoscere né che esista Iddio, né che esista qualch'altra cosa»³⁹⁴.

Quindi per Rosmini, qualunque ente, che sia Dio o che siano creature, possiede l'essere iniziale che è l'esistenza.

Ciò consente di riformulare la differenza ontologica tra Dio e le creature, non sul piano dell'esistenza ma su quello dell'essenza:

Infatti: «Iddio rimane rispetto alla sua essenza totalmente diverso dalle creature» - il che esclude il panteismo. Invece panteismo ci sarebbe là dove l'inizio dello scibile venisse identificato, non con un semplice esistenza, ma con compiuta sussistenza. Solo l'essere iniziale è comune - senza contraddizione - all'assoluto (che è infinito) e al relativo (che è limitato); non l'essere reale: ipotesi, quest'ultima, che comporterebbe l'"assurdo" - appunto nella forma del panteismo³⁹⁵.

Rosmini, dice che l'essere iniziale è colto dalla mente umana, attraverso quella che definisce "astrazione teosofica", non un'astrazione prodotta dall'intelletto umano psicologicamente, ma una condizione in cui l'intelletto umano si trova originariamente come conseguenza dell'"astrazione divina", che è un'operazione propria della mente divina.

In tal modo l'essere iniziale appare alla mente umana sempre come virtuale, ossia condizione di possibilità dell'apparire degli enti, «l'inizio di un ente privo del suo termine»³⁹⁶. Particolare il modo con cui il roveretano intende l'astrazione; non più separare l'essenza, come idea universale, dall'esistenza, attraverso una partizione, ma «considerare qualcosa indipendentemente dalla sua appartenenza concreta»³⁹⁷.

³⁹² Ivi, n.177.

³⁹³ Ivi, n.128.

³⁹⁴ Ivi, n. 288;

³⁹⁵ P. PAGANI, «L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini», 512.

³⁹⁶ A. ROSMINI, *Teosofia*, n.449.

³⁹⁷ P. PAGANI, «L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini», 509.

L'originarietà dell'essere iniziale si esplicita e si dispiega, nelle tre forme dell'essere e nella necessità che l'essere sia di per sé noto; questi concetti, con le dovute distinzioni sono riscontrabili, sia nel pensiero rosminiano che nella struttura originaria del Destino della Verità di Emanuele Severino.

Partendo dall'essere per sé noto, nella Teosofia, Rosmini scrive che l'essere: «si fa conoscere. Appartenendo questa virtù di farsi conoscere[...] alla natura dell'essere»³⁹⁸.

E questo rappresenta l'oggettività dell'essere o meglio la sua originarietà: «l'essere dunque oggetto, ossia per sé noto, non è né più né meno che l'essere stesso, tutto intero, bensì in questa forma d'essere per sé noto»³⁹⁹.

Ma quello che Rosmini chiama essere per sé noto, nel linguaggio della struttura originaria, Severino indica come giudizio originario:

La struttura originaria è la struttura dell'immediato, dove immediato è ciò che è immediatamente noto nel modo che gli conviene. Il termine "pensiero" significa dunque la presenza immediata dell'essere, la sua «attualità»; il pensiero è l'immediato (la presenza immediata o attualità dell'essere), ossia ciò che è immediatamente noto nel modo che gli conviene. Tale attualità o presenza immediata è «assunta in relazione alle strutture semantiche che sono immediatamente implicate» da essa e che per ora possono solo essere indicate genericamente e, proprio per tale genericità, indicate come una «pluralità». Chiamiamo questa attualità "esperienza" (o "orizzonte ontico" in senso heideggeriano); ebbene, così inteso, il pensiero «resta definito come l'implicazione immediata tra l'esperienza e quelle strutture (o tra l'orizzonte ontico e l'orizzonte ontologico»⁴⁰⁰.

Quindi per Severino l'attualità del pensiero implica la corrispondenza immediata tra l'esperienza e una pluralità di strutture semantiche che costituiscono l'immediatezza dell'essere.

Questa pluralità di strutture semantiche dell'essere immediato, è individuata anche da Rosmini che parla invece di tre forme dell'essere: essere per sé noto che definisce l'essere ideale (o oggettività), l'essere reale (o soggetto), e l'essere per sé amato (o essere morale). Anche per Rosmini queste tre forme originarie dell'essere ne costituiscono l'immediatezza.

A questo punto del confronto tra le due prospettive ontologiche, è necessario introdurre la categoria di apparire che è quella che lega i due piani, quello ontico e quello ontologico; abbiamo visto come entrambi i pensatori, partano dall'orizzonte unitario dell'esperienza, per risalire alla struttura categoriale che tiene legata l'esperienza degli enti all'idea di essere.

³⁹⁸ A. ROSMINI, *Teosofia*, n.112.

³⁹⁹ Ivi, n.166.

⁴⁰⁰ N. CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il Nichilismo*, 113.

L'apparire quindi per Rosmini è il principio conoscitivo compreso nell'essere ideale, mentre per Severino è il pensiero come apparire immediato dell'essere. Quindi l'apparire fa parte della struttura originaria dell'essere e ne indica l'immediatezza.

L'immediatezza dell'essere, che si riflette nella struttura dell'apparire, nel linguaggio della struttura originaria di Severino ha tre momenti: l'apparire, l'apparire dell'apparire e l'apparire dell'apparire dell'apparire.

Questi tre momenti definiscono quella che chiamiamo struttura dell'apparire. L'innegabilità dell'essere che appare si fonda secondo la struttura originaria della verità dell'essere, sulla notizia del suo apparire, in quanto «si sa che appare».

Questo è il fondamento dell'intero discorso: se l'apparire di ciò che appare non fosse presente, ciò che appare non apparirebbe. L'apparire di qualcosa, per poter essere tale, deve essere apparire del suo apparire. L'essere, che appare, appare in quanto si sa che esso appare. L'apparire dell'apparire è cioè la coscienza della presenza e quindi la coscienza del proprio essere presenza. L'apparire è essenzialmente autoreferenzialità⁴⁰¹.

Rosmini, individua nell'essere reale, l'essere ideale che contiene in sé il principio conoscente, e che possiamo quindi identificare con l'apparire dell'apparire severiniano⁴⁰².

Resta ancora da chiarire il significato di ciò che nella struttura originaria viene chiamato apparire dell'apparire dell'apparire, e quale tratto dell'ontologia rosminiana può richiamare questo significato dell'apparire.

Cerchiamo di cogliere la complessità della struttura dell'apparire nei suoi momenti essenziali che appartengono all'innegabilità della verità dell'essere.

Apparire dell'apparire significa pertanto che, quando un certo ente appare, quel suo apparire è noto come apparire, si sa cioè che quell'ente che appare appare, che quel suo apparire appare, che è saputo come apparire, che è presente come tale. Se non fosse noto, non si direbbe che c'è un apparire e cioè nulla

⁴⁰¹ Ivi, 93.

⁴⁰² Riportiamo quanto Rosmini dice nella Teosofia circa l'essere reale e la sua necessità evocata dall'essere ideale stesso: «L'essere conosciuto nell'idea è necessario: dunque quell'essere essenziale è. Ma se quell'essere essenziale è, egli non può esser solo, cioè nella pura idea, ma deve aver un altro, cioè un reale. Dunque l'essere ideale esige l'essere reale. Vediamo ora su che s'appoggi questo ragionamento. Esso move dal principio che "l'essere se fosse soltanto intelligibile e nulla più non sarebbe essere, perché involgerebbe una contraddizione". Quando diciamo "essere intelligibile", altro non diciamo che essere ideale ossia oggettivo. [...] Un essere non può dirsi intelligibile se nulla ci fosse che lo potesse intendere. Perocché "intelligibile" esprime appunto la possibilità di essere inteso. Affermando dunque che l'essere è intelligibile, affermo nello stesso tempo che c'è qualcosa atta ad intenderlo [...] Ma se oltre l'intelligibile c'è chi lo può intendere, dunque oltre l'essere ideale, c'è l'essere reale, perché chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale, per la stessa definizione. Dunque la forma ideale dell'essere esige la forma reale» (A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 173).

apparirebbe. [...] Pertanto la coscienza della cosa che appare (l'apparire semplice) è già, cioè in quanto tale, coscienza di essere coscienza (apparire dell'apparire). La coscienza della cosa che appare è innanzitutto autocoscienza; se non fosse tale, non sarebbe nemmeno coscienza della cosa⁴⁰³.

Il terzo ed ultimo momento della struttura dell'apparire, è l'immediata conseguenza del fatto che l'autocoscienza (ossia l'apparire dell'apparire), per essere veramente tale deve essere coscienza di essere tale, ossia coscienza dell'autocoscienza.

L'apparire è propriamente il «suo essere contenuto di sé medesimo». Ma non solo, quando l'essere appare, appare il suo apparire, ossia non solo la coscienza è originariamente autocoscienza; affinché la coscienza sia davvero tale, cioè autocoscienza, è necessario che essa sia coscienza di essere tale. Dunque è necessario che l'apparire non sia solo apparire dell'apparire ma anche apparire, cioè posizione, coscienza, ecc. del proprio essere apparire dell'apparire: l'apparire semplice è già, in quanto tale, apparire dell'apparire dell'apparire⁴⁰⁴.

A questo punto la struttura dell'apparire è completa, in quanto i tre momenti rappresentano i tre momenti dell'analisi dell'originario. Questo esclude la possibilità che vi possa essere un *regressus ad infinitum*, con ulteriori momenti di coscienza. Infatti, in quanto l'apparire contiene originariamente in sé il suo apparire e il suo apparire come apparire, otteniamo una auto-riflessività della struttura dell'apparire, in questi tre momenti, che vengono a costituire un unico atto dell'apparire che come abbiamo visto, non è qualcosa che può aggiungersi alla cosa che appare, ma le appartiene originariamente.

Rosmini, nel parlare dell'essere morale, parla proprio di questa auto-riflessività dell'essere che si struttura come koinonìa tra le prime due forme dell'essere, in cui una è nell'altra pur non essendo l'altra, ossia co-appartenersi originariamente; quindi l'essere per sé noto, o essere ideale contiene in sé l'essere reale, che a sua volta attraverso l'essere morale o essere per sé amato, comunica originariamente con l'essere ideale, formando una koinonìa.

Questo trinitarismo delle forme dell'essere rosminiano, ricalca il trinitarismo della struttura dell'apparire severiniana.

Rimane ancora aperta una questione importante, da chiarire, ossia del modo in cui Rosmini introduce il concetto di libertà nella definizione dell'essere morale; tuttavia egli non intende la libertà come decisione assoluta della volontà, che si manifesta attraverso una scelta tra due possibili: «la libertà – questo è ciò che sta più a cuore a Rosmini – non può concepirsi come un fatto singolo, solitario, che astrae dal legame,

⁴⁰³ N. CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, 93-94.

⁴⁰⁴ *Ivi*, 95.

dal vincolo o dalla relazione: in definitiva la libertà non può astrarre dalla reciprocità tra soggetto e oggetto, ossia da ciò che la definisce come tale»⁴⁰⁵.

La libertà in questa prospettiva è l'apertura originaria alla relazione necessaria con l'altro; essendo apertura alla relazione è anche persona.

In tale prospettiva, la coppia libertà/necessità e il passaggio dall'essere alla persona, che segnano la riflessione rosminiana sulla terza forma dell'essere, sembrano essere meglio comprensibili. Infatti solo in relazione all'altro c'è la realizzazione della libertà (e questa è una necessità inscritta nell'essere, è una legge ontologica), ma ciò non comporta che la libertà sia necessitata: piuttosto indica che il compimento della libertà viene dall'essere restituiti a se stessi dall'altro (e questo è dono della libertà personale)⁴⁰⁶.

La libertà, quindi, per Rosmini, è volere l'altro per quello che è, ossia restituire l'altro a sé stesso dopo averlo ricevuto come dono. Questa è la libertà dell'essere, che restituisce alla negazione sé stessa, ossia la sua negazione, ossia l'essere vuole sé stesso nel percorso di togliimento concreto di ogni sua negazione.

Come abbiamo accennato, nel Cap. III del presente lavoro, Severino, considera il concetto di libertà, così come inteso dall'Occidente (e anche dal cristianesimo storico come espressione del nichilismo occidentale), come contraddittorio, soprattutto dall'opera Destino della Necessità. La libertà dell'uomo, implica necessariamente l'identificazione dell'essere con il nulla e quindi è una contraddizione. È la volontà che scegliendo, crede di essere libera, lasciando nel nulla la possibilità non scelta e portando dal nulla all'essere quello che è contenuto della scelta. Ma la volontà in questo modo vuole l'impossibile, e ciò che si presenta come scelta non è altro che quell'eterno che appare e che era destinato ad apparire.

Tuttavia Severino continua ad usare il concetto di volontà e di libertà riferendosi, non più ai significati attribuiti dall'uomo occidentale a queste due parole ma a quelli attribuiti dal Destino della Necessità.

Se dunque la volontà è essenzialmente impotente, ossia incapace di ottenere ciò che vuole anche quando crede di averlo ottenuto, ed essenzialmente impotente di vedere la propria impotenza. Tuttavia, nei testi di Severino è presente anche un altro uso del termine "volontà", in cui la volontà è sorprendentemente appartenente anche al destino. Severino parla, infatti, di "volontà del destino"⁴⁰⁷.

Ma che cos'è la "volontà del destino" se abbiamo dato al termine volontà un significato nichilistico? Se al termine volontà attribuiamo un significato non

⁴⁰⁵ E. PILI, *Se l'uno è l'altro*, 73.

⁴⁰⁶ Ivi, 73-74.

⁴⁰⁷ N. CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, 424.

nichilistico, esso rappresenta l'affermazione di ciò che il destino è, ossia l'apparire incontrovertibile di ciò che è: «la volontà del destino non può che essere il “volere” l'affermazione dell'apparire di ciò che è. È il volere che il diventare altro sia impossibile, è il volere che l'impossibile sia l'impossibile. Tale volere vuole l'apparire di ciò che è ed appare»⁴⁰⁸.

Quindi la volontà del destino è il volere che l'altro sia sé stesso, ossia che la negazione del destino sia la negazione di sé stesso. Anche la volontà del destino può essere vista come un lasciar libero l'altro di essere sé stesso, così come abbiamo visto nella definizione dell'essere morale di Rosmini⁴⁰⁹.

Sia Rosmini che Severino, svolgono la loro analisi sulla verità dell'essere a partire dall'originarietà o immediatezza di questa nozione. In questo si collocano all'interno di un pensiero che è totalmente filosofico, elaborando una prospettiva ontologica fondamentale, che per alcuni tratti potrebbe risultare sovrapponibile.

Ma la questione che si pone è quanto Severino e Rosmini concordino sul ritenere la filosofia e la teologia “conciliabili” tra loro.

Circa il rapporto tra filosofia e teologia, Rosmini elabora una posizione articolata⁴¹⁰, che possiamo riassumere in due momenti salienti: l'unità nella distinzione e la distinzione nell'unità.

Nel considerare, l'unità nella distinzione, l'orizzonte trinitario dell'ontologia rosminiana, apre ad una prospettiva di pensiero che Rosmini stesso definisce pensiero totale⁴¹¹.

Il pensiero totale si manifesta attraverso due movimenti, sempre uniti tra loro, che sono la filosofia e la teologia. Questi due movimenti, convergono nello stesso oggetto materiale, cioè l'ontologia, mentre si distinguono, in quanto utilizzano oggetti formali

⁴⁰⁸ Ivi, 425.

⁴⁰⁹ Nel definire la nozione di libertà in riferimento alla verità dell'essere, sia Rosmini che Severino, richiamano seppur con accentuazioni diverse, il problema che sorse nella definizione del dogma cristologico, che va sotto il nome di controversia monotelita. Avendo il dogma di Calcedonia affermato la coabitazione in Cristo delle due nature umana e divina, si pose subito dopo, il problema teologico di quale delle due nature prevalesse nell'unica persona del Cristo. Infatti a ciascuna natura, corrisponde una volontà, portando quindi alla conclusione che in Cristo coabitano due volontà a cui sono collegati due esercizi differenti della libertà. Onde evitare questa dicotomia tra le due volontà, si affermò la dottrina teologica che parlava di un'unica natura in Cristo che “annullava” l'esercizio della libertà legata alla natura umana. Questa dottrina chiamata monotelismo, venne ritenuta dal magistero della Chiesa, non ortodossa, attraverso i pronunciamenti del Terzo Concilio di Costantinopoli (680-681). Tuttavia le proposte ontologiche di Rosmini e Severino aprono alla possibilità di un approfondimento nuovo nel modo di intendere la coabitazione delle due volontà in Cristo, mantenendo ferma la validità del pronunciamento conciliare. In Cristo la volontà umana, è sanata ab origine dalla presenza della volontà divina che volendo sé stessa, vuole anche l'esser sé stessa della natura umana che si manifesta nella unità molteplice delle due volontà.

⁴¹⁰ Per un approfondimento della visione rosminiana di questo rapporto si veda: E. PILI, «La Trinità è laica. Rosmini ed il rapporto tra filosofia e rivelazione», in *Quaderni di Inschiboloth* 12(2019)2, 173-186.

⁴¹¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 14.

diversi: la ragione naturale (o lume naturale come la chiama Rosmini stesso) la filosofia, la fede (o lume soprannaturale) la teologia.

il legame più intimo che abbia la Filosofia colle scienze [...] è quella che la rannoda alla Teologia, nella quale debbe finalmente terminarsi e quasi rifondersi, perché due scienze separate esser veramente non possono, mentre hanno un medesimo oggetto. Egli è vero che quest'unico oggetto sotto due forme e in due modi si manifesta, cioè col lume della ragione e con quello della rivelazione; ma questi due modi hanno una troppo stretta parentela fra loro perché non si ravvicinino, giacché egli sembra che l'uno possa stare interamente senza dell'altro, e certo nel fatto giammai non istette⁴¹².

L'Unità dell'oggetto materiale, nella distinzione dell'oggetto formale, ritrova la sua completezza, nel considerare l'altro aspetto del pensiero totale, ossia la distinzione nell'unità. Infatti Rosmini, usa sia per la ragione naturale che per la fede, il termine "lume", che indica che entrambi vengono dalla stessa sorgente luminosa che è Dio, ossia ciò che sta in luce. In questo modo entrambi i criteri veritativi sia quello naturale, che quello soprannaturale, vengono indicati come luce; «con ciò è evidente che Rosmini intende il rapporto tra filosofia e teologia come un rapporto di profonda e lineare continuità: non è un caso, in effetti, che i testi rosminiani, talvolta parlino della teologia come una filosofia soprannaturale»⁴¹³.

Anche se sembra voler superare le posizioni estrinseciste del rapporto tradizionale tra fede e ragione, Rosmini mostra qui delle ambiguità che sembrano non potersi risolvere in maniera definitiva: «Pertanto, quando si penetrano i testi rosminiani, porre la – per molti versi legittima – distinzione tra la fede e la ragione può essere fuorviante»⁴¹⁴.

Quindi la domanda che ci si pone è: avendo lo stesso oggetto materiale i due modi del pensiero totale, cioè la filosofia e la teologia, come possono mantenere oggetti formali distinti, ossia il lume naturale della ragione la filosofia e il lume soprannaturale della fede la teologia. E la teologia non rappresenta una indagine razionale, quindi condotta attraverso il lume naturale della ragione, se pur allargata dalla fede sui contenuti della Rivelazione?

A ben vedere, Rosmini, con una metafora, spiega che la luce naturale è il «crepuscolo» della luce soprannaturale. Fuor di metafora, egli parla del lume naturale come di una inizialità e di una virtualità del lume soprannaturale, in quanto già nella luce della ragione si danno, anche se in forma non determinata,

⁴¹² A. ROSMINI, «Sull'unità dell'educazione», in ID., *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, (a cura di L. PRENNA), 31, dell'ENC, Città Nuova, Roma 1994, 303.

⁴¹³ E. PILI, *Se l'uno è l'altro*, 48.

⁴¹⁴ Ivi, 49.

una nozione di eternità e di eternità che pre-figurano il lume soprannaturale: si tratta in altri termini di un primo stadio della Rivelazione⁴¹⁵.

La luce soprannaturale, favorisce la concreta determinazione di ciò che viene in luce e si conosce attraverso il lume naturale, quando l'oggetto conoscibile è la Rivelazione. Quindi la luce soprannaturale accompagna la Rivelazione quando questa si rende conoscibile alla luce naturale che risulta essere adeguata a tale oggetto (per questo Rosmini la chiama primo stadio della Rivelazione).

Tale adeguatezza è espressione di quella che chiamiamo struttura originaria del sapere dell'essere, ossia l'ontologia fondamentale.

Nella visione aperta da Rosmini, cercando di superare i residui estrinsecistici del rapporto fede – ragione presenti ancora nella visione del roveretano, la Rivelazione, si può considerare, nel suo calco semantico di apocalisse, come il togliere “il velo” che separa filosofia e teologia; la rivelazione consiste nel mostrare la concreta determinatezza della filosofia, la sua corporeità, il suo “soma”. E la teologia è il modo attraverso cui la filosofia si riappropria della sua concreta determinatezza.

Cerchiamo a questo punto di analizzare come intende invece Severino il rapporto tra Rivelazione e filosofia, ed in quali punti si differenzia da quanto indicato nella prospettiva aperta da Rosmini.

Ci serviremo per definire tale relazione del confronto tra il teologo Antonino Postorino e lo stesso Emanuele Severino, denominato *Ontologia dell'originario e teologia futura*⁴¹⁶. Le linee portanti di questo confronto partono, prima di tutto, dal riconoscimento che la teologia, dopo essere stato per quasi due millenni il vertice di tutti i saperi, inglobando in sé l'intera tradizione filosofica occidentale, deve ritrovare la sua identità mostrandosi pena la sua crescente irrilevanza nell'agorà dei saperi. Postorino indica la necessità di questa “sveglia” alla teologia con le parole del cardinale Kasper:

Nel realizzare il suo programma di “aggiornamento” la chiesa corre il pericolo di presentarsi in modo ancora confuso ad un mondo che esige assoluta franchezza; ma se poi essa cerca di parlare in modo chiaro ed inequivocabile corre il rischio di muoversi in una sfera estranea agli uomini e ai problemi che li travagliano. Se si preoccupa della propria identità rischia di smarrire la propria rilevanza; se si preoccupa invece della propria rilevanza rischia di perdere la propria identità⁴¹⁷.

Postorino, facendo riferimento a quanto detto dallo stesso Severino nell'opera *La follia dell'angelo*, apre alla possibilità di un auto-emendamento della teologia,

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ A. POSTORINO, «Ontologia dell'originario e teologia futura. Conversazione con Emanuele Severino», 13-24.

⁴¹⁷ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 1996⁸, 9.

allontanandosi dalla tradizione ontologica viziata irrimediabilmente dal nichilismo. La prima constatazione che emerge nel dialogo con Severino è la prospettiva del definitivo allontanamento tra linguaggio del Destino e contenuto della fede cristiana, soprattutto a partire da *Destino della Necessità*; un allontanamento che parte dalla constatazione che «la teologia che si appoggia alla tradizione filosofica non hai mai preso in considerazione il modo in cui già nella *Struttura originaria*, ma anche prima, viene affermata l'eternità dell'essente in quanto essente, ossia di ogni essente; e l'eternità dell'essente in quanto essente corrisponde a ciò che la teologia, per altre vie, intende con il termine "Dio"»⁴¹⁸.

Un secondo passaggio da evidenziare del dialogo tra Postorino e Severino, è quello in cui lo stesso Severino esclude la possibilità che la Verità dell'essere così come emerge dalla *Struttura originaria*, possa essere compatibile con l'idea di un Dio "artefice" di una "creazione" che è interamente intessuta di nichilismo. La risposta di Severino sembra non lasciare spazio a dubbi:

Dio o il nulla sono entrambi "Artefici" di ciò che incomincia a essere (e sono entrambi artefici del suo annientamento). Per la tradizione l'"Artefice" è Dio, per l'essenza del pensiero del nostro tempo l'"Artefice" è il nulla. In entrambi i casi si pensa e si vuole che l'essente, in quanto essente sia nulla. Questa è la follia della violenza originaria. L'apparire infinito (quello che lei chiama "orizzonte infinito") include l'apparire (l' "orizzonte") finito. Lo "trascende" in quanto lo include. Sia nel finito sia nell'infinito ciò che appare sono gli essenti e gli essenti (in quanto essenti) sono eterni. Già la *Struttura originaria* mostra l'eternità dell'essente in quanto essente. E l'apparire finito si apre all'infinito ai contenuti eterni dell'apparire infinito (questa apertura è il "compito infinito" a cui si riferiscono le ultime righe della *Struttura originaria*)⁴¹⁹.

L'appartenenza del cristianesimo storico all'alienazione dell'occidente, come emerge da *Destino della Necessità* in poi, pone un ulteriore problema⁴²⁰. Severino, dice che il problema autentico, diviene ora quello di stabilire, se il cristianesimo, una volta che si mostri al di fuori delle categorie nichiliste della metafisica classica greca e «dell'isolamento della terra», riesca a presentarsi come problema rispetto alla verità dell'essere, oppure «non abbia più nulla da presentare». La risposta a questo problema si è fatta innanzi anche se parzialmente in *La morte e la terra*⁴²¹, nei paragrafi V e VIII, «dove si mostra che ad ogni tratto della terra isolata corrisponde nella "pura terra" – ossia nella terra in quanto appare nel destino della verità ("la terra degli dei") –, una "sapienza nascosta" che comunque rimane interamente da decifrare. Ad ogni tratto,

⁴¹⁸ A. POSTORINO, «Ontologia dell'originario e teologia futura», 14.

⁴¹⁹ Ivi, 16

⁴²⁰ Cf. la Postilla 10ª di E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984.

⁴²¹ E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

quindi al cristianesimo come all'ateismo, alla tradizione dell'Occidente come alla civiltà della tecnica che volta le spalle a quella tradizione»⁴²².

Il terzo e decisivo passaggio è quello in cui Postorino indica, la possibilità di riconsiderare il rapporto tra Rivelazione cristiana e linguaggio che testimonia il Destino in chiave di una rifondazione della teologia.

Tuttavia, definendo classicamente la teologia in maniera puramente formale come *opus fidei et rationis*, la domanda è se si possa pensare ad una teologia futura nella quale la componente della *ratio* sia quell' "ampliarsi e concretarsi all' infinito" della testimonianza attuale del destino che ne fa "nel modo più radicale" un "canto del gallo", e la componente della *fides* sia per così dire la scommessa (tutta da verificarsi) sulla verità di "quella sapienza nascosta" che "rimane interamente da decidere", e che nella "pura terra" corrisponde "ad ogni tratto della terra isolata"⁴²³.

La risposta di Severino a questa domanda, ricalca quanto precedentemente espresso circa il problema autentico di decifrare la sapienza nascosta nel cristianesimo così come si è andato configurando storicamente nella terra isolata, essendo tale sapienza traccia della presenza del Destino in esso.

In questo senso un'eventuale "teologia futura" dovrà avere il compito di decifrare i tratti della "pura terra" presenti nella rivelazione cristiana, alla luce del linguaggio che testimonia il Destino della Verità e del suo allargarsi all'infinito.

Anche qui si viene a costituire nella prospettiva severiniana, un rapporto unitario tra ontologia fondamentale e "teologia futura" che rappresenta quell'unico pensiero totale che è sempre pensiero dell'essere.

⁴²² A. POSTORINO, «Ontologia dell'originario e teologia futura», 20-21.

⁴²³ Ivi, 23.

Conclusione

Questa nostra ricerca, ha inteso mettere a fuoco, una questione che è venuta alla luce dopo il Concilio Vaticano II, che è quello della libertà di ricerca in teologia⁴²⁴.

Sia Rosmini che Severino, hanno dovuto sottoporre le loro posizioni filosofiche e teologiche, all'attenta analisi delle autorità della Chiesa, con numerose conseguenze, soprattutto in riferimento all'interdizione dei contenuti delle loro opere alla riflessione negli ambiti della ricerca accademica in teologia e alla coscienza ecclesiale.

Riaprire un dialogo con queste due prospettive ontologiche, ci sembra necessario ed opportuno, soprattutto alla luce di quanto auspicato da papa Francesco in alcuni recenti documenti magisteriali, circa l'evangelizzazione del mondo contemporaneo.

Prima di tutto nell'esortazione post-sinodale *Evangelii Gaudium* soprattutto al numero 132, quando parla dell'annuncio del messaggio cristiano alla cultura, al pensiero e all'educazione:

L'annuncio alla cultura implica anche un annuncio alle culture professionale, scientifiche e accademiche. Si tratta dell'incontro tra la fede, la ragione e le scienze, che mira a sviluppare un nuovo discorso sulla credibilità, un'apologetica originale che aiuti a creare le disposizioni perché il Vangelo sia ascoltato da tutti. Quando alcune categorie della ragione e delle scienze vengono accolte nell'annuncio del messaggio, quelle stesse categorie diventano strumenti di evangelizzazione; è l'acqua trasformata in vino. È ciò che, una volta assunto, non solo viene redento, ma diventa strumento dello Spirito per illuminare e rinnovare il mondo⁴²⁵.

Nel testo citato, Francesco mette in evidenza una necessità ineludibile dell'evangelizzazione che la prospettiva missionaria della Chiesa nel mondo

⁴²⁴ Sulla libertà di ricerca in teologia, si è molto discusso negli ultimi decenni, soprattutto dopo il Concilio Vaticano II. Per un approfondimento in merito, si faccia riferimento alla seguente letteratura: L. MALUSA (a cura di), *La teologia di Antonio Rosmini sotto attacco: consensi e dissensi su una grande sintesi filosofico-teologica*, F. Angeli, Roma 2021; S. KNAUSS «La teologia nello spazio accademico pubblico tra rischi e opportunità», in *Sociologia: rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali* 45(2011)2, 21-28; G. SALVATI, «Orientamenti attuali della ricerca teologica», in *Angelicum* 80(2003)4, 865-873; C. VIGNA, «Evidenza della fede? Intorno ad una proposta teorica della scuola milanese», in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 81(1989)3, 466-477; A. OLMÍ, «Il problema del fraintendimento nella ricerca teologica», in *Divus Thomas* 108(2005)1, 130-154; G. CONCETTI *et al.*, «Magistero ecclesiastico e libertà di ricerca teologica», in *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa* 1985, 769-775.

⁴²⁵ PAPA FRANCESCO, *Evangelii Gaudium*, AAS 105 (2013) 1136-1137, n. 132.

contemporaneo pone: mostrare la credibilità⁴²⁶ dell'annuncio cristiano attraverso la costruzione di una "apologetica originale".

Questa apologetica originale, va costruita dalle fondamenta, ossia assumendo un punto di vista ontologico fondamentale che possa venire, alla luce del dato Rivelato che è la persona di Gesù Cristo e il suo messaggio di salvezza, dal "crogiuolo" delle molteplici proposte ontologiche che la storia del pensiero umano ci ha dato, non trascurando alcun contributo, tanto meno le posizioni di Rosmini e Severino che rappresentano ampi contesti culturali e mostrano le punte elevate raggiunte dal pensiero umano soprattutto negli ultimi due secoli di storia.

Pensiamo che l'orizzonte aperto dalla ricerca nel campo dell'ontologia trinitaria e personalista, pur nella diversità dei plessi concettuali e dei punti di vista teoretici che caratterizzano le visioni di Hemmerle, Zizioulas, Rosmini e Severino, mostrano quanto questo filone di studi sia fruttuoso e possa portare ad una rivitalizzazione della teologia cristiana, nella direzione di una "teologia in contesto", che si tenga ancorata alla complessità culturale del mondo in cui il vangelo viene annunciato.

Ciò consente di riassegnare alla teologia e all'ontologia fondamentale il compito di riaprire il progetto originario di una unitarietà di tutti i saperi⁴²⁷ a partire dal una visione ontologica comune che irradi il senso del Logos rivelato in Gesù Cristo.

Questo impulso, trova il suo vigore e la sua urgenza nelle parole del recente documento di papa Francesco, sulla ricomprensione del ruolo delle università e delle facoltà ecclesiastiche, la costituzione apostolica *Veritatis Gaudium*.

Nel proemio di questo documento⁴²⁸, il papa mette in evidenza come il fondamento evangelico di un rinnovamento della teologia oggi, è proprio la gioia che viene dall'unità di tutti i fratelli in Cristo compresa all'interno del rapporto amoroso nello Spirito, tra Gesù e il Padre: « Nella preghiera di Gesù al Padre: "perché tutti siano

⁴²⁶ Sul tema della credibilità della Rivelazione molto illuminanti sono gli studi del teologo e scienziato Giuseppe Tanzella Nitti; a tal fine si veda: A. STRUMIA - G. TANZELLA NITTI, *Scienze, Filosofia e Teologia. Avvio al lavoro interdisciplinare*, EDUSC, Roma 2014; G. TANZELLA NITTI, *Teologia fondamentale in contesto scientifico – Teologia della credibilità*, 2 voll., Città Nuova, Roma 2015; ID., *Teologia della Rivelazione*, Teologia fondamentale in contesto scientifico – Teologia della credibilità, 1-., Città Nuova, Roma 2018-.; ID., *La Rivelazione e la sua credibilità. Percorso di Teologia Fondamentale*, EDUSC, Roma 2016.

⁴²⁷ Per cogliere gli spetti essenziali del progetto di integrazione tra i saperi umani e la fede cristiana, si veda: M. KRIENKE, «Fede e saperi in una prospettiva ontologica post-hegeliana. Un dialogo "rosminiano" con Pierangelo Sequeri», in *Aquinas* 57(2014)2, 331-344; A. N. TERRIN, «Sull'incontro tra saperi», in *Vita monastica* 70(2016)262, 19-49; G. TANZELLA NITTI, «La teologia incontra gli altri saperi: interdisciplinarietà e dialogo nella domanda su Dio», in *Allargare gli orizzonti del pensiero: scommettere sulla cultura tra specializzazione ed interdisciplinarietà*, Etica e talenti 3, Orthotes Editrice, Nocera inferiore 2020; B. VINATY – T. VINATY, «Dialogo ed integrazione tra i saperi», in *Angelicum* 76(1999)1, 105-116; L. ŽAK, «Teologia ed epistemologia. Questioni emergenti e prospettive attuali», in *Per la filosofia: filosofia e insegnamento* 22(2005)64, 1-13.

⁴²⁸ Per un approfondimento si veda M. EPIS, «Una teologia per il nostro tempo. Note a margine del proemio della *Veritatis Gaudium*», in *Teologia* 43(2018), 307-313.

uno, come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi" (Gv 17,21) è racchiuso il segreto della gioia che Gesù ci vuole comunicare in pienezza (cfr 15,11) da parte del Padre col dono dello Spirito Santo: Spirito di verità e di amore, di libertà, di giustizia e di unità»⁴²⁹.

Secondo papa Francesco la teologia deve partecipare alla missione evangelizzatrice della Chiesa e spendersi per la promozione dell'autentica crescita integrale della famiglia umana, fino «alla pienezza di Dio»; questo compito è testimoniato dal «vasto e pluriforme sistema degli studi ecclesiastici fiorito lungo i secoli dalla sapienza del Popolo di Dio, sotto la guida dello Spirito Santo e nel dialogo e discernimento dei segni dei tempi e delle diverse espressioni culturali»⁴³⁰. Da ciò deriva l'urgenza di una nuova ermeneutica evangelica che consenta di capire con più profondità le connessioni tra le diverse istanze che vengono dal mondo e il messaggio divino rivelato, in una visione integrata nel tutto di Dio:

Si fa oggi sempre più evidente che c'è bisogno di una vera ermeneutica evangelica per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini, non di una sintesi ma di una atmosfera spirituale di ricerca e certezza basata sulle verità di ragione e di fede. La filosofia e la teologia permettono di acquisire le convinzioni che strutturano e fortificano l'intelligenza e illuminano la volontà... ma tutto questo è fecondo solo se lo si fa con la mente aperta e in ginocchio. Il teologo che si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre. Il buon teologo e filosofo ha un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al maius di Dio e della verità, sempre in sviluppo, secondo quella legge che san Vincenzo di Lérins descrive così: "annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate" (Commonitorium primum, 23: PL 50,668)⁴³¹.

Ciò che abbiamo cercato di illuminare in questa ricerca è che questa nuova ermeneutica evangelica auspicata da papa Francesco non può non nascere da un rinnovamento della ricerca ontologica: un passaggio che porti da un'onto-teologia di stampo metafisico-razionalista, che fa della categoria di sostanza, la categoria fondamentale nella comprensione del rapporto tra Dio e il mondo, ad una ontologia fondamentale di stampo trinitario e personalista, quindi comunionale, in cui la relazione, intesa al di fuori di una comprensione meramente volontaristica, apre ad una nuova modalità di comprensione dell'essere di Dio e dell'essere del mondo⁴³².

⁴²⁹ PAPA FRANCESCO, *Costituzione apostolica "Veritatis Gaudium"*, in AAS 110 (2018) 1-34, Proemio.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² Joseph Ratzinger nel suo *Introduzione al Cristianesimo*, riferisce ad Agostino nel *De Trinitate*, l'aver messo in evidenza la necessità di scoprire lo statuto ontologico della categoria di relazione a partire dalla comprensione del mistero della Trinità divina: «Ascoltiamo ancora una volta S. Agostino: «In Dio non si danno accidenti, ma solo [...] sostanza e relazione» (cf. *De Trin.* 5,5,6). In questa semplice ammissione, si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia del pensiero accentrato sulla

La ricerca di questa nuova ermeneutica, consente anche di rinnovare anche la visione dell'essere della Chiesa, l'ecclesiologia che come abbiamo sottolineato è il problema di fondo dell'ecumenismo. Un'ecclesiologia evangelica che faccia della Chiesa, il "luogo del confronto e del dialogo ecumenico" e che faccia del metodo ontologico, dell'approfondimento della "scienza dell'ente e dell'essere", così come auspicato da Hemmerle, un metodo per rinnovare la vita e la prassi del mondo, ed il modo in cui attuare concretamente il carisma dell'Unità, affinché «Tutti siano uno».

sostanza viene scardinata, in quanto la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi «pensiero oggettivante», e si affaccia alla ribalta un nuovo piano dell'essere. Con ogni probabilità bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze, di fatto è ancora ben lungi dall'essere stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipende dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile» (J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2008¹⁶, 173-174).

Postfazione

Per una teologia che apre varchi ed erige ponti

Ines Testoni
Università degli Studi di Padova

Antonio Stizzi è un teologo che proviene da studi di ingegneria, quindi avvezzo al linguaggio delle scienze dure e della tecnica. Formato ad un tipo di ragionamento epistemologico che vede nelle rivoluzioni scientifiche dei passaggi sostanziali che espandono gli orizzonti della conoscenza piuttosto che metterli a repentaglio, questo studioso dai tratti geniali si è reso conto della propria vocazione sacerdotale leggendo Emanuele Severino. Ciò che lo ha portato al riconoscimento della chiamata è stato infatti il comprendere per un verso il significato autentico del nichilismo e della sua rigorizzazione portata alle estreme conseguenze dal pensiero contemporaneo e per l'altro che non si tratta dell'ultima parola. Viviamo in un tempo in cui l'unica certezza è ancorata al senso di impermanenza, per cui l'esercizio morale più consono allo spirito di adattamento consiste nell'immergersi in un presente dilatato incapace di prefigurare destini che trascendano il qui ed ora. Il rendersi conto che questa è una delle espressioni più evidenti dell'errore di cui subiamo le conseguenze senza riuscire a diagnosticarlo ha dunque permesso al teologo di decifrare meglio il senso della propria vocazione al messaggio che riguarda l'eternità.

Il volume *Ripensare l'essere della Chiesa in prospettiva ecumenica. Le ontologie di K. Hemmerle e I. Zizioulas in dialogo con l'ontologia di E. Severino* – esito della tesi di dottorato in teologia – si pone quindi come risposta all'urgenza riscontrata da più parti nel valutare la crisi del mondo occidentale contemporaneo: “quella di ritornare a pensare in maniera radicale per recuperare il fondamento del nostro essere e del nostro operare” (*supra*, p. 18). La perdita dei “tradizionali trascendentali dell'essere (*unum, verum, bonum, pulchrum*) che vengono vissuti separatamente gli uni dagli altri all'interno di una visione relativistica della realtà, una visione che manca di un fondamento veritativo comune” secondo Stizzi impone “un ripensamento del punto di partenza originario del pensare che ci conduca ad una rigenerazione della fede e della cultura all'altezza delle sfide del presente” (*idem*).

Il contributo di Stizzi è cruciale perché mette in primo piano quanto per il Cristianesimo la questione teoretica sia fondamentale, a partire dal fatto che l'uomo contemporaneo ha bisogno di nuovi sistemi di pensiero a cui dare credito per elaborare la propria angoscia esistenziale. Retrocedere dinanzi a questa sfida, per il versante teologico, significa rinunciare implicitamente al compito di saper autenticamente offrire senso all'esistenza, ovvero alla più significativa missione cui le religioni, tutte, sono votate. Per il verso filosofico, significa non esercitare la capacità, che è alla base del ragionamento scientifico, di porre problemi là dove è più difficile guardare. Stizzi riconosce dunque che la stessa teologia si espone come disciplina tanto filosofica quanto scientifica, che per questo può essere iscritta nell'alveo delle discipline che rispettano specifici statuti epistemologici che possono subire rivoluzioni di paradigma rendendo possibile la scoperta di mediazioni linguistiche e transdisciplinari tanto vivificanti quanto inattese.

La domanda di fondo dell'opera è dunque quella di "valutare la possibilità di assumere una nuova ontologia di matrice trinitaria e personalista, che consenta di rifondare sia la filosofia che la teologia. Ciò che fa propendere per tale necessità è che teologia e filosofia, quando sottratti ad un fondamento ontologico comune, percorrono la via dell'estrinsecismo, arrivando i loro percorsi a divergere fino ad opporsi" (*supra*, p. 14).

Una volta divenuto sacerdote, Antonio Stizzi - certo che Cristo non potesse non aver già compreso la portata dell'errore che doveva ancora dispiegare interamente il proprio progetto - ha proseguito il percorso di riflessione verso la comprensione di che cosa impedisca di riconoscere il più radicale messaggio teoretico del Messia e la sua continuità con il discorso incontrovertibile che testimonia il destino. Mi sto riferendo al fatto che se riteniamo che Cristo abbia testimoniato con la parola il senso della verità, di fatto non poteva definire verità ciò che è confutabile. Ammettere questo significherebbe invalidare il senso stesso della verità e quindi la sua stessa parola. Questo significa che il Cristianesimo - e in questo mi muovo all'unisono con Stizzi - non può prescindere dal confrontarsi con Emanuele Severino.

Purtroppo, però, il rapporto tra Cristianesimo e Severino si pone ancora come un problema storicamente sospeso, che solo in pochi pensano che sia possibile gestire. Sebbene la soluzione più semplice - e che garantisce il mantenimento dello *status quo* di coloro che sulla tradizione hanno allestito il proprio potere temporale - sembri essere quella di non prendere in considerazione la difficoltà, alcuni audaci studiosi, tra i quali emerge per competenza, appunto, Antonio Stizzi, hanno dato vita a un seminario permanente che cerca di dipanare i nodi della questione teoretica, perché dal non voler affrontare la disputa alcune complicazioni importanti derivano⁴³³. Prima

⁴³³ Il seminario ha dato vita ad un volume collettaneo: A. TONIOLO - I. TESTONI (a cura di), *Emanuele Severino e il cristianesimo. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, Padova University Press, Padova 2021. Hanno partecipato a questo consesso, oltre a Antonio Stizzi e Ines Testoni: Piero Coda, Giuseppe Barzaghi, Fabio Farotti, Giulio Goggi, Michele Lenoci, Massimo Marassi, Leonardo

tra tutte la credibilità, dato che tutte le religioni, e innanzitutto il Cristianesimo, devono fare i conti con un potere che è dato loro dal consenso culturale guadagnato per la capacità consolatoria delle loro narrazioni. A tale fiducia deve perciò corrispondere una ricerca oltremodo rigorosa rispetto al loro porsi come verità, per superare la dimensione mitologica, psicologicamente utile a lenire le pene della finitudine ma ormai filosoficamente confutata e quindi drammaticamente superata dalla storia del pensiero e quindi inaffidabile.

Questo libro di Stizzi, dunque, analizza le proposte ontologiche, che si annunciano come "punti di ri-partenza per un rinnovamento del pensiero cristiano: l'ontologia trinitaria del vescovo cattolico e teologo Klaus Hemmerle e l'ontologia personalista del vescovo ortodosso e teologo Johannis Zizioulas" (*supra*, p. 14). In questa prospettiva, Stizzi offre grande rilievo anche alla riflessione di Piero Coda e tali contributi vengono tutti messi in dialogo con l'ontologia radicale di Emanuele Severino, rintracciando i nodi di coerenza tra questi passando attraverso la riflessione di Antonio Rosmini. Si tratta di un'indagine che riesce a ridefinire a tutto tondo la teologia "della Rivelazione attraverso una nuova grammatica dell'essere e del pensiero" (*supra*, p. 16).

In effetti, Severino si è sempre confrontato con teologi e filosofi cattolici. Ne riconosceva la profondità e il rigore, ma il dialogo non è mai autenticamente decollato. Per tale motivo, questa opera estremamente rigorosa di Stizzi rappresenta uno dei contributi tra i più significativi che rendono concretamente possibile il volo che è stato interrotto sul nascere dall'Ex Sant'Uffizio quando decise di dichiarare l'indicazione severiniana come inconciliabile con la dottrina cattolica⁴³⁴.

Il nodo del contendere riguarda il nucleo teoretico severiniano relativo all' "identità dell'esser sé dell'essente", da cui procede la critica severiniana al nichilismo. Su tale struttura originaria si edifica un'ontologia fondamentale, in cui si mostra la contraddizione della negazione dell'eternità dell'essente e come questa sia destinata a esser tolta, da ultimo, nella storia dell'essere. Il linguaggio che testimonia la necessità dell'eternità di ogni essente si muove infatti come ragionamento che toglie il nichilismo da tutto ciò che vorrebbe annunciarsi come verità, rintracciando le contraddizioni che appaiono lungo il "sentiero della notte", ovvero l'errore ignaro di sé stesso che mantiene come oggetto l'indicazione del niente. Il problema consiste dunque nel fatto che la confutazione della metafisica per non essere a sua volta confutata non può che apparire sullo sfondo della necessità che mostra l'autoglitimento dell'errore. Questo significa che nel momento storico attuale qualsiasi volontà di seppellire l'apparire di questo argomento si pone ormai come "cattiva coscienza". Se continuiamo seguendo la traiettoria fin qui percorsa dalla vicenda culturale italiana, possiamo dare per scontato che è impossibile riconoscere una

Messinese, Nazareno Pastorino, Alberto Peratoner, Leopoldo Sandonà, Pierangelo Sequeri, Antonio Staglianò, Roberto Tommasi, Andrea Toniolo e Francesco Totaro.

⁴³⁴ Per una disamina con attenta documentazione al riguardo si veda E. SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.

continuità tra il suo discorso e la lettura teologica della rivelazione cristiana. Oppure si può porre il problema, come fa Stizzi, e dire che indipendentemente dalla volontà che vuole mantenere ferma una tradizione al tramonto e dalla volontà stessa di Severino che statuisce la follia di qualsiasi religione, si danno varchi oltre i quali si aprono altri orizzonti rispetto ad entrambe le sentenze. Altresì, non è da sottovalutare il fatto che Severino parla seguendo una traiettoria cristiana nel porre problemi e nel risolverli radicalmente. Toglie l'errore su un percorso che non devia dal Cristianesimo, ma lo rettifica togliendo ad ogni questione l'errore che il nichilismo implica.

Se il mondo che appare nella storia del mortale è interamente inscritto nel linguaggio del nichilismo, ora che invece appare il linguaggio che testimonia il destino della verità accade che né il linguaggio nella sua interezza né il mondo che esso indica possono più essere identici al positivo significare del nulla. La consapevolezza di questa situazione richiede dunque che si sappia che cosa si teme di perdere e che si evidenzi che – al contrario – in verità nulla vien perso. Sapere questo non è come non saperlo. E se, come dice Severino, il nichilismo non può essere consapevole di essere nichilista e della propria fondamentale contraddizione (l'identificazione dell'essere al niente), qualsiasi discorso che proceda, pur rispettando le regole dell'interpretazione, dal discorso che parte dall'assunzione dell'identità con sé dell'essente non può più essere autenticamente nichilista. La stessa interpretazione, inscritta nel nichilismo o inscritta nel discorso che testimonia il destino, non è la stessa anche se vengono usate parole simili.

Ogni linguaggio, dice Severino, in quanto è volontà di potenza è errore, ma gli errori non sono tutti uguali. Lo stesso discorso che testimonia il destino è linguisticamente determinato incorrendo così nelle trappole della volontà di potenza. Ciò non toglie che proprio per questo esso sia modello di auto-emendamento progressivo, inteso come capacità di togliere aporie al proprio interno. L'indicazione dell'esser sé dell'essente è dunque il manifestarsi di una modificazione irreversibile all'interno del linguaggio. Infatti il linguaggio che indica l'errore non è lo stesso di quello che, per quanto interpretante, testimonia il destino. Il primo indica il nulla, il secondo la necessità della verità. La soluzione per il Cristianesimo - se vuole superare il rischio di assumere la posizione che, rispetto alla fede, pone l'atto di credere come promozione di ingenuità e ignoranza o al converso di comprendere benissimo la questione e porla come irrisolvibile per mantenere inalterato lo status quo con tutti i vantaggi temporali garantiti alle caste del potere – è quello di entrare nel merito e emendare gli errori in cui inevitabilmente ogni interpretazione di discorsi riportati (il Vangelo è questo) incorre.

Secondo Antonio Stizzi, assumendo il principio dell'identità con sé dell'essente, dunque della sua necessaria eternità, è possibile riconoscere i tratti che nei testi sacri rispecchiano esattamente questo principio. E questo rende possibile l'emendamento progressivo delle interpretazioni che non sono in grado di rispondere in modo adeguato a questa fondazione.

Potremmo dire che Severino è autenticamente capace di riconoscere la parola di Cristo, quella che Cristo – il quale probabilmente parlava greco, aramaico ed ebraico – non ha mai voluto scrivere per non usare categorie e parole intrinsecamente erranee, per cui di lui conosciamo solo la parola riferita e interpretata sulla base dei livelli di comprensione che i linguaggi delle varie epoche hanno reso possibile. Ma l'essenza della testimonianza di Cristo è consistita nel dimostrare che morte non significa affatto annientamento e lo ha fatto senza parole, bensì liberandosi concretamente dalle spire del sepolcro e promettendo che sarebbe ritornato per disvelare interamente, con l'apocalisse, la verità più autentica.

Il discorso di Stizzi è dunque apocalittico. Infatti se per apocalisse intendiamo l'annunciarsi della verità che cura nel modo più radicale e autentico la morte, la sua argomentazione prevede non solo il fondamento eternalista severiniano ma anche la promessa cristiana di disvelamento di ciò che ci libera dall'errore di pensarci mortali.

tavole sigle ed abbreviazioni

AAS.	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i>
<i>al.</i>	<i>Alia</i>
vol./voll.	volume/i
n.	numero
DI	<i>Dominus Iesus</i>
DDOT.	Dizionari dinamico di ontologia trinitaria

Ringraziamenti

Con profonda gratitudine rivolgo un pensiero ed un ricordo al prof. Emanuele Severino la cui opera mi ha sempre accompagnato nell'elaborazione del "mio" pensiero teologico nell'orizzonte della verità dell'essere.

Ringrazio la professoressa Ines Testoni, senza il cui supporto e la cui stima ed amicizia, quest'opera non avrebbe avuto la luce nella forma in cui viene presentata. A lei che tanto si spende per riformulare in chiave severiniana l'unitarietà di tutti i saperi in questo tempo di notevole frammentazione, un doveroso omaggio.

Inoltre, ringrazio i proff. Mons. Andrea Toniolo e Mons. Pierangelo Sequeri che hanno impreziosito quest'opera con i loro scritti e le loro riflessioni teologiche, sempre protesi a favorire un rinnovamento profondo della teologia e far crescere una nuova generazione di teologi.

Infine ringrazio Mons. Francesco Savino, vescovo di Cassano allo Ionio, che mi ha sostenuto con la vicinanza e l'amicizia nel portare a compimento quest'opera anche nei momenti più difficili.

BIBLIOGRAFIA

- ACERBI A., *Due Ecclesiologie: Ecclesiologia giuridica ed Ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Nuovi Saggi Teologici, EDB, Bologna 1975.
- AGAMBEN G., *Il regno e la gloria. Per una genealogia dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- AGOURIDES S., «Can the person of Trinity form the basis for personalistic understanding of the human being?» (in greco), in *Synaxe* 33(1990), 67-78.
- ALBANO E., «La koinonia nella chiesa antica (I-III) sec.: campi semantici e contesti teologici di applicazione del termine», in *Nicolaus* (2018)4, 163-175.
- ALES BELLO A., «Fede e ragione: un rapporto sponsale», in *In Cristo nuova creatura* (2001), 189-198.
- ALTAN C.T., «Per un dialogo fra la ragione e la fede», in *Belfagor* 55(2000)3, 257-271.
- ANTISERI D. – VATTIMO G., *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era post-moderna*, Rubettino, Soveria-Manelli 2008.
- AMATO A., «L'ecclesiologia di comunione e la Lettera "Communio Notio" della Congregazione per la Dottrina della Fede», in *Angelicum* 23(2006)4, 873-884.
- AMATO A., «La Dichiarazione «Dominus Iesus» a quindici anni dalla pubblicazione (2000-2015)», in *Poznanskie Studia Teologiczne* 29(2015)1, 7-15.
- ANDINA T., *Filosofia contemporanea. Uno sguardo globale*, Carocci, Roma 2013.
- ANGELINI G., «Teologia, Chiesa e Cultura nella stagione post-moderna», in ID. – MACCHI S. (a cura di), *La teologia del novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008.
- ARISTOTELE, *Il principio di non contraddizione* (a cura di SEVERINO E.), i classici del pensiero, 21, Morcelliana – Scholè, Brescia 2021¹³.
- BARBIERI P., «Processo ad Emanuele Severino», in *La filosofia futura* 15(2020)2, 105-112.
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997.
- BARZAGHI G., *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barchigiani Editore, Bologna 2000.
- BARZAGHI G., «Il pensiero di Emanuele Severino nella prospettiva anagogica», in *La filosofia futura*, 14(2020)1, 59-69.
- BAUSENHART G., «De la "esencia" de la Iglesia a su "Identidad". El Cambio de paradigma eclesiológico en el Concilio Vaticano II», in *Palabra y Razón* (2012)2, 9-36.
- BEIERWALTES W., *Eriugena: I fondamenti del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

- BELLELLI F., «Cristocentrismo e storia: l'uso dell'analogia nella cristologia di Hans Urs Von Balthasar», in *Divus Thomas* 111(2018)1, numero monografico.
- BERNARDONI M., «Klaus Hemmerle pensatore di frontiera. Un seminario internazionale di Sophia», in *Il Regno – Attualità* (2015)2, 137-138.
- BERTI E., «Eternità, immortalità e intelligenza», in *La filosofia futura* 14(2020)1, 101-110.
- BERTUZZI G., *La Verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili a "Essere e Tempo"*, philosophia, 6, ESD, Bologna 1991.
- BINOTTO F., «La realtà dell'essere», in *Divus Thomas* 123(2020)2, 106-126.
- BOEVE L., *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Louvain Theological & Pastoral Monographs, 30, Leuven 2004.
- BONTADINI G., «Σώζειν τὰ φαινόμενα (A Emanuele Severino)», in *Rivista di filosofia neoscolastica* 5(1964), 439-468.
- BONTADINI G. – SEVERINO E., *L'essere e l'apparire. Una disputa*, Morcelliana, Brescia 2017.
- BORI P.C., *Koinonia: l'idea di comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Testi e Ricerche di Scienze Religiose, 7, Paideia, Brescia 1972.
- BORRELLI M., «Metafisica e nichilismo. Il problema della Verità in Martin Heidegger», in *Topologik* 23 (2018)1, 18-31.
- BROWN R. E., *Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.
- BRUNI G., «L'ecclesiologia di comunione: via per l'ecumenismo», in *Nicolaus* 33(2006)2, 51-68.
- BRUNO F., «Le dimostrazioni trinitarie di Antonio Rosmini», in *Divus Thomas* 55(1952) apr-giu, 166-195.
- BUFFOLANO N., «Il subsistit in e le sue interpretazioni. Lo slancio ecumenico del Concilio Vaticano II», in *Asprenas* 60(2013)3-4, 331-364.
- CABELLA M., «Dal sogno del demone al sogno della farfalla: il Tao e il destino fra violenza, divenire e volontà di potenza», in *La filosofia futura* 2(2014)1, 31-46.
- CABELLA M., «Il divenire dell'essere nel pensiero cinese e nella filosofia di Emanuele Severino», in *La filosofia futura* 5(2015)2, 25-45.
- CABELLA M., «Il mare dell'esistenza e la rete della ragione: il dialogo Severino-Panikkar», in *La filosofia futura* 10(2018)1, 11-32.
- CARDENAS M. – SPANIO D. – SEVERINO E. et al., «Giornata di studi con Emanuele Severino», in *Divus Thomas* 121(2018)1, 227-302.
- CARDULLO R.L., «Creazionismo, eternalismo e causalità del primo principio. Platone, Aristotele e alcuni interpreti neoplatonici», in *Annali della Facoltà di Scienza della Formazione dell'Università degli studi di Catania* 9(2010), 17-64;
- CATTANEO A., «"Chiese sorelle": portata e limiti di un'ecclesiologia», in TRIGO T. (a cura di), *Dar razòn de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr José Luis Illanes*,

- Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 269-281.
- CATTANEO A., «Il giusto rapporto tra Chiesa universale e Chiesa locale: chiave per evitare il centralismo e il particolarismo», in *Veritas et jus*, 21(2020), 45-66.
- CERETI G., *Per un'ecclesiologia ecumenica*, Corso di Teologia sistematica. Complementi, 5, EDB, Bologna 1997.
- CHIARADONNA R., «Plotino e la corrente antiaristotelica del platonismo imperiale: analogie e differenze», in BONAZZI M. – CELLUPRICA V. (a cura di), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arceslao a Proclo*, Bibliopolis, Elenchos, Napoli 2005, 235-274.
- CIARDELLA P. – GRONCHI M. (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000.
- CLEMENZIA A., «Per un'ontologia trinitaria» in *Sophia* 9(2017)1, 5-7.
- CLEMENZIA A., *Sul luogo dell'ecclesiologia, Questioni epistemologiche*, Città Nuova, Roma 2018.
- CLEMENZIA A. – GAUDIANO V., *Sulla soglia tra filosofia e teologia. In dialogo con K. Hemmerle*, Teologia, Città Nuova, Roma 2019.
- CODA P. – DONÀ M., *Dio-Trinità. Tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007.
- CODA P., «L'itinerario e il contributo di K. Hemmerle per un "nuovo pensiero"», in HEMMERLE K., *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996.
- CODA P., *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.
- CODA P. – SEVERINO E., *La verità e il nulla. Il rischio della libertà* (BERNARDI P. a cura di), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.
- CODA P., «Ontologia Trinitaria e sapere delle scienze», in *La questione ontologica tra scienza e fede*, quaderni Sefir, 6, Lateran University Press, Roma 2004, 227-239.
- CODA P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.
- CODA P., «L'ontologia trinitaria: che cos'è?», in *Sophia*, IV (2012)2, 159-170;
- CODA P. – DONÀ M., *Pensare la Trinità. Filosofia europea ed orizzonte Trinitario*, Città Nuova, Roma 2013.
- CODA P., «Se l'uno è anche l'altro», in ID. – DONÀ M., *Pensare la Trinità. Filosofia europea ed orizzonte trinitario*, Città Nuova, Roma 2013
- CODA P. – CLEMENZIA A. – TREMBELAY J. (edd.), *Un pensiero per abitare la frontiera. Sulle tracce dell'ontologia trinitaria di K. Hemmerle*, Teologia, Città Nuova, Roma 2016.
- CODA P., «La Trinità come pensiero. Un Manifesto», in *Sophia* 9(2017)1, 9-17.
- CODA P., *Teo-logia*, Lateran University Press, Roma 2017².

- CODA P., «Severino e la teologia. Nota su una “possibile consonanza” in ordine all’istituzione di una nuova ontologia», in *La filosofia futura. Il Sentiero del giorno II* 15(2020)2, 95-104.
- CODA P., «Abitare la frontiera. Sul luogo del pensare nelle Thesen zu einer trinitarischen Ontologie di Klaus Hemmerle», in MORRONE F. – ARABIA P. (a cura di), *Un popolo in ascolto di Dio per il futuro della nostra terra. Miscellanea in onore di Giovanni Mazzillo*, Rubettino, Soveria Manelli 2021, 213-229.
- CODA P. – CURI M. B. – DONÀ M. – MASPERO G., *Manifesto per una ri-forma del pensare*, Città Nuova, Dizionario Dinamico di ontologia trinitaria 1, Roma 2021.
- CODA P., «Se l’ontologia si gioca su un’altra scacchiera», in *Cristianesimo ed Emanuele Severino*, 37-46.
- CODA P., «Denken wie geht das? Hemmerle e le tre mosse di accesso all’ontologia trinitaria», in *Tesi di ontologia Trinitaria (=DDOT 2)*.
- COLAIANNI N., «Il Vaticano II: spunti di ermeneutica “altra”», in *Stato Chiese e Pluralismo Confessionale* (2008) maggio, 1-25.
- COLOMBO P., *Ermeneutica e teologia. Verità e storia in H.G. Gadamer*, Glossa, Milano 1995.
- COLTELLUCCIO A., «Negazione del determinato e autocontraddizione originaria. Identità, non-contraddizione nel pensiero di Emanuele Severino», in *Annuario Filosofico* 30(2014), 393-412.
- CONCETTI G. et al., «Magistero ecclesiastico e libertà di ricerca teologica», in *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa* 1985, 769-775.
- CONTAT A., «L’ermeneutica del Vaticano II e la metafisica della partecipazione», in *Alpha Omega* 17(2014)3, 485-541.
- COSTA V. – FRANZINI E. – SPINICCI P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, 107.
- CURI M. B., *Pensare dall’Unità. Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2017.
- CUSANO N., *Capire Severino: la risoluzione dell’aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011.
- CUSANO N., «Sulla contraddizione», in *La filosofia futura* 1(2013), 103-114.
- D’ACUNTO G., «L’apparenza reale. L’ontologia del gioco di Eugen Fink», in *Esercizi Filosofici* 11(2016)1, 1-15.
- DAL SASSO A., *Dal Divenire all’Oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Aracne, Roma 2009.
- DANIELOU J., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, trad. italiana. PRANDI C., EDB, Bologna 2010.

- DE MARCO V., *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del Sacro all'ontologia trinitaria*, Supplementi di Firmana 7, Cittadella Ed., Assisi 2009.
- DE MARCO V., «Amare la Chiesa dell'altro come la propria», *Nuova Umanità* XXXIV (2012) 6, 739-761.
- DE MARCO V., *L'esperienza di Dio nell'unità. Il pensiero filosofico, teologico ed estetico di K. Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2012.
- DE MARCO V., «K. Hemmerle. Linee di reciprocità», in *Nuova umanità* 36(2014)4, 477-485.
- DE MARCO V., *Klaus Hemmerle. Con la libertà dell'artista*, Città Nuova, Roma 2014.
- DE SANTIS A., *Dalla dialettica al kairòs. L'ontologia dell'evidenza di Heinrich Rombach*, Studia Anselmiana, Roma 2002.
- DI PILATO V., «Essere e pensare "trinitariamente". Le tesi di K. Hemmerle», in *Rivista di Scienze Religiose*, XXII (2008)2, 479-496.
- DIPALMA F., «Tutto è eterno. La verità, il nichilismo, la nostra destinazione, la gloria. Incontro con il filosofo Emanuele Severino a Loppiano per le cattedre di Sophia», in *Città Nuova* 12(2013), 68-69.
- DONÀ M., *Aporia del fondamento*, La Città del Sole, Napoli 2000.
- DULLES A., «Ragione, fede e teologia», in *La Civiltà Cattolica* 152, 3621(2001), 246-253.
- ENDRES J., *Personalismo, esistenzialismo, dialogismo*, Edizioni Paoline, Roma 1972.
- EPIS M., «Una teologia per il nostro tempo. Note a margine del proemio della Veritatis Gaudium», in *Teologia* 43(2018), 307-313.
- EVDOKIMOV P., *L'ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965.
- FABBRI A., «La missione della Chiesa Ortodossa nel mondo contemporaneo», in *Stato Chiese e pluralismo confessionale* (2017)6, 1-10.
- FABRO C., «Aporia e problematica del pensiero rosminiano: nel primo centenario della morte di Antonio Rosmini», in *Divus Thomas* 59(1956), 361-371.
- FABRO C., *La nozione metafisica di partecipazione*, Opere Complete, Vol. 3, Ed. Ivi, Roma 2005.
- FABRO C., *L'alienazione dell'occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Opere Complete, 31, Ed. Ivi, Roma 2015².
- FALCONI G., «Essere in gioco. Identità e Trascendenza nelle "Tesi di ontologia trinitaria" di Hemmerle», in *Sophia* 7(2015)2, 143-157.
- FAUSTI S., *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per un'ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2012.
- FELMY K.C., *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, GDT 264, Queriniana, Brescia 1999.

- FISICHELLA R., «“Fede” e “ragione”: perché la Rivelazione apre alla ragione», in *Lateranum* 85(2019)1, 51-66.
- FISICHELLA R., «L'ecclesiologia di comunione e il metodo teologico», in *Path* 5(2006)1, 45-53.
- FORTE B., «Modernità liquida. Globalizzazione e teologia», in *Archivio di filosofia* 79(2011)2, 125-130.
- FORTE B., «Il Logos risplende come luce della vita: alterità e inseparabilità dell'umano e del divino in Gv 1,1-18», in *Trovarsi accanto: per gli ottant'anni di Vincenzo Vitiello*, Inschibolleth, Roma 2017.
- GAGLIARDI M. (a cura di), *La Dichiarazione Dominus Iesus a dieci anni dalla promulgazione*, Lindau, Torino 2010.
- GAUDIANO V. (ed.), *Sul maschile e sul femminile. In dialogo con Klaus Hemmerle*, Tracce 3, Istituto Universitario Sophia – Città Nuova, Roma 2020.
- GHISALBERTI A., «Giovanni Scoto Eriugena: la Creazione del mondo come Teofania», in *Scintilla* 18(2021)1, 11-24.
- GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei*, 14:11-18: B. Kotter 1973.
- GIRARD R., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.
- GIRARD R., *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 2010.
- GIRARD R., *La pietra scartata: antigioudaismo cristiano e antropologia evangelica*, Edizioni Qiqajon, Bose 2017.
- GIUSTINIANI P., «Fede e ragione: come su due ali per volare verso l'alètheia», in *Rassegna di Teologia* 45(2004)4, 507-527.
- GOGGI G., *Ragione e fede: studio sul rapporto tra la ragione epistemica e la coscienza credente*, Marcianum Press, Venezia 2009.
- GOGGI G., *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Roma 2015.
- GOYRET P., «Ermeneutica conciliare ed ecclesiologia contemporanea», in *Annales Theologici* 23(2009)2, 1-36.
- GRANESE A., «Relativismo antropologico e ricerca della Verità nella modernità contemporanea», in *Idee*, 62(2006), 227-235.
- GRASSO S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008.
- GRIS G., *L'escatologia del destino. L'apocalisse del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma 2020.
- GRIS G., «Analitica dell'evento (dal destino): storia e grazia in Emanuele Severino», in *Quaderni di Inschibboleth* 15(2021)1, 187-202.
- HABERMAS J., «Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione», in *Teoria politica* 23(2007)1, 5-10.

- HAGEMANN W., *Innamorato della Parola di Dio*, Città Nuova, Roma 2013.
- HAIGHT R., *Christian Community in History*, Historical Ecclesiology, 1, Continuum, New York 2004.
- HAVELOCK E. A., *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma – Bari 2003.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*. Edizione italiana con testo tedesco a fronte, MARINI A. (ed.), Mondadori, Milano 2006.
- HEMMERLE K., *Franz von Baders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, Karl Aber, Freiburg – München 1963.
- HEMMERLE K., «L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità» in *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996, 81-110.
- HEMMERLE K., «Presupposti teologici per l'ingresso in una visione cattolica della mariologia», in *Nuova Umanità* 21(1999)3-4, 357-371.
- HEMMERLE K., *Preludio alla Teologia*, trad. it. DE MARCO V., Città Nuova, Roma 2003.
- HEMMERLE K., «Come in cielo così in terra», in *Gen's*, giugno 1976, DE MARCO V., «Amare la Chiesa dell'altro come la propria», *Nuova Umanità* XXXIV (2012)6, 739-761.
- HEMMERLE K., Domande e risposte sul ministero ordinato, Scuola ecumenica Ottmaring 1986, non pubblicato, in DE MARCO V., «Amare la Chiesa dell'altro come la propria. Klaus Hemmerle e l'unità dei cristiani», *Nuova Umanità* XXXIV (2012)6, 739-761.
- HEMMERLE K., «Glaube, der Gemeinschaft schafft», in HAGEMANN W., *Verliebt in Gottes Wort*, 217, DE MARCO V., «Amare la Chiesa dell'altro come la propria», *Nuova Umanità* XXXIV (2012)6, 739-761.
- HEMMERLE K., «Pilgerndes Gottesvolk – geeintes Gottelsvolk», in DE MARCO V., «Amare la Chiesa dell'altro come la propria», *Nuova Umanità* XXXIV (2012) 6, 739-761.
- HEMMERLE K., *Wegmarken der Einheit*, Scuola ecumenica di Ottmaring 1988, cit. in DE MARCO V., «Amare la Chiesa dell'altro come la propria. Klaus Hemmerle e l'unità dei cristiani», *Nuova Umanità* XXXIV (2012)6, 739-761.
- HEMMERLE K., «La nostra dimora: il Dio Trinitario. L'esperienza di Dio di Chiara Lubich», in *Nuova Umanità* 36(2014)6, 501-510.
- HEMMERLE K., *Un pensare ri-consciente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, GAUDIANO V. (ed.), Città Nuova, Roma 2018.
- HEMMERLE K., *Tesi di Ontologia Trinitaria*, in CURI M.B. – PRENGA E. (a cura di), *Dizionario di Ontologia Trinitaria* (=DDOT 2), Città Nuova, Roma 2022.
- HEMMERLE K., *Wegmarken der Einheit*, Scuola ecumenica di Ottmaring 1988, cit. in DE MARCO V., «Amare la Chiesa dell'altro come la propria. Klaus Hemmerle e l'unità dei cristiani», *Nuova Umanità* XXXIV (2012)6, 739-761.

- HERCSICK D., «Il “substitut in”: La Chiesa di Cristo e la Chiesa Cattolica», in *La Civiltà Cattolica* 157(2006)3746, 111-122.
- IAMMARONE L., «Persona in Teologia», in *Divus Thomas* 89-90(1986-1987), 383-400.
- JEANROND W.G., *L'ermeneutica teologica: Sviluppo e Significato* (trad. italiana di VOLPE G.), Queriniana, Brescia 1994.
- JELLAMO A., *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005.
- JULLIEN F., *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede* (trad. italiana di GARZILLO M. – OSTUNI V.), Ponte delle grazie, Milano 2019.
- KASPER W., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 1996⁸.
- KAUFMANN F. X., «La chiesa cattolica e le sfide della postmodernità», in *Il fenomeno religioso oggi* 39(2002), 39-51.
- KERAMIDIS D., «La sinodalità della Chiesa ortodossa all'indomani del sinodo di Creta. Prospettive e questioni aperte», in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* (2017)1, 161-177.
- KNAUSS S., «La teologia nello spazio accademico pubblico tra rischi e opportunità», in *Sociologia: rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali* 45(2011)2, 21-28.
- KNITTEL R., «Il subsist In di Lumen Gentium 8 e la permanenza indefettibile della Chiesa pellegrinante», in *Divinitas* 44(2001)3, 253-271.
- KOCH K., «A che punto è il cammino. Intervento alla Plenaria del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani», in *Il Regno - Documenti* (2011)1, 23-33.
- KRIENKE M., «Fede e saperi in una prospettiva ontologica post-hegeliana. Un dialogo “rosminiano” con Pierangelo Sequeri», in *Aquinas* 57(2014)2, 331-344.
- KUHN T. S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Einaudi, Torino 1969.
- KÜNG H., *Konzil und Wiedervereinigung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1960.
- KÜNG H., *Strukturen der Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1962.
- KÜNG H., *Teologia in Cammino*, A. Mondadori, Milano 1987.
- LA DELFA R. (a cura di), *Comunione ecclesiale e appartenenza. Il senso di una questione ecclesiologicala oggi*, Città Nuova, Roma 2002.
- LAGO E., «L'aporia del nulla e il problema del passato: Nietzsche, Gentile e il mythos di Parmenide», in *Il Pensiero* 53(2014)1/2, 143-164.
- LAMBIASI F., «L'incontro tra fede e ragione: una luce di speranza», in *Lecturae ariminenses*, CLUEB, Rimini 2010, 1-12.
- LAUDISA F., «Causalità», in *AphEx* 5(2012), 121-145.
- LESZL W., «Principi, cause e spiegazione teologica in Aristotele», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 37(1982)2, 123-168.

- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista. Il trattato De ente et essentia*, Philosophia, 10, ESD, Bologna 1992.
- LOSS R., «Tempo, totalità e contraddizione. Ciò che il principio non dice. Elenchos e metafisica del tempo in Emanuele Severino», in ALTEA F. – BERTO F. (a cura di), *La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007.
- LOSSKY V., *La teologia mistica della chiesa d'oriente*, trad. italiana (or. Paris 1944), Dehoniane, Bologna 1985².
- LOUDOVIKOS N., *I terrori della persona e i tormenti dell'eros. Pensieri critici per un'ontologia teologica postmoderna (in greco)*, Armos, Tessalonica 2009.
- MADRIGAL TERRAZAS S., *L'unità prevale sul conflitto. L'ecumenismo di papa Francesco*, LEV, Roma 2017.
- MAISANO R., «Sepes e maceria: l'interpretazione geronimiana di Mt 21,33», in *Koinonia* 26-27(2002-2003), 145-155.
- MALUSA L. (a cura di), *La teologia di Antonio Rosmini sotto attacco: consensi e dissensi su una grande sintesi filosofico-teologica*, F. Angeli, Roma 2021.
- MANCINI I., *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958.
- MANNION G., «A Virtuos Community, The Self-identity, Vision and Future of the Diocesan Church». in TIMMS N. (ed.), *Diocesan Dispositions and Parish Voices in The Romanic Catholic Church*, Chelmsford 2001.
- MANNION G., *Chiesa e postmoderno, Domande per l'ecclesiologia del nostro tempo*, EDB, Bologna 2009.
- MANTOVANI M., *Fede e ragione: opposizione, composizione?*. Biblioteca di scienze religiose 148, LAS, Roma 1999.
- MAPELLI N., «Alla ricerca di un nuovo paradigma», in *L'Assoluto e la Storia: Oriente e Occidente a confronto, itinerari di ricerca storico-religiosa*, 9, Bolzoni, Roma 2007.
- MARANGONI R., *La Chiesa mistero di comunione: il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione 1963-1978*, Gregorian Biblical Bookshop, Roma 2009.
- MARINO F., «L'ecclesiologia di "comunione" alla luce della "Lumen Gentium" e del pensiero teologico di Johannes Zizioulas: confronto e implicazioni ecumeniche», in *Nicolaus* 37(2010)1, 115-147.
- MARKSCHIES C., *L'ellenizzazione del cristianesimo. Senso e non senso di una cultura storica*, Studi Biblici, 204, Paideia, Brescia 2021.
- MARTINETTI P. – NATALI L., *Ragione e fede*, Morcelliana, Brescia 2016.
- MASPERO G., «La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale», in *Rivista di filosofia Nec-scolastica*, 108(2016)2, 321-333.
- MATTEO A., *Presenza infranta: il disagio post-moderno e il cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2008.

- MATTEO A., *Della fede dei laici: il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubettino, Soveria Manelli 2011.
- MAZZA E., *Il logos, software della creazione. Come leggere il prologo di Giovanni*, EDB, Bologna 2018.
- MAZZA G., *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.
- MAZZEO M., *Vangelo e lettere di Giovanni. Introduzione, esegesi e teologia*, Edizioni Paoline, Milano 2007.
- MENDOSA M. A., «La rivelazione tra la fede e la ragione come rapporto epistemico di sintesi», in *Aquinas* 46(2003)2-3, 485-496.
- MESSINESE L., *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria del sapere"*, Mimesis Edizioni, Milano 2008.
- MESSINESE L., «La questione della verità nell'attuale panorama filosofico e culturale. Una discussione con Emanuele Severino», in *Archivio di Filosofia*, 79(2011)1, 149-160.
- MESSINESE L., *Né laico né cattolico: Severino, la Chiesa e la filosofia*, Dedalo. Bari 2013.
- MESSINESE L., «P. Alberto Boccanegra critico di Emanuele Severino», in *Divus Thomas* 116(2013)1, 169-192;
- MESSINESE L., «I due volti della "Struttura originaria" in Emanuele Severino», in *La Cultura* (2021)1, 109-131.
- MESSINESE L., «Le "risposte alla Chiesa" di Emanuele Severino», in *Cristianesimo e Emanuele Severino*, 190-205.
- MESSINESE L., *Né laico né cattolico: Severino, la Chiesa e la filosofia*, Dedalo. Bari 2013.
- METZ J. B., «La teologia e la fine del moderno», in *Concilium* 20(1984)1, 44-45.
- MILANO A., *Persona in Teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, EDB, Bologna 2017.
- MOLINARO A., «Fede e ragione: prospettive e problematiche», in *Per la filosofia: filosofia e insegnamento* 26(2009)75/76, 145-154.
- MONDIN B., *La Chiesa sacramento d'amore. Trattato di ecclesiologia*, ESD, Bologna 1993.
- MONDIN B., *La metafisica di san Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti, Attendete ad Petrum*, 24, ESD, Bologna 2002.
- MORÀN J., *Carisma e profezia. Il genio ecclesiale di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2020.
- MORANDINI S., *Teologia dell'ecumenismo*, EDB, Bologna 2019.

- MORESCHINI C., *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, Teologia*, Città Nuova, Roma 2008.
- MUCCI G., «Il subsistit in nella Lumen Gentium», in *La Civiltà Cattolica*, 138(1987)3299, 444-455.
- NATALI C., «Problemi della nozione di causa in Aristotele, con particolare attenzione alla causa finale», in *Quaestio* 2(2002), 57-65.
- NOCETI S., «Ecclesia semper reformanda: alcuni spunti di riflessione a partire dai documenti conciliari», in *Rivista dell'Associazione Incontri* 7(2012)1, 51-57.
- OLMI A., «Il problema del fraintendimento nella ricerca teologica», in *Divus Thomas* 108(2005)1, 130-154.
- PAGANI P., «L'essere iniziale nella Teosofia di Antonio Rosmini», in *Giornale di Metafisica* 42(2020)2, 505-523.
- PALTRINIERI R., «La reciproca "pericoresi": uno studio sullo sviluppo del termine», in *Path* 16(2017)2, 341-362.
- PANAGOPOULOS I., «Ontology ore Theology of person?» (in greco), in *Synaxe* 13-14(1985), 63-79; 35-47.
- PANIKKAR R. – SEVERINO E., *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, Jaca Book, Milano 2014.
- PASQUALE G., «Ecclesiologia dal Vaticano II: Concilio su Dio o sulla Chiesa?», in *Rassegna di Teologia*, 58(2017)4, 669-676.
- PASTORCZYK A., «Iconicità della Chiesa nell'ecucaristia secondo I. Zizioulas», in *Symposium* 22(2018)1, 225-239.
- PASTORCZYK A., «L'ideologia universalista: la sottomissione della Chiesa locale alla Chiesa universale?», in *Symposium* 24(2020)2, 71-82.
- PATTARO G., «Il decreto "Unitatis Redintegratio" e la sua ricezione a Vent'anni dal Concilio», in *Rassegna di Teologia* 26(1985)6, 496-513.
- PERATONER A., «All'intersezione dei piani filosofico e teologico del sapere: la persona in Antonio Rosmini», in *Studia Patavina* 56(2009)3, 1-13.
- PETRÀ B., «La "libera" Monarchia del Padre e le sue ambiguità. Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas», in *Path* 11(2012)2, 475-498.
- PETROSINO S., «Il logos dell'incarnazione: giustizia e gloria», in *Corpo glorioso: il riscatto dell'uomo nelle teologie e nelle rappresentazioni della resurrezione: atti del II simposio internazionale di studi sulle arti per il sacro: Roma, Pontificia università Lateranense, 6-7maggio 2005*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa 2006.
- PILI E., «La Trinità è laica. Rosmini ed il rapporto tra filosofia e rivelazione», in *Quaderni di Inschiboloth* 12(2019)2, 173-186.
- PILI E., *Se l'uno è l'altro. Ontologia e intersoggettività in Antonio Rosmini*, Edizioni di Pagina, Bari 2020.

- POLIZZI P., «Fondamento e contraddizione nella metafisica neo-parmenidea», in *Quaderni di Inschibollet* 14(2020)2, 157-177.
- PORRINO G. M., *Le poids et la gloire. Splendeur de Dieu, Splendeur de l'homme de la Genèse aux Psames*, Lectio Divina 269, Cerf, Paris 2016.
- POSTORINO A., «Metafisica "rigorizzata" e teologia "futura"», in *Glauvix* 15-16-17(2014-2015-2016), 25-77.
- POSTORINO A., «Ontologia dell'originario e teologia futura. Conversazione con Emanuele Severino», in *Glauvix* 15-16-17(2014-2015-2016), 13-24.
- PRINI P., «Il sintetismo ontologico delle forme dell'essere in Antonio Rosmini», in *Studium* 94(1998)2-3, 267-277.
- PULPITO M., «Melisso, il tempo e l'eterno», in *Peitho/Examina Antiqua* 1 (2017)8, 107-123.
- RANDAZZO C., *Dalla rivelazione di Cristo alla Glorificazione dell'uomo in Cristo agli albori del cristianesimo*, Youcanprint, Tricase 2015.
- RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 200816.
- RENTSCH T., «Trascendenza e ragione: in che modo è possibile oggi determinare il loro rapporto?», in *Studi jaspersiani* 1(2013), 101-118.
- RICCI N., *In trasparenza. Ontologia e dinamica nell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005.
- RICCI N., «Cristo e la filosofia nel pensiero di Antonio Rosmini», in *Rosmini Studies* 2(2015), 1-14.
- RICOEUR P., *Ermeneutica filosofica ed Ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1977.
- RIZZACASA A., «Personalismo ed esistenzialismo. Le ragioni di un rapporto, o meglio, di una difficile eredità filosofica», in *La persona e i nomi dell'essere. Scritti filosofici in onore di Virgilio Melchiorre*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- ROMBACH H., *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg München 19882.
- ROSMINI A., «Sull'unità dell'educazione», in ID., *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, (a cura di PRENNA L.), 31, dell'ENC, Città Nuova, Roma 1994.
- ROSMINI A., *Teosofia* (a cura di TADINI S.F.), Bompiani, Milano 2011.
- ROSSETTI C. L., «La "pericoresi" tra forme e stati di vista nella Chiesa. Tesi di ecclesiologia trinitaria», in *Gregorianum* 85(2004)2, 312-344.
- ROSSETTI C. L., «La pericoresi una chiave della teologia cattolica: a proposito della recente riflessione trinitaria», in *Lateranum* 72(2006)3, 553-575.
- RUGGIERI G., «Koinonìa», in *Cristianesimo nella storia* 16(1995)2, 237-243.
- RUINI C., «Scienze, ragione e fede: un rapporto sempre in costruzione», in *Annales Theologici* 26(2012)1, 9-20.

- RUSCONI G.E. – SCOLA A., «Prove di dialogo tra fede e ragione», in *Il Mulino* (2006)2, 369-379.
- RUSSO A., «Hans Küng e la teologia come scienza», in *Studium* (2010)3, 185-206.
- RUSSO A., *Hans Küng. Dal dialogo con K. Barth al dialogo con Th. S. Kuhn. Verso un nuovo paradigma di teologia*, Biblioteca della Rivista Studium18, Edizioni Studium, Roma 2021.
- SABETTA A., *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, San Paolo edizioni, Cinisello Balsamo 2002.
- SACCARDI F., *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2016.
- SACCHI O., «Alle origini del personalismo moderno: individuo e persona nell'antropologia di Agostino e Boezio», in *Persona* (2012)2, 39-67.
- SALVATI G., «Orientamenti attuali della ricerca teologica», in *Angelicum* 80(2003)4, 865-873.
- SARTORI L., *L'unità dei cristiani: commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Messaggero, Padova 1992.
- SARTORI L., «Il "subsistit in" del Concilio Vaticano II criterio ermeneutico per ogni forma di dialogo ecumenico», in *Dall'amicizia al dialogo*, 2004, 227-251.
- SASSO G., «L'aporia del nulla», in *La Cultura* 25(1987)1.
- SAVARINO L., *Heidegger e il cristianesimo prima di Essere e Tempo*, Quodlibet, Macerata 1999.
- SCHÖNBORN C., *Dio inviò suo figlio. Cristologia*, (trad. MILAZZO M.L.), Jaca Book, Milano 2002.
- SEIDL H., «Osservazioni filosofiche a problemi attuali dell'esegesi ermeneutica», in *Angelicum* 70(1993)1, 67-92.
- SEQUERI P., *Il Dio Affidabile. Saggi di teologia fondamentale*, Querininiana, Brescia 1996.
- SEQUERI P., *L'idea della fede. Trattato di Teologia fondamentale*, Glossa Milano 2002.
- SEQUERI P., *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2013.
- SEQUERI P., «Ethos e Destino. La decisione dell'origine», in *Cristianesimo e Emanuele Severino*, 57-63.
- SEVERINO E., *Gli abitanti del tempo*, Rizzoli, Milano 1972.
- SEVERINO E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981².
- SEVERINO E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- SEVERINO E., *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984.
- SEVERINO E., *Il parricidio mancato*, Saggi, 31, Adelphi, Milano 1985.
- SEVERINO E., *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986.
- SEVERINO E., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.

- SEVERINO E., *La follia dell'angelo. Conversazioni intorno alla filosofia* (TESTONI I. a cura di), Rizzoli, Milano 1997.
- SEVERINO E., *Crisi della tradizione occidentale*, Marinotti, Milano 1999.
- SEVERINO E., *L'anello del ritorno*, Biblioteca filosofica, 18, Adelphi, Milano 1999.
- SEVERINO E., *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.
- SEVERINO E., *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
- SEVERINO E., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.
- SEVERINO E., *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006.
- SEVERINO E., *Identità della follia. Lezioni veneziane*, Rizzoli, Milano 2007.
- SEVERINO E., *Discussioni intorno al senso della Verità*, Edizioni ETS, Pisa 2009.
- SEVERINO E., *La strada*, Bur, Milano 2010.
- SEVERINO E., *Gli abitanti del tempo*, Bur, Milano 2011.
- SEVERINO E., *Il destino della tecnica*, Bur, Milano 2011.
- SEVERINO E., *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2011.
- SEVERINO E., *La filosofia futura. Oltre il dominio della tecnica*, Bur, Milano 2011.
- SEVERINO E., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
- SEVERINO E., *Tèchne*, Bur, Milano 2011.
- SEVERINO E., *Il nulla e la poesia: alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Bur, Milano 2012.
- SEVERINO E., *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2014.
- SEVERINO E., *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
- SEVERINO E., *Il futuro della filosofia*, Armando Curcio Editore, Roma 2021.
- SGUBBI G., *L'intelligenza del mistero. Dialogo con Eberhard Jüngel*, Città Nuova, Roma 2001.
- SIMIONATO M., *Nulla e negazione: l'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Pisa University Press, Pisa 2011.
- SINISCALCO P., «La Chiesa e Le Chiese tra dimensione universale e dimensione locale», in *Antiche Chiese Orientali: storia e letteratura*, Città Nuova, Roma 2005.
- SONCINI U., «Kèrigma e nichilismo Una risposta ad Emanuele Severino», in *Divus Thomas* 101(1998)3, 178-218.
- SPANIO D., «Nihil, Ex-Nihilo. Un percorso filosofico», in *Divus Thomas* 118(2015)2, 74-101.
- SPERDUTO D., «Al cuore del "Destino" di Emanuele Severino. Su Giulio Goggi e Leonardo Messinese», in *Divus Thomas* 118(2015)3, 158-171.
- SPIRI S., *Essere e sentimento: la persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004.

- SPITERIS Y., «L'ecclesiologia della "Dominus Iesus" e il dialogo ecumenico», in *Path* (2002)1, 343-366.
- SPITTERIS Y., *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Nuovi saggi teologici, EDB, Bologna 2003.
- STEFANI P., *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Editori Laterza, Bari 2004.
- STEFANINI L., *Personalismo filosofico*, Morcelliana, Brescia 1962.
- STIMILLI E., «Stato creaturale e stato di grazia: un'indagine economica», in *Links: rivista di letteratura e cultura tedesca* 6(2006), 1-20.
- STRUMIA A. - TANZELLA NITTI G., *Scienze, Filosofia e Teologia. Avvio al lavoro interdisciplinare*, EDUSC, Roma 2014.
- SURACE V., *L'inquietudine dell'esistenza: le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2014.
- SYTY J., «Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale: il contributo dell'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanas'ev e Ioannis Zizioulas», *Studia Antoniana* 46, Roma 2002.
- TANZELLA NITTI G., *Teologia fondamentale in contesto scientifico - Teologia della credibilità*, 2 voll., Città Nuova, Roma 2015.
- TANZELLA NITTI G., *La Rivelazione e la sua credibilità. Percorso di Teologia Fondamentale*, EDUSC, Roma 2016.
- TANZELLA NITTI G., *Teologia fondamentale in contesto scientifico - Teologia della Rivelazione*, 3, Città Nuova, Roma 2018.
- TANZELLA NITTI G., «La teologia incontra gli altri saperi: interdisciplinarietà e dialogo nella domanda su Dio», in *Allargare gli orizzonti del pensiero: scommettere sulla cultura tra specializzazione ed interdisciplinarietà*, Etica e talenti 3, Orthotes Editrice, Nocera inferiore 2020.
- TARCA L. V., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001.
- TARCA L. V., «Tutto diverso dalla negazione», in *Teoria* 26(2006)1, 113-136.
- TARCA L. V., «Negazione del non essere e verità dell'essere», in *Il Pensiero* 51(2012)1-2, 153-168.
- TARCA L. V., «Verità del non – essere», in *Divus Thomas* 118(2015)2, 122-151.
- TARCA L. V., «Su verità e negazione: sempre in dialogo con Emanuele Severino», in *La filosofia futura*, 12(2019)1, 107-184.
- TARCA L. V., «Ri-conoscenza: ripensare il discorso di Emanuele Severino», in *Giornale di Metafisica* 42(2020)2, 434-446.
- TEILLARD J. M., *Ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 2005.
- TERRIN A. N., «Sull'incontro tra saperi», in *Vita monastica* 70(2016)262, 19-49.
- TOMMASI R., «Dio e storia in Martin Heidegger, Complessità e ambiguità di un rapporto», in *Gregorianum* 92(2011)2, 347-379.

- TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, Bompiani, Milano 2002.
- TONIOLO A. – TESTONII. (a cura di), *Cristianesimo e Emanuele Severino. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, PUP, Padova 2021.
- TONIOLO A., «Un pensiero altro per il cristianesimo? Severino e la rivelazione cristiana», in *Cristianesimo e Severino*, 114-126.
- TRACY D., «Quale nome dare al presente», in *Concilium* 26(1990)1, 76-77.
- TUROLDO F., «L'essere, il nulla e il divenire: riprendendo le fila di una polemica», in *Rivista di filosofia Neo-scolastica* 88(1996)2, 287-309.
- UNTERSTEINER M., «Un aspetto dell'essere melissiano», in *Rivista Critica di storia della filosofia* 8(1953)5, 597-606.
- VALAGUSSA F., «L'aporia del nulla: astrazione e narrazione», in *Il Pensiero* 52(2012)9, 133-145.
- VALORI G.E., «Fede e ragione», in *Nuova Antologia*, ottobre-dicembre (2009), 1-28.
- VATTIMO G., *Addio alla Verità*, Meltemi editore s.r.l., Roma 2009.
- VIGNA C., «Evidenza della fede? Intorno ad una proposta teorica della scuola milanese», in *Rivista di Filosofia Nec-scolastica* 81(1989)3, 466-477.
- VINATY B. – VINATY T., «Dialogo ed integrazione tra i saperi», in *Angelicum* 76(1999)1, 105-116.
- VITALI R., «Note sul problema dell'essere in Melisso di Samo», in *Il Pensiero*, 9(1964)1-3, 147-158.
- VOLPI E., «Melisso e il problema del vuoto: apologia o fraintendimento del monismo parmenideo», in *Pitho/Examina Antiqua* 1(2017)8, 91-106.
- VON BALTHASAR H. U., *Gloria, Un'estetica teologica*, 7 voll., Jaca Book, Milano 1978.
- WELTE B., *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Genova 1985.
- ŽAK L., «Teologia ed epistemologia. Questioni emergenti e prospettive attuali», in *Per la filosofia: filosofia e insegnamento* 22(2005)64, 1-13.
- ŽAK L., «Ecclesiologia fondamentale del Vaticano II», in *Lateranum* 81(2015)1, 37-68.
- ZIZIOULAS J., «Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood», in *Scottish Journal of Theology* 28(1975), 401-448.
- ZIZIOULAS J., *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, London - New York 2006.
- ZIZIOULAS I., *L'Essere Ecclesiale*, trad. italian, Ed. Qiqajon, Magnano (BI) 2007.
- ZIZIOULAS J., *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, La Chiesa e il mondo di oggi*, Lipa, Roma 2018.
- ZUPI M., *Per un'ontologia della carne che pensi l'essere come amore; una lettura delle Thesen di Klaus Hemmerle*, Associazione culturale piccola barca, Roma 2017.

INDICE

Presentazione (di <i>Pierangelo Sequeri</i>).....	3
Prefazione (di <i>Andrea Toniolo</i>).....	11
Introduzione.....	14

CAPITOLO I

L'ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle

1. Il problema ecclesiologico e la questione ontologica.....	16
2. La Trinità come pensiero. Un Manifesto.....	17
2.1. L'urgenza di "ripensare il pensiero" (E. Morin).....	18
2.2. Il punto di partenza.....	18
2.3. La necessità di una rilettura della tradizione di pensiero maturata nella storia umana.....	19
2.4. Il concetto di Trinità come concetto ontologicamente regolativo.....	19
2.5. Il pensiero trinitario nell'evoluzione del pensiero umano.....	20
2.6. Un nuovo rapporto tra filosofia e teologia.....	22
2.7. Il significato soggettivo, oggettivo e topologico dell'ontologia Trinitaria.....	23
2.8. Implicazioni dell'ontologia trinitaria nella ricerca culturale.....	24
3. La carità intellettuale di un vescovo—pensatore.....	25
4. Il crogiuolo filosofico—teologico del pensiero di Hemmerle.....	28
4.1. Il rapporto con la fenomenologia di Husserl.....	28
4.2. Heidegger e Welte nell'elaborazione di una fenomenologia della religione.....	30
4.3. La dinamica del pensare in Hemmerle e l'ontologia strutturale di Rombach.....	32
4.4. Il pensiero dialogico e l'influenza dell'idealismo.....	33
4.5. L'elaborazione teologica di Hemmerle ed il carisma dell'Unità di Chiara Lubich.....	35
5. Persona e comunione.....	36
6. Hemmerle e il volto ecumenico della spiritualità di comunione.....	39
7. Una prospettiva di pensiero e di esistenza in chiave trinitaria.....	42
7.1. Lineamenti di un'ontologia trinitaria.....	45
7.2. Oltre l'ontologia hegeliana: il limite del pensiero come universal.....	48
8. Conclusioni.....	50

CAPITOLO II

L'ontologia personalista di Ioannis Zizioulas

1. L'anima orientale di una nuova ontologia per la Chiesa.....	52
2. Alle "radici" filosofiche del pensiero di Zizioulas.....	53
2.1. Personalismo - esistenzialismo nel pensiero di Zizioulas: la categoria di persona.....	54
2.2. Il riferimento neoplatonico e la teologia patristica.....	56
2.3. Un chiarimento sul rapporto tra apofatismo ed ontologia.....	57
3. Fede cristiana e cultura pagana: i padri Cappadoci e la rivoluzione ontologica del IV secolo.....	60
4. Le categorie ontologiche della Personità tra libertà ed individualità.....	62
5. La libertà volontaria del Padre come principialità causale e la natura divina della Trinità.....	63
6. Lineamenti di Ontologia personalista ed ecclesiologia: l'Essere ecclesiale.....	65
7. Excursus: il problema del Filiòque nella teologia ortodossa.....	71
8. Conclusioni.....	74

CAPITOLO III

L'ontologia dell'in-contraddittorio di Emanuele Severino

1. Struttura ermeneutica ed intenzionalità ontologica in teologia.....	78
2. Breve tratto biografico del "maggior filosofo italiano" del XX secolo....	80
3. Il percorso teoretico di Emanuele Severino: opere e snodi concettuali più importanti.....	81
4. Lo "scontro" con la Chiesa.....	86
5. Sul luogo della "critica" alla metafisica classica.....	87
5.1 Melisso di Samo e l'ex nihilo nihil.....	91
5.2. La critica al pensiero neoscolastico.....	92
5.3. L'Identità originaria dell'essere e il principio dell'èlenchos.....	94
5.4. La verità dell'apparire e il divenire dell'Immutabile.....	96
6. Il "Sentiero del Giorno" e la possibilità di un nuovo incontro con il Sacro.....	103
7. Rilievi critici "laici" al pensiero di Severino e sue risposte.....	107
8. Il confronto con la teologia cattolica.....	111
9. L'interesse odierno del pensiero cattolico alla teoresi Severiniana.....	115

9.1. Il dialogo con Piero Coda.....	120
-------------------------------------	-----

CAPITOLO IV

Alla ricerca di un'ontologia fondamentale per l'essere della Chiesa

1. L'ecclesiologia fondamentale alla luce della <i>Lumen Gentium</i>	125
2. L'ontologia di comunione e la Chiesa nel Nuovo Testamento.....	127
2.1. L'essere è koinonia: il sintetismo ontologico di Antonio Rosmini.....	128
3. L'eredità ecumenica nella Chiesa Cattolica.....	131
4. Quale obiettivo per l'ecumenismo?.....	135
5. Ecumenismo e la nuova tappa evangelizzatrice della Chiesa.....	136
6. L'ecclesiologia come questione chiave dell'ecumenismo.....	140
7. Chiesa e postmoderno.....	144
8. L'ermeneutica ecclesiologica del Vaticano II tra metafisica della partecipazione e "assoluto relazionale".....	148
8.1. Il decreto conciliare Unitatis Redintegratio: un cambiamento di paradigma?.....	152
8.2. L'Unità in Cristo: L'Enciclica Ut Unum Sint di Giovanni Paolo II.....	161
8.3. La Dichiarazione Dominus Iesus: regresso o approfondimento?.....	164
9. L' Ecumenismo ecclesiologico di papa Francesco.....	170
10. L'ecclesiologia ortodossa: ecclesiologia trinitaria ed ecclesiologia eucaristica.....	172
11. Un problema di fondo: i preambula fidei e la questione ontologica in teologia.....	174
12. Rosmini punto di convergenza teosofico tra le ontologie di Hemmerle e di Zizioulas.....	178
13. Verso una rinnovata ontologia fondamentale per la Chiesa: il dialogo tra le prospettive di Rosmini e di Severino.....	180
Conclusione.....	191
Postfazione (di <i>Ines Testoni</i>).....	195
Tavole sigle ed abbreviazioni.....	200
Ringraziamenti.....	201
Bibliografia.....	202

Questo libro di Stizzi, dunque, analizza le proposte ontologiche, che si annunciano come “punti di ri-partenza per un rinnovamento del pensiero cristiano: l’ontologia trinitaria del vescovo cattolico e teologo Klaus Hemmerle e l’ontologia personalista del vescovo ortodosso e teologo Johannis Zizioulas” (supra, p. 14). In questa prospettiva, Stizzi offre grande rilievo anche alla riflessione di Piero Coda e tali contributi vengono tutti messi in dialogo con l’ontologia radicale di Emanuele Severino, rintracciando i nodi di coerenza tra questi passando attraverso la riflessione di Antonio Rosmini. Si tratta di un’indagine che riesce a ridefinire a tutto tondo la teologia “della Rivelazione attraverso una nuova grammatica dell’essere e del pensiero” (supra, p. 16).

[...]

In effetti, Severino si è sempre confrontato con teologi e filosofi cattolici. Ne riconosceva la profondità e il rigore, ma il dialogo non è mai autenticamente decollato. Per tale motivo, questa opera estremamente rigorosa di Stizzi rappresenta uno dei contributi tra i più significativi che rendono concretamente possibile il volo che è stato interrotto sul nascere dall’Ex Sant’Uffizio quando decise di dichiarare l’indicazione severiniana come inconciliabile con la dottrina cattolica.

(dalla Postfazione di Ines Testoni,
Per una teologia che apre varchi ed erige ponti)

Antonio Stizzi, sacerdote, ingegnere, dottore in teologia con specializzazione in teologia ecumenico-patristica, ha conseguito il Diploma di Master in *Death Studies & The end of life* presso l’Università di Padova. Già accompagnatore Spirituale presso l’Hospice “A.Marena” - Fondazione Opera Santi Medici - Bitonto (Bari), ha pubblicato per Aracne editrice, *I Padri della Chiesa e il problema del fondamento* (2019), *Teologia ed eternalismo* (2020).

