

Al compimento di una trentennale presenza e attività nella Città eterna, Elmar Salmann ritorna all'Abbazia di Gerleve. L'occasione offre lo spunto per una rilettura affascinante di questo intenso periodo italiano, speso tra l'attività accademica, l'avviamento di numerosi giovani alla pratica della teologia, la cura d'anime e il ricco viaggiare per conferenze, ritiri, meditazioni, corsi di aggiornamento. Senza dimenticare l'essenziale vocazione monastica.

Con uno sguardo originale, che non manca di umorismo e di lucidità, di malinconia e di chiaroveggenza profetica, queste *Memorie italiane* consegnano al lettore non solo un resoconto accurato di cosa anima la ricerca teologica più recente, ma soprattutto una mappa per orientarsi negli ultimi quarant'anni di storia ecclesiale e civile, provando pure a decifrare le linee più evidenti del tempo a venire.

Ad arricchire il volume i saggi di alcuni ex-allievi che, riprendendo temi cari alla speculazione teologica dell'Autore, mostrano la fecondità di un cammino che continua.

**ELMAR SALMANN**, nato nel 1948 a Hagen (Vestfalia), ha compiuto gli studi di filosofia, lettere e teologia a Paderborn, Vienna e Münster. Dal 1973 monaco benedettino dell'Abbazia di Gerleve, per oltre trent'anni ha insegnato teologia e filosofia al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo e all'Università Gregoriana di Roma. È una delle voci più originali del pensiero teologico contemporaneo. Con Cittadella Editrice ha pubblicato: *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede* (2009); *Il respiro della benedizione. Spiragli per un ministero vivibile* (2010); *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita* (2011).

[www.cittadellaeditrice.com](http://www.cittadellaeditrice.com)

ISBN/EAN



9 788830 812192 >

EURO 16,80

Teologia SAGGI

ELMAR SALMANN

# MEMORIE ITALIANE

*Impressioni e impronte di un cammino teologico*

Cittadella Editrice

ELMAR SALMANN

MEMORIE ITALIANE

CE

ELMAR SALMANN

**MEMORIE ITALIANE**  
Impressioni e impronte di un cammino teologico

*a cura di Gianluca De Candia e Armando Matteo*

*Cittadella Editrice*

In copertina:

U. Boccioni, *Forme plastiche di un cavallo* (1913/14), The Werner and Gabrielle Merzbacher Collection [wikimedia.org].

*Cura redazionale*

Antonio Lova

*Copertina e videoimpaginazione*

Raffaele Marciano

© Cittadella Editrice, Assisi

[www.cittadellaeditrice.com](http://www.cittadellaeditrice.com)

1ª edizione: marzo 2012

ISBN: 978-88-308-1219-2

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS E CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

## PREMESSA

**I**l libro è stato composto nel momento del mio congedo da Roma, dopo trent'anni di presenza umana e culturale, di insegnamento teologico-fondamentale, di uno scambio lieto e serrato con la Città (nella quale si riflette e si condensa l'esperienza della Chiesa universale), con la *mens* italiana e soprattutto con tante persone che hanno segnato la mia storia, le hanno dato il suo peso specifico, la sua fecondità e quel sovrappiù di grazia senza il quale la vita non "parla".

Le quattro sezioni del volume potranno, forse, ri-portare qualcosa della ricchezza (abbondante) e della ancora maggiore limitatezza (necessaria e feconda) della mia esistenza come monaco e prete, come professore e uomo di cultura in questi decenni di tirocinio e di insegnamento (*Lehrjahre*, per evocare il suggestivo titolo goethiano di Gadamer). Più si diventa maestri, più ci si scopre novizi della vita e della dottrina. Perciò, nonostante il titolo altisonante e promettente, il lettore non si imbatte in un discorso magistrale, ma vi coglierà piuttosto i riflessi di una *lectio discipularis* (per dirlo con un termine medioevale), mediante la quale potremo intravedere le vicendevolezze di quel dare e ricevere che hanno sollevato e segnato la mia presenza romana.

*Lectio discipularis*, anche perché il volume è stato voluto, ideato ed elaborato da due "discepoli" che, come gli altri collaboratori, si trovano ormai sulla strada di diventare insegnanti e maestri: don Gianluca De Candia e don Armando Matteo, la cui presenza e premura mi è stata di conforto e di stimolo in questi ultimi anni.

Il sentimento di gratitudine si trova pure venato da un lieve senso di pudore. Infatti, non avanzo alcuna pretesa, sono lontano da ogni dichiarazione programmatica: il lettore vi rinverrà, invece, alcune tracce, schegge di memoria, di intuizioni, di squarci e spiragli verso un paesaggio che ho perlustrato in questi decenni e che ora si apre dinanzi a me e ai miei interlocutori.

Nutre la mente solo ciò che la rallegra, così Agostino nelle sue *Confessioni*. Infatti, ho cercato di sollecitare e di sostenere quella allegria della mente che pure è inseparabile da una malinconia che accoglie con coraggiosa umiltà le oscillazioni, le ambivalenze e le lacerazioni della vita. Ne nascerà, forse, una teologia che in mezzo al guado dei tempi tenti di salutare e di esplorare la contingenza come un riscontro di quella benedizione (difficile e benefica) che ci viene sempre e di nuovo da lontano e che ci tocca da vicino.

*Elmar Salmann*

## AVVIO ALLA LETTURA

**D**opo oltre trent'anni di attività, Elmar Salmann lascia l'insegnamento stabile presso le Pontificie Università Romane e rientra in Germania. La sua ricerca intellettuale e spirituale ha rappresentato – e in forme altre continuerà a rappresentare – un grande stimolo e arricchimento per la teologia italiana, in particolare, e per quella europea, più in generale. Basta scorrere l'elenco dei suoi scritti e quello dei dottorati da lui seguiti – raccolti nella *Parte quarta* del volume che presentiamo – per rendersi facilmente conto di come proprio la teologia italiana abbia goduto del suo lunghissimo lavoro romano. Salmann ha infatti contribuito a immettere all'interno della ricerca teologica del nostro Paese temi, interessi, autori, stili e modelli di analisi nuovi e illuminanti. Non solo. Insieme a ciò, va ricordata la sua feconda e assai riuscita opera di avviamento allo studio e alla pratica della teologia di molti giovani studenti italiani, ora docenti in prestigiose istituzioni accademiche della penisola.

La presenza italiana di Elmar Salmann, però, non si è limitata solo all'ambito accademico. Con grande generosità ha accolto inviti per convegni, conferenze, pubblici dibattiti, tavole rotonde, meditazioni, esercizi spirituali praticamente in ogni nostra regione. Il suo è perciò un nome molto conosciuto e apprezzato, in special modo per la straordinaria abilità a maneggiare l'idioma italico e per il tocco sapienziale, umoristico, concreto e ancora venato di compassione e di incoraggiamento che contraddistingue il suo sguardo sul mondo e sul destino dei singoli.

Al compimento di una tale felice stagione, il teologo benedettino ha accolto benevolmente la proposta avanzata da due suoi allievi – uno chi scrive, l'altro Gianluca De Candia – di fare dono di un altro suo testo ai lettori italiani, una sorta di saluto pensoso, che potesse – in perfetto accordo con lo stile dell'autore – risultare una retrospettiva prospettica, uno sguardo all'indietro e insieme puntato innanzi.

La logica che presiede il libro che ora ne è venuto fuori – con il titolo assai evocativo di *Memorie italiane. Impressioni e impronte di un cammino teologico* – si lascia facilmente intuire da una rapida occhiata all'indice. Sono quattro le parti in cui esso è composto: le prime due nella logica delle impressioni, le altre in quella delle impronte.

Nella prima sezione il lettore troverà una lunga intervista, nella quale Elmar Salmann prende il via dal racconto della sua avventura umana, sacerdotale, monastica e intellettuale, per approdare ai lidi dell'attualità ecclesiale e politica, italiana e internazionale. Nel mezzo del cammino si colloca un felice affondo circa lo stile e il panorama possibile che un pensiero teologico veramente appassionato delle sorti della fede cristiana sotto le condizioni vigenti della mentalità postmoderna dovrebbe e potrebbe assumere e incarnare.

Assai vicino a questi ultimi temi sono i tre saggi inediti raccolti nella seconda parte del volume: due conferenze e un testo-intervista a firma del giornalista Marco Burini. Si tratta di riflessioni alte e lievi sull'intreccio tra esperienza umana elementare e mistero divino remoto eppur prossimo, sul ruolo del pensare e dello studiare nell'ascesi e nella mistica di una vita sacerdotale, e infine di un atto di riverenza ad alcuni noti filosofi italiani (Massimo Cacciari, Salvatore Natoli e Giorgio Agamben) che continuano a prendere sul serio la scommessa teorica che la fede cristiana possiede per un esercizio non negligente del pensiero.

La terza parte ha un andamento del tutto singolare nel segno della riconoscenza per la lunga attività di docenza e di esperta iniziazione alla prassi teologica svolta da Elmar Salmann. Un'apposita introduzione a questa sezione – a cura

di De Candia – condurrà il lettore a meglio orientarsi nel piccolo arcipelago di omaggi rivolti a un maestro e un uomo di pensiero e di devozione davvero eccezionale.

La quarta parte raccoglie documenti importanti del cammino teologico di Salmann: una bibliografia degli scritti e l'elenco delle tesi di dottorato da lui dirette o seguite.

I curatori dell'opera desiderano ringraziare di cuore la Cittadella Editrice e in particolare don Antonio Lova, per aver accolto, incoraggiato e sostenuto la presente pubblicazione.

Alla fine non resta che augurare al professor Elmar Salmann una *Traversata felice*, lasciandosi aiutare dalle parole di un poeta a lui assai caro, come rivelano le ultime battute dell'intervista: Johann Wolfgang von Goethe.

Le nebbie si squarciano,  
 il cielo è terso,  
 ed Eolo scioglie  
 il laccio allarmante.  
 Sibilano i venti,  
 il nocchiero si scuote.  
 Veloci! Veloci!  
 L'onda si scinde,  
 l'orizzonte si avvicina,  
 già vedo la terra!

Armando Matteo

PARTE PRIMA

---

SPIGOLATURE DI UN VIANDANTE  
TRA TEMPI E MONDI

## SPIGOLATURE DI UN VIANDANTE TRA TEMPI E MONDI

### 1. Dell'inizio

**È** con un po' di titubanza e riserva che mi inoltro nell'avventura di un'intervista-colloquio, un genere letterario che di per sé non frequento, né leggo, né coltivo. Perché cosa saprei dire di me? E quanti sono gli inganni prospettici, quando uno si accinge a ricostruire la sua storia! E mai la retrospettiva corrisponde al vero evolversi della dinamica vitale di una esistenza. Tuttavia, se perfino Hegel e Freud sono caduti in questo tranello, potremmo tentarci anche noi.

Con lo stile, però, di una "visita in bottega": una visita in quella bottega dove mi sono esercitato come *ritrattista di Dio e del destino umano* – così si è espresso un amico nei miei confronti. Proveremo perciò a ripercorrere in modo sciolto le strane dinamiche del mestiere di vivere e dell'essere prete, monaco e uomo di cultura in questi ultimi quarant'anni.

Ne nascerà forse ciò che lo psicologo Bernhard ha chiamato una *mitobiografia*, in quanto ognuno che racconta se stesso e il paesaggio del suo vissuto crea diverse forme di mitologie che riflettono l'arditezza, la malinconia, la chiaroveggenza e l'abulia di ogni autorapporto e di ogni esistenza umana.

### 1.1. Un biglietto di ritorno per la Germania

*Lei raccomanda sempre ai Suoi studenti di entrare in empatia con gli autori di riferimento del loro studio. Di conoscere la biografia, di ricostruirne i passaggi più importanti del cammino intellettuale, di cogliere lo svolgere della loro ricerca, di provare insomma a "calarsi nel personaggio". Vorrei provare, se Lei lo consente, a iniziare questa intervista su un tale registro. Che cosa allora aveva alle spalle il giovane sacerdote Elmar Salmann, quando nel 1973 decide di entrare nel monastero di Gerleve per diventare monaco, monastero dove ora si appresta a rientrare in modo permanente dopo trent'anni di attività in Italia? La famiglia, gli studi liceali e universitari, dunque, poi la vocazione al sacerdozio, i primi anni di ministero e poi la svolta benedettina...*

Come raccontare gli esordi? «Come era cominciato tutto?»: così inizia un famoso libro di Roberto Calasso. E infatti ogni vita viene da troppo lontano. Ci perdiamo nelle nebbie di una preistoria, di cui non comprendiamo molto, ma dalla quale siamo compresi. Dunque: non c'è molto da dire.

Provegno da una famiglia borghese degli anni '40-'50, che frequentava il culto domenicale, ma niente di più. «Si deve venerare Dio, ma non conoscere il parroco», così sentenziò mio padre. E così fu. Mai ho avuto contatti significativi con la parrocchia o con gli insegnanti di religione. Ma cosa mi avrà attratto sulla via del sacerdozio cattolico? Non lo so! Giocheranno un ruolo gli interessi culturali, letterari, la forza delle rappresentazioni teatrali, un sentore e fiuto metafisico naturale, una vena religiosa fra *Andacht*, *pietas* e devozione, la rappresentazione estetico-sacrale, e soprattutto la cura d'anime: occuparsi della dinamica degli scogli e delle risurrezioni nella vita delle persone. Tutto questo avrà giocato un ruolo nella mia scelta o nel mio essere stato "scelto", in vista del cammino verso il sacerdozio.

Poi ci fu l'impatto con l'esperienza della vita in altri continenti e nel mondo comunista dietro la cortina di ferro, ove mi

fece impressione la persistenza coraggiosa del culto e della devozione ecclesiale. Ma sicuramente anche l'aspetto borghese del sacerdozio mi ha attratto: il suo essere un mestiere dignitoso con una sua forma e un suo stile di vita definiti e tutelati.

Fatto sta che la rivoluzione culturale del '68 ha cambiato il paesaggio di vita della società e della concezione della Chiesa. Non mi ha mai convinto la "funzionalizzazione" dell'immagine del clero, la versione ministeriale, come si soleva dire, e pastorale, che si verificò negli anni successivi al Concilio Vaticano II. Forse avrei voluto essere un prete colto, in una piccola città: appunto, tra rappresentazione sacrale, cura d'anime e scrittura. Vedendo tuttavia che tutto questo veniva ridotto a una funzionalità pastorale, ciò che io chiamo la "pastorizzazione" del clero, ho dovuto prendere un'altra strada. La vita benedettina mi offrì un quadro di esistenza più compiuto tra un culto dignitoso, la coltivazione del giardino delle letture e una cura speciale delle persone; sicuramente non senza una punta di regressività e di reazione conservatrice di fronte agli sconvolgimenti fra gli anni '60 e '70.

Tutto questo è una ricostruzione retrospettica che corrisponde a una vaga memoria, alla chiaroveggenza di un uomo avanzato negli anni e senza alcuna garanzia di verità storica. È il romanzo sbiadito di una fu vita.

*Mi piace ricordare un curioso aneddoto che riguarda Suo padre. Il quale Le avrebbe detto, alla vigilia dell'inizio dei Suoi studi teologici, che Lei stava per entrare in un'azienda fallimentare, la Chiesa. Un'azienda che da lì a poco l'avrebbe inviata al suo centro direttivo per eccellenza: Roma. Chi aveva ragione, padre Salmann, con quella sua scelta, Lei o Suo padre?*

Terribili e pertinenti sono le sentenze dei padri. Permanente è il conflitto tra le vedute delle generazioni. Ogni anno faccio un pellegrinaggio alla panchina, in Villa Celimontana, ove mio padre – si era nel 1966 – pronunciò quel giudizio

sul futuro della Chiesa, sconsigliandomi di imbarcarmi in quell'impresa.

Io, tornando sul Celio, gli dico ogni volta: «Sì, hai avuto completamente ragione!». Da cinquant'anni la Chiesa perde un pezzo dopo l'altro: di stima, di persone, di quantità, le donne e i giovani, la gravidanza e la competenza culturale. Siamo diventati una minoranza in Europa, una minoranza che, pur con tutto il suo gesticolare, è quasi caduta in oblio.

Eppure, ho avuto ragione io! È stata una grande avventura umana, culturale, religiosa, quella di accompagnare le vicende e le peripezie di questi ultimi decenni con lucidità, empatia, forza di resistenza profetica, inventività pastorale. E almeno, questa scommessa, l'ho vinta.

Ecco, la gara aperta, persistente, tra i padri e i figli.

*Come tratterebbe la Sua ricerca teologica, dal dottorato in teologia sulla teoria mistica di Anselm Stolz e Alois Mager, conseguito sotto la guida di Peter Hünermann a Münster nel 1978, sino alle opere recenti sul postmoderno? Quali Le appaiono i punti di continuità e quali invece i punti di svolta?*

A questo punto dobbiamo rivisitare i diversi paesaggi teologici perlustrati e gli itinerari percorsi. Un cammino che si caratterizza per un iniziare incessante. Sono stato subito attratto da testi molto classicheggianti di letteratura come quelli di Paul Claudel e Georges Bernanos, e da testi come *L'essenza del cattolicesimo* di Karl Adam, un libro allora molto popolare che oggi nessuno legge più, oppure *I misteri del cristianesimo* di Matthias Joseph Scheeben, alla cui scuola ho imparato la sensibilità per il soprannaturale.

Oltre la vasta cultura letteraria e teatrale, che ha nutrito il mio senso del barocco, mi ha attratto poi la classicità del pensiero ontologico nella figura di san Tommaso. Per tre anni mi sono dedicato allo studio attento dei suoi scritti, ammirandone la visione della circolarità dell'esserci fra inizio e fine, l'affermazione del primato dell'essere, la meraviglia nei con-

fronti dell'esistente nella sua bellezza, verità, bontà e nella sua tendenza verso l'uno – cioè il girotondo dei trascendentali –, la forza di differenziare e distinguere, di tener conto delle voci differenti; ma soprattutto la sua visione del cosmo, del mistero che si dipana davanti ai nostri occhi strabiliati nei suoi testi. Mi è nato da questo un senso umile e fiero nel cimentarmi con la realtà, che è sempre più grande della nostra comprensione. E senza un tale primato ontologico non si può parlare dei misteri cristiani: Trinità, incarnazione, eucarestia, grazia.

Subentrò il fascino per il personalismo di Buber, Rosenzweig, Ebner, Mounier, per la dinamica dell'incontro e del contatto squisito tra persone, che permette ed esige una sensibilità per la differenza e la distanza in mezzo a una pur così grande vicinanza, il senso per il gioco tra il noi apriori e il rispetto per ciò che è diverso. Da tutto questo è nato il mio progetto di un'ontologia trinitaria, che sfociò nel libro *Neuzeit und Offenbarung*, scritto quindici anni dopo (1986).

Già in quell'epoca – è ancora il periodo degli studi teologici – incontrai il pensiero trascendentale nella figura del padre Klaus Demmer, insegnante di morale per decenni alla Gregoriana, e nella lettura delle opere di Karl Rahner. Questo comportò la scoperta della prospettività di ogni conoscenza, della dinamica unificante e differenziante del pensare, dei presupposti incommensurabili di ogni visione del mondo. Fu un urto doloroso, quel primo impatto con la svolta trascendentale, e ci sono voluti anni per metabolizzarlo e renderlo fecondo. Per vederne l'inderogabilità e la verità.

E baluginava davanti ai miei occhi la luce della speculazione hegeliana, che mi permetteva di mettere insieme il pensiero dell'Assoluto rivelantesi, anzi il fatto che l'essenza di Dio è il poter darsi e rivelarsi nell'altro da sé e di sé, e viceversa il fatto che l'uomo non può comprendersi sul piano trascendentale e storico senza cogliersi come un riflesso corresponsoriale, corriflessivo e ardito dell'Assoluto. Tutto questo ha trovato la sua collocazione in un libro, *Der geteilte Logos*, scritto venti anni dopo (1992).

Si evince da questa rivisitazione che ci vogliono lunghi tempi per lo stagionare di ogni pensiero: la pazienza dell'essere che sottende e anima i decenni di una vita.

Un altro filone va ancora menzionato: quello della mistica, che incontrai soltanto nel monastero attorno al 1973-1974. Data la noia infinita di quel tempo e le noie che diedi al mio maestro dei novizi, costui si vide costretto a tranquillizzarmi imponendomi di vergare una storia della mistica da Gesù fino a oggi. E così feci, leggendo tutti i grandi testi da Origene fino a Teilhard de Chardin. Da questo spunto è nata la mia tesi di dottorato sulla teoria della mistica negli anni '20 e '30 del Novecento. Una tesi che fece di me uno dei non molti conoscitori del paesaggio di quei decenni in cui presero forma la teologia di Rahner e di Balthasar; e che ovviamente sta al principio dei miei futuri progetti, i cui precipitati si trovano nel sesto capitolo di *Neuzeit und Offenbarung* e nella fondazione della specializzazione "Filosofia e mistica" al Sant'Anselmo, venticinque anni dopo. Dalla vena benedettina è nata un'apertura alla *theologia pietatis*, cioè una sensibilità per la prassi teologica nell'ambito della teologia dei padri, quasi tutti vescovi, dei monaci e dei grandi teologi del '400 e '500, molti dei quali sono passati alla vita conventuale, e perfino Lutero non sarebbe pensabile senza quell'ambiente.

Un ultimo tassello è quello della filosofia culturale-simbolica: una linea che da Vico *via* Herder, Humboldt giunge fino a Cassirer, Gadamer e Ricoeur, e che mi ha permesso di tener conto delle oggettivazioni culturali, rituali e religiose della storia e di dare contorno e spessore al concetto di cultura.

Ciò che ho appena detto è il tentativo goffo di fornire una radiografia della genesi e del paesaggio del mio teologare, del mio pensare e del mio muovermi tra filosofia, letteratura e poesia. Il centro di tutto questo mi pare essere la danza tra i misteri della Trinità, della grazia e della mistica: che cioè l'Assoluto è differenziato, multiprospettico; che esso si assolve e assolve noi nell'evento della grazia, cioè in una dialettica aperta fra grazia e natura, libertà, peccato, legge – e da quelle dialettiche sono nate molte ispirazioni della modernità; e infi-

ne che l'uomo è destinato a un contatto intimo e sperimentale con la sfera divina. Questa triade mi pare sia il campo, la *mens* e l'orizzonte del mio teologare. Ed è ovvio che la figura di Gesù è il volto, il gesto e la presenza storica di questa costellazione. Almeno ho cercato di interpretarlo in quest'ottica.

*Che cosa porterà con Lei dall'esperienza italiana? Suppone che Le mancherà qualcosa?*

La libera discesa in Italia è stata uno dei colpi di scena più felici della mia vita. Avvenne senza il mio sapere e senza il mio desiderio, eppure ho dovuto acconsentire a quell'invito impellente che mi fu rivolto dai superiori. Non conoscevo neppure una parola d'italiano né avevo mai progettato alcuna carriera accademica di sorta.

Immediatamente mi era chiaro di voler inserirmi nella grande storia dell'incontro tra le due sfere culturali. Dal padre di Goethe in poi, c'è una processione immane di tedeschi attratti dalla solarità malinconica, dal senso di forma, dalla diversa eppur vicina *mens* italiana. Avvolti da un sentimento misto tra fascino ed estraneità. Mi sono preparato all'avventura italiana, leggendo i grandi testi da Dante fino agli autori recenti come Natalia Ginzburg, Lalla Romano, Leonardo Sciascia, Gesualdo Bufalino, Guido Ceronetti, e soprattutto seguendo i viaggi dei tedeschi in Italia: Goethe, Herder fino a Rilke e Gadamer, e altri tra pittori, pensatori, poeti, compositori. Molto più scarso invece risulta il fiume degli italiani che si ispirano alla *mens* germanica, ma ce ne sono ovviamente: dall'Idealismo tedesco fino a Heidegger, c'è un influsso non trascurabile della cultura germanica su quella italiana. Ho seguito con il fiato sospeso e con empatia l'incrociarsi fra le due culture.

È stata un'*éducation sentimentale* che ha smorzato in me certi versanti del mio animo prussiano: mi ha trasformato in un "tedesco-italiano", come qualche giorno fa mi ha definito un visitatore. Per tutto questo non vorrei rinunciare a ciò che

ho già definito – nel carattere italiano – come malinconia chiara-roveggiante o lucidità malinconica, a quella certa scioltezza e naturalezza dell'animo, a quella leggerezza che tiene conto della pesantezza dell'esserci. E poi ho scoperto tanti paesaggi di culture, di religiosità, ho pure intuito qualcosa sulla possibilità di un connubio felice tra cultura, vita quotidiana e devozione, impensabile in Germania: che la religione, cioè, possa essere un fattore pubblico, con tutta l'ambivalenza di un tale intersecarsi. Ho ritrovato qualche vena a me già molto connaturale come il connubio tra stoicismo, malinconia, umorismo ironico, senso del destino; ovvero, per riprendere un titolo di Guardini, la ridda fra libertà, grazia e destino.

Sicuramente anche la categoria fondamentale dello stile, scoperta lungo gli anni, si deve a questa costellazione culturale: è nato un modo di scrivere, di auscultare la lingua, di trovare una conciliazione tra necessità e libertà, tra natura e gestualità, che sarebbero stati impensabili senza il mio soggiorno italiano. Non da ultimo, ho incontrato a Roma la Chiesa universale, la ricchezza delle diverse culture, i diversi modi di essere cristiano e l'afflato giovanile di una Chiesa che in Germania appare piuttosto moribonda. Attorno al centro ecclesiale, qui a Roma, si realizzano tanti intrecci, numerose possibilità di incontro che hanno fatto di me un interprete tra le culture e le prospettive di vita e di fede.

*In ogni caso, negli anni precedenti, Lei ha sempre mantenuto il legame con la Sua terra natale. A che cosa si dedicherà prevalentemente nei prossimi anni?*

Torno in Germania con un senso di *reconnaissance*, per usare una parola magica, cara all'ultimo Ricoeur: riconoscenza, dunque, per questi quarant'anni di servizio sacerdotale, culturale e di presenza monastica, che si sono arricchiti a vicenda. Potrei parlare di un campo di concreatività fra le diverse anime del mio carattere e delle mie esperienze. Torno con scioltezza e libertà in Germania, dove trovo una Chiesa

invecchiata e un po' rattrappita, pronto ad accompagnare con presenza di spirito i tempi, a fare un lavoro di cura d'anime (esercizi spirituali, accompagnamento di persone, formazione permanente del clero), e infine cercherò di sostenere la vita quotidiana di un convento benedettino concreto.

### 1.2. *L'originalità di uno stile*

*Lei ha creato uno stile inconfondibile nel "fare teologia", che si nutre di un amore straordinario per le parole, mai scelte a caso, mai banali, ma sempre azzeccate; si contraddistingue ancora per una speciale conoscenza della letteratura, dell'arte, della musica, della filosofia, che felicemente interagiscono con il pensare teologico; e che trova pure un tocco di ulteriore originalità nell'andare a disseppellire figure della grande tradizione cristiana non sempre in primo piano nei canoni scolastici. Non si può neppure sottacere poi la delicata vena umoristica che zampilla dal Suo spirito. C'è un segreto in tutto questo?*

Mi ha sempre fatto grande impressione come Dio si esprime, dandosi, rivelandosi. Si esprime in un "verbo", in un concetto, nel quale concepisce se stesso. E questo in modo connaturale e congeniale, di modo che il suo "verbo" sia riflesso, *imago*, della sua indole e anche persona, figlio responsoriale, libertà. In Dio espressività, riflessione, vitalità e rapporto personale si rafforzano a vicenda. La teologia cerca di intonarsi a questa musicalità divina, che nello Spirito Santo, nel modo del ricomporsi e del corrispondersi, trova il suo punto di compimento.

Come teologo ho cercato di ascoltare e far parlare la poesia della Bibbia, la ricchezza della cultura, il messaggio e la vitalità delle lingue materne, facendoli interagire in un campo di concreatività, in un concerto intellettuale, emotivo e qualificante.

Un'altra implicazione di un tale approccio è quello di un procedere poliedrico, cioè di un adeguarsi al ritmo trinitario-calcedonese, cogliendolo come matrice, orizzonte e contenuto della visione teologica. Tutti i misteri cristiani sono processuali, non sono fissabili, ma si evolvono a mo' di un'opera di passaggio, che implica anche un salto e un cambiamento prospettico: dentro la Trinità riscontriamo la differenza abissale, incommensurabile, fra le prospettive personali; lo stesso avviene nel passaggio creazionistico, nell'incarnazione, nel mistero pasquale oppure nel rapporto tra il Dio dell'Antico Testamento e quello del patto nuovo: il medesimo Dio in due configurazioni dimensionalmente e drammaticamente alterate. Un dramma che si rispecchia anche nell'ontologia e nella vicenda di Gesù.

Ma in questo la teologia non cede mai a una visione tragica, lacerante o lancinante, ovvero a una visione blanda di confusione o antagonistica di separazione. Conserva piuttosto il ritmo della reciprocità e dell'*inconfuse et inseparate* tra le dimensioni ontologiche e trascendentali.

Ho sempre cercato di dare rilievo, spessore, plausibilità a queste configurazioni, dedicandovi vigilanza profetica e sensibilità ontologica. Non esiste mai in teologia una figura che non s'isciva in un paesaggio poliedrico; potremmo dire che la teologia è l'arte di conservare ed evidenziare la freschezza delle inversioni di prospettiva e delle dinamiche dei misteri, di vivere la con-versione permanente.

*Altre caratteristiche del Suo procedere teologico sono, da una parte, la pluralità degli approcci che Lei dispiega nell'affrontare qualsiasi tema e, dall'altra, la speciale predilezione che Lei nutre nel considerare insieme più prospettive teologiche, di non fissarsi su una sola. È qualcosa che si ritrova bene nelle tesi che Lei ha diretto. Da cosa nasce questa scelta di procedere?*

Lo stile più concreto del mio concepire e procedere in teologia origina proprio da quanto ho evidenziato in precedenza. Ogni fenomeno chiede un approccio poliedrico, anzi normalmente almeno una mezza dozzina di prospettive per poter dispiegarsi in modo convincente; poi, data la polarità come legge strutturale dei misteri, ci vuole, per capirli e per metterli in rapporto con la comprensione e cultura umana, sempre un approccio dialettico e paradossale, cioè una sensibilità che saprebbe anche implicare la visione opposta.

Non posso leggere i misteri a partire dall'ottica della teologia alessandrina senza tener conto dell'arte della distinzione antiochena. Leggo insieme, in controluce e nella loro vicendevolezza, Anselmo e Tommaso, Lutero e Giovanni della Croce, Calvino e Ignazio, Schleiermacher e Hegel, Tillich e Barth, Rahner e Balthasar. Anzi mi compiaccio di creare piccoli ponti e rapporti di salute tra mondi che normalmente non si parlano, per esempio l'Illuminismo e la mistica, individuando anche personaggi che rappresenterebbero una loro reciprocità feconda come Fénelon, Sailer e Schleiermacher.

Fa parte del mio *methodos* teologico di entrare in amicizia con tante figure della storia dello Spirito. Ho sempre offerto seminari di lettura dei grandi autori, per la gioia di scoprirli, di esplorarli, per arricchire la gamma della mia sensibilità teologica e umana, e pure per popolare la mia solitudine. Per questo sono entrato in contatto viscerale con tante figure della spiritualità, della poesia e della teologia, di cui conosco il paesaggio vissuto e teorico. Normalmente ho dedicato a ognuno di loro almeno tre mesi di lettura dei loro testi e di opere di bibliografia secondaria, badando – in questo seguio Sainte Beuve – all'impatto fra biografia, cultura contemporanea e lo stile del rispettivo autore, nonché al susseguirsi delle sue opere, una sequenza musicale che si deve a un'intuizione-illuminazione di fondo. Nella sua opera *Werke im Werden*, sulla genesi delle intuizioni filosofiche, il grande ricercatore dell'Idealismo tedesco Dieter Heinrich ha evidenziato questa affinità strutturale fra le aporie del pensiero, l'evento dell'illuminazione, la costruzione delle grandi opere, l'architettura

di un pensiero e la sequenza dell'evolversi delle pubblicazioni.

Un ultimo aspetto va menzionato: ogni autore, come ogni epoca, è immediato alla presenza dell'Assoluto e ne viene giudicato. Una tale realtà mistica si fa così principio e metodo del mio teologare. Anche l'autore, che di per sé non apprezza, è una libertà voluta da Dio, si ispira all'Assoluto, ha il suo *ethos* e magari sarà un uomo che prega o invoca Dio per essere all'altezza di se stesso e della sua vita. Ognuno è la relazione originaria e originante *del e all'*Assoluto. Come teologo non posso non interpretare gli autori, anzi le figure del pensiero e della storia, in questa luce: cogliere i tempi e le persone come riflesso corrispondente del loro Dio è la vera delizia della teologia.

*Nel definire il Suo stile, Lei ha parlato di "fenomenologia profetica". Può aiutarci a comprendere più in profondità tale espressione?*

Il mio procedere in teologia – non amo parlare di metodo – sa di fenomenologia, di profezia e di ermeneutica: è, come abbiamo visto, l'arte di tradurre tra mondi incommensurabili, di ricordare tante tradizioni della Chiesa, di leggere in controluce i tempi passati e la contemporaneità, di ricordare autori e stagioni del pensiero sommersi e dimenticati; e soprattutto – questo è un atto di grande ascesi – l'arte di imparare a descrivere impatti contraddittori, costellazioni del contemporaneo, sviluppi sociali e psicologici, senza valutarli immediatamente. Infatti, lasciar parlare le cose, dare la parola a istanze che si contraddicono o che seguono strade diverse, fa parte di un tale approccio.

Il criterio di valutazione è soprattutto quello della controproduttività: ogni fenomeno e ogni tendenza giungono a un punto nel quale si ritorcono contro se stessi, producono effetti collaterali nocivi, peccano contro la legge della contingenza, e non sono più capaci di ospitare altri aspetti. In fondo, l'unico peccato che esiste è quello contro se stessi: per esempio,

*il concetto del concetto* in Hegel pecca contro tutta la duttilità e genialità della storiografia hegeliana: è una stilizzazione. Il passo sottile e dimensionale dallo stile alla stilizzazione è forse quello decisivo verso la perdita di sé. In un atteggiamento di resa e resistenza, cerco di seguire ogni fenomeno, evidenziando ogni volta questo punto critico di entropia e di rattrappimento.

Tutto questo implica un'altra ascesi: dovere e poter riflettere sulla propria disposizione. Cosa caratterizza il mio sguardo, il mio giudicare, le mie proiezioni, i miei pregiudizi? A un certo punto, ognuno deve confessare la propria stupidità, gli angoli morti del suo giudicare e porsi la domanda: nella predica di domani o nella mia lezione c'è almeno un pensiero vero? Spesso vado la sera in chiesa e, seduto sull'ultima panca, mi rivolgo proprio questa domanda. E a volte emerge soltanto in questo momento il pensiero saliente, salta fuori ciò che è esaltante, dove sono toccato io stesso dalle vibrazioni del vero, che mi attraversa, e che allo stesso momento ispirano il testo o la figura che vorrei evidenziare.

Un ultimo punto: l'urgenza di un confronto serrato con l'altro che mi è alieno e che mi fa scoprire le mie miopie e le mie predilezioni semiconscie. Interloquire con la teologia protestante, con la filosofia ebraica e la letteratura non è stato per me soltanto un diletto ma anche un cimentarmi con ciò che mi aliena. In questo contesto, vorrei riprendere una cosa dimenticata sopra: il filone del pensiero ebraico. Mi ha fortemente impressionato che il secolo scorso sia stato segnato dal pensiero e dalle scoperte di pensatori e di figure ebraiche: la psicologia del profondo, la sociologia, l'ermeneutica, il dia-logismo, la dialettica negativa, il romanzo di Kafka e Proust, la musica moderna sono tutte invenzioni della mente secolarizzata dell'ebraismo, che incidono sul nostro inconscio. Vi si aggiunge il dramma, anzi la tragedia, della *Shoah*, di modo che gli ebrei appaiano come i vincitori e i grandi sconfitti del secolo scorso. Come declinare e coniugare la grammatica del cristianesimo e come capirne la presenza senza meditare su questo paesaggio così vicino, così estraneo?

Questa ascesi dell'altro ha inciso molto sul mio scrivere e pensare e ha trovato un suo statuto nel libro *Der geteilte Logos*, riprendendo in fondo così – ma l'ho scoperto soltanto dopo – la metodologia del Vaticano II, il primo concilio nel quale la Chiesa si vede con gli occhi degli altri: del mondo contemporaneo, delle altre religioni e confessioni, determinandosi in vista della loro istanza. Connubio felice e inscandagliabile: ebraismo e Vaticano II. Questo ritmo ha – in un primo momento in modo inconsapevole – inciso molto sul mio essere teologo e fare teologia: è forse il pieno invero di una fenomenologia profetica.

*Qual è il Suo giudizio sulla teologia contemporanea? Che cosa manca? Quali le potenzialità? Quali territori Le sembrano ancora da dissodare o addirittura da scoprire del tutto?*

È ovvio che la novità del Vaticano II trova soltanto in modo molto lento e affaticato un suo riscontro in una metodologia teologica e nella prassi della Chiesa. Svolte del genere richiedono decenni per inverarsi e realizzarsi. La teologia, inoltre, ha perso il suo spessore filosofico, il retroterra di un pensiero sicuro, e così si barcamena in un mare aperto tra diverse filosofie e suggestioni culturali, ma non ha ancora trovato un suo statuto. Questo rende il nostro teologare un po' misero e poco proponibile, oscillando fra il ritorno a una vecchia teologia manualistica e tentativi che si muovono a tentoni.

Un altro *problème* è quello dei *loci theologici alieni*: come la prassi comunitaria e l'esperienza del singolo possano incidere sulla teologia è, dopo la crisi del modernismo, ancora una domanda aperta. La Chiesa si apre alle comunità di base, ma queste non trovano ancora una loro collocazione e un loro statuto teologico convincente. Da ciò risulta che la crisi del modernismo, le suggestioni del Vaticano II e la svolta epocale del Sessantotto e del Novanta non sono ancora per nulla smaltite dalla teologia istituzionale: siamo in un tempo di muta, come uccelli che cadono dal gelo senza avere le penne per reggere

all'impatto. Questo non è per nulla un rimprovero, ma è il nostro destino: la sorte che ci tocca vivere, gestire e pensare.

*Sulla scia della lettera che san Tommaso invia a Giovanni, monaco alle prime armi, quali suggerimenti, ora, al termine della Sua lunga carriera accademica darebbe a un giovane che si appresta a iniziare gli studi di teologia?*

Ben consapevole di riprendere qui di seguito indicazioni e suggerimenti che un giovane studente potrà trovare in altri miei scritti, ritengo indispensabile per chiunque sottoporsi spesso a questi "esercizi" per un corretto avvio e svolgimento del pensiero teologico.

Come studiare, allora, teologia sotto queste condizioni? Iniziamo dallo studente. Semplici domande: chi sono io? Cosa cerco? Qual è il mio ingresso nel paesaggio dei misteri cristiani? Cosa mi affascina? Cosa mi fa respirare? Senza una tale autodefinizione, uno si perde nel *mare magnum* delle suggestioni e delle materie proposte. Un'altra lista di domande sarebbe questa: cosa mi costituisce? A che cosa non vorrei rinunciare nel paesaggio della mia vita? Invito gli studenti a trovare almeno 25 o 30 punti in vista del loro carattere, dei loro talenti, ma anche delle circostanze spicciole della loro vita. Come si costruisce l'impalcatura della mia esistenza? Quali sono i puntelli che sorreggono quell'impianto?

Poi invito a focalizzarsi su pochi autori e su uno o due misteri del cristianesimo: possibilmente due autori opposti e vicini, da studiare fino in fondo o almeno in modo abbastanza completo, perché sono convinto che lo studio dell'eucarestia o della cristologia o di qualsiasi mistero possa farci intuire l'insieme, il *nexus* tra i misteri e tra i misteri e la vita, e così anche per qualsiasi autore – e a volte persino un autore minore – attraverso il quale uno studente possa intravedere il tutto.

Seguendo, per esempio, le pubblicazioni di Hans Küng, un teologo di cui non condivido del tutto le visioni: dalla sua tesi su Barth, la sua ecclesiologia, il libro su Hegel, il grande libro *Essere cristiani*, fino alla visione delle religioni considerate

“da fuori” nel libro *Il cristianesimo. Essenza e storia* e nei libri sull'ebraismo e sull'Islam... che parabola di vita!

Ma lo stesso potrei dire di Rahner o di Balthasar o del cammino teologico di Jürgen Moltmann, che lui stesso ha meditato e riflettuto nel suo libro *Esperienze di pensiero teologico*.

In fondo, la nostra conversazione riprende questa logica in vista del mio piccolo cammino.

Un'ultima cosa: consiglio anche di iniziare, in qualsiasi frangente, in vista di qualsiasi problema o progetto, con un foglio bianco: cosa so già della materia o dell'autore da trattare? Sappiamo già tante cose, che ci frullano per la testa e per l'animo. Raccogliere questo sapere semiconscio, farlo emergere e dare un primo assetto a ciò che vorrei intraprendere, mi pare un buon *incipit* metodologico. Dunque: dove sono a casa? Cosa so già? Dove è la mia gioia? Leggere poche cose ma intensamente, entrare in dimestichezza con uno o due misteri, con uno o due autori, mi pare un'ottima scuola del pensiero, inquadrando tutto questo nei ritmi della *devotio* e della preghiera, nel ritmo di ricevere e abbandonare, di raccogliere, ricordare, narrare, sperare e poi, in un ultimo ritmo: quello della lode, del ringraziamento, del lamento e della preghiera che la mia vita non vada a pezzi ma si configuri. Non dimenticando l'intercessione per le persone con le quali mi tocca vivere.

### 1.3. Mestiere “teologo”

*Molti La conoscono come un noto conferenziere e come esperta guida spirituale, ma il suo “mestiere” principale è stato quello della docenza accademica, in particolare presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo e presso la Pontificia Università Gregoriana. Che cosa pensa ora dei Suoi oltre sessanta semestri di lezione? Quali sono stati i temi da Lei più amati e frequentati in questo lungo percorso?*

Retrospectivamente mi stupisco di me stesso: quanti corsi e seminari ho costruito e proposto in questi trent'anni. Tutto

questo si deve alla collocazione istituzionale del mio insegnamento, a partire dal lavoro nel triennio teologico al Sant'Anselmo, avviato nel 1981, ove ho iniziato con un *curriculum* di sei semestri, proponendo tutti i temi speculativi: Trinità, creazione, cristologia, grazia, teologia fondamentale e mistica. Per quindici anni ho proposto questa sequenza dei sei corsi nel triennio teologico; in seguito, divenendo decano della Facoltà di filosofia, ho insegnato ermeneutica, dialettica e filosofia della storia. Costruendo inoltre la specializzazione in “Filosofia e mistica”, ho concepito i corsi “Metafore del pensare” ed “Esperienza e riflessione”; poi sotto la pressione di un'altra specializzazione, quella in storia della teologia, ho dovuto costruire un corso molto problematico e stimolante che verte sul rapporto fra “Storia della teologia e teologia della storia”, e ho pure assunto il corso di “Storia della teologia dal Rinascimento fino all'Idealismo tedesco”. Tra queste specializzazioni si colloca il corso su “Anselmo e Tommaso”.

Alla Gregoriana, a partire dal 1988, si sono man mano evidenziati o focalizzati corsi *kairolgici* e tematici. Ho cercato di far risaltare il rapporto tra contemporaneità e cristianesimo, lungo un cammino che partendo dal Medioevo e attraverso il Barocco giungeva all'Idealismo tedesco e al postmoderno, stabilendo una relazione tra *correctio* e arricchimento fraterno-reciproco, per cogliere come si trasformano la rispettiva epoca e il cristianesimo nella loro vicendevolezza. Questo è stato il laboratorio dei corsi in Gregoriana, arricchiti dai corsi sistematici sulle metafore della redenzione e sul simbolismo.

Come si vede, si tratta di una impostazione *kairolgica*, ermeneutica e “misterica”: tre approcci che si incrociano, si illuminano, elevano, correggono a vicenda. Nell'insieme saranno 25 o 30 corsi elaborati, perché parecchi dei corsi non li ho menzionati, facendo spesso anche il supplente quando istituzionalmente mancava un insegnante: Vi si aggiunge la gamma dei seminari, che erano tutti corsi di lettura, di modo che, per ogni seduta ogni studente dovesse prepararsi. Ho iniziato ovviamente con autori che conoscevo come Tommaso d'Aquino, Rahner, Balthasar; spesso ho abbinato due

autori come Schleiermacher e Kant, Schleiermacher e Hegel, Lutero e Giovanni della Croce, come teorici della fede nuda; mi sono conquistato in seguito autori nuovi, costringendomi a leggerli durante le vacanze estive e dedicando loro tre mesi di lettura assidua. Per esempio, ho preparato seminari sulla Trinità in sant'Agostino, Riccardo di San Vittore, Bonaventura e Tommaso; ho trattato man mano, anno dopo anno, tutti gli idealisti tedeschi, ma anche autori come De Lubac o ho impostato altri seminari che vertevano su teologia e biografia. Così si è costruito un parco, nel quale mi piaceva deambulare, contemplare e cogliere i frutti.

*Lei ha scritto: «Alla teologia manualistica, che determina tuttora il tono e l'atmosfera dell'insegnamento concreto, manca questo sguardo, quel gesto e linguaggio simbolico che sprema la realtà e le parole finché non parlino veramente di sé e dello sfondo dal quale si stagliano e che le riassorbe. Raramente il discorso si spinge fino a quella frontiera ove il simboleggiare, l'uso delle metafore si fa esso stesso metaforico, implode ed esplose per cedere il passo a un'esperienza con l'esperienza, a un momento della coincidenza tra cosa e parola, esperienza soggettiva e realtà, ove le parole sono finalmente ciò che significano e le cose significano ciò che sono». Come si prepara allora una lezione di teologia che possa essere all'altezza di quanto qui detto?*

Le lezioni chiedono una preparazione che viene da lontano e che pure deve rinfrescarsi ogni volta. Siccome i miei manoscritti sono indecifrabili, anche da me stesso, sono dunque costretto a decifrare ciò che avevo già elaborato ogni volta quasi da zero. Così, riproponendolo, ogni corso ha rivestito un'altra faccia, creato un'altra atmosfera, richiesto quasi una ri-creazione. E in tal modo mi sono preservato dalla noia della ripetitività.

Poiché mi è poi toccato di proporre un ciclo di sei corsi per lo stesso pubblico, che doveva seguire quelle lezioni, non

potevo non cambiare stile, gli autori di riferimento, l'accesso mistagogico e il dispiegarsi del mistero, creando nell'insieme un paesaggio quanto mai variegato di stili teologici. Ogni corso provava a rispondere a una domanda e a un'istanza esterna del vissuto e del *kairos*, e cercava nello stesso tempo di dare una fisionomia al rispettivo mistero.

Il corso su Dio verteva, per una buona metà delle lezioni o delle ore, sulla mistagogia filosofica, ripercorrendo e rileggendo le esperienze fondamentali dell'uomo che gli fanno evocare e invocare Dio. Allo stesso momento ho riletto tali esperienze come filigrana simbolica e processo di emergenza del Dio trinitario che, nella seconda parte del corso, era evidenziato in modo fenomenologico, biblico e teorico.

Il corso sulla creazione iniziava con la seguente domanda: a partire da cosa riesce l'uomo a leggere la fattualità del mondo come *creazione e creatura*? Ho così cercato di ricostruire le metafore di un tale rapporto, partendo dalle immagini bibliche fino alle categorie dell'antropologia moderna.

Il trattato sulla grazia provava ad assistere, con meraviglia, alla nascita e alle dialettiche della coscienza umana di essere dotata da Dio e di trovarsi in una compresenza con Lui, fra connaturalità e incrocio scontroso tra sfera divina e sfera umana. Stranamente è stato il corso più hegeliano, il quale poi sfociava in una fenomenologia della vita redenta e in una psicologia pneumatica.

Questi esempi illustrano il *methodos* iniziatico del mio insegnamento, la diversità di logica, di strutture e degli autori interpellati.

*Ciò che meraviglia di più nella Sua carriera, che avrebbe potuto essere anche più lunga (Lei lascia l'insegnamento con largo anticipo rispetto alle norme e alla prassi diffusa dei Suoi colleghi), è l'alto numero di tesi di dottorato che Lei ha diretto. Molte di questi lavori sono poi stati accolti in prestigiosissime collane teologiche. Che cosa ha significato*

*seguire tanti dottorati, tante storie di vita e tante storie di ricerca intellettuale? E ancora: come renderebbe ragione del Suo carisma presso tanti giovani studenti?*

In relazione al lavoro di accompagnamento per le tesi di dottorato, il mio punto di vista è questo: volevo favorire in ciascun candidato il connubio fecondo e promettente tra il suo io biografico-psicologico, la sua cultura e competenza sociale e l'io credente e religioso.

Un tema in teologia sistematica dovrebbe oggi – dato che il cristianesimo è divenuto un'istanza minoritaria – essere una sfida pedagogica, maieutica e mistagogica. Da lì è nato uno stile di comporre i temi delle tesi, che vertono quasi sempre su diversi autori, su un problema da rivedere attraverso la diversità di prospettive. In questo modo il candidato non è legato a un autore o a un tema, ma può lui stesso creare un suo paesaggio, una sua logica. Fa capolino qui di nuovo l'*ethos*, il *pathos* e il *logos* della concreatività, che convoca le diverse capacità del candidato e la ricchezza poliedrica del rispettivo campo tematico, e allo stesso momento stimola il suo versante adulto, per poter emergere in modo creativo, libero e liberante. Come si vede, non mi stava davanti uno scopo meramente scientifico, ma accademico-formativo in senso largo.

C'è anche qui un che di cura d'anime nel campo culturale. È ovvio che con questo stile ho attratto e potuto accompagnare un certo tipo di studenti, trascurandone altri, ma fortunatamente la società e la Chiesa sono sistemi aperti di rappresentazione vicaria, nella quale ci completiamo a vicenda: ognuno contribuisce a modo suo, con il suo stile che, grazie a Dio, non è fatto per tutti.

*Riporto un Suo pensiero: «I misteri cristiani non sono o rappresentano valori, regole, verità astratte, sentenze o visioni ideologiche o sapienziali, ma sono eventi che si svolgono sul piano umano e divino, storico e ontologico, ontologico e conoscitivo, conoscitivo e amoroso. Eventi che risultano*

processi, varchi, trapassi delicati e forti, fragili e potenti, inizi permanenti che non sono mai puro passato, ma dischiudono e valorizzano sempre nuovi orizzonti e avvenimenti indietro e avanti». *Che cosa significa, a questo punto, fare e insegnare teologia?*

Una vera mistagogia allo studio teologico si trova nel saggio *Il giardino della conoscenza* in questo volume. Vorrei ora iniziarci alla *mens theo-logica* prendendo le parole “significare” e “insegnare” alla lettera: esse indicano infatti la gioia e l'avventura di cogliere la realtà, i testi, i misteri come segno, come simbolo e metafora, come ferita e pienezza promettente. La teologia cristiana era una maestra in quest'arte di leggere tutto come figura, *typos*, *sacramentum*, realizzazione di una presenza nascosta e qualificante, che dà a ognuno e a ogni cosa il suo sapore, la sua dignità, il suo carattere indelebile, la sua profondità inesauribile, il *surplus*, la forza di rinvio. Henri De Lubac e Hugo Rahner sono stati per me maestri in questo campo.

Per tale ragione nei miei seminari, in un primo momento, ho cercato di entrare nel mondo dei testi, nella *mens* degli autori, di scoprirli come palinsesti, come “opera mondo”, come arcipelaghi. Poter infatti rileggere libri, saggi, brani biblici e la loro interdipendenza sconfinata e precisa è una delle vere gioie della vita intellettuale. È così del resto che si realizza e si inverte la storia della tradizione. E non è un caso che le decisioni del magistero si chiamino “symbola”. Sono formule nate in lunghi tempi di gestazione, delle quali cerchiamo di comprendere la genesi, il raggio e la fecondità.

In un secondo momento, ho cercato poi di evidenziare e sviluppare la dialettica, la dinamica, la struttura polare dei misteri, con l'aiuto dei grandi pensatori del cristianesimo, avendo come angeli custodi Agostino, Ireneo, Anselmo, Tommaso, Cusano e tanti autori moderni. A compimento di tutto ciò, mi è stato sempre importante collegare una fenomenologia del vissuto, dei processi storici e *kairologici* con la filigrana dei misteri della Trinità, della *kenosi* divina, della figura

teandrica del Cristo, del dramma tra abisso umano e abisso divino, del Sabato santo, del corpo mistico, dell'esperienza della grazia. Innumerevoli sono i fili, i rapporti, le analogie, i corsi e i ricorsi e anche gli scontri tra l'universo del mistero e i tanti mondi del vissuto e del pensato.

Per questo trovare la Bibbia, le lettere di Paolo, il *Vangelo di Luca*, il Denzinger accanto a *L'uomo senza qualità* di Musil, ai romanzi di Thomas Mann, al *Faust* di Goethe, ai film di Bergman e alle vicende della storia europea e globale; vedere Giuda e Saul confrontati con le figure della tragedia greca o i drammi di Shakespeare – e le loro riprese speculative in Karl Barth, nel romanzo moderno (R. Callois); dischiudere i nessi e la sovrapposizione, anzi, gli in-croci tra le tante biografie e costellazioni storiche e il rispettivo mistero della provvidenza – sono queste la sfida e l'allegria del lavoro teologico.

Con tutto ciò ho cercato di rendere plausibile che redenzione, provvidenza, teodicea non sono leggi generiche, ma promesse fragili e forti, misteri da rinvenire e da inventare per ogni vita. Categorie singolari da ridire ogni volta in un altro tono, stile e modo di interpellanza. Ogni persona vive, soffre, muore, gioisce, crede a modo suo: è la sua relazione nel e al mistero divino-umano. Ho incoraggiato ad animare una prassi mistagogica seguendo l'intuizione di queste linee interpretative.

*Una raccolta di Sue conferenze svolte a Milano, alcuni anni fa, è stata pubblicata con il titolo La teologia è un romanzo. Un accostamento molto interessante e felicemente provocatorio. A quale scrittore accosterebbe la Sua opera teologica?*

È soprattutto la Bibbia a rappresentare un grande pezzo di letteratura mondiale; anzi, tutto il mondo si deve all'*auctor* divino – Dio come autore e poeta, come recita il concilio niceno-constantinopolitano. Leggere il mondo come poesia, me stesso come parola divina rivoltami; leggere il volto, il gesto

di un'altra persona, la vicenda di ognuno, come capolavori infranti e feriti di una *poiesis* indicibile: ecco, io accolgo le biografie che incontro in questa luce. L'ho imparato forse alla scuola della clinica psichiatrica, dove ho visto tante parabole di vita. O, meglio, ho cercato di intuire, in mezzo all'ambiguità di ogni biografia, la parabola della vita di ciascuno e la vita di ciascuno come parabola della presenza divina.

E questo fa intravedere la vicinanza del teologare all'arte del romanzo e del teatro: perché che cosa altro è un romanzo o un pezzo di teatro se non il precipitato di una sapienza ancestrale, di un configurarsi, evolversi, naufragare e risorgere nella mitobiografia delle persone umane? Del loro incontrarsi e scontrarsi? Dell'intreccio fecondo fra morte e nascita? Già in ogni nascita, infatti, c'è troppa violenza, troppa espulsione dal paradiso, troppa morte, e speriamo che, in mezzo a tanta morte, ci sia un che di nascita.

Tutto questo si lascia soltanto narrare o rappresentare in forma drammatica o scolpire in una statua o dipingere in una tela o incastonare e presentare in una preghiera. È questo che si trova nei *Salmi* e nell'*incipit* del *Vangelo di Luca*, dove la nascita di Gesù viene accompagnata e orchestrata dai canti del *Benedictus*, del *Magnificat* e del *Nunc Dimittis*, pezzi di grande poesia, nei quali si ripercuote l'evento della nascita e dell'incarnazione del *Logos*. Il *Logos* si fa poesia e parabola di vita, luogo di trasformazione tra nascita e morte.

## 2. Passaggio e paesaggio kairológico

Se era già un compito scabroso, ai limiti della possibilità, il parlare della propria genesi e il rivisitare il paesaggio del vissuto e pensato della propria biografia, ancora più arduo mi risulta la sfida di dover interpretare e giudicare l'epoca che ci tocca vivere. Quali ne sarebbero i criteri? Da quale vedetta possiamo accompagnare e prendere atto del tempo che ci attraversa? Poiché, appunto, siamo attraversati dai tempi che viviamo.

Nessuna delle rivoluzioni, di cui sono stato testimone, è stata prevista anche soltanto un anno prima. Nessuno avrebbe, nel '58, pensato alla riformulazione anticomunista del Partito Socialdemocratico tedesco, il famoso *Godesberger Programm*. Nessuno avrebbe pensato a un papa come Giovanni XXIII e mi ricordo ancora della smorfia che i miei genitori fecero quando videro, dopo l'aulica figura di Pio XII, il contadino grassottello che non fece per nulla una bella figura; nessuno oggi può immaginare la venerazione rivolta a Pio XII e il cambiamento di clima che avvenne con la figura del suo successore. Nessuno aveva previsto il Vaticano II e mi ricordo ancora benissimo nel giorno dell'introduzione della riforma liturgica quando mio padre sentenziò: «oggi il clero cattolico si è autoabolito». Anche in classe non è che fossimo entusiasti. Frequentando un liceo socialista-protestante eravamo in pochi cattolici e l'unico convinto della riforma liturgica era il nostro insegnante di religione, un prete liberale, mentre tutti noi la ritenevamo un trucco clericale: trucco nel duplice senso della parola; e allo stesso momento subodoravamo la profanazione di un sistema sacrale, uno sfacelo che in fondo non ci piaceva. Non è che io sia un avversario di quella riforma, ma i tempi provocano sentimenti misti. È difficile farsene interprete.

Ogni cambiamento da parte sua chiede una lunga preistoria, una preparazione sotterranea, come per esempio il movimento liturgico in relazione alla riforma liturgica, e, dall'altra parte, ogni evento incisivo provoca lunghi ondeggiamenti e numerose conseguenze, con tante reazioni contrastanti. E in fondo la nostra Chiesa non ha ancora digerito e metabolizzato l'evento del Vaticano II e della rivoluzione del Sessantotto. Nessuno nel '66-'67 avrebbe pensato a ciò che avvenne nella rivoluzione culturale, sociale e nel codice di comportamento del Sessantotto: il nuovo ruolo delle donne, della sessualità, del *political correctness*, dei diritti dell'uomo; l'insorgenza dell'io illuministico e romantico, che da quell'ora in poi determina il nostro sentimento di vivere.

Nessuno nel '88 avrebbe pensato allo sconvolgimento del mondo comunista e al crollo di tutte le ideologie, che poi ha

delegittimato anche i partiti politici, creando un altro tipo di politica, dominata dalla globalizzazione e stranamente da una nuova grande burocrazia, quella di Bruxelles. Lo stesso vale per lo scenario italiano, con il crollo dei partiti attorno al Novanta e il vuoto che ne è sorto.

E cosa diremmo della scoperta dell'Islam? Assistiamo con stupore all'emergere e all'imporsi di una religiosità sostanziale, alla quale nessuno in Europa avrebbe più creduto, e che ci sta adesso alle calcagna e di fronte alla quale ci scopriamo nudi ed esposti.

Ho assistito sbigottito e pieno di meraviglia a tutti questi sconvolgimenti, cercando di seguirli, interpretarli, integrarli in un assetto vivibile di pensiero e di esistenza, ma senza alcuna pretesa di poter dare una ragione e di poter impartire lezioni a nessuno.

### 2.1. È possibile essere ancora cristiani?

*Lei ha scritto:* «La fede cristiana non si intende più da sé. È come se dovessimo riscoprire ed esplorare i paesaggi remoti di una fede ormai obsoleta, estranea alla mentalità vigente. Forse è giunta l'ora nella quale il cristianesimo, non lasciandosi più imporre come comandamento morale o dogma, potrebbe essere proposto come motivo, come invito, come possibilità e configurazione di stile. In fondo, la realtà della fede non si è mai limitata a codificare l'ortodossia e il comportamento morale, ma ha sempre fatto leva sulla fantasia intima e artistica dell'uomo, ha inciso sulla sua esistenza, ha arricchito il patrimonio delle sue immagini e del suo pensiero e si è tramandata per via di gesti, forme di vita, modi di pregare, celebrare, pensare, sentire, parlare, valutare, guardare, cioè di dare una incastonatura alla fluidità della vita». *Che cosa significa, in prima istanza, «la fede cristiana non si intende più da sé»? Ha a che fare con ciò che Lei spesso chiama de-platonizzazione dell'Occidente?*

Con questa domanda dobbiamo affrontare rivoluzioni stellari e sconvolgimenti sotterranei di ben maggiore portata *nella* e *per* l'economia della fede e della salvezza. È ovvio che entro pochi anni abbiamo perso i riferimenti del sistema platonico-sacrale, dell'ontologia aristotelica, della civiltà e del diritto romano, e i temi forti agostiniani del cristianesimo, come il rapporto tra peccato e sessualità e penitenza, tra peccato e redenzione attraverso il sangue di Cristo, e tutta la problematica attorno alla grazia divina, che determinerebbe tutto. Ciò che aveva entusiasmato la mia gioventù – l'impatto drammatico tra peccato e grazia, lo spettacolo barocco della loro messa in scena in Claudel e in Bernanos e in tanti romanzi del *renouveau catholique* – tutto questo svanì entro pochissimi anni.

Siamo passati da una Chiesa egemone, della rappresentazione del sacro, della verità, del cielo platonico, a una Chiesa di fratellanza sul cammino, che si mette in cerca di un senso possibile della vita; o, in riferimento all'eucarestia, da una spiritualità del sacrificio e della presenza reale a quella del banchetto fraterno e del viatico sul cammino del pellegrinaggio e dell'esodo dell'uomo; da un sacerdote circondato dall'alone della sacralità e della sottana a uno che porta il grembiule, perché non ha più né canonica né perpetua, e che si comprende come ministro che sta con la gente.

Tutto questo si annuncia già in Kant, dove la religione non serve più per spiegare il mondo, ma per garantire quel minimo di speranza nella configurabilità delle biografie e della realtà, e il livello massimo di eticità e di rispetto per ognuno. È stato Kant a creare il tipo di religione comunicativo, etico, comprensibile e speranzoso, che ha animato il Concilio Vaticano II. Davvero è stata una rivoluzione nel modo di pensare e di concepire la vita e la stessa fede. Poi si è scatenata la reazione a catena delle rivoluzioni appena descritte. Ne ricordo ancora una: quella del ruolo dominante delle donne, che nella società ormai hanno una loro biografia professionale – non poche hanno raggiunto posizioni politiche e sociali rilevantisime – mentre, con l'estinguersi delle congregazioni femminili, hanno perso nella nostra Chiesa l'ultima vera forma di

visibilità: uno strano incrociarsi, di cui di nuovo l'uomo non è padrone, ma di cui dobbiamo tenere umilmente conto.

Io ho cercato di dar voce a questi cambiamenti, anzi a queste metamorfosi, rievocando il patrimonio ricchissimo delle diverse tradizioni del vissuto ecclesiale e riallacciandomi alle diverse forme del vissuto attuale, da traghettatore ardito e modesto.

*Molti però ritengono che è con il Concilio che la Chiesa abbia riallineato il suo cammino con la storia della cultura. Al riguardo, tuttavia, Lei ha spesso ricordato che la fine del Concilio coincide più o meno con l'avvento del '68: una vera e propria tragica concomitanza di eventi, che smorza in qualche misura le aperture della Chiesa avvenute nel Concilio. Cosa è capitato, allora, in quel giro di anni? Quale eredità nel rapporto tra fede e cultura contemporanea?*

Ne ho già parlato a lungo, forse evidenzio ancora un *problème*, quello della democratizzazione conseguente alla rivoluzione del Sessantotto: una democratizzazione non soltanto della politica ma soprattutto del vissuto. L'uomo stesso si scopre democratico: non ci sono più personaggi forti, ma tutti noi siamo registi e direttori d'orchestra del nostro parlamento e della nostra complessità interiore; viviamo in tanti ruoli, ci scopriamo poliedrici nella nostra psicologia. Da lì l'imprevedibilità del nostro agire e la fragilità e la duttilità delle persone di una società aperta.

Vi si aggiunge un altro *problème*: ci manca oggi ogni orgoglio collettivo, tranne la tifoseria nel calcio. Nessuno è più orgoglioso della sua famiglia, della sua nazione, del suo partito politico, della sua azienda, ed è anche divenuto difficile in Europa essere orgoglioso della propria identità religiosa cristiana e cattolica *ad extra*. E tutto questo perché veniamo continuamente smentiti dai nostri propri figli, dalla demenza dei genitori, dai destini variopinti e dai cambiamenti delle nostre mitobiografie. E nessuno sa più a chi appartiene l'azienda

in cui lavora o saprebbe orientarsi nelle selve dell'economia reale e di quella "speculativa". Tale situazione ci ha tolto un quadro oggettivo di identificazione e ci ha esposto al ludibrio della sorte: ognuno naviga a vista. Da lì è comprensibile una ripresa di identità apparentemente forti: del clero, di alcuni ruoli sociali e dei diversi fondamentalismi. Non giudico, ma dobbiamo con coraggio e umiltà accettare questa situazione *aperta* in una società aperta, alla quale nessuno potrebbe rinunciare: i nostri nervi non sopporterebbero più la società chiusa del nostro piccolo mondo antico, ma sono fatti per tale attuale poliedricità pur non reggendovi.

La fede in questo contesto può iscriverci in un paesaggio più ampio e sotto un cielo più vasto. I misteri cristiani, come li vedo io, vogliono invitarci a inabitare uno spazio maggiore e una drammaticità più incisiva, appunto quella che ci giunge dagli spazi della Trinità, della creazione, dell'incarnazione, del mistero pasquale e delle tante biografie dei santi e dei grandi teologi, per trovare così un po' di compagnia da parte di un Dio che è in stesso pluriprospettico, che prende su di sé la condizione aperta del destino umano e che si rende presente sotto tante forme della storia della Chiesa e dei personaggi che quella Chiesa ha potuto proporre ai diversi tempi.

*Lei ha scritto: «Nella maggioranza di noi è sorta una situazione a metà: abbiamo ancora molte tracce dell'antica esperienza del cristianesimo [...], ma non sappiamo come tutto questo possa diventare moneta spicciola e venir rappresentato». Le chiedo: che cosa dunque è avvenuto nelle nostre anime che furono cristiane? Che cosa c'è da fare per evitare un cristianesimo depressivo?*

Per evitare un cristianesimo depressivo o falsamente ideologico, propongo un gioioso ritorno e un ricordo rincuorante delle tradizioni immani, culturali e teologiche della Chiesa: un contatto intimo con tante forme di devozione, di religiosità, di fecondità della fede cristiana, sul piano politico e artistico. E,

trovandoci le spalle coperte in questo modo, potremmo agire con maggiore duttilità, accoglienza, ospitalità nei confronti dell'estraneo e dei tempi che si impongono a noi.

Prendo come esempio una figura classica come quella di Romano Guardini, che non si sentiva di insegnare la dogmatica, ma a causa della necessità dei tempi – e lui stesso parla del carattere scarno della fede – voleva preparare la strada a una visione cristiana del mondo, che si cimenti anche con il grande patrimonio culturale, letterario e del vissuto cristiano in tutte le sue sfaccettature. Aveva una vena classica e insieme una grande apertura per la cultura del suo tempo, per il movimento liturgico, per la letteratura, per un nuovo stile di predicare: una figura che io trovo sotto questo punto di vista incoraggiante. Per certi versi ho fatto qualcosa di remotamente simile, pur sapendo che lui, Guardini, ha pagato il prezzo di una grande sensibilità e depressività, superandole sempre di nuovo con il gesto del suo linguaggio e la sua presenza culturale e pastorale.

*Ancora una Sua citazione, che a me piace molto, il cui contenuto è già risuonato in questa nostra conversazione: «Appartiene alla preghiera esattamente la verità che la vita è pericolosa, vulnerabile, può facilmente andare a rotoli; la preghiera si inserisce proprio qui, per chiedere che la mia vita possa essere salvaguardata e portare frutto, che il risentimento non diventi più forte della nostra fecondità, che l'angoscia non diventi più grande della speranza, che la pusillanimità e l'angustia non diventino più forti della fierezza. Tutto questo non è a nostra disposizione e perciò va invocato». Molte volte Lei ha insistito sull'importanza della preghiera nell'esperienza della fede. Ne ha più volte messo in evidenza la parentela con l'atto del pensare. Come presentare, invitare, introdurre oggi questo gesto elementare dello spirito?*

Abbiamo già parlato a lungo dei ritmi della preghiera. Vorrei evidenziarne alcune altre forme che si realizzano in modo sorprendente nell'intimo e nell'imo della singola persona. La preghiera è quasi il gesto più solitario, pudico, intimo, dell'animo umano e per questo anche quello più comunione; dato che più scendiamo nell'abisso del nostro cuore, più ci sentiamo affini e accumulati all'esperienza altrui. Dove ridiamo e piangiamo, dove moriamo e rinasciamo, dove siamo ancora fanciulli e già vecchi, dove la vita ci riesce e allo stesso momento ne subiamo la menomazione, lì ci comprendiamo, e nasce in questa esperienza la forza della lode, del lamento e della domanda a Dio: dell'invocazione creaturale. Rosenzweig ha scritto pagine straordinarie sul carattere intimo e corale del gesto della preghiera. E poi non è casuale che tutto questo venga sotteso dal canto e dalla musica. Là dove l'uomo è toccato dal destino, dall'altezza e bassezza della vita, dove non può non invocare Dio, dove deve giubilare ma allo stesso momento piangere davanti a Dio, la musica ci viene in soccorso e sorregge anche la liturgia della Chiesa e di ogni religione. Forse perché l'intimità stessa di Dio nello Spirito Santo avrà una sua dimensione musicale: l'arte di intonarsi all'altro, di trovare una melodia comune. Sarà questo l'ultimo segreto di Dio, del coro degli angeli, della liturgia celeste e terrena?

Vorrei ancora toccare un'altra corda dell'esperienza della preghiera. La religione si realizza nel mito, nell'*ethos*, nella mistica e nel rito. Nella mistica abbiamo per un attimo sfuggente una coincidenza fra realtà e simbolo, fra intimità e espressività, che si colloca nell'interiorità dell'uomo. Per un attimo sfuggente cielo e terra, Dio e libertà umana si configurano in modo felice. Vengo toccato da una consolazione senza causa, per parlare con sant'Ignazio, e trovo così la sintonia fra me e me, fra la mia intimità e il mio progetto di vita. Lo stesso avviene nel rito nella forma esteriore, nell'*hoc est enim corpus meum*, nei sacramenti: per un attimo si crea una coincidenza felice tra *res* e *sacramentum*, fra segno e realizzazione, fra esistenza umana e grazia divina. E tutto questo va narrato: non c'è nulla di grande senza il racconto mitologico. Nel

mito abbiamo una configurazione storicizzante fra presenza del Dio e dramma umano, nel loro trasfigurarsi, trasformarsi, sovrapporsi e incrociarsi. E ci vuole un *ethos*. Nell'*ethos* della concreatività tra me e l'altro e Dio si crea un *habitus* della concordanza fra le sfere come comandamento dovuto e gesto di libertà realizzantesi.

Ora il dramma del cristianesimo sta in questo: che Gesù, da un lato, ha minato la mistica, il rito, il mito e l'*ethos*, li ha demitizzati, liberati, svincolati mediante la forza pregnante della sua spontaneità; dall'altro, il cristianesimo li ha fatti risorgere in modo più pregnante: vivere in Cristo, essere conformi al suo mistero pasquale, il rito dell'ultima cena e dell'eucarestia, il mito della nascita del *Logos* eterno e del mistero pasquale e poi l'*ethos* cristiano, liberante e impegnativo. Il cristianesimo fa saltare tutte le forme e allo stesso momento è ancora più incisivo nella loro realizzazione. È quasi impossibile tenersi in questo altalenarsi delle prospettive, eppure al cristiano è chiesta quella malleabilità dell'animo, questo senso dell'avventura donchisciottesco, di adeguarsi a questi esistenziali del Cristo.

Qui la preghiera si traduce in gesto vitale dell'esistenza e l'esistenza si decanta e si trova sor-presa dal ritmo dei misteri cristiani. La rivoluzione del cristianesimo ritrova i suoi esordi nella figura del Cristo e nella riorganizzazione di questi quattro capisaldi di ogni religione. Per questo il cristianesimo è sale della vita e della religione, in tante forme di minestra banale, che riempie la nostra quotidianità. E forse per questo il Cristo è stato l'unico cristiano esistito, noi siamo soltanto principianti timidi, che bussano alle porte del Nuovo Testamento in una sequela faticosa sempre di nuovo da reinventare e da reincarnare.

*Nella lunga citazione prima riportata, una parola chiave, per il presente e il futuro del cristianesimo, è la parola "motivo": il cristianesimo come motivo. Quante risonanze, in questo termine. Ci può aiutare a coglierne alcune?*

La parola motivo mi è per questo molto cara. La presenza cristica, i misteri del cristianesimo e i ritmi appena ricordati fanno da *Leitmotiv* drammatico e musicale dell'opera da eseguire. La parola *Motiv* ricorre nell'ambito della musica, della pittura e dell'etica, anzi dell'apparato motivazionale, emotivo e operativo dell'uomo. Siamo toccati da motivi musicali che diventano melodie fondanti e *Leitmotiv* del nostro operare e dell'opera da eseguire nella nostra vita.

C'è qualcosa da contemplare, di modo che noi diventiamo ritrattisti della presenza divina e allo stesso momento ci troviamo motivati dalla presenza cristica invitante, sfidante, duellante. Siamo costituiti da qualcosa che ci tocca e attraversa. La parola "motivo" conserva tutta la leggerezza, la *levitas* della grazia e l'incisività seria dell'impegno cristiano: dell'impegno nel senso di essere impegnati e di essere noi stessi *pegno* di qualcosa che dobbiamo e possiamo ancora diventare.

## 2.2. Uno sguardo alla Chiesa che verrà

*Lei ha scritto: «La Chiesa non è più il tutto della vita e della società. Non siamo più la "zuppa della vita", la minestra, ma siamo di nuovo condannati a essere il sale della terra». Cosa fare ora affinché questo sale non diventi insipido? Cosa immagina dovrà accadere, per esempio, nella Chiesa italiana, sul livello della presenza territoriale? Quante parrocchie sarebbero sufficienti? Bisognerà inventarsi qualcosa d'altro? Come reagire al crollo delle vocazioni?*

Questa è la nostra verità: siamo solo sale della terra – solo e magari! Siamo condimento, siamo cielo oltre ogni orizzonte. E questo ci fa vivere un po' in esilio e ci toglie la pretesa di dover determinare ed essere tutto. Grande liberazione, grande sospiro di sollievo!

Dopo Costantino la Chiesa ha creduto di dover dominare, determinare, inquadrare tutto. Sicuramente una stagione splendida di un connubio tra mondanità ed ecclesialità. Sem-

brerebbe che questo giocattolo ora ci venga tolto; torniamo per certi versi in esilio, nella diaspora. Dobbiamo imparare a diventare condimento, che si scioglie nella minestra della vita, perde dunque una certa forma di visibilità, e speriamo di rimanere condimento: un po' di pepe farebbe bene al mondo!

Questo comporta parecchi cambiamenti anche a livello istituzionale e territoriale. Ancora nella Milano di sant'Ambrogio – la Chiesa era già istituzione statalmente garantita – non troviamo le parrocchie: il dominio di appartenenza territoriale non è necessariamente legato alla presenza della Chiesa. Oggi dobbiamo trovare altre forme della nostra presenza – forse non ancora in Italia, mentre in Germania siamo già molto più vicini ad altre forme di istituzione; forse sarebbe da pensare a centri cattolici in una città, gestiti da professionisti per la comunicazione sociale, per il servizio psicologico e possibilmente anche con altri ruoli per il prete, e cioè il prete come maieuta, mistagogo, padre spirituale. Posso immaginarmi tanti modelli, come esistono già nelle grandi parrocchie del Brasile, dove c'è un prete per una miriade di fedeli, con tante chiese, con altre forme di liturgia delle quali parleremo ancora.

Non dico questo come un programma di salvezza, ma come reazione a uno stato di emergenza, che dovremmo trasformare lentamente, in virtù di un altro tipo di presenza sul territorio. Potrebbe anche darsi che molti cristiani (o non più o non ancora cristiani) possano e debbano vivere come catecumeni, come la maggior parte dei cristiani nell'antichità: dunque, forme e gradi di adesione più sciolti, nuove forme anche di ordini e di aggregazioni religiose, come strutturalmente propongono le comunità carismatiche e soprattutto l'*Opus Dei*. Tutto questo ancora è in fase di laboratorio: la Chiesa stessa favorisce i movimenti carismatici e nuove forme di spiritualità. Modelli di religiosità, questi ultimi, che del resto pullulano fuori dalla Chiesa e tendono a superarci numericamente per gli aderenti.

Dunque, io vedo tante "movimentazioni" e per la maggior parte con mio dispiacere e disappunto. Da benedettino, ovviamente, seguo tutto questo con titubanza, eppure da membro di un vecchio ordine saluto tutto ciò che sta per emergere, perché

non so cosa sarà il futuro della Chiesa, allo stesso modo in cui il mio ordine ha già visto sorgere tutti i movimenti di riforma dal XII secolo in poi: i mendicanti, i gesuiti, le congregazioni nuove. Ogni volta una rivoluzione della rappresentatività ecclesiale, e questa volta ovviamente siamo toccati in modo ancora molto più viscerale. Perciò, fra scetticismo e saluto fraterno, cerco così di dare libero accompagnamento a ciò che emerge. Fra resistenza e resa.

Prevedo, dunque, altre forme di ecclesialità, sia per i movimenti più incisivi sia per l'amministrazione ordinaria della quotidianità dei laici. Prevedo, non programmo, non esigo. Forse dobbiamo sganciare anche il sacerdozio dalla logica del dominio territoriale e dell'amministrazione sociale-economica, ma chi lo sa?

A livello di disposizione interiore, mi verrebbe da proporre un incrocio fra due atteggiamenti opposti, quasi come se ci volesse una ripresa del gesuitismo, come ai tempi del barocco, con tutta l'apertura, l'astuzia e la pregnanza della sua presenza culturale e politica, e contemporaneamente avremmo bisogno di una vena lievemente giansenista, sapendoci alieni al mondo, ma come minoranza qualificata a livello culturale e religioso. Che ricchezza intorno a Port Royal! Ricchezza nel pensiero filosofico, nella pedagogia, nella proposte apologetiche, nella partecipazione dei laici, dei *monsieurs et madames* di Port Royal. Secondo me abbiamo bisogno di ambedue questi atteggiamenti: certo, una strana contaminazione, che mi compiacio però di riprendere e di riproporre. A condizione ovviamente che si veda nel giansenismo non un'eresia attorno alla concezione della grazia, ma il primo tentativo e laboratorio di vivere un cristianesimo *minoritario* con grande pregnanza culturale e presenza significativa sul territorio; e che si veda il gesuitismo non come un sistema morale ma come strategia e presenza ardita a livello della mistica, della morale e dell'agire culturale... Ah, se queste due anime potessero configurarsi felicemente e riproporsi per oggi! È un sogno irrealista, eppure vorrei proporlo con un po' di umiltà fantasiosa.

*Un tema assai dibattuto nell'ultimo periodo è la questione della liturgia. Come giudica la situazione attuale? Quali passi pensa siano da compiere al riguardo nel prossimo futuro?*

Anche relativamente all'ambito della liturgia è ovvio che viviamo un tempo di muta, di passaggio, di povertà. Fino al Concilio, avevamo tante forme di liturgia non eucaristica. È forse una tradizione che dovremmo riprendere sotto le condizioni della devozione e della ricerca umana di oggi. Potrebbero essere liturgie anche gestibili dai laici, da donne, con tutta la varietà di devozioni, di invocazioni, di stili di pietà, forse anche con altre forme di meditazione, di interiorizzazione, di spazi di silenzio, di adorazione, di contemplazione. Anzi, ci vorrebbero scuole di preghiera, necessità già intuita da Guardini: scuole elementari della gestualità religiosa, del modo di raccogliersi, di presentarsi e narrarsi davanti a Dio, di rivolgersi a Lui.

Ci manca una tale scuola di preghiera, un esercitarsi, un imparare a respirare nel ritmo contemplativo. Ciò vale anche per le diverse forme di celebrare la liturgia eucaristica: al momento abbiamo in fondo soltanto una forma unica, media, di compromesso storico; ci mancano le forme abbreviate della *Missa sicca* quotidiana, scarsa, scarna, elementare che lascerebbe spazi per pregare anche ai fedeli e al prete celebrante. Forse ci vorrebbero nuove forme di una celebrazione alta, festosa, più culturale. Il successo dei movimenti conservatori si deve soprattutto alla coltivazione di una liturgia classica. Perché non sviluppare nuove forme in questo senso? Dunque, fra forma elementare e quotidiana e forma alta, ci vorrebbero stili di celebrazione che permetterebbero al prete e alle persone, ai credenti, momenti di preghiera intima, di raccoglimento, di adorazione; e al tempo stesso ci mancano forme di vera comunialità fraterna, di pregnanza sociale, di comunione. Propongo per questo umilmente un differenziarsi delle forme di celebrare l'eucarestia, per fare respirare i diversi modi di religiosità e dell'animo umano. Lì ci aspetta un bellissimo cantiere per

futuri liturgisti e soprattutto non liturgisti, per spiriti attenti ai ritmi del tempo e dell'animo umano.

Di nuovo: dico tutto questo senza alcuno slancio o ideologia programmatici. Ci voleva questo tempo di passaggio dalla vecchia sacralità ad altre forme di liturgia, ma mi pare lentamente sia nato il tempo per un che di creatività, inventività e sensibilità in questa direzione.

*Un'altra questione delicata è quella dei sacramenti, che Lei a volte ha ironicamente definito veri e propri "autogol" del sistema ecclesiale. Cosa si dovrebbe fare in questo settore?*

Quanto ho ricordato sopra, vale anche per il connubio tra sacramenti e pastorale. Al momento per il battesimo, per l'eucarestia e per il matrimonio abbiamo soltanto il sacramento e nient'altro. Con il differenziarsi delle forme di liturgia non eucaristiche, dovremmo in questo contesto forse anche pensare a forme minori di aggregazione e di benedizione. In tanti casi i genitori non sono pronti per un battesimo del figlio o i fidanzati disposti a un matrimonio nel senso pieno, giuridico-sacramentale. Forse ci vorrebbero altri riti di iniziazione, di catecumenato, di stadio previo. Sarebbe necessario un rituale dignitoso per accompagnare le parabole di vita e per qualificare le situazioni di passaggio, senza mettere in moto tutto l'apparato del sacramento con le sue conseguenze giuridiche. Anche qui un cantiere del tutto ancora da allestire con tanta fantasia pastorale e rituale. Per il momento abbiamo un dissesto e uno sfasamento, se non uno scollamento, fra la situazione umana delle persone, lo stato della loro fede e non fede e ciò che la Chiesa pretende, esige e vuole dare. A lungo andare non possiamo permetterci una tale schizoidia.

Sono per questo a favore di una maggiore pratica della benedizione. Già la parola "benedire" è una vera benedizione. Da benedettino ovviamente sono un fautore di questa parola: *dire bene, parlare bene*, delle persone umane, della loro situazione e collocarli sotto la protezione divina, ristabilire il

circolo virtuoso fra la vicinanza di Dio anche alle persone che sono fuori dal recinto e la capacità dell'uomo di benedire la propria vita e il proprio Dio, imparando a parlare bene anche della *conditio humana*, di cogliere la vita come benedizione difficile della nostra contingenza. La Chiesa si farebbe avvocato di questo circolo benedicente.

Le mie modeste proposte vogliono anche favorire una tale immagine e presenza ecclesiale in mezzo a una società che ha perso il *pathos* della contingenza e che sovraccarica la finitezza a nome di attese e pretese sconfiniate e sterminanti. Il rito della benedizione sarebbe una scuola di incarnarsi in ciò che è finito, ma in questo, appunto, benedetto. Un benedettino, almeno, non trova molta difficoltà a essere e a inabitare ciò che gli è dato per un lasso di tempo come feudo da ricevere, da coltivare e da abbandonare.

*Lei spesso ha stigmatizzato il risentimento ecclesiale per la nuova collocazione che lentamente, ma in modo irreversibile, sta assumendo la realtà della fede nella vita degli uomini e delle donne del nostro tempo. Molte volte ha pure giustamente ironizzato sul modo con cui gli ecclesiastici pronunciano la parola "oggi". Al contrario Lei suggerisce un atteggiamento di umiltà e di fierezza. Umiltà, Lei afferma, non significa affatto debolezza. Come far combaciare queste due tensioni dell'anima?*

Anche nel nostro rapporto con il tempo che ci è dato vivere dovrebbe emergere di nuovo il primato del gesto della benedizione. Sicuramente, riferita all'oggi, è una benedizione difficile. Anche io ho subito le sconfitte della presenza cristiana, l'ottennebrarsi dell'immagine della Chiesa nella nostra società e tutte le forme di disorientamento, che caratterizzano la nostra esistenza. Eppure, non faccio emergere o non ne deduco o desumo un pensiero o atteggiamento debole, ma scommetto sulla forza dei misteri cristiani e mobilito le diverse forme del *Mut* (come si dice in tedesco: cioè del coraggio e della forza

d'animo): *Demut* (umiltà), *Starkmut* (forzezza), *Grossmut* (magnanimità) e *Hochgemutheit* (orgoglio spigliato-fiducioso, sprezzo). Non ho nessun motivo per nascondere la mia tradizione cristiana, benedettina, sacerdotale e culturale. Un certo orgoglio di sé ci farebbe bene, ma messo insieme con l'umiltà del sapere che oggi non dominiamo su alcunché. Con questo contegno, che corrisponde alla mente del maestro Eckhart, che ha inventato tale campo semantico, mi pare saremmo ben messi.

Così avremmo anche il coraggio di rivedere il nostro assetto sociale, di rivalorizzare il ruolo delle donne nella nostra Chiesa, di affidare loro posti rilevanti della nostra presenza sociale, anzi di salutare la nuova forza psicologica e sociale di quell'altra metà del mondo. Dovremmo, in ogni caso, evitare il tono piagnucoloso e aggressivo che parla e sparla del mondo secolarizzato, non più cristiano, perché è sempre e soltanto un "autogol", ed è un modo di procedere che ovviamente non fa più i conti con la presenza del Dio cristiano *sub contrario*: la povertà che nessuno agogna non è nemmeno da temere; è una forma di elementarità che ci farebbe anzi bene.

*Lei non teme di parlare di povertà, un tema che ci riguarda non solo a livello di presenza ecclesiale, ma più in generale come civiltà occidentale. Con quale atteggiamento lei auspica che la comunità ecclesiale si disponga a questo nuovo tempo?*

Sarebbe pure un compito della Chiesa di preparare gli animi a uno stile di vita più elementare e povero. È prevedibile che il nostro tenore non sarà più finanziabile. È facilmente ipotizzabile che la nostra ideologia della grande salute, del connubio eterno tra *welfare* e *wellness*, della cuccagna, del paradiso anticipato, crollerà. La stagione di opulenza che abbiamo vissuto negli ultimi cinquant'anni – che è un caso unico nella storia dell'umanità – sembra stia per tramontare.

La Chiesa dovrebbe perciò prepararci, mentalmente e socialmente, a un tale stato di diminuzione o menomazione del

venir meno delle nostre risorse. Povertà spirituale e realismo descrittivo della storia si favorirebbero a vicenda. I politici promettono ancora mari e monti, la Chiesa promette la vita eterna e per questo un rapporto realistico alla relatività delle cose di questo mondo. Una tale teoria applicata della relatività è d'obbligo.

Questo vale anche nei confronti delle altre religioni. Assistiamo all'emergere dei movimenti carismatici e delle Chiese libere protestanti, dell'Islam, dell'induismo e di altre forme asiatiche di pietà, di devozione e di riverenza. Qui di nuovo ci vuole una miscela tra autoconsapevolezza, anche fiera di sé, e ospitalità e stupore nei confronti di queste altre religioni, nelle quali sembrerebbe che Dio si compiaccia di presentarsi – un atteggiamento segnato dalla meraviglia, con tutto il discernimento e con tutto l'orgoglio nei confronti della propria tradizione. Uno stile, dunque, di signoria, di accoglienza, di resistenza, di discernimento e di accompagnamento: una povertà feconda e audace, una spigliatezza che si nutre del mistero della presenza del Dio umile, che in questa umiltà ha rivelato la sua forza.

### 2.3. Preti nel cambiamento

*Partirei da una Sua osservazione per la quale l'attuale sistema ecclesiale ha sostanzialmente "funzionalizzato" il mestiere di prete. Eppure ne conserva, con il celibato, un'aura sacrale. Tale combinazione non pare priva però di frizioni. Avremmo quasi una sorta di conflitto tra archetipi: uomo tutto degli uomini e uomo tutto di Dio. Come provare a risolvere tale impasse?*

Stranamente la Chiesa ha subito negli ultimi decenni il risucchio della e alla funzionalizzazione nella definizione del ruolo del prete, accentuando la ministerialità, la disponibilità all'altro, lo stare con la gente, l'essere "in gamba" e "alla mano", come se il venir meno del soprannaturale andasse

compensato con la gentilezza del personale ecclesiale. Ma nessuna persona umana può essere così gentile e umanamente a posto da supplire alla mancanza della grazia.

In questo contesto, il celibato sembrerebbe un rimasuglio, un resto della sacralità del prete. Il celibato, semmai, si deve all'idea della rappresentazione, del mistero, del sacro, sulla relatività del mondo in vista di un suo compiersi nella vita eterna; ma non può fondarsi su motivazioni sociali o funzionali. A lungo andare la Chiesa deve ridefinire l'essere, l'essenza e il ruolo del prete; deve decidere cosa vorrà: quale prete, in quale tipo di Chiesa, con quale ruolo. Ne ho già parlato in occasione della nuova configurazione delle parrocchie.

Al momento la vita media del parroco mi pare troppo manageriale, troppo implicata in tantissime piccole funzioni della quotidianità banale, anche per il fatto che almeno in Europa ha perso la tutela dello stile di vita borghese. Prima ci fu una collocazione – oltre la stima della parrocchia e dei parrocchiani – e una incastonatura borghese con canonica e perpetua; spesso vi erano anche parenti in casa. Dunque la vita si configurava in modo presentabile, con un certo ritmo dei pasti e anche con un minimo di riparo. Ai miei tempi, in Germania, il prete non rispondeva al telefono o alla porta, era un po' tutelato; adesso vive permanentemente un impatto diretto per qualsiasi esigenza; già l'amministrazione delle chiavi in una parrocchia, per così dire la *potestas clavium* del clero, pare si ritorca contro di lui e lo consumi. Deve occuparsi di qualsiasi evenienza e banalità. E mi pare che questo scaldi e mini la vivibilità del sacerdozio. Tanti preti si sono lamentati di questo con me. E se non riusciamo a ricreare uno stile dignitoso, tutelato, rappresentativo, vivibile del clero non prevedo un grande futuro. Il celibato ha bisogno di una cultura dell'animo, dell'intelligenza, del cuore, e soprattutto dello spazio per sviluppare un proprio stile individuale di essere sacerdote.

*Una tra le osservazioni più sorprendenti che si trovano tra le Sue meditazioni intorno alla figura del prete è quella che riguarda la recente progressiva restrizione degli stili sacerdotali possibili. Abbiamo per così dire quasi un unico modello: il prete parroco. Cosa c'era di bello nel tempo passato che abbiamo perso e come provare ad allargare gli attuali orizzonti?*

È così. Prima c'erano tanti tipi di sacerdoti: c'erano sempre quelli pastoralisti, manageriali, che amavano costruire case e chiese e stare con le persone, ma c'erano anche tipi di parroci colti, introversi, molto spirituali, poi altri prelateschi, baroccheggianti, e infine quelli rustici e contadineschi, che coltivavano la terra. In ogni caso la pastorale non era una monocultura come oggi, ma si legava anche ad altre possibilità di realizzazione fra cultura e terra. Abbiamo perso una gamma immane di realizzazioni dello stile di vita del prete, a nome e a favore di una sua "pastorizzazione".

Se ritrovassimo forme e profili della ricchezza dell'essere e del realizzarsi del prete, non vedrei di per sé un conflitto tra archetipi (cui si faceva cenno nella domanda precedente), ma una gamma ricchissima di modi di vivibilità di questo mestiere archetipale, che del resto soltanto lentamente in una vita si fa vera vocazione.

*Lei ha felicemente scritto: «Forse è possibile a questo punto arrischiare una piccola descrizione di ciò che potrebbero significare mistica e profezia per la vita e la destinazione di un religioso. La mistica è il suo non potere definire, condurre e pensare la propria vita in profondità e in modo spontaneo senza l'intimo legame con Dio; l'essere in un legame primordiale con lui, l'essere esposto dinanzi a lui, privatamente e pubblicamente, in modo esperibile anche prima e oltre ogni sensazione. E da qui potrebbe nascere anche un elemento di profezia: un venire da lontano, un dire, un mostrare di sé, della Chiesa e del mondo qualcosa di inaudito, di fresco e di nuovo, esemplificare qualcosa che attraversi tutte le attese e*

conduca all'inedito e a ciò che riempie di speranza». *Mistica e profezia, dunque, quali caratteri fondanti di ogni esistenza sacerdotale?*

Ho già parlato dell'insieme di mistica, rito, mito ed *ethos*, e sicuramente un che di profezia sarebbe la quinta componente. Ogni prete avrà il suo accento: uno è più ritualista, l'altro più mistico e introverso – e, ahimè, abbiamo perso nella nostra Chiesa del tutto il posto e il ruolo degli introversi: guai a colui che non è comunicativo! Una Chiesa che ha perso la competenza e la stima di gente un po' più contemplativa si gioca il suo futuro; e ovviamente ci sono anche gli scapigliati e profetici, che leggono le cose in controluce, che le seguono a bruciapelo, che sanno cogliere i temi scottanti e delicati di una società. Non ce ne vogliono troppi, di questi preti, ma un che di chiaroveggenza e dell'arte di descrivere con precisione e con fiato lungo le situazioni della nascita, della vecchiaia, della morte, della vita professionale, del nuovo ruolo delle donne mi pare importante.

A questo punto vorrei, con circospezione e un lieve sorriso, contestare un po' il ruolo dominante riservato alla parola "testimonianza" in questi ultimi tempi. Di per sé un prete non è un testimone e la parrocchia e la famiglia non sono luoghi di testimonianza, ma di tradizioni e di costumi. È già molto se i genitori dicono: «vai a messa». Raramente testimoniano, se non per la loro presenza, in modo indiretto. E per questo molti progetti catechetici della Chiesa italiana sovraccaricano i ruoli sia del parroco che dei catechisti e dei genitori. La testimonianza è una categoria molto fragile e troppo forte: nessuno vorrebbe costituirsi testimone in tribunale e, dopo un incidente stradale, tutti fuggono per non fare i testimoni, perché il testimone è sempre messo sotto il torchio, corre il rischio di essere smentito dalla realtà e deve esporsi. Chi tra di noi avrebbe questa forza? Dunque la testimonianza come categoria integrale mi pare contestabile. La parrocchia è un luogo di amministrazione, di tradizioni e consegna di costumi, di riti, di narrazioni, dove forse sta bene pure una punta

di sale di testimonianza. Un po' di cautela in merito – anche per il valore della parola testimonianza – farebbe bene. Non dovremmo logorare parole ultime in modo prematuro.

*Seguendo la regola di san Benedetto, Lei raccomanda spesso ai giovani sacerdoti di imparare a coltivare la propria solitudine. Perché questo è così importante, oggi che tutti invitano alla costante comunicazione, all'essere sempre on line e in rete?*

Ogni persona è un *solitaire*, un gioiello, un monaco e una monade; è singolare fino alle impronte delle dita, alla tonalità della voce, al luccichio dei suoi occhi, al suo modo di ridere, di piangere e di parlare. La preghiera – abbiamo visto – è un gesto intimo, come anche la storia delle letture e degli incontri. C'è una logica in ogni vita che è incommensurabile e singolare. Il prete è uno che sa vivere la solitudine e in questo diventa custode e compagno della solitudine altrui.

Oggi tutto verte sul discorso comunitario, comunicativo. Di nuovo, il *pathos* dell'estroversione. Da 40 anni non sento alcuna predica sulla solitudine, eppure l'uomo è solo davanti al suo Dio. La religione è la cultura di quel rapporto unico e imparagonabile di ogni persona al suo Dio, e la cura d'anime di Gesù era l'arte di cogliere ognuno nella sua situazione. Gesù era solo anche tra i suoi apostoli, era uno che riuscì a frequentare la solitudine amara e feconda dell'altro, a toccarlo nella sua particolarità: Zaccheo e Giuda, l'operaio della prima e dell'ultima ora («Amico non ti reco alcun danno o ingiustizia» – «perché sei venuto?»). Ognuno riceve la sua domanda spia e la sua parola chiave. È l'arte della cura d'anime, una parola alla quale non vorrei rinunciare, pena di perdere l'anima tra tanti riti e impegni.

Per questo occorre amare la propria solitudine, coltivarla la sera, la domenica pomeriggio, nei giorni di un certo vuoto: che cosa mi aspetta lì? Ho libri, immagini, tele, cultura, forme di preghiera, abitudini di passeggiate solitarie, una piccola far-

macia di libri che mi fanno compagnia – almeno una ventina o trentina ai quali posso ricorrere per popolare la mia esistenza?

Un prete senza una tale cultura, per me è difficile da immaginare. Ogni persona è, infatti, un uni-verso e chiede perciò anche un altro tocco e accesso, un altro tipo di presenza. I padri del deserto e i grandi della cura d'anime avevano questa vena: da Francesco di Sales, forse l'unico teologo che parla dell'amore con amore, fino al parroco d'Ars; da Giovanni della Croce fino a tanti padri spirituali che avevano questa sensibilità, questo tatto squisito, per il ritmo di una biografia e per i modi con cui andarle incontro.

*Una domanda più personale: come rilegge, interpreta al presente la Sua esperienza sacerdotale e monastica?*

Per le ragioni sin qui dette, ho sempre cercato di coltivare in me i diversi archetipi. Il sacerdozio è per me legato al ruolo del padre spirituale – di un uomo che accompagna la crescita ma anche le faglie di una persona – e alla liturgia, e soprattutto al gesto di abbandono, di oblazione, che presenta davanti a Dio il destino inesplorabile, indicibile delle persone umane. Il monaco, che ama leggere, stare in coro, è colui che in particolare coltiva il ritmo di spazio e tempo. Ciò che Kant ha cercato di stabilire a livello trascendentale, il monaco lo vive in modo elementare e vitale: dare un assetto allo spazio e ai tempi, ai momenti di solitudine e di comunanza, ai ritmi di lavoro e di preghiera, di cultura e di natura, di corpo, di anima e di spirito. È arte dell'in-abitazione, perché il monaco sa che ha trovato la sua dimora in Dio, nel quale per ognuno è preparato un suo *habitat*. E questa consapevolezza si fa *habitus* nell'autopresenza del monaco.

E poi c'è il professore o meglio l'uomo di cultura e dell'accademia. Condividere le gioie dello spirito, creare rapporti di salute tra mondi che non si parlano, favorire la crescita culturale, spirituale, umana degli studenti, godere della lettura di tanti testi, nei quali uno incontra il respiro

della tradizione e dell'intelligenza umana, cogliere le vene sotterranee della sapienza del destino – questo è per me essere uomo di cultura.

In fondo, sono tre forme di giardinaggio: coltivare il rapporto al divino, il rapporto all'altro e il rapporto ai grandi testi, precipitati della cultura artistica e umana. Amo pensare a Dio come grande giardiniere e, come subappalto, condivido questo lavoro della coltivazione della terra e del rapporto al divino nel culto e nell'anima umana.

Questi tre archetipi si sono, penso, costellati in modo fecondo, promettente e anche piacevole, nella mia piccola esistenza, e per questo sono riconoscente nei confronti della sorte e della presenza divina.

### 3. Una libera e liberante parola dall'Aventino

Con la terza sezione entriamo nell'ambito dell'opinabile. Questo mi rende consapevole della limitatezza e parzialità di ogni colloquio, che dipende dalle impressioni e dalle sentenze sbrigative, mentre si tralasciano tantissime cose. A volte sento un po' di pudore, se non di vergogna, per aver lasciato in disparte tanti incontri, libri, le vacanze ai piedi della montagna e tanti volti incrociati o incontrati sulla passerella e ai crocevia della vita. Eppure, non ci resta altro che accontentarci di una tale parzialità delle vedute umane. Per questo sono sempre memore del fatto che anche una visione opposta alla mia abbia le sue ragioni e sia nel vero per il 40 o 60 per cento, riuscendo a cogliere qualcosa che mi sfugge.

Vigono sempre, infatti, le leggi della reciprocità, della referenza, dell'identità e della scomunica. La vita e il pensare sono un dare, ricevere, rispondere permanente e in modo occasionale e situativo e situante. Continuamente valutiamo e svalutiamo; viviamo di un retroterra che non mettiamo in forse che pur rimane nelle tenebre e di cui noi rimaniamo all'oscuro. Tutti i principi della vita sono dialettici: non posso enfa-

tizzare una cosa senza svalutarne un'altra, non posso entrare in un branco senza lasciarne un altro, non posso valorizzare un'amicizia senza sbiadire e metter nell'ombra l'altra.

Questa sapienza malinconico-umoristica ha creato in me tanti sentimenti misti, oscillanti, e un forte senso per l'ambivalenza di qualsiasi cosa – una categoria che manca quasi del tutto in teologia. Il 90 per cento della realtà, dei pensieri e dei sentimenti è ambivalente, cangevole, contraddittorio e, ahimè, come teologi non abbiamo nulla da dire in merito. Noi disponiamo di tante categorie drammatiche e, se va bene, dialettiche come vita e morte, morte ed espiazione, peccato e grazia, colpa e perdono... ma la vita è fatta degli ondeggiamenti di un *mare magnum* che ci attraversa.

Perciò ho cercato di pensare quelle oscillazioni e quelle ambivalenze in modo descrittivo-empatico con una cauta intenzione di stile dialettico, paradossale, analogico, polare; mi sono sforzato di dare loro un'incastonatura, uno statuto e di seguirne le dinamiche di trasformazione. E soprattutto si è creato in me una vena ilaro-tragica, un umorismo, un'arte alchimistica che trasforma, rivede e distilla un po' di sapienza dalla e della vita. In *Der geteilte Logos* ne ho fatto un metodo: alla fine di ogni capitolo, contraddico me stesso, mi guardo divertito dalla sponda altrui, con lo sguardo dei possibili avversari, per cogliere me e la particolarità del mio pensare nella loro prospettiva. Senza questa vena, che a volte scoppia in riso omerico, le mie cose non sono comprensibili né, forse, digeribili. Un tale tratto e una tale coloratura sono presenti pure in questo colloquio, forse solo in sordina e per questo trapelano soltanto qua e là. Amo pertanto pensare che l'idea di Dio rende un servizio prezioso in questo: che la sua vicinanza remota possa toglierci i falsi fardelli, liberarci dalla zavorra delle nostre idiosincrasie, dai tanti cortocircuiti autocostruiti, dalle sofferenze inutili, e dare a ogni cosa il suo peso specifico e la sua poetica relatività. Magari fosse così!

### 3.1. Dialettiche della laicità

*Tutti Le riconoscono un geniale fiuto nel cogliere bellezze e magagne della realtà. Approfittando dunque di questo Suo dono, Le chiedo: qual è a Suo avviso il lato bello lussureggiante degli italiani e quali invece gli aspetti meno convincenti del loro essere e agire?*

È impossibile scansare i *cliché* del tedesco e dell'italiano, tutte le proiezioni incrociate, le idee recondite, che poi incidono sui giudizi spontanei. Volendo evitare questo scoglio e la facilità dei giudizi, mi preme sottolineare alcune cose che ho incontrato nell'Italia del mio lungo soggiorno, con tutti i cambiamenti ai quali ho assistito.

Fin dall'inizio mi ha fatto impressione la continuità formale e stilistica della poesia e della cultura italiana, di modo che si possa leggere Dante ancora sul tram o sul treno. Da Dante a Ungaretti, da Petrarca a Montale, c'è qualcosa che li unisce: c'è una eleganza laconica del presentarsi, che crea un clima di urbanità intellettuale ed estetica, che ha inciso sul mio modo di sentire.

Poi mi ha sorpreso la naturalezza quasi pagana della religiosità: uno può essere cattolico, senza scusarsene permanentemente, combinando questa vena con una grande apertura culturale. Gli studenti teologi del Collegio Lombardo in Roma, che ho potuto accompagnare in questi anni, rappresentano un tale felice connubio: poter essere prete cattolico, pastoralmente aperto e culturalmente qualificato. Da lì nasce una cultura del dibattito: le tante dispute pubbliche, molto frequentate da un pubblico aperto, fra credenti e non credenti, fra Cacciari, Natoli e me – per citare soltanto qualche esempio – sono segno di quella urbanità che nasce dalle culture delle città, dei centri urbani, che tuttora incide sul carattere italiano. Quasi mai manca il vescovo o il sindaco del luogo, cosa del tutto impensabile in Germania; lì sarebbe impossibile fare un dibattito sulla preghiera o sull'anima e riempire una sala con mille ascoltatori. Ho assistito stupito e compiaciuto a

questo teatro dello spirito, di un senso religioso e di una apertura culturale, con un tocco di spirito cavalleresco.

Mi ha fatto impressione che autori come Cacciari, Calasso, Natoli o Agamben riescano a rivedere il paesaggio del cristianesimo con distacco ed empatia. L'impresa della casa editrice Adelphi si colloca in questo ambito con una arditezza e sensibilità culturale, dalla quale io almeno ho imparato molto.

Mi sono volentieri cimentato anche con il versante e lo sguardo dis-incantato, sobrio, asciutto e malinconico dell'anima italiana, rappresentato da autori come il Guicciardini, Paolo Sarpi, Salvatore Satta, Guido Ceronetti, Primo Levi, Leonardo Sciascia, Lalla Romano, Natalia Ginzburg, non dimenticando l'altra vena baroccheggiante che alberga nell'animo italiano, con le delizie dell'opera lirica – melodrammatica fino allo spasimo, eppure chi potrebbe rinunciarvi? – e che riecheggia pure nella scrittura di un Bufalino o di un Manganelli.

*In questi anni Lei ha assistito, partecipe, alla grande trasformazione politica del sistema Italia e di come questo abbia anche modificato, almeno in parte, gli stessi atteggiamenti della comunità ecclesiale. Come si vede, dalla Sua posizione sull'Aventino, dentro e fuori nello stesso tempo, il passaggio dalla Prima alla Seconda Repubblica, la caduta della Democrazia cristiana, la dissoluzione dei partiti e la nascita dei movimenti politici, l'ingresso di Berlusconi in politica, la (non-)presenza dei cattolici nel dibattito politico?*

Ho assistito strabiliato, allibito, esterrefatto, allo sfacelo del sistema dei partiti italiani attorno ai fatidici anni 1990-1992: nel medesimo momento crollarono la DC, il Partito Socialista e il Partito Comunista; anzi, un'intera nomenclatura della cosiddetta Prima Repubblica fu messa alla berlina, apparve in televisione in manette, sotto l'inferire sferzante della giustizia italiana.

Questo non può non incrinare la coscienza civile e di Stato in una società. Fin dall'inizio ho avvertito ciò e ne parlai anche pubblicamente: mi ricordo di un grande raduno con mille giovani, alla Cittadella della Pro Civitate Christiana in Assisi, con uno dei noti giudici protagonisti, il quale annunciò la venuta utopica della Seconda Repubblica che ci avrebbe salvato da tutti i mali dell'Italia. Il Convegno si svolse sotto il titolo «Chi ci ha rubato la speranza?». Lui disse: «la Prima Repubblica», io: «la vita», mettendo in guardia i giovani nei confronti del sovraccaricarsi della storia in nome di ogni attesa utopica; poi ho messo in evidenza l'impossibilità di sradicare con gli strumenti della giustizia un abuso collettivo generale. Già il nome "Manipulite" mi ha lasciato più che perplesso, perché la purezza non è data ai mortali: non si può fare piazza pulita, senza creare un vuoto dannoso. Del resto, ogni idea di purezza definitiva è controproducente: la ragione pura, il fenomeno puro, la purezza sessuale, la purezza della verità, la trasparenza assoluta – tutto questo indica forse un ideale irrinunciabile che pure getta ombre troppo lunghe. E forse solo Gesù, senza macchia, poteva permettersi la purezza del cuore, perché aveva la forza di piegarsi sui peccatori, di mettersi al loro posto. Non li ha esclusi a nome di un ideale astratto ma ha realizzato l'inclinazione divina per gli scomunicati: ha preso su di sé l'impurità. Ma questa è una cosa che non è data a noi uomini.

Tra di noi l'apocalisse e la rivoluzione portano a un manicheismo che lascia un vuoto e un vortice, al quale Berlusconi ha saputo rispondere con un'idea geniale: ha visto che i partiti, dopo il logorio e la non plausibilità di ogni ideologia, non erano più proponibili, creando un movimento. Già nella prima metà del secolo scorso sono emersi i movimenti – sui sepolcri di partiti smidollati e delegittimati. Sia il fascismo che il comunismo hanno, con grande successo, battuto questa strada, pur distruggendo ogni politica democratica e portando a un'apocalisse senza pari. In un quadro democratico (e presentandosi come compimento di una democrazia aperta di base) sono stati i Verdi che hanno ripreso stile e forma del movimento. Berlusconi si inserisce, secondo me, in questa

storia, con tutta la genialità della trovata, ma anche con i tanti rischi e aberrazioni ad essa legati.

Un tale sistema si caratterizza per un misto tra manicheismo e trasformismo, tende a tramutare la democrazia rappresentativa in quella plebiscitaria. Perciò i movimenti politici e il loro leader, incontestabile e incontestato, a lungo andare soffocano e asfissiano la politica; minano persino la capacità di essere e fare opposizione, perché contro un movimento non si combina niente: è onnipresente e al tempo stesso di una presenza scalzante e contrastante in coloro che lo contestano.

Nel dna della politica italiana c'è poi uno sguardo che fa confluire Machiavelli e Guicciardini: il Machiavelli che ha subito il supplizio e descrive tutti i meccanismi della politica. Sono, perciò, due sguardi feriti, malinconici, ma dotati di una chiaroveggenza acuta e spietata nei confronti dei meccanismi dello Stato. Molti politici italiani incarnano questo modello, come i Presidenti della Francia rappresentano il trauma del re ucciso: sono re redivivi-sostitutivi, un De Gaulle, un Mitterrand, un Giscard d'Estaing, fino alla figura più plebea di uno Chirac, mentre nei confronti di Sarkozy sospendo il giudizio; ma hanno qualcosa di un re sole, di una figura autoritativa oltre i partiti. Così ogni nazione metabolizza i suoi traumi e si costringe a ripetere il suo passato.

*Lei ha pure seguito le vicende ecclesiali italiane degli ultimi tre decenni: l'arrivo dei movimenti (Cl, Sant'Egidio, Neocatecumenali, Focolarini, ecc.), la crisi della civiltà parrocchiale, la fatica delle grandi associazioni cattoliche, la caduta delle vocazioni, sacerdotali e religiose, la grande e lunga stagione di Giovanni Paolo II, il ruolo del cardinale Camillo Ruini, l'idea del progetto culturale, la fine della delega alla Democrazia cristiana, l'arrivo di un Papa tedesco, i recenti scandali dei preti pedofili... Che cosa resta di tutto questo nell'anima della Chiesa italiana?*

Viviamo in una situazione di passaggio, con tutte le sue contraddizioni e le diverse correnti che si sovrappongono. Da un lato, è l'Europa che sembra stanca del cristianesimo – cosa del tutto comprensibile dopo duemila anni di dominio di questa religione; prova perciò il fascino del politeismo, dell'esoterismo, della religiosità orientale, trovando un sotterfugio in un agnosticismo aperto e generico. Dopo milleseicento anni di dominio politico, sociale, sacrale, l'Europa sta emancipandosi dalla religiosità istituzionale. Questo vale anche per i paesi protestanti. Ma, dall'altro lato, non c'è mai una dinamica lineare e consequenziale, senza provocare mosse contraddittorie e complementari. Emergono, per esempio, nonostante la vena antiautoritaria sessantottesca, la figura del Papa e del Dalai Lama come leader carismatici, come figure emblematiche, che ovviamente promettono un'unità tra *ethos* e sacro, tra figura paterna e presenza carismatica che attira molti disorientati, che trovano in loro uno schermo di proiezione, ma sicuramente anche la promessa di un mondo diverso. Strano che l'Occidente proietti le sue speranze su questi due leader religiosi: forse un mondo totalmente e totalitariamente democraticizzato e pluriprospettico ha bisogno di simboli di unificazione, di rappresentanti di grandi tradizioni e di una speranza del possibile configurarsi di tanti mondi diversi. E non bastano le organizzazioni come l'Onu o il Consiglio ecumenico delle chiese protestanti, di cui non conosciamo nemmeno il nome del leader.

Un'ambivalenza simile si ritrova nel rapporto tra Chiesa e politica. Sicuramente l'Italia, dopo il trauma del 1870, è segnata da un falso dualismo tra Chiesa e Stato e da un'altrettanto falsa ingerenza reciproca. E tuttavia non sappiamo ancora come declinare e coniugare l'*ethos* e la logica della politica con l'*ethos* e la logica della religione: qui ci muoviamo fra molti tentativi a tentoni, errori, conquiste, sovrapposizioni e forme di reciprocità feconda.

Un *problème* analogo si presenta sul livello della sessualità. Al momento siamo perplessi e inermi sul come descrivere e vivere l'incrocio tra sessualità e religiosità. Si pensi

al fenomeno scottante dei preti pedofili, che appare sulla scena – almeno con grande virulenza – soprattutto tra gli anni '50 e '80. Dunque, in un'epoca in cui, da un lato, la sessualità comincia a occupare un posto notevole nella fantasia pubblica, con l'emergere delle donne emancipate, che non temono più l'impatto sessuale, e degli omosessuali, in una società dove i nostri ecologisti e liberali in Germania hanno perfino favorito l'educazione sessuale pedofila, per liberarci da ogni pregiudizio in merito. Dall'altro lato, la nostra Chiesa ha desacralizzato e funzionalizzato l'immagine del prete, che così ha perso la sua collocazione e circoscrizione sicura. E mi pare che queste due correnti si siano incrociate, per favorire sbandamenti del genere. Questo non giustifica né spiega tutto, ma dobbiamo conservare un minimo di distacco e di *epoché* fenomenologica, per farci un'idea di casi così scabrosi e difficili per la vita della Chiesa. Non basta stigmatizzarli soltanto "peccato", il che è scontato. Dobbiamo un po' scavare dentro i fenomeni, per collocarli, inquadrarli. Solo così possiamo prevenire altre derive in modo oculato e non precipitoso.

Questa umiliazione che brucia sul vivo dovrebbe farci riflettere sul come la Chiesa parla della sessualità. Per secoli siamo intervenuti in questo campo, ci siamo occupati di dettagli e circostanze che non ci spettano o riguardano se non in modo marginale, dato che il messaggio centrale della fede si colloca e muove in ben altre dimensioni. Per pudore e vergogna dovremmo, per qualche tempo, tacere su questi temi. Mi pare sia questo l'atteggiamento giusto e rispettoso in merito, anche per trovare un linguaggio più sensibile, di cui un primo cauto tentativo si trova, forse, nella prima enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est*.

*Cosa pensa dell'idea di un'unità politica dei cattolici intorno alla difesa dei valori non negoziabili?*

Ho già parlato del caso specifico e speciale della nazione italiana e del suo impatto con la presenza ecclesiale. Non è

una cosa innocente avere il centro di una Chiesa universale sul proprio territorio: è sicuramente un arricchimento ma anche una presenza inquietante. Da lì la coscienza scissa tra laicismo e cattolicesimo: tanti falsi conflitti e tante false forme di collusione e compromesso.

In vista dei valori non negoziabili, si tratta, nella maggior parte dei casi, soprattutto per l'inizio e la fine della vita, di fenomeni che hanno bisogno di un approccio descrittivo e sapienziale, tragico e profetico, e, soltanto in seconda linea, di una valutazione morale o etica. La vita è stata sempre troppo grande e troppo stretta per l'uomo: l'uomo non ha mai retto al mistero dell'inizio e della fine. Data la capacità e l'astuzia tecnica della medicina moderna e l'interventismo umano, siamo adesso perplessi nei confronti dell'inizio e della fine, della nascita e della morte: possiamo troppo e troppo poco.

Vi si aggiunge il problema della longevità: sicuramente viviamo oggi troppo a lungo, con la conseguenza che abbiamo tanti anziani che finiscono la loro vita con anni e anni di demenza, di incapacità di accudirsi, di malattie gravi e perfino in coma. Che questo susciti nuovi problemi per l'etica medica e anche per l'etica cristiana, è ovvio. Ma gli approcci da me descritti mi pare siano al momento più urgenti che non una valutazione etica, per la quale non abbiamo ancora i criteri giusti.

Vorrei anche brevemente soffermarmi sulla parola non del tutto pertinente di "valore". I *valori* ci fanno pensare alla Borsa, mentre la *dignità* dell'uomo alla sua singolarità, libertà e forse anche all'istanza divina. I valori si svalutano a vicenda e allo stesso momento sono inderogabilmente incombenti; dunque, sono troppo leggeri e troppo totalitari. E forse per questo ognuno può prendere questa parola in bocca: dal politico meno credente fino alla Conferenza Episcopale Italiana. È una parola *senza valore*, perché i valori si negoziano già di per sé.

Dall'altro, l'aggettivo *wertvoll* (prezioso, pieno di valore) indica una forte implicazione emotiva e soggettiva, oscilla come *Geschmacksurteil* tra estetica, etica, teleologia e fa leva su un libero consenso. E tutto ciò rimane, nonostante la

sua incisività, un'istanza provvisoria, in attesa di un giudizio definitivo.

Mi preme a questo punto ricordare che nessuna persona umana potrà avere un'immagine realistica ed esaustiva di se stessa. E neppure dell'altro. Noi proiettiamo, ci facciamo sempre un'immagine solo approssimativa di noi e dell'altro. Non possiamo decifrare la cifra dell'enigma e del mistero che siamo. In tedesco potremmo dire: "Wir sind über uns nicht in Bilde", cioè non siamo nell'immagine che ci facciamo di noi stessi. Forse perché siamo creati secondo l'immagine e la similitudine di un Altro, e in questa prospettiva intravediamo il carattere riscattante, liberante e illuminante dell'ultimo giudizio: ove per la prima volta ci incontriamo con l'immagine che Dio si è fatto di noi stessi; sotto l'occhio incline, amante e limpido di un Dio possiamo farci un'immagine del paesaggio del nostro vissuto. Questa visione escatologica e mistica della dignità dell'uomo potrebbe creare un orizzonte e un confronto al di là delle necessarie dispute. Che da lì dovremmo, a lungo andare, anche trarre conseguenze etiche, è ovvio; ma al momento facciamo ancora il tirocinio di un impatto con una situazione vissuta, di cui non siamo all'altezza: nessuno, nessun medico e nessun moralista. Possiamo soltanto emettere leggi di emergenza, per ovviare agli abusi più vistosi e per ricordare la *dignità* incommensurabile di ogni persona.

*C'è qualcosa che l'esperienza della Germania, sia a livello ecclesiale che a livello civile, può insegnare all'Italia in riferimento alle questioni più scottanti oggi sul tappeto: la denatalità, lo spazio da creare per i giovani, le nuove minoranze in cerca di diritti (omosessuali, coppie di fatto, nuovi culti), il rapporto con gli immigrati, la questione dell'eutanasia e del testamento biologico, ecc...? E qual è la Sua opinione in merito?*

Non ho un'opinione in merito... Sono tutto tranne che un magistero che possa chiarire tutti i problemi aperti e le ferite

aperte della nostra società. Vale per la nostra società ciò che ho appena detto per gli altri problemi: siamo in una situazione di passaggio da una società con gli stati di vita definiti a una società democratica, aperta, migratoria, dove tutti sono minoranza. Per la prima volta non c'è una società con un ceto dominante: borghese, religioso, ideologico, o di opinione, ma le nostre società sono costellazioni di istanze minoritarie. Orientarsi in una tale società è ovviamente difficile.

La denatalità ha molti motivi: si deve al nuovo ruolo della donna, che è una professionista, e ambedue – maschio e donna, marito e moglie – devono confermarsi sul mercato del lavoro, hanno anche delle pretese di sviluppo psicologico e psicoigienico che altre generazioni non hanno conosciuto. In una tale situazione, fisiologicamente, per la divisione spazio-temporale e per le esigenze economiche e politiche, è quasi impossibile avere ancora figli. Non è colpa di nessuno. Dunque dovremmo rinunciare anche qui a valutazioni frettolose, aggressive o piagnucolose, e sottoporci all'ascesi di una descrizione empatica e disincantata.

La Germania, in questo contesto, ovviamente è avvantaggiata, perché conosce da lungo tempo una zona neutra di distacco e di reciprocità fra Stato e Chiese. Per questo si è creato uno spazio civile di discussione, di impatto, di colloquialità, di compromessi, perché non c'è – diciamo – né il falso sovrapporsi né il falso contrasto fra laicità e mondo ecclesiale, fra concezione laicale dello Stato e concezione religiosa dello Stato.

Lo Stato è neutro, ma incline a sentire le Chiese, e le Chiese sono consapevoli di aver soltanto *una* voce in capitolo. Da lì il carattere più sciolto, più rispettoso, più sganciato e sobrio delle discussioni e anche un altro stile di politica. Basta paragonare la Merkel e il Presidente del Consiglio italiano in carica sino al novembre 2011: una donna, che ha studiato fisica, che è sposata con un uomo che fa ricerche di fisica al livello del premio Nobel. Cosa dire di più? Lì l'*ethos* protestante gioca un grande ruolo: la Merkel è una protestante praticante, ma con un retroterra politico, sociale e religioso molto pro-

blematico e ricco, e per questo risulta maggiormente neutrale e mostra maggiore sobrietà nell'impatto. Si potrebbe perfino dire che forse sia anche troppo priva di premesse ideologiche, per questo può cambiare politica in modo a volte troppo facile. Non valuto né paragono, perché è sempre ingiusto paragonare due persone, due nazioni, dato che ognuno è *hapax legomenon*. Tuttavia, chi di noi non sarebbe segnato da tanti dubbi e da tante pretese di sicurezza?

### 3.2. Il tramonto dell'Occidente

*Lei ha affermato: «Ogni uomo, come ogni civiltà, è segnato da tanti strati geologici, da tempi e spazi diversi. Ci sono atavismi, nostalgie medievali, la realtà delle fiabe accanto alla comunicazione moderna. Nell'uomo coabitano tanti impulsi, non è mai solo contemporaneo. Ciò non vuol dire che l'atavismo sia di per sé buono. Il fascismo e il comunismo sono due movimenti atavici sorretti dalla tecnica moderna. Sangue e terra, ma anche l'atavismo di una società senza differenze. Sono illusioni prospettiche, quasi una rivolta antimoderna. Comprensibilissima, perché forse la modernità con tutte le sue differenziazioni ci chiede troppo. La democrazia stessa richiede tanta cultura. Perciò ci saranno sempre ricadute ataviche che puntano a una sicurezza tribale o sostanziale. L'uomo è sempre segnato da questa convivenza di parametri diversi e anche i tempi si stratificano in lui». Applicando questo Suo pensiero al destino dell'Occidente, che cosa è lecito attendersi dal e nel prossimo futuro?*

Vivere uno stato di passaggio significa, per una società e una civiltà, avere alle spalle una grande sconfitta. L'Europa esce sconfitta e segnata dalle vicende del secolo scorso: due guerre mondiali, la *Shoah*, la perdita delle colonie, la perdita del primato economico e politico su questo pianeta. Non sono cose da poco. Così la Chiesa europea ha subito, dal Concilio in poi, una sconfitta madornale, una menomazione qualitativa

va e quantitativa della sua presenza, del suo potere sacrale e reale.

Nelle nostre vite spicciole questo significa per me l'aver visto l'abbandono di tanti preti e confratelli. Ognuno di noi è segnato da cicatrici e ferite di questo tipo. La descrizione di questa emorragia, di cui siamo stati testimoni, ci porterebbe lontano, con tutte le domande aperte che queste perdite lasciano nell'intimo della coscienza ecclesiale. Ufficialmente trattiamo tutto questo come un effimero, come sbandamento della biografia del singolo e della comunità: in verità, tutto ciò lascia un segno, se non una segnatura. Il mio convento ha visto l'uscita di tantissimi confratelli, come quasi tutti i conventi e le diocesi della Germania, e spesso sono stati i migliori e i più qualificati che hanno lasciato, con tutte le lotte, le sconfitte, i traumi che una tale emorragia provoca.

Le nostre Chiese nordiche sono stigmatizzate anche da questi processi di cui nessuno parla. Siamo speranzosi, almeno scommettiamo pascalianamente che da questo nasca un qualcosa, che si possa assistere alla nascita di una Chiesa minoritaria, ma orgogliosa, di una Chiesa mondiale con un'altra faccia, con un altro volto, con un'altra fisionomia, di cui non sappiamo ancora come sarà. Io almeno scommetto sulla *connaissance*, sul mistero della povertà sorgiva, che fa nascere qualcosa di inedito, e, alla luce dei primi due capitoli del *Vangelo di san Luca*, mi sforzo di vivere questa avventura anche con uno spirito di lode, di inclinazione positiva, purificandomi, per quanto è possibile, da risentimenti e pregiudizi. Se sono contento di una cosa è forse questa: di essermi sempre di nuovo dovuto e potuto liberare dai risentimenti nei confronti della nostra società e della Chiesa. Ho avuto stagioni di maggior opzione conservatrice e altre di maggiore vena liberale, ma ogni volta ho cercato – e mi pare questa oggi sia la vera ascesi, quasi una mistica – di astenermi e sempre di nuovo riscattarmi dalla *via facilior* del risentimento, dell'aggressività subdola nei confronti della realtà ecclesiale o sociale. Con tutte le ombre e perplessità che segnano il cuore di ogni uomo.

*Più volte Lei ha messo in rilievo il pazzesco standard di benessere cui l'Occidente si è abituato. Oggi si scopre che tale standard aveva un nobile oscuro signore che lo sosteneva: il debito pubblico, che ora si fa sentire prepotente. Ci attende un tempo di austerità, di povertà. In che modo la fede cristiana è toccata e sollecitata da questi cambiamenti sociali?*

Come ho già detto, viviamo da cinquant'anni con un tenore di vita surreale, che non ha riscontro nella storia della umanità. Tuttora la Chiesa e la società presuppongono il *pathos* della crescita e deplorano ogni sintomo di decrescita o di menomazione. Secondo me, sulla scia della sequela del Vangelo, dobbiamo fare i conti con la vita che è fatta di un alternarsi fra sviluppo e carenza, crescita e menomazione. Non si può stare sempre sulla cima, perché sarebbe agghiacciante. Non si può rimanere sul monte Tabor o sul monte Carmelo, ma si deve imparare a scendere verso la vallata del vissuto.

Ovviamente ci aspetta un'altra stagione: siamo tanto indebitati, ognuno e la società, che non ci vuole tanta profezia per preconizzare una svolta nel costume di vita. Ci aspetta una quaresima. La Chiesa dovrebbe preparare gli animi a una tale stagione di decrescita, del venir meno delle risorse, di una maggiore povertà – a partire dal proprio tenore e stile di vita. Io non sono per nulla un'anima francescana; sono piuttosto "borghese" e mi piace vivere nella nostra società, ma già dieci anni fa scrissi un saggio sulla rivista del Partito Socialdemocratico, nel quale ho rivendicato un altro stile di commentare e di accompagnare la vita sociale. Sarebbe oggi compito della politica di prepararci alla realtà e di lasciare da parte la logica delle false promesse surreali e il *pathos* sfrenato della crescita. La vita è fatta di vita e morte, di salita e discesa, e la politica è la gestione di questo movimento peristaltico. La religione cristiana è quasi la *magna charta* di questa legge strana e straziante: chi perde può vincere.

*Tra le mode che più di altre sono cadute sotto la mannaia del Suo duro giudizio, vi è quella della psicoigiene da assicurarsi a ogni costo: una sorta di divina autotrasparenza di sé con sé, quale condizione incondizionata di ogni possibile felice rapporto con l'altro. Perché questo è un atteggiamento pericoloso e che cosa invece costituisce un rapporto equilibrato, signorile, con il reale, con il proprio passato, per un'apertura feconda al futuro? Che cosa dire poi dell'attuale fatica degli occidentali a diventare adulti?*

Legato alla società di opulenza era ed è l'ideale della grande salute nietzscheana di *wellness* e *welfare*, di una vita psicoigienicamente garantita: da lì il fiorire delle cure, delle psicoterapie, di accompagnamenti, un apparato immane ormai non più finanziabile. L'ideale della crescita permanente implica quello del tirocinio permanente, del *longlife learning*, e diciamo quindi che l'esigenza costante di sentirsi "apposto" ci riduce a adolescenti permanenti. Uno non raggiunge mai l'età dell'adulto, dell'essere maestro, della libertà oggettiva, che si dedica a una causa maggiore, il che chiede pure un gesto di autodimenticanza. Viviamo sempre in un laboratorio di prove che non terminano mai sia nella vita emotiva che in quella professionale. Non siamo mai arrivati a un punto di soddisfazione e di dedizione: questo trasforma la vita in un limbo permanente di Peter Pan o del Piccolo Principe – non casualmente due figure mitologiche che hanno inciso sulla fantasia di tanta gente dopo il Sessantotto.

Questo stato d'animo è favorito anche dalla longevità dei nostri genitori, che vivono ancora quando noi andiamo in pensione. Non abbiamo figli, ma genitori. E che questo ovviamente cambi lo statuto sociale e la sensibilità delle persone, è ovvio. Non è innocente rimanere figli fino ai settant'anni; e, dato che ci manca la prossima generazione, tutto si sbilancia. Dunque, l'ideale del *longlife learning* e quello del benessere psicoigienico, insieme alla longevità che con il nostro alto tenore di vita ci permette, di trovarci in una *fitness* inaudita fino alla vecchiaia, creano una coscienza surreale e irreal

della provvisorietà permanente e della reversibilità di ogni opzione. Flessibilità e fluidità non sono soltanto stati d'animo e di vita reali, ma ideali sociali ed etici. Guai a colui che non sia comunicativo, flessibile, estroverso, sempre in viaggio! E questo ovviamente trasforma l'indole e la stoffa dell'umanità.

Io, invece, mi sono sentito uomo fatto già all'età di 23 anni, quando sono entrato in bottega e vi sono rimasto fino a oggi, con la conseguenza, per esempio, che io ho lo stesso numero telefonico da trentotto anni nel mio convento di Gerleve e da trent'anni qui a Roma. Ma ovviamente una tale parabola di vita oggi quasi non esiste più, piaccia o no; e sono consapevole – e ne sono grato – di vivere in una nicchia, da benedettino e insegnante, che non è data alla media della nostra popolazione.

*A 10 anni dall'11 settembre, la questione del rapporto con l'Islam è sempre alta e tesa. Il conflitto di civiltà è inevitabile? Quale ruolo potrebbe giocare il cristianesimo?*

Lunga e poliedrica è la storia fra l'Oriente e l'Occidente. Tutto inizia con il ratto della fanciulla Europa, sul dorso del toro Giove. Con un sequestro di persona, dunque. Lunghe e penose sono le guerre fra Oriente e Occidente, fra l'Asia e la Grecia, e la culla della cultura greca e romana è la guerra di Troia. Nessuno che abbia un minimo di cultura si stupisce dunque dell'antagonismo fra i continenti, fra le sfere culturali, fra le religioni. La guerra è la culla di tanta cultura. Soltanto i nostri nervi smidollati, depressivi, pacifisti, non sopportano più una tale visione delle cose. La storia del rapporto fra l'Islam e l'Europa cristiana è soltanto un capitolo minore in questo panorama più vasto.

La memoria religiosa mi permette di avere un fiato lungo, una visione rispettosa e tragica della vicenda umana e di farne un racconto. Lunga è la storia della conflittualità, delle invasioni o conquiste ma anche dell'arricchimento reciproco fra le due culture. Cosa saremmo senza l'Islam medievale, a

livello della filosofia, medicina, architettura, matematica, algebra? Cosa, senza l'ideale di un Dio uno, di cui non possiamo farci un'immagine, di una trascendenza assoluta e assolvente? E quale vicinanza tra la vita benedettina e quella della devozione islamica – due forme di religiosità rituale: venerare Dio cinque volte al giorno, con le stesse inclinazioni, con le stesse forme di ritualità! Di modo che io scherzosamente amo soprannominare l'Islam "una vita benedettina allargata". Affinità elettive, dunque, fra la vita della sinagoga, della moschea e del cenobio benedettino. Del resto, la vita monastica è sorta tra la Siria e il deserto arabo-egiziano, quasi una forma pre-islamitica di religiosità.

Altrettanto incisiva è la memoria delle invasioni dei Saraceni in Europa e delle crociate cristiane in Oriente: storie traumatiche, fonte di proiezioni, di sogni di civiltà occidentale da parte degli orientali, ma anche di un recupero della sapienza orientale da parte nostra. Tante nostalgie egiziane: da Cesare e Antonio fino a Napoleone, dal Divano orientale-occidentale di Goethe fino alle poesie di von Platen e Rückert; tutto il romanticismo tedesco e francese pullula di fantasie orientalizzanti, di uno stile e di una cultura di vita che ci mancava. Perfino lo stile *liberty* e l'arte monastica beuronese ne hanno approfittato.

Del resto amo predicare su questa lunghezza d'onda, per collocare l'impatto attuale in questo quadro storico variopinto. L'incisività del conflitto attuale si deve a uno sfasamento di proiezioni. Da un lato, il mondo islamico si sente comprensibilmente superiore a noi a livello sociale e religioso: l'Europa non è più capace di garantire due forme elementari di vita, siamo inetti ad aver figli e a coltivare la religione – e questo con il grande stupore di tutte le altre culture. Ai loro occhi, dall'altro lato, l'Europa ha perso il senso della collettività, sacrificato a nome dello sviluppo straordinario dell'individuo, solo parzialmente compensato dallo spirito e dalla prassi diffusa della solidarietà. Da lì anche il conflitto in vista dei diritti dell'uomo, che altre civiltà non possono condividere con le connotazioni che hanno assunto da noi. Dunque, le civiltà non

europee hanno nei nostri confronti un sentimento di superiorità a livello religioso e culturale, e complessi di inferiorità sul piano della civilizzazione e dell'economia. E questa miscela porta a una conflittualità maggiore, e a tante forme di risentimento e di sovrapposizione di vedute; del resto, Gerusalemme è da tremila anni un luogo di conflitto fra culture e religioni, perché dunque agitarci troppo?

*Un autore cui Lei si è molto richiamato negli ultimi anni è Rémi Brague e la sua idea del modello romano quale paradigma cui ispirarsi per concepire una presenza vera e non velitaria dell'Occidente in mezzo al tempo di globalizzazione che ci è dato. Un modello che potrebbe, a Suo avviso, essere fecondo anche per la Chiesa cattolica, considerata nella sua totalità. Ci aiuta a capire meglio una simile proposta?*

Questo mi porta alla rilettura dei libri di Rémi Brague e a una rivalutazione dello stile romano di vita e di religiosità. La nostra Chiesa si chiama "romano-cattolica", con una certa soddisfazione da parte mia. La *romanitas* si contraddistingue nettamente dall'ideale della *polis* greca, che era litigiosa *ad intra* e *ad extra*, che scomunicava le altre nazioni, stigmatizzandole come "barbare"; era dunque, quella greca, una cultura altezzosa e al tempo stesso conflittuale e scontrosa *ad intra* e in questo culla della cultura dialettico-filosofica, storiografica e politica.

La *romanitas* invece non conosce il concetto di tribù, di razza o di nazione: è una *civitas* che sa conquistare e accogliere altre culture, vivendo di importazioni ed esportazioni libere, non ha alcuna remora nell'importare la filosofia e la religione da altri paesi e geografie. Tutti i romani importanti, fino a oggi, non vengono da Roma ma da altrove: persino i papi del secolo scorso erano tutti, tranne Pio XII, non romani. Già Virgilio era di Mantova, Seneca era uno spagnolo, i soldati arrivarono dall'Africa o dalla Germania, forse il latino – ecclesiale – più acuto si parlò in Africa, fra Tertulliano e

Agostino, tutti i pittori barocchi vengono da lontano: Roma è cioè un crocevia di influssi, con l'arte di abbassare le tensioni e di creare una sfera di traducibilità ed ermeneutica feconda. Dunque, Roma significa *civitas* ovvero capacità di assimilazione, di traduzione e di creare tradizioni. Roma non ha radici, ma viene da lontano, sulle spalle di Enea, dalla città di Troia devastata: un eroe segnato dalla sconfitta e da una *pietas* e *virtus* mirabili, un uomo pio, che attraversa errabondo il mare mediterraneo, sfiora l'Africa e un amore tragico, per approdare in Italia. Strano mito di fondazione, sfondata e sfondante! E poi troviamo i gemelli, nutriti da una lupa, a contendersi il patrimonio: emerge qui dunque qualcosa di selvaggio ancora da civilizzare, di una natura ancora da costruire e da mutare in cultura, di una lontananza da incardinare – questa è Roma. Roma ama la *traditio*, il patrimonio, il testamento, il diritto, di modo che perfino un ebreo scontroso come Paolo potesse rivolgersi al Cesare. Che civiltà!

Per questo Roma è anche il luogo del compromesso e della traducibilità. L'unica cosa originaria di Roma è – potremmo dire – il binomio tra *traditio* e diritto: dunque forme di mediazione culturale, sociale e storica. E questa *mens* è divenuta lo spirito e la struttura della Chiesa cattolica, che l'ha resa capace di assimilare tante culture fino a oggi e di essere una sfera di traducibilità e di mediabilità; da lì il carattere lievemente positivisticco della nostra teologia manualistica, capace di creare piattaforme di mediazione e di lasciare liberi spazi di correzione e di realizzazione.

La *Regola di san Benedetto* ne è un precipitato, l'ultimo frutto di una tale urbanità. È un capolavoro di *discretio*, di discernimento, di adattabilità: limpida nella norma, duttile nella realizzazione. Per ogni cosa ci sono due capitoli: uno più severo, l'altro più in vista della realizzazione concreta della vita monastica. Un oscillare permanente, previsto dalla regola: *regula vitae*! Una contaminazione sulla quale Giorgio Agamben ha scritto il suo ultimo libro *Altissima povertà*. Chi avrebbe la delicatezza e la forza di mettere insieme queste due parole – *regula vitae* – che poi trovano il loro *tertium quid*

nell'*opus Dei*, nella liturgia, creando un triangolo magico che ha dato sagoma e linfa alla cultura europea? Forse è questa la sapienza e il ruolo che l'Europa potrebbe offrire al mondo globalizzato.

### 3.3. Perché restare nella Chiesa

*Vorrei a questo punto invitarla a mettere in maggior luce la forza, la genialità del credo cristiano. Quelle luci che brillano nel seno di tale religione e ne costituiscono la forza ultima e il fascino nel tempo. Spesso al riguardo Lei dice che la verità del cristianesimo non è alle nostre spalle, ma davanti a noi. Siamo ancora alla soglia del Vangelo. Come esprimere meglio questa idea?*

Il Nuovo Testamento è così "novello" che non è mai superato. Non l'abbiamo mai digerito, realizzato, incastonato, compreso, ma sta sempre davanti a noi, come promessa realizzantesi. Siamo sulla soglia del Vangelo: dobbiamo ancora scoprirlo, esplorarne i paesaggi e gli incanti. Chi mai avrebbe compreso e realizzato la *magna charta* del Discorso della montagna? Ma perlustrando questo paesaggio, che è, sì, esigente, respiriamo un'altra aria. Non è una legge morale, ma un invito a creare uno spazio ospitale in se stessi e per se stessi; vi vige un clima di *naissance* e di risorgimento, che ci fa riscoprire le venature della vita e ci fa rileggere l'esistenza come promessa, benedizione, duello e possibilità di rinascere.

*Un tema che Lei predilige è la gestualità di Gesù, lo stile della sua presenza in mezzo agli altri e la sua speciale "cura d'anime". Riporto un Suo pensiero al riguardo: «Forse intuimmo che e come la figura di Gesù ci convince tuttora per il suo stile di vita; si pensi solo alla sua coerenza tra gesto e parola, presenza e remozza, al suo modo di agire e soffrire, di toccare la gente senza farsi comune con essa, di venire da lontano*

senza fare misteri o il difficile, di essere autonomo, signorile, eppure in tutto questo rivelando la presenza e la volontà di un Altro al quale si sottomette: la sua figura è e rappresenta una configurazione quanto mai sottile ed elementare, individuale e perciò inimitabile, che pure fa pensare e vivere l'umanità intera; e ognuno potrà trovarvi una traccia che gli dia dignità e orizzonte, gli infonda tenerezza e forza, gli ricordi la sua fragilità e signorilità». *Che cosa non possiamo perdere di Gesù?*

In vista della figura di Gesù, vorrei sottolineare due tratti di cui normalmente non si tiene conto. Un tratto caratteristico, nascosto nelle pieghe del Vangelo, mi pare il sorriso di Gesù, al quale già Cristina Campo ha dedicato una pagina lucida e suggestiva. Molte delle sue parabole e dei suoi incontri non sono pensabili senza un tale sorriso trasformatore, invitante, metabolizzante. Sotto lo sguardo di Gesù avviene una transustanziazione, una trans-finalizzazione e una trans-significazione della vita. Le cose rivestono un'altra faccia e si scopre la vera sostanza dell'esistenza, cioè la presenza nascosta e accogliente di Dio. «Chi di voi è senza peccato?». E: «Chi è senza peccato lanci per primo il sasso»; dalla reazione degli uditori, della massa agitata, possiamo intuire che non l'avrà detto in modo aggressivo, invadente, insidioso, insinuante, ma invitante, sapienziale. Impensabile non vedere le labbra di Gesù increspate da un lieve sorriso!

«Amico, non ti reco alcuna ingiustizia»; «E Gesù elogiò l'amministratore infedele»; «Guardate i gigli sui campi e gli uccelli del cielo: sono vestiti con maggior lustro che Salomone»; «E persino la regina di Saba veniva da lontano»: tutto questo è sorretto e velato dal sorriso profetico, discernente e sollevante della presenza cristica. Leggere il Vangelo, a partire dalla luce di questa intuizione, mi pare proponga un altro tipo di cristianesimo: è proprio questa forza del sorriso di Gesù il sale, il condimento del messaggio cristiano nonché della vita.

Vorrei mettere in luce un secondo aspetto. Amo ricordare la lunga storia della teologia dei misteri di Gesù, del suo concretarsi negli stati e stadi di vita. Già le prediche di Leone

Magno sull'incarnazione sono un capolavoro di questo tipo di teologia, ma soprattutto il *trattato* di san Tommaso nella *Tertia Pars* della *Summa*: sono trentatre questioni che seguono la parabola della vita di Gesù, per coglierne il carattere parabolico e per mostrare come lui è sacramento e simbolo reale della grazia divina e della redenzione umana. Ogni volta san Tommaso si domanda se sia pertinente o conveniente o, a volte, anche liberamente necessario che Gesù abbia conversato con gli altri, compiuto miracoli, ecc., in vista della presenza divina e della redimibilità dell'uomo. Trentatre questioni che percorrono le stagioni della sua vita, di cui soltanto tre questioni sulla passione: equilibrio miracoloso!

Il cardinale Bérulle ha dato ulteriore lustro spirituale e speculativo a questo filone, invitandoci a identificarci con la gestualità di Gesù: contemplare Gesù con l'occhio interiore, implorarlo per il proprio cuore e per la fecondità del nostro agire. Questo processo della meditazione oratoriana si fa concreto nella storia di Saint-Sulpice e ha favorito una spiritualità particolare nel clero francese e in tante forme di vita comunitaria, dai piccoli fratelli di Charles de Foucauld fino alle suore di Madre Teresa e ai preti operai: abbandonarsi al Gesù abbandonato e abbandonantesi e al sacramento esposto, per lasciarsi poi mandare in un ambiente non cristiano. Esposizione dell'Altissimo, oltre ogni barocchismo.

*L'ho sentita tante volte ricordare, elogiare, presentare la vastità della tradizione cristiana, una tradizione che spesso la nostra intelligenza lineare e puntuale riduce a pochi temi, autori, motivi. Tentiamo allora un elogio della tradizione cristiana?*

Ho già detto tanto in elogio delle tradizioni cristiane, per questo vorrei qui rifarmi al primo momento della sua genesi. È geniale e congeniale come Paolo, nel momento del sorgere del cristianesimo, abbia già dato uno statuto alle leggi di questa religione nuova. Ciò che normalmente si intravede soltanto

retrospettivamente – con il volo della nottola di Minerva, per dirla con Hegel – Paolo lo ha colto già nel suo primo emergere. Con le lettere ai Tessalonicesi, ma soprattutto con le lettere ai Corinzi, ai Filippesi, ai Romani, ai Galati ha, molto prima dei Vangeli, subito individuato le leggi, i ritmi, le forme di presenza del cristianesimo in fasce, riuscendo a creare una teologia speculativa, profetica, sapienziale, misterica ed etica, dando inoltre uno statuto alla Chiesa, ma soprattutto alla cristologia, alla teoria trinitaria e alla nuova libertà di fede.

Su questo sfondo capiamo che tutti i grandi santi – Ireneo e Origene, Ambrogio e Agostino, Ignazio di Antiochia e Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux – incarnino gli inizi di Dio, perché Dio è sempre iniziatico; lo riflettano nella loro vita e nel loro pensiero. E cosa dire poi del mito e del rito, della mistica e dell'*ethos*, della cultura cristiana? Deambulare in questo giardino ameno, lussureggiante, è una vera delizia. E quante tradizioni dimenticate e da riprendere! Ne ricordo soltanto una: quella musicale. Ah, se potessimo recuperare la ricchezza delle messe, delle composizioni vocali, degli oratori, di tante forme di musica sacra, liturgica e non liturgica! O anche rivalorizzare gli spazi architettonici – spesso travisati dalle esigenze della riforma liturgica. Non è innocente che da decenni celebriamo contro il senso architettonico della maggior parte delle nostre chiese. Non è un'accusa, viviamo in uno stato di compromessi. Come nel campo della musica, anche qui, tra ripresa della tradizione e invenzione di spazi nuovi, ci aspetta ancora un bel tragitto.

*Un compito che Lei lascia ai Suoi discepoli è quello di sviluppare una "psicologia dall'alto", punto d'incrocio tra il desiderio dell'uomo e l'azione della Grazia. Una direzione assai affascinante. Che cosa possiamo scoprire lungo questa traccia?*

La psicologia dall'alto o psicologia pneumatica non è un'invenzione mia, l'ho presa da un junghiano protestante, allar-

gandone la sfera. Mi ha sempre fatto impressione che oggi il concetto di inconscio sia tuttora legato a una lettura sintomatologica e che alla fine appaia quasi una cantina e un cantiere di rimozioni, di pulsioni represses, insidiose, di sorprese inedite e avviliti. Per una psicologia recente, in chiave simbolica, e per una visione cristiana, l'inconscio risulta piuttosto un preconcio pneumatico: una fonte inesauribile, un pozzo inscandagliabile e un orizzonte imperscrutabile di ispirazioni, aspirazioni, con-venienze; è l'olio lubrificante che fa funzionare la nostra vita, che coordina le mosse fra anima, corpo e spirito, fra me e gli altri, che fa sì che ci comprendiamo tra di noi; dunque, la premessa promettente della riuscita della nostra esistenza. Ci fa sperare, ideare, promettere, concepire, collaborare, ci rende ingegnosi, geniali e ingenui. Anche tutto questo viene descritto in modo magistrale da Giorgio Agamben.

Affidarsi a questa corrente di golfo che ci sostiene e riscalda, che ci porta ai lidi promessi, è il primo atto di fede, anzi, è la fede primordiale, la fiducia in una comunanza genuina con la vita, col destino, con lo spirito di Dio, con noi stessi e con gli altri. È un campo immane di affinità elettive benedicienti. Potremmo dire: è la grazia che entra nell'organismo e nel plesso nervoso della psiche umana; è la grazia realizzantesi nella vita. Soltanto con una fenomenologia di questa presenza, possiamo dare anche corpo e statuto all'idea e al trattato di antropologia teologica, senza sottacere lo sfondo inquietante del caos e della colpa, che tende a minare l'esistenza umana.

*Tra i Suoi autori e testimoni più amati vi è sicuramente il pastore protestante Dietrich Bonhoeffer con il ritmo lucido del suo pensiero e della sua vita tra resistenza e resa. Che cosa significa per Elmar Salmann, oggi, un tale binomio?*

Dietrich Bonhoeffer, con il suo ritmo di resa e resistenza, ha dato concretezza a quella psicologia pneumatologica. Basta leggere le cartoline che egli, diciottenne, nel 1924, scrive in

occasione della sua visita a Roma e in Libia, per ammirarne la forza di assimilazione romana, di inculturazione, di traduzione e di discernimento. Incantato da Roma e dall'Oriente, rimane protestante berlinese, ma con quale orchestrazione! È parroco a Barcellona, va a New York e torna deliberatamente in Germania, dopo lo scoppio della guerra, sapendo cosa gli sarebbe toccato in quella circostanza.

Amo in questo contesto commemorare anche la lunga tradizione delle lettere e degli scritti, nati nelle prigioni. Ricordo le lettere di san Paolo, *La consolazione della filosofia* di Boezio, le lettere di Delp, Bonhoeffer, Gramsci e Rosa Luxemburg, tutte venate e segnate da una limpidezza empatica, da una chiaroveggenza profetica, da un'aspirazione alla vita e da un conforto che viene da lontano. Ah, se potessimo vergare la scrittura della nostra vita, sotto le condizioni della prigionia dell'umana esistenza, con questo stile!

*Oltre a Resistenza e resa di Bonhoeffer, allora, quali altri testi della Sua "farmacia spirituale" porterà con Sé dalla cella di Sant'Anselmo a quella di Gerleve?*

Ah, sì, la mia "farmacia spirituale"! Si tratta di quegli scritti, che mi accompagnano in questa prigionia della vita, che è anche giardino ameno, deserto, monte e caverna. Sono testi che stanno vicino al letto o alla mia scrivania o alla mia sedia a dondolo.

Sono in prima linea alcuni libri di pittura: pittura barocca, quadri di Klee o di Turner, che mi confortano; non mi sazio mai abbastanza dei grandi quadri di Rembrandt o di George de La Tour e delle tele enigmatiche di El Greco.

Poi ci sono gli scritti dei teologi: in prima linea *I paradossi della fede* di De Lubac, ma anche gli ultimi capitoli del suo *Cattolicesimo*, molte pagine di Ireneo, che rileggo permanentemente – anche lui un grande teologo dei misteri e di Gesù, del concretarsi di Dio nella carne; ci sono anche autori minori come François Varillon e parroci come Karl Pfleger e

Gottfried Bachl. Menziono pure questi ultimi perché nel caso di Karl Pflieger incontriamo una figura del tutto singolare: parroco per cinquant'anni nel medesimo villaggio, è stato il grande mediatore tra la cultura ecclesiale francese e quella tedesca negli anni '30-'50. La mia solitudine è accompagnata e arricchita da tanti autori di questo tipo.

Torno al fiume principale e non posso non menzionare Montaigne, Goethe e i suoi dialoghi con Eckermann, le fiabe di Andersen e le parabole di Kafka che, ahimè, non confortano, ma ci sequestrano in un esilio, al quale – tuttavia – non possiamo mai del tutto rinunciare. Amo intrattenermi poi con le pagine della grande dogmatica di Barth, che leggo come un *epos* omerico del cristianesimo, e della sua *Storia della teologia protestante* dell'Ottocento. E cosa dire di alcuni libri di Calasso e di Hannah Arendt, soprattutto il suo *Uomini in tempi oscuri*, e ancora dei *Minima moralia* di Adorno?

Amo ancora leggere in azione parallela *L'Action* di Blondel e gli scritti della piccola santa Teresa, e poi un'altra triade: Jacob Burckhardt, *Meditazioni sulla storia universale*, Karl Löwith, *Storia universale ed evento della salvezza* e un libro non tradotto in lingua italiana: Walter Muschg, *Tragische Literaturgeschichte*.

E voglio pure ricordare un volume di tutte le poesie di Goethe, che mi confortano, perché lì si trova il sublime accanto al banale e occasionale, in una miscela imbattibile. Forse ancora un grande romanzo di ispirazione biblica va menzionato prima di finire: Thomas Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, una miniera inesauribile di una sapienza umoristica e ironica, nella quale l'uomo si vede, nonostante tutto, coinvolto e sopraffatto dalla presenza del mistero, che da parte sua lo "inizia a iniziare" qualcosa con se stesso, con il mondo, con la benedizione divina – "un'opera mondo" che ci rivela in modo illuminante e illuminato lo sfondo arcaico del destino umano e il volto umano del divino. Cosa potremmo aspettarci e desiderare di più?

---

 PARTE SECONDA
 

---

## UN PENSARE INEDITO

## IL GIARDINO DELLA CONOSCENZA. LA TEOLOGIA TRA MISTICA E METODO, CULTO E CULTURA<sup>1</sup>

### Avvio

**D**ato che si tratta del mio ultimo semestre, vorrei invitarvi ad una passeggiatina pomeridiana attraverso i diversi giardini della cultura e della religione. L'orto è stato un luogo privilegiato nella storia dello spirito: da Platone a Epicuro e Boccaccio. Dal giardino della *Genesi* a quello del Getsemani e infine a quello della risurrezione.

La domanda di fondo della mia conversazione è molto semplice, quasi elementare: *da dove ci vengono il culto, la mistica, la filosofia e la teologia? Da quali esperienze? Emergono forse perché la vita ci sta troppo stretta e, al tempo stesso, fin troppo larga e non ne veniamo mai a capo? Oppure perché c'è già troppa morte, violenza e luce promettente nelle nostre nascite? E un barlume di rinascita nelle tante forme di morte che attraversano la nostra vita?*

La teologia verrebbe dunque da lontano e da vicino, da esperienze toccanti che ci scalfiscono, stigmatizzano, attraversano.

Ciascuno di noi è, infatti, interpellato, ferito, ispirato, anzi "premessso" e "promesso" a se stesso e agli altri. Imposto ed esposto a se stesso. "Mi sono nato". Ma chi sono io?

---

<sup>1</sup> *Lectio magistralis* tenuta in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 2011-2012 presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, in Roma, il 10 ottobre 2011.

Da qui nasce il *pathos*, l'*ethos* e il *logos* della teologia e in questo c'è una promessa e un'incombenza: quella di trovare un minimo di sintonia tra libertà, grazia, destino e dovere. Io posso, devo diventare io, devo trovare la mia *Bestimmung*, che oscilla tra destinazione, vocazione, incombenza. E potremmo aggiungere che proprio in un tale combattimento l'ombra e la luce dell'Altissimo ci stanno alle calcagna e dovrebbero trasformarsi in una benedizione dall'alto e dal basso.

Da questa costellazione nasce, dunque, l'ispirazione intellettuale e artistica dell'uomo: teologia, filosofia, culto, mistica, musica, pittura, scultura. Almeno questa è l'idea del grande filone filosofico che nasce con Vico e attraverso Herder e Humboldt giunge fino a Cassirer, Ricoeur e Gadamer.

### Tre luoghi ancestrali e archetipali

Dove, allora, queste esperienze si formano e si evidenziano e si riflettono come riverbero del divino? Quali sono cioè i luoghi ancestrali e archetipali del pensare e del credere?

In un primo momento ci vengono incontro tre esperienze a diretto contatto con la realtà e la natura: la montagna, la caverna e il deserto. La montagna, dove facciamo l'esperienza del sublime (*erhaben*). Ci cimentiamo con la luce e gli orizzonti sconfinati dell'esistenza. Poi ci rintaniamo nella caverna, nel sacro speco, nell'antro (ove nasce l'*anthropos*), nel grembo della terra – luoghi di introversione, di raccoglimento, del rispecchiarsi ed esprimersi, del sacrificio espiatorio per compensare le vittime della caccia, per prepararsi all'attività e alla conquista del mondo, se non alla sconfitta definitiva e al possibile risveglio (Elia, Mosè, Gesù, san Benedetto). Vi affondiamo e attingiamo all'intimo ed infimo per raggiungere l'*interior intimo meo* – in un contatto oscuro con lo sfondo ambiguo della nostra esistenza abissale.

L'altro luogo della emergenza della religione biblica è il deserto con la sua vastità sterminata e inesauribile, ove ci

viene aperta e imposta l'esperienza che i cieli e gli abissi della vita sono, di gran lunga, più larghi dei nostri orizzonti. Sono geografie della nostra anima, mappe dell'indicibile e dell'incommensurabile che ci costituiscono e che ci inducono a costituirci alle istanze che ci interpellano, ci benedicono e condannano.

### Sette loci theologici coltivati

Tutto questo trova una sua incastonatura culturale *in un primo luogo: nel tempio*. Un luogo che è troppo alto e troppo vasto, e allo stesso momento in esso è custodita un'intimità, oscura, invitante e inquietante.

Già qui siamo nei pressi del rito, della mistica e del mito.

Nel rito troviamo una coincidenza promettente esterna, visibile, gestuale fra vita e morte, fra simbolo e realtà. Per un attimo sfuggente vi è convergenza. Nella mistica la stessa esperienza accade nel nostro intimo: per un attimo sfuggente cielo e terra e inferi si toccano nelle viscere della nostra interiorità. Nel mito, infine, si costellano passato remoto e presente, narrazione e realtà, destino e biografia.

Quanto sin qui intuito va ovviamente coltivato per diventare natura abitabile. Per questo *il secondo luogo è il giardino*. Il giardino è simbolo della configurazione felice fra cielo e terra, grazia e lavoro, natura e cultura. È un luogo vivibile, almeno in un primo momento. È luogo della contemplazione, della quiete, del poter nominare le cose, del riconoscersi riconosciuti, deambulando con gli amici. Cogliamo le cose con oculatezza, con circospezione e con una chiaroveggenza mite da diverse prospettive. Ogni fenomeno va colto attraverso una mezza dozzina di approcci o almeno una decina di prospettive. Così un fenomeno si ricompone come paesaggio. È il lavoro suggestivo della trasformazione dell'epifenomeno in fenomeno, e del fenomeno in un *phainesthai* di un universo, che rive-

ste un suo splendore, una sua sagoma persuasivi. Il mondo vi compare come sposalizio precario tra destino, grazia e libertà, tra dovere e gesto sciolto, storia e *aeviternum*. Tutto questo si realizza nella cultura dei chiostrì, una ripresa del giardino edenico, *locus amenus theologicus* per secoli, dai colloqui di sant'Anselmo con i suoi allievi fino ai monasteri che dopo la Riforma sono stati trasformati in scuole e Facoltà teologiche protestanti, ove vediamo studiare Kepler, Hölderlin, Hegel, Schelling, Nietzsche, Hermann Hesse e tanti futuri pastori, poeti e scienziati...

Ma vi si trova nell'Eden ancora un ospite inquietante, anzi due: c'è l'albero della conoscenza e il sibilo del serpente. L'albero della conoscenza, questo primo atto di proibizione, impostoci e introiettato inconsapevolmente, ci ricorda l'effetto di estraniamento dentro la creazione. Una scheggia nella carne. Una pietra d'inciampo. C'è qualcosa che non quadra, una sproporzione tremenda fra finito e infinito, fra carne e spirito, fra cielo e terra. Perciò dobbiamo interrogarci, domandare, interpretare il mondo, noi stessi e addirittura Dio. Egli stesso, dopo essersi rivelato nell'uomo e all'uomo, diventa oggetto dell'ermeneutica umana, appare nella sua ambivalenza e nell'ambiguità del suo atto creazionistico.

La vita vi si scopre come un laboratorio faticoso, come un tentativo stentato e sempre di nuovo "tentato" (come tutte le lingue ci propongono). È la tentazione inderogabile di dover e di voler sviscerare il mistero della vita, di conoscerne i motivi, il donde e il perché. E con questa domanda appare lo sfondo enigmatico e dubbioso dell'esserci. Ed è il serpente il primo docente privato della teologia che pone il quesito pertinente e allo stesso momento spudoratamente impertinente e meramente speculativo (come se fosse la prima *rating agency* con la sua "spéculation à la baisse", che mette in forse l'economia reale a nome di quella virtuale): Dio vi ha proibito di mangiare da tutti gli alberi... - un'esagerazione retorica che fa slittare tutto. Evoca lo spettro di un mondo fasullo, di una messinscena ingannevole da parte di un Assoluto insidioso, invidioso, sinistro. Questo mondo sarebbe un dono, una benedizione?

Siamo costretti a interpretare la nostra esistenza e in questo siamo già tentati e quasi caduti nel tranello.

La teologia nasce dalla bellezza della contemplazione e dal peccato originale del dover domandare e sviscerare il mistero. Non c'è nulla di grande, senza l'abisso della peccaminosità. Sicuramente si può domandare come il serpente oppure come Maria all'inizio del Nuovo Testamento: come mai è possibile? Sono due modulazioni musicali della stessa domanda: come mai è possibile che esistiamo in modo infranto e ambiguo? Perché siamo così ambivalenti? Ognuno di noi, in modo ridicolo e in modo tragico, è doppio: contraddittorio. Basta guardarsi! Ma com'è possibile? Noi dovremmo essere il riflesso del divino. Ma di quale divino?

*Terzo luogo: l'agorà.* Il giardino si trasforma in luogo di disputa, di contestabilità e di confronto dove vige la dialettica. Nel patto con noi stessi, con l'altro e con Dio, scopriamo l'impatto. Il medesimo Dio infinito è allo stesso momento calato nel finito, nell'ambiguità e discutibilità delle realtà friabili del nostro cuore. Il medesimo Dio dovrebbe essere il Dio degli egiziani e degli ebrei, dei profeti e dei preti, il Dio randagio del deserto e il Dio dei sedentari legato a sacerdoti, templi, re e istituzioni più che discutibili. Non è che il Dio dei profeti sia innocente, anzi. Ci vuole il Dio attendibile della terra e il Dio scapigliato che cammina con noi nel deserto. Il Dio del Vecchio Testamento e del Nuovo Testamento. Cosa dire? Il medesimo Dio! La grande *quaestio*! Dio nell'altro di sé e da sé, che si altera in noi. Forse scopriamo un Dio che entra in contatto con ognuno di noi e per questo siamo originali, solitari, gioielli. Ognuno voluto o involuto dal medesimo Dio? Cosa dire? La dialettica è sempre negativa, evita ogni fissazione dogmatica, ed è allo stesso momento positiva: essa cerca di trasformare la contestazione, la contraddizione, in un campo ellittico-polare di eleganza, di salute, di alterità e di accoglienza per l'altro.

È questo il grande gesto teologico di Anselmo, della *quaestio* scolastica, con il suo incedere tra obiezioni, distinzio-

ni, esplicitazioni e risposte alle voci che vengono da lontano, tra citazione e speculazione.

*Quarto luogo: la diaspora o l'esilio.* È ovvio che il cristianesimo oggi è un fenomeno minoritario. Eppure già per Israele l'esilio è stato il luogo della grande scoperta del Dio unico e uno. Il paradosso è questo: appena perdiamo, stiamo per vincere e per convincerci della possibilità di rintracciare le parole del Dio perduto. Il metodo è quello del paradosso: anzi di guardarsi *dal di dentro e da fuori*. Per esprimermi con Lessing: io temo altrettanto che la religione domini sul mondo quanto che ne sparisca. La religione non deve mai dominare. Ma sarebbe una grande perdita se sparisse da questo mondo. È stata questa la grande scoperta del Concilio Vaticano II: per la prima volta la Chiesa si vede da fuori, con gli occhi delle altre religioni, del mondo di oggi, delle altre confessioni. Ma ora non sappiamo come salvare l'identità sotto questo sguardo eterotopico. È stata sempre tale l'esperienza sfondante di Israele. Nel momento della maggiore minaccia, nella prima metà del Novecento, due grandi romanzi hanno rivisitato la storia biblica da fuori: uno di Franz Werfel, *Ascoltate la voce*, nel quale vediamo Geremia che, esposto fra la Mesopotamia e l'Egitto, proprio nel confronto con queste grandi culture, trova il suo Dio esposto e vulnerabile. E l'altro romanzo è il capolavoro di Thomas Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, nel quale l'autore invita l'eroe a compiere lo stesso viaggio della scoperta di Dio fra le culture onnipresenti e vincitrici.

In fondo queste forme di tirocinio hanno caratterizzato anche il mio apprendistato negli ultimi quarantacinque anni. Dopo le rivoluzioni del Concilio, del Sessantotto e del Novanta, con la perdita del ruolo dominante della Chiesa in Europa, abbiamo dovuto trovare altri linguaggi, altre forme di sensibilità, altre forme di mediazione e di presenza di Dio tra di noi nell'esilio. Un pensiero non debole ma umile e, dialetticamente e paradossalmente, fiero.

*Quinto luogo: il vuoto.* Non abbiamo ancora raggiunto il sodo. L'anima speculativa non molla facilmente. Sentiamo tutti che c'è qualcosa di inafferrabile, di non-detto, di indicibile, di intoccabile, nella Bibbia, in tanti suoi silenzi. Il *Logos* si incarna e trascorre trent'anni di silenzio tranne una battuta da adolescente dove c'è in fondo già tutto: il *Logos* tace. Poi, un anno di attività o due e su questo costruiamo tutto. I silenzi tremendi fra le righe della Bibbia. I silenzi e vuoti immensi nei misteri cristiani. I nostri discorsi non tornano mai, ma dis-corrono. Non si concludono. Girano attorno ad un vortice benedetto e sorgivo. Ricordo la figura di Pompeo che vuole conoscere il mistero della religione giudaica. Siamo nell'anno 63 a.C. Lo vediamo attraversare il cortile dei Gentili, tutti gli spazi del tempio, per entrare finalmente nel Santissimo aspettandosi un'immagine, un simulacro di Dio. E s'imbatte in un vuoto. E da questo punto in poi, scrive Tacito, la sua stella inizia a cadere. Un vuoto benedetto e fatale. E c'è di più. Anche nel centro dei misteri cristiani riscontriamo quel vuoto. La teologia parla della natura divina, della coscienza di Dio di essere Dio, che pure in sé non esiste. La natura divina non è una quarta istanza in Dio, eppure anima tutto. In-esiste soltanto nel suo essere donata e ricevuta. È il *quo* del processo vitale, intellettuale, inter- e intrapersonale di Dio, dicibile solo a mo' di *ablativus oblativo*. E la coscienza di Cristo: cosa ne sappiamo? Fra il Laterano e la Gregoriana ci furono decenni di lotta attorno all'Io di Cristo, fra i teologi Parente e Piolanti. E cosa ne sappiamo? Siamo impressionati dall'"Io sono" signorile, assoluto del Cristo, che poi dice: il mio cibo è fare la volontà di un Altro. Lui è Servo e Signore, Pastore e Agnello. Le lettere e i vangeli non ci forniscono alcuna psicologia o biografia del personaggio, soltanto schegge, spicchi, squarci, fonti liturgiche, spunti teologici. Gli scritti apocrifi hanno tentato di riempire il vuoto, evidenziando ancora di più ciò che ci manca. La coscienza teandrica rimane inafferrabile.

Ed ecco la redenzione. Non esiste nessuna definizione del processo redentivo da parte del magistero. Ci rimangono una dozzina di campi metaforici: giuridici, cultici, liberali, econo-

mici ecc., che girano attorno a qualcosa che non si lascia descrivere. Cos'è e come funziona la redenzione? Sant'Anselmo si è avvicinato fino al punto critico, a questa zona elettrica, a questo vortice. Eppure grazie a Dio non l'ha afferrata, con tutta la sua razionalità. Trinità, coscienza di Cristo, redenzione: non possiamo definirli.

E lo stesso vale per la grazia. Spinto dalla Riforma, il Concilio di Trento, in un grande schema, ci ha dato una descrizione dinamica del processo della giustificazione, un testo di respiro e di compromesso tra tomisti, agostiniani, francescani. Ma neppure in questa occasione il magistero ha voluto incastonare il mistero in un concetto o in un dogma definito. Le dialettiche e i paradossi del rapporto tra la grazia, da una parte, e la natura, la libertà, la storia, il peccato, dall'altra, persistono.

E la nostra anima? Non è collocabile: è un vuoto in relazione che riceve tutto e pervade tutto. Eppure non si lascia mai catturare, né definire. Di più: i grandi misteri cristiani sono, forse, non soltanto un vuoto fecondo, ma opere di passaggio con una svolta di prospettive. La Trinità non si lascia fissare. È il gioco permanente tra le persone che comunicano tra di loro. La creazione: un cambiamento di prospettiva tra il divino e noi. Così per l'incarnazione e la risurrezione: nessuno ha assistito alla risurrezione; ne cogliamo i riflessi per convertirci, la tomba vuota e le apparizioni, che rimangono sfuggenti pur nella loro incisività e pregnanza simbolica. Di più non ci è dato. Per questo ogni pensiero teologico e filosofico chiede una conversione. Nasce da una pienezza donata e da una perplessità, da un'insoddisfazione, da un'inquietudine, da aperture e aporie. E poi, in un'illuminazione, ci viene data una chiave dove le aporie si configurano, le contraddizioni si costellano; e dove alla e dalla fine nasce un inizio.

E forse così in-contriamo Dio che «passa da inizi, verso inizi, attraverso inizi» – una definizione della vita divina di Gregorio di Nissa. E questa è la freschezza della gioia del pensare in filosofia e in teologia come lo evidenzia Dieter Henrich, uno dei massimi specialisti dell'argomento ontolo-

gico e della sua storia, nonché dell'idealismo tedesco, in un bellissimo libro *Werke im Werden (Opera in fieri)*, sulla genesi delle intuizioni filosofiche e teologiche. Vi evidenzia che la struttura e l'evento dell'illuminazione iniziatica caratterizza la sequenza delle opere e il pensiero centrale di autori tanto diversi tra di loro come Agostino, Cusano, Descartes, Fichte, Kant, Nietzsche, Wittgenstein o Heidegger, ognuno ispirato, fulminato, dotato e in questo messo sul suo sentiero, sulla via di quel pensiero che deve ripensare, *cogitare*, esprimere, elaborare.

*Sesto luogo: la scuola.* La scuola, luogo di atterraggio dei voli finora percorsi. In essa si concreta la cultura del leggere, dell'ermeneutica. La cultura dell'interpretare per mediare, meditare, medicare. È nella scuola che ci si piega sulla *traditio*, sulle tante tradizioni che ci riportano tutto il paesaggio finora attraversato. Una delizia. Creare rapporti di saluto tra mondi che non si parlano. Ascoltare il messaggio dei testi nella lingua italiana o latina o greca o tedesca. Lì c'è qualcosa di grande. È il nostro mestiere quotidiano.

L'intellettuale newyorkese Leon Wieseltier, un ebreo non credente, dopo la morte del padre, per un atto di *pietas*, ha intrapreso un cammino: ha pregato il *kaddish*, tre volte ogni giorno, per undici mesi e questo presso gli ebrei significa trovare altre dieci persone che siano presenti al culto; ci voleva un genio di organizzazione quasi manageriale. E lui comincia a leggere tutti i testi medioevali, barocchi sulla tradizione del *kaddish*. Si sprofonda nei recessi delle tradizioni della sua religione e vi riscopre così la vibrazione, la presenza di una fede ancestrale. Dovremmo leggere così i testi per esserne toccati e per ritrovare una linfa vitale per il nostro pensiero e per la nostra vita.

E per questo che *l'ultimo, settimo* luogo è *l'oratorio*, il luogo della preghiera. Abbiamo iniziato il nostro viaggio sulle montagne del cuore, negli antri, negli abissi, nei deserti, nel tempio. Adesso entriamo nell'oratorio che coltiva

questi luoghi, senza perdere la drammaticità del nostro canovaccio.

È il luogo della *Andacht*, parola cara a Hegel e a Heidegger, o della *religio, devotio, oratio*, parole care a san Tommaso, che colloca queste parole nel centro del suo trattato sulla giustizia (STh II-II, 80-86). Perché soltanto nella *devotio, religio, oratio et pietas* abbiamo la giusta misura per rendere giustizia a Dio e al contingente. Soltanto in loro, la contingenza si trasforma in simbolo ancestrale e metafora aperta. E nella preghiera tutto questo si concreta; la preghiera iscrive il nostro cammino in un ritmo maggiore, in quello fra ricevere e abbandonare, conoscenza mattutina e vespertina. Essa permette di confrontarsi con il definitivo, memori della propria fragilità. Un altro ritmo intimo si lascia pure indicare: quello tra lode, lamento, domanda e abbandono. La lode riprende lo splendore dell'esserci, il lamento il fatto che la vita ci sta troppo stretta e larga. La domanda è quella che la nostra vita non vada a pezzi, non si perda ma si salvaguardi. E da lì nascono l'abbandono e l'intercessione.

Del resto, la preghiera è l'atto più intimo dell'uomo, è scavo nei recessi della nostra solitudine e al tempo stesso ha una dimensione comune-corale (Rosenzweig ha scritto pagine stupende su questo). Dunque, dove noi siamo soli con noi stessi, ancora bambini e già anziani, feriti e benedetti dal destino e dalla grazia, lì ci comprenderemmo. La preghiera dunque è insieme l'atto più solitario e più comunione dell'uomo. Preghiamo in Dio, a Dio, con Dio – perché in Cristo anche Dio ha pregato – e a volte contro Dio. Un ritmo drammatico. Un girotondo. Forse in questo la tragedia e la commedia della nostra vita si trasformano in un dramma e in una biografia vivibile.

## Congedo

Chiudo con la preghiera di un prelado protestante, illuministico e romantico, Johann Peter Hebel (1760-1826), un poeta minore, ma molto stimato da Goethe, Brecht, Benjamin e Heidegger. Ecco le sue parole: «Dio buono conservaci la grazia e la dignità dell'umano e la poesia della religione».

Di più, mi pare, non vi sia da implorare, né da realizzare.

PENSARE E VIVERE IN GRANDE.  
ASCESI E MISTICA NELLA FORMAZIONE  
DEL PRESBITERO<sup>1</sup>

**S**ono uno che viene da lontano. Ho fatto anch'io la gavetta nel seminario teologico della mia diocesi e, dopo il passaggio alla vita benedettina, ho predicato per quindici anni gli esercizi spirituali nel mio seminario, col quale sono rimasto in ottimi rapporti. Fra non molto rientrerò in Germania, dove sono stato chiamato ad accompagnare la formazione permanente del clero. Per tanti anni ho accompagnato anche i preti in crisi per cinque grandi diocesi del nord della Germania. È grazie a queste esperienze che mi permetto di esprimere alcune considerazioni sul sostrato umano della formazione al sacerdozio.

E inizio con una *ouverture* musicale: *nutre la mente soltanto ciò che la rallegra*, una frase di sant'Agostino. Nutre la mente soltanto ciò che la rallegra, che la allietta, rasserena, che suscita gioia e letizia abituale; il che è più che soddisfazione momentanea, spasso, allegria smodata, ma riguarda ciò che tocca il nostro profondo, ciò che ci sostiene come una corrente di golfo in noi, che ci sorregge e spinge verso lidi promettenti.

La vera allegria della mente forma una disposizione duratura, forgia un carattere, dà una visione del mondo, un campo di irradiazione feconda attorno a ognuno e contribuisce a rag-

---

<sup>1</sup> Conferenza tenuta ai seminaristi in occasione dell'apertura dell'anno formativo 2011-2012 presso il Pontificio Seminario Regionale di Molfetta (Bari), il 12 ottobre 2011.

giungere la propria personale sintonia tra la persona biografica e psicologica, l'io credente e il personaggio culturale e sociale.

Senza questa triade e il suo lento elaborarsi non si può essere e vivere come prete in modo fecondo. Il seminario rappresenta allora un laboratorio di tutto questo. Già la parola è strana: seminario. Quasi una forma di piantagione, di giardino. Il giardino promette della sintonia fra cielo e terra, tra natura e grazia e in questo spazio siamo nello stesso tempo giardino e giardiniere. Il seminario è anche una palestra di concorrenza sportiva, di asceti, dell'arte di auto-superamento. È, a volte, un planetario per contemplare le stelle, per imparare a de-siderare e con-siderare le cose, a cogliere le costellazioni feconde di una vita.

È un convivio, un convento, una comunità, una caserma dello spirito con tante forme di solitudine, equivocità, di rigore giusto e sbagliato, di formazione e formattazione. Già l'edificio ha spesso qualcosa di soldatesco. Non è di per sé invitante!

Pensando al seminario, allora, non possiamo non domandarci come evitare l'effetto serra, lo stato di soffocamento che tutt'al più fa sbocciare fiori di serra? Come nutrire quell'allegria che fa respirare e ci aiuta a scoprire la linfa vitale della propria biografia e aiuta ciascuno a forgiare la propria sagoma adulta?

Provo a rispondere in quattro momenti, invitandovi a entrare nella scuola elementare della sensibilità e della vita; nel ginnasio della mente e della cultura; nella sfera del mistero e, infine, nella gioia dello spirito.

### Scuola elementare della vita e della sensibilità

Mi sono nato, sono premesso e promesso a me stesso, mi sono dato, sono imposto ed esposto a me stesso. Ma chi sono io? È come se ciascuno fosse sulla spiaggia della propria vita e gli venisse incontro una posta in bottiglia, e per tutta la vita cerchiamo di aprire quella bottiglia e di decifrare il messaggio

che sono io. E viviamo così a lungo forse perché questo lavoro non finisce mai.

A che cosa sono destinato io? Qual è la mia vocazione? Quale sarebbe per me la conciliazione beata, ma anche gravosa, fra libertà, grazia e destino? Fra ciò che posso, devo, voglio e mi è concesso di essere? Un teologo e un prete non possono non girare attorno a questa domanda.

Qual è, dunque, la mia natura?

Propongo di avere per qualche giorno due fogli bianchi sulla propria scrivania, e rispondere sul primo foglio alla domanda: cosa mi appartiene? Cosa fa parte del paesaggio della mia persona? Quali talenti, tratti caratteristici, abitudini, ma anche suppellettili sono importanti per me?

La sedia a dondolo, ad esempio, è sostanzialmente importante per la mia vita e per il mio pensare. Molte cose nascono da lì. Non sono cose da sottovalutare, allora.

Le nostre case spirituali, le nostre canoniche, spesso non hanno un'atmosfera; sono tremendamente fredde e lì l'anima non respira. Ognuno deve sognare quale sarebbe l'ambiente congeniale al proprio essere, nel quale potrebbe essere pastore della propria anima, ed entrare in contatto con sé, con la cultura e con le persone. Cosa fa parte dell'arredamento della mia persona?

Una seconda lista: cosa fa parte della mia biografia? A quali esperienze non vorrei rinunciare? Possono essere esperienze pesanti ma feconde nella nostra vita.

E forse, da ultimo, potremmo aggiungere un terzo piccolo foglio: qual è il mio ingresso nel santuario della fede cristiana? Cosa mi attira quando penso al mistero e alla prassi ecclesiale cristiana? Dove io annuso un che di fecondo, un che di convincente, lo spessore del mistero in rapporto al mio vissuto, alla mia intelligenza, alla mia sensibilità culturale, artistica e umana? In quale mistero o gesto liturgico o autore riesco a respirare? Dove si crea ispirazione, cospirazione e creatività? C'è qualcosa che mi affascina visceralmente nel paesaggio cristiano? O sono solo un funzionario di una natura morta?

Scuola elementare della vita, dunque. Ma anche dei sensi.

Parliamo tanto di spirito, ma l'uomo è un essere sensuale! Iniziamo con l'occhio. Guardare, fissare, vedere, intravedere, contemplare, fino al momento in cui la cosa che contemplo mi ri-guarda; riveste una fisionomia che suscita un rispetto e inizia a dirmi qualcosa, a significare.

Può essere una zolla di terra, un albero, il viso di un altro, l'ambiente: scuola dell'occhio.

Il pittore Oscar Kokoschka, espressionista tedesco, ha fondato a Salisburgo una scuola del vedere, per cogliere le raffinatezze, le finezze della terra, di una situazione, di una fisionomia umana con la sua gestualità. Senza questa arte del guardare non si combina nulla.

Io ho lavorato per dieci anni nella pastorale speciale di una clinica psichiatrica con preti in difficoltà e con tantissime persone. Lì, nel primo impatto, è fondamentale chiedersi: cosa vedo, intravedo, intuisco? Attenzione però: la risposta non va data in modo oggettivante, come fa chi fissa farfalle nel suo libro o in un catalogo, ma con quel rispetto che coglie nell'altro un destino, un appello, una grandezza, una amabilità. Ne colgo la segnatura: dove l'altro è segnato dalla sua vita. Questo è l'inizio della cura d'anime.

E così l'udito: *prestare l'orecchio*, ma anche tutelare il proprio orecchio. È necessario soprassedere al novanta per cento delle audizioni, dei messaggi che riceviamo e di ciò che sentiamo (altrimenti finiremmo in manicomio!). Prestare l'orecchio è, invece, sentire, consentire, ottemperare finché si crea una co-appartenenza, in cui colgo il messaggio che l'altro vorrebbe trasmettermi. Scuola dell'udito: sensibilità, tatto squisito: più ci siamo vicini più si crea lo stupore della differenza, della distanza. Il ritmo salubre tra vicinanza e distanza va guadagnato. Rispettare lo spazio di libertà altrui, pur cogliendone tutti i sintomi, i simboli e i segnali che emanano da lui. Questa è scuola elementare dei rapporti ma anche della pastorale.

A questo punto incontriamo l'ambivalenza della sfera affettiva. Devo ammettere che ai miei tempi, nei seminari, non ci è stato insegnato nulla su tutto questo: come intonare

la voce nel confessionale? Come essere discreti e presenti? Come entrare in una stanza di malati? Come toccare un malato? Cosa dire e cosa non dire? Come trovare la musicalità giusta per entrare in contatto con l'altro? Come gestire il rapporto tra parroco e viceparroco? Non conosco nessuna azienda nel mondo che, su questi temi, sia così sciatta come la nostra Chiesa. Non c'è alcuna cultura a riguardo, ma tutto è lasciato alla casualità e così le cose funzionano e non funzionano. Tante disgrazie psicologiche per niente! Come conservare un ritmo di rispetto ma anche di competenza e di collaborazione oggettiva? Sono le cose più elementari del contatto umano, della competenza e della confluenza di collaborazione, delle diverse costellazioni nella cura d'anime. Come salutare le persone? Offrire una sedia o no?

Quale ritmo fra distanza e vicinanza? Come rispondere ai ricatti dei parrocciani, e ce ne sono a bizzeffe!

Quale giusto registro trovare per parlare di devozione, di religiosità? Quale tono trovare in occasione dei funerali? Io devo inventare sempre uno stile diverso quasi per ogni funerale. Questo è il fascino del nostro mestiere! E così per ogni matrimonio, perché la costellazione è sempre diversa. Da noi, in Germania, la situazione è molto più complessa che in Italia, dato che abbiamo molti matrimoni misti, abbiamo tanti atei, un terzo della nostra popolazione non appartiene a nessuna chiesa e dunque succede di tutto e ci vuole un senso per la "messa in scena", per ciò che possiamo dire e anche per la nostra gestualità. Io trovo questo affascinante. Eppure un che di tirocinio, di apprendistato ci vorrebbe e ognuno ha doti naturali per fare questo, dove la propria umanità è convincente. In secondo luogo, è poi necessario chiedersi dove la propria umanità non è convincente? Per che cosa non sono fatto? In seminario ci allenano ad essere disponibili per tutti quanti: orrendo! Ontologicamente impossibile. Io sono fatto relativamente per poche persone. Oggi, dato che lo stato sacrale è stato ridimensionato nella nostra rappresentazione sacerdotale, dobbiamo compensare la mancanza della sacralità con l'infinità dell'essere alla mano, dello stare con la gente.

E però chiediamoci: con questo slittamento cosa si traspone dell'essenza del cristianesimo? Non potremo mai essere così "in gamba" e "a posto" per far emergere la grazia. L'infinità dell'impegno umano non può sostituire la presenza del mistero!

Qual è, dunque, la mia scuola elementare? Dove sono io umanamente qualificato ma anche dove no? Cosa non mi è dato?

Io, per esempio, non sono fatto per fare cura d'anime a giovani al di sotto dei venti anni. E mi era chiaro fin dal principio! Per due anni l'ho fatto dignitosamente, ma poi ho chiesto di lasciare e così mi hanno destinato ad accompagnare i preti in difficoltà, in processo di laicizzazione, e li ho combinato cose semisensate.

Per che cosa, dunque, sono fatto io? E cosa non mi è dato? Una definizione della propria contingenza è necessaria.

A riguardo non posso non toccare un altro tema: i rapporti familiari.

Le vostre diocesi italiane sono piccolissime, qui c'è tutta la *chance* dei rapporti umani, ma anche tutta l'esecrabilità delle sovrapposizioni di proiezioni. Ci conosciamo troppo bene e troppo poco. E poi uno non si stacca dalla famiglia. Nelle nostre diocesi tedesche un prete finisce duecento chilometri lontano dal covo familiare. I rapporti familiari sono sempre ambigui, fatti di sentimenti misti, come il rapporto col vescovo o con i confratelli. L'arte di descrivere l'ambivalenza dei propri sentimenti e gestirli in modo oculato, secondo me, fa parte dell'educazione umana e della maturità del nostro essere adulti.

Qui si deve descrivere, senza immediatamente valutare l'ambivalenza dei sentimenti. L'ambivalenza non è ancora morale, non è ancora peccato. Siamo oscillanti e ammetterlo, chiarirlo e decantarlo fa parte del processo del divenire adulti.

## Ginnasio della mente e della cultura

Impariamo a leggere i grandi testi. Nei seminari si leggono quasi soltanto le dispense, morena terminale della storia dello spirito, precipitato per essere di aiuto in vista degli esami. Questa però è la cosa meno importante che esista nella vita! Così non nasce mai una gioia dello spirito e del mistero. Perché zampilli la gioia è bene crearsi amicizie nella storia della tradizione, nella storia della letteratura. Studiare Francesco di Sales o Giovanni della Croce o Teresa d'Avila o un grande teologo: Rahner, Balthasar o Küng. E magari leggere teologi che fra loro si contrastano e respirare nel loro mondo o leggere tutto attorno a un mistero: l'Eucarestia, o una parte della Cristologia dove io mi trovo a casa e mi costruisco un'identità cristiana sul livello intellettuale, intellettuale e umano.

Leggere significa anche tuffarsi in una giornata libera, come in un lungo respiro, in un grande testo. Iniziare con l'indice. Io dedico sempre quindici minuti almeno all'indice di un libro, per coglierne le venature, la logica, la messinscena, per porre le prime domande al testo. Così si entra in dimestichezza distaccata con un'opera, alla quale l'autore ha dedicato anni. Gioia dello spirito significa anche ricostruire il senso di un fenomeno a partire da diverse prospettive, di modo che diventi un fenomeno. L'eucarestia è tante cose. Oggi diciamo banchetto fraterno. Essa però è insieme oblazione, sacrificio, presenza reale, memoria celebrata, è in rapporto con la vita di Gesù e con la sua morte e ogni volta si crea un altro taglio longitudinale e trasversale attraverso la celebrazione e la fisiologia dell'eucarestia. Ogni fenomeno merita pertanto diversi approcci, perché ne emerga il midollo e la linfa vitale. Questo vale anche per fenomeni secolari come il fascismo. Per capire il fascismo ci vogliono almeno decine e decine di approcci sociali, politici, culturali, eccetera.

È questa la gioia: assistere al dischiudersi di un fenomeno.

Così frequentare autori che ci vedono "da fuori" è oggi importante per la pastorale, perché incontriamo tanta gente che ci vede da lontano. Tanti non cristiani parlano in modo significativo del cristianesimo. La grande avventura di Giorgio Agamben, per fare un esempio, è quella di fornirci una fenomenologia del mistero cristiano a partire dalla cultura dell'umano e dell'istituzione. Cosa è nudità, sacrificio, abissalità del mistero, *sacramentum* e *giuramentum*, sacramento e segnatura, economia e politica del cristianesimo? E l'ultima sua fatica è sulla povertà monastico-francescana. Regola e vita, dunque. E il suo prossimo libro verterà sull'archeologia della liturgia: cosa è liturgia? Cosa è *regula vitae* sotto l'aspetto dell'esistenza umana?

Un ultimo consiglio. È bene che ciascuno abbia una ventina di libri di "farmacia spirituale" accanto al letto. Quali libri mi confortano? A quali libri ricorro? Quali testi amo rileggere? Quali mi fanno respirare e ispirano idee? Una farmacia spirituale che può essere fatta anche di musica. Ad essa ricorrere nelle serate solitarie. Cosa faccio con me, in una sera, quando sono da solo? Di cosa dispongo, oltre a internet? Cosa mi fa compagnia? Cosa popola la mia solitudine?

La gioia del pensare fa parte del nostro mestiere di studiosi. È bello *intelligere*, cogliere un fenomeno, interpretare con forza e tatto squisito, intuire, divinare, comprendere. Quando si apre una volta per tutte un orizzonte e ci sentiamo compresi da qualcosa che è più grande di noi. Comprendersi compresi da un grande pensiero, questa è la vetta di un lavoro intellettuale, dove intelletto e mistica cominciano a salutarsi.

Gioia di riflettere, *cogitare*, ripensare anche il proprio stile di pensare. E dunque cogliere i limiti ma anche la forza della propria intelligenza. Discernere tra i propri pregiudizi: quali sono le mie prospettive di accesso alla realtà? Quali no? Quali sono i pregiudizi che offuscano e illuminano il mio tipo di approccio? Questa è ascesi intellettuale. In fondo, primitiva. Per non proiettare le proprie "idee fisse" sulla realtà in modo troppo grossolano e rozzo, ma anche per cogliere la propria luminosità.

*Cogitare* è dunque ripensare la propria soggettività e il rapporto fra soggetto e oggetto. E fra soggetto e oggetto ponderare, soppesare, considerare, distinguere. L'eleganza della mente è chiamata a inverare ciò che la realtà e Dio hanno da dire. A volte, la sera, mi metto in cappella nell'ultima panca e penso: in ciò che dirò domani nell'omelia c'è almeno un pensiero vero? O è solo *flatus vocis* e uno sciorinare di opinioni, il mio? Dove tocco la verità e dove ne sono toccato? E da lì nasce il meditare, l'approfondire, il mediare che forse è anche vicino al medicare, perché l'intelligenza ha anche un aspetto terapeutico.

È qui, insieme alla realtà, emerge la conoscenza, la *connaissance*, co-nascere: rinasce la vita quando riconosco la verità e mi sento da lei riconosciuto.

Questo tipo di conoscenza è una forma di parto felice: nasce qualcosa fra me e l'altro, tra me e ciò che penso, fra me e il testo, viene alla luce un mondo di intellesione e rinasce così anche il pensiero di Dio, l'*id quo maius cogitari nequit*, sintonia tra mistica, *intellectio* divina e *cogitatio* su di me. Anselmo d'Aosta ci ha messo anni per giungere a questo, del resto mediante i tanti colloqui con i suoi confratelli.

Se nei nostri seminari avessimo alcuni colloqui di questo spessore, come nel monastero a Le Bec mille anni fa? Sarebbe qualcosa?

Dobbiamo riconoscere, tuttavia, che anche nel rapporto tra cultura e fede ci sono delle ambivalenze. Devo chiedermi in sincerità: cosa penso dell'epoca attuale? Quali sono i miei risentimenti, i miei pregiudizi, le mie preclusioni? Ma anche, cosa amo troppo? Dove ho fissato la mia idea sulla chiesa, sul sacerdozio? Essa offusca le altre istanze?

Rispondere a queste domande e valutarne le conseguenze è la vera ascesi e mistica del pensiero, oggi. Detto altrimenti: vedersi "da fuori", un atto di ascesi intellettuale difficile ma irrinunciabile.

## Scuola del Mistero

I misteri cristiani non sono a portata di mano e la teologia è la scuola della *lectio difficilior* delle cose, del mondo, del testo e della fede. Per questo dobbiamo attraversare la nostra *valle lacrimarum* dello studio, per imparare che il mistero chiede tante letture che, a volte, si contrastano.

Ogni mistero cristiano, ad esempio, ha bisogno di diversi approcci: la Trinità va ricostruita con il pensiero teologico a partire dall'unità e dalle tre diverse prospettive incommensurabili; la cristologia va pensata insieme dal basso e dall'alto; la seconda ipostasi in Dio porta tre nomi: figlio, verbo e *imago*. Come creare un nesso tra di loro? Cosa significa per la vita divina che Dio non è soltanto biologico, né intellettuale, né artista, ma tutto questo insieme? Egli si autoconosce, riconosce, nasce, si riflette congenialmente. La figura di Gesù Cristo ha bisogno di essere riconosciuta attraverso varie metafore: pastore, agnello, porta, servo e signore, corpo signorile, esposto. Sono logiche del tutto diverse e soltanto nel loro insieme, nel loro costellarsi difficile e felice, cogliamo qualcosa del mistero cristiano.

Ma dobbiamo ancora scavare più dentro. Nel baricentro dei misteri cristiani c'è un vuoto inafferrabile, un silenzio. La natura divina non esiste: è il cuore, la coscienza di Dio di essere Dio. Essa esiste soltanto nelle processioni personali, nell'essere data e nel darsi. La coscienza di Cristo che cos'è? *Io sono e il mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato*. Negli anni Cinquanta ci sono state tante lotte intestine tra Laterano e Gregoriana sulla coscienza di Gesù, e non c'è risoluzione.

La redenzione come funziona? Abbiamo una quindicina di campi metaforici, giuridici, sacerdotali, culturali, liberali, economici e politici e nessuno di essi sa contenere del tutto il mistero della redenzione. Ciò che ci anima rimane inafferrabile. Chi potrebbe reggere a questa ricchezza e a quel vuoto?

Tutti i misteri cristiani, poi, sono processi, opere di passaggi: la Trinità, la creazione, l'Incarnazione, la Risurrezione, il rapporto tra Cristo e la Chiesa, mai fissato per sempre, ma esige un continuo cambiamento di prospettiva, dall'alto e dal basso.

La teologia è la freschezza della mente che segue questi processi e ne coglie l'abissalità promettente. Il cristianesimo non risolve i problemi, ma scava dentro, per farci capire meglio l'esistenza umana e quella divina.

## Scuola dello Spirito

La mistica. Ho iniziato domandando cosa ci appartiene. Adesso domando: a chi appartengo io? Cosa determina la mia autodefinizione spontanea? Quando dico io, quali sono le mie connotazioni? A che cosa sono legato? Con che cosa sto in una comunanza primordiale?

Un prete non può non essere e vivere in una comunanza spontanea primordiale con la sfera divina. E oggi questo non è facile, in un'epoca di agnosticismo vivente, scommettere sul filo sottile del rapporto al divino. È una scommessa antichissima, pascaliana, è quasi opera di saltimbanchi. Scommettere che per tutta la vita io rimarrò in un contatto vitale, viscerale, intellettualmente e affettivamente fecondo col *milieu divin*, con la figura del Cristo, con il paesaggio biblico e con l'ambiente della Chiesa.

Mi mozza il fiato, perché nella società europea questo non si intende più da sé. È una vera sfida, quasi un duello, esaltante ma anche abissale. Questa è la mistica del nostro mestiere.

Per viverla dignitosamente, dobbiamo riscrivere tutto il cammino finora percorso nello spazio di una preghiera elementare.

Essa ha il suo ritmo primordiale nel ricevere e abbandonare, conoscenza mattutina, ricevere, e conoscenza vespertina abbandonare, lasciare tutto nelle mani di un Altro.

E per far questo è necessario prima raccogliere, ricordare, narrare, sentire ciò che la mia vita, i testi biblici e liturgici avrebbero da dirmi, da sussurrarmi.

Terzo tempo di questo ritmo è la lode. Saper benedire la propria contingenza, allenarsi alla benedizione difficile per la mia finitezza.

La lode e il respiro sono i polmoni della religione.

Poter pensare e vivere in grande vuol dire poter elogiare, benedire il destino. Parlare bene di me, dell'altro, dei confratelli, della chiesa, della vita, nonostante tutte le idiozie dell'esistenza.

Il *Benedictus* e il *Magnificat* corrispondono alla *connaissance* della *naissance* del verbo di Dio, il grande fiato dell'elogio, del gloria che accompagna l'Incarnazione.

E da Pindaro e i salmi fino alla poesia moderna c'è un grande afflato dell'encomio. Senza quest'arte, tutto diventa gretto, meschino prevale la logica del sospetto, dell'osservarsi a vicenda a partire dal negativo. Nei nostri ambienti serpeggiano tanti umori di questo tipo, che producono inutili sofferenze, per niente. Esse si devono forse a false proiezioni e false incombenze. Lo spirito dell'elogio potrebbe darci la giusta proporzione, la giustizia come dice san Tommaso, che colloca il trattato sulla *pietas*, la *devotio*, la *religio* nel centro del suo trattato sulla giustizia. Rendere giustizia a Dio, dargli lode, mi dà la giusta misura per cimentarmi con la realtà, relativizza tutto il resto e mi fa passare dalla logica del sintomo alla logica del simbolo e della metafora promettente.

Io e tu, noi, siamo di più di quanto appaia nel primo momento. È questa la forma per non finire nella mormorazione, nella scontentezza, nella critica meschina. No, il grande lamento davanti a Dio: la mia vita mi sta troppo stretta e allo stesso tempo troppo larga, non ne vengo a capo. E chi di noi verrebbe a capo con la propria vita? Il lamento sembra un'arte del tutto trascurata della vita spirituale. Esso ci aiuterebbe a evitare le lamentele, lo scontento che serpeggia, il parlar male. San Benedetto odia il clima di mormorazione, perché distrugge la vita comunitaria e l'*humus* dell'anima. E da qui nasce la

preghiera di domanda a Dio che la mia vita non vada a pezzi, ma si configuri in modo minimamente fecondo. Sarebbe già molto. Che la mia vita, cioè, non sia troppo controproducente.

Un'altra forma elementare di preghiera è l'intercessione. Io vivo in un convento con centoventi monaci sull'Aventino e a casa siamo una quarantina. Nessuno ha cercato l'altro. Io quando sono entrato non conoscevo nessuno, poi mi sono trovato insieme a questi cosiddetti confratelli o coinquilini più che discutibili. Non siamo una comunità, siamo un convento – che è un'altra cosa –, con momenti comunitari. E qui ciascuno è chiamato a conservare rispetto per il destino altrui, a contemplare il suo volto, rilevandone la possibile *grandeur* nascosta, ma anche a coglierne il pianto: cosa è il tuo sorriso? Cosa brilla nella coda dei tuoi occhi come sapienza umana? Anche tu sai qualcosa del destino umano, dell'impatto col divino, anche tu sei ancora bambino e già vecchio, tu piangi e tu ridi, anche tu hai una sapienza di vita. È lì che si deve scavare perché nasca una comunione, una accoglienza dell'altro, perché non c'è nessuna persona umana che non sia segnata da sconfitte, da naufragi, da ristrettezze, da traumi familiari, caratteriali, da dubbi di fede, da oscillazioni di non venire a capo con la propria vocazione. Non c'è nessuna persona che non conosca l'abisso del fallimento o almeno che non abbia sfiorato il mistero della sofferenza della fede e della vita e non abbia intuito la luce promettente dello Spirito. Chi risponde a queste istanze impara a riconoscere la soggettività nell'altro, a rispondergli con libertà concreativa, che poi è anche l'essenza divina. Dio è essenzialmente libertà concreativa, vuole che l'altro nasca con lui.

E forse questa rappresenta anche la linfa vitale e l'essenza della cura d'anime. Ciò che Kant ha detto in modo filosofico, potremmo dirlo cattolicamente: dobbiamo onorare in noi e nell'altro la dignità della soggettività libera, onorare in noi e nell'altro l'uomo che prega, riflesso della presenza divina ogni volta originale e singolare. Vedere la storia così mi pare potrebbe arricchire e animare il nostro essere sacerdoti.

MARCO BURINI

TEOLOGIA PER INTERPOSTA PERSONA.  
SUGGERZIONI DI UN PENSIERO CIRCOLARE  
E DIALETTICO

**C**hiunque abbia letto anche solo qualche pagina di Elmar Salmann avrà notato quanti autori vengano chiamati in causa. Teologi, filosofi, artisti di ogni epoca e scuola. A colpire non è il numero di citazioni, che sono anzi lo stretto necessario, ma proprio i nomi. Un elenco fitto ma preciso, in cui gli assenti contano quanto i presenti nel delineare una mappa teologica unica nel suo genere. Nomi che non sono *sparring partner* buoni per saggiare la propria bravura (vizio diffuso nell'ambiente), ma interlocutori invitati con garbo a esprimere le loro idee. Ma in fondo anche la sua, quella di Salmann. Non per mimetismo né compiacenza ma perché non potrebbe essere altrimenti per un autore dallo stile singolare, uno stile fatto di presenza di spirito e sensi all'erta per captare le vibrazioni del *kairos*.

In questi decenni vissuti in bilico tra due mondi, tedesco e italiano, Salmann ha portato a un livello raffinatissimo questa tecnica della risonanza e del contrappunto. Senza mai perdere di vista l'obiettivo: rileggere il dogma nella postmodernità. Perché il suo mestiere è sempre stato quello, senza rischio di confusione. «In realtà non sono un filosofo. Non voglio essere meno che un teologo, e comunque non potrei mai fare a meno della mediazione ecclesiale», dice.

Tuttavia è un fatto, aggiunge, che ci sia «tutta una serie di elementi e di temi tradizionali che oggi noi teologi

tendiamo a snobbare e che invece vengono ripresi da autori esterni al nostro perimetro ma curiosi e perfettamente consapevoli dell'eredità cristiana. Ormai il lessico della tradizione ecclesiale viene ripreso dal di fuori, e questo è profeticamente stimolante. Ma è altrettanto provocante rileggere la venatura agnostica di questi autori alla luce della tradizione cristiana. Per realizzare questo incrocio serve un metodo di lettura trasversale, fondato sulla reciprocità, che faccia risaltare il fondo oscuro e illuminante del loro pensiero».

Salmann si riferisce a tre personaggi con i quali più volte si è misurato: Massimo Cacciari, Giorgio Agamben, Salvatore Natoli. «Il confronto con queste voci potenti stimola la mia ermeneutica. In questo modo prendo sul serio l'istanza che viene dalla tradizione e dal presente». Sono tipi diversissimi fra di loro – Cacciari è una presenza fissa del dibattito pubblico mentre Agamben vive appartato – accomunati da una ricerca non episodica su temi e motivi cristiani, rielaborati con acutezza.

Per quanto riguarda il filosofo veneziano, Salmann fa notare l'importanza del suo lavoro per la ripresa della tradizione speculativa e mistica. «Cacciari ci ha dato una ricostruzione della logica ripartendo dall'abisso (s)fondante della realtà e del mistero. I suoi punti di riferimento sono Hegel e Schelling, ma anche Meister Eckhart e il pensiero ebraico. Tutto questo si è inverato in un impatto forte con il politico, il sociale e i mitologemi del moderno».

Agamben invece, ricorda Salmann, «ha messo al centro della sua riflessione l'*homo sacer*: scomunicato, denudato, privato del suo diritto di vivere. Come se la scena della croce di Cristo gli fornisse la filigrana nascosta per rileggere la storia dell'umano messo a nudo, fino agli esiti della medicina moderna e della Shoah. Questo gli permette di riscoprire le faglie e le falde nascoste della realizzazione sociale e sacramentale del cristianesimo, evidenziandone il retroterra e le conseguenze politiche e giuridiche. Tutto ciò che la sensibilità religiosa odierna tende a rimuovere si ripresenta nello scenario di questi autori con una pregnanza e un'empatia critica senza pari».

A Cacciari e Agamben si aggiunge Salvatore Natoli «con la sua sensibilità fenomenologica nei confronti del vissuto patico ed etico. Natoli ci fa intravedere i ritmi, le leggi e l'incisività del dolore e della felicità, cogliendo la sofferenza e le promesse di una possibile risorgenza. Con rara empatia fa parlare le fonti bibliche e teologiche, come se il distacco agnostico avesse una maggiore capacità di leggere la vita e riscoprire le sorgenti di una religiosità che sembrava tramontata. Una tale rivisitazione mi fa guardare alle tradizioni di casa mia con occhi nuovi, da angolature diverse, con uno scavo che ne coglie l'inedito e l'inaudito. È un'ermeneutica circolare, aperta, eppure precisa, feconda».

A monte e a valle di questi incontri, ci sono almeno altre due figure care al teologo tedesco: Luigi Pareyson e Walter Benjamin. «Pareyson – dice Salmann – ha rivisitato l'idealismo tedesco, da Schiller a Schelling, l'esistenzialismo di Jaspers e i grandi romanzi di Dostoevskij. Ci ha restituito un'antologia della reciprocità ferita tra interpretazione e verità, tra lo sfondo del male e l'emergenza del bene, tra l'esperienza religiosa con i suoi miti e i suoi simboli e la forza di una libertà che sempre di nuovo si riscopre nell'incontro con quelle istanze. Benjamin, sicuramente il patrono nemmeno tanto nascosto di Agamben, sta sul crinale tra teoria e critica, mistica ebraica, cultura letteraria, utopia marxista e la loro rilettura micrologica che ne coglie i motivi reconditi, le speranze smarrite, le delusioni involute».

Come esempio di una micrologia metaforica ed escatologica Salmann cita l'angelologia, ormai abbandonata dai teologi contemporanei ma che altri trovano ancora stuzzicante. «Benjamin prima e poi Agamben e Cacciari vedono gli angeli – sulla scia di Rilke e Klee e prima ancora sulla scia della speculazione medievale e gnostica – come figure di mediazione infranta, di adorazione e cantabilità, di contemplazione e trasparenza, ma anche messaggeri e custodi dell'indicibile e del mistero cifrato. Figure che questi autori rintracciano perfino nei messaggeri torvi e loschi dei romanzi di Kafka, come

pure nel mondo diversamente inquietante delle gerarchie celesti dello Pseudo-Dionigi».

Salmann ha coltivato fin da ragazzo uno sguardo fenomenologico («la realtà ha sempre due piani, se non tre o quattro») e non si è mai intruppato in uno schieramento: conciliari vs. tradizionalisti, conservatori vs. sessantottini. Lui è sempre stato altrove, confidando solo nella forza del forse. Perché un uomo è il suo stile, il resto è nell'aria. Basta futarlo.

«Un tale metodo e percorso – sostiene il teologo benedettino – desta passione per l'incommensurabilità e l'inesauribilità del futuro. Se noi riusciamo ad attingere al pozzo non scandagliabile della tradizione l'acqua fresca di tanta visione speculativa e fenomenologica, nasce la viva speranza che anche in avvenire i motivi cristiani possano rivestire un significato teorico ed esistenziale. Questi che abbiamo evocato sono tutti pensatori in un tempo d'uopo, di povertà, di transizione, che colgono i misteri cristiani come opera di passaggio. E sono animati dalla speranza che il patrimonio immenso dell'umanità non si spenga ma si lasci sempre risvegliare e riproporre. Per questo vorrei, oltre e contro il mio carattere, spezzare una lancia a favore di quel fanciullo vispo, ingenuo e geniale che chiamiamo speranza. Il quale, per riprendere un'immagine di Péguy, trascina le due vecchie zitelle, fede e carità, saltellando in mezzo a loro avanti e indietro, esplorando le lande del mistero e della realtà. Perché sperare è più che attendere (che sa di attentato e utopia), è più che aspettare (che sa di diritto e spettanze), è più che aspirare e anelare. Ma tutto ciò con una particolarità: lo specifico sta già nel soggetto della speranza, perché è il povero e l'oppresso che ha fiducia nella vita e nello spessore dell'esistenza. E cosa spera? Non una novità alla moda e nemmeno una rivoluzione – che alla fine mangia se stessa – ma il *novissimum*, l'*eschaton*, il piccolo dono dell'essere riconosciuto, del regno dove ognuno ritrovi la sua dignità, il senso e il decoro della sua biografia».

A questo proposito, Salmann ricorda che «è stato Kant a rovesciare la prospettiva della religione: da una logica fondativa a una logica dell'etica e della speranza che scommettono

su un avvenire in cui si ricompongono il nesso fra me e me, fra me e l'altro, fra noi e le istituzioni, fra ragione e mondo, in una configurazione felice, liberante e responsabile». Convinto che questa sia una *chance* da non perdere (forse l'ultima, per i credenti), Salmann ha deciso di abitare in mezzo a questi poli con l'occhio limpido del benedettino che ha visto la storia passare davanti a sé, ne sorride e la benedice. «Risvegliare una tale speranza mi pare sia il contegno conveniente nell'attuale situazione sociale, culturale ed ecclesiale. Per me archeologia della cultura e teleologia della speranza si fondono in atteggiamento di profonda *reconnaissance*». *Reconnaissance* ovvero riconoscenza, riconoscimento; ma anche ricognizione in un territorio, l'Occidente, che da millenni viene percorso in lungo e in largo, scavato senza posa, conteso e spartito infinite volte. Nulla di predatorio, invece, nella *reconnaissance* di Salmann. Piuttosto una sorprendente teologia per interposta persona.

PARTE TERZA

---

RIPRESE TEMATICHE

## IL LIBRO DA FARE

**C**io che si può scorgere dall'insieme delle pagine che seguono è come il disegno di un vasto paesaggio, con figure, elementi e colori, aperto su orizzonti che si estendono a perdita d'occhio. È l'eredità che Elmar Salmann lascia alla teologia contemporanea.

A condurci in questo scenario saranno otto teologi, ex-alunni del Professore, che riproporranno in libertà alcuni motivi dei sei corsi sistematici regolarmente offerti da Salmann presso l'Università Gregoriana: Gianluca De Candia, Raffaele Maiolini, Armando Matteo, Adriano Minardo, Stella Morra, Giovanni Cesare Pagazzi; Cyprian Krause descriverà invece la teologia della grazia, proposta da Salmann presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo e Achim Schütz offrirà un resoconto teorico sui due saggi salmanniani in lingua tedesca *Der geteilte Logos (Il Logos condiviso)* e *Neuzeit und Offenbarung (Modernità e Rivelazione)*.

Questo materiale costituisce l'assetto definitivo di un lungo periodo di insegnamento nel quale Salmann, in seminari pomeridiani di lettura, ha rivisitato tante grandi tradizioni di pensiero accostandole con un proprio metodo che, per così dire, chiameremo di "teologia comparata". Salmann ha osato leggere in parallelo autori quali Agostino e Riccardo di San Vittore, Tommaso e Bonaventura, Cusano ed Eckhart, Lutero e Giovanni della Croce, Petrarca e la sua teologia poetica, Descartes e Malebranche, la mistica e la filosofia nel barocco francese, Kant e Schleiermacher, Hegel e Schelling, Blondel e Teresa di Lisieux, Rahner e Balthasar, De Lubac, Rosenzweig

e il pensiero ebraico, il Catechismo della Chiesa Cattolica e altri catechismi moderni.

Tanti materiali melodici, questi, che hanno trovato la loro fuga musicale nei sei corsi sistematici da lui offerti presso la Gregoriana: *Metafore della Redenzione, L'idealismo tedesco, Anselmo e Tommaso: due stili di pensiero teologico, Esperienza e Riflessione, L'agostinismo nel Seicento francese, La mentalità postmoderna e il cristianesimo come gesto e motivo*. Come si vedrà, una tale prestazione culturale e una tale agilità di movimento non sembra abbiano eguali, al momento, in ambito accademico.

L'ipotesi di Salmann è che il Mistero cristiano sia in sé un evento pluriprospektivo che esige una diversità di approcci, differenti tagli longitudinali e trasversali del e nel pensiero. Egli si pone oltre la falsa alternativa fra teologia dogmatica e teologia fondamentale, orientandosi verso una teologia sistematica capace di sostenere questo triplice ritmo: *kairologia dialettica, grammatica esterna del Cristianesimo come motivo, grammatica intrinseca dei misteri cristiani*. È forse questa la *Denkform* che sottende anche i suoi due saggi sistematici in lingua tedesca.

Per sfuggire a un facile fraintendimento dello stile salmanniano, è dunque necessario tenere insieme ciascuno di questi tre movimenti, perché l'uno corregga ed elevi l'altro:

1. *kairologia dialettica*: non c'è un'epoca senza Dio. «Il Medioevo – rimarca Salmann – non era più vicino a Dio e a Cristo che la Modernità». Ogni tempo può e deve essere visto come *locus theologicus*, vaso del passaggio di una possibile rivelazione del divino *sub contrario*, nascosto persino sotto l'apparenza dell'opposto. Su questa linea i due corsi: *L'agostinismo nel Seicento francese; La mentalità postmoderna e il cristianesimo come gesto e motivo*.

2. *Grammatica esterna del Cristianesimo come motivo*: chi ci assicura che Dio sia presente nel mentre la storia si fa? La *kairologia* è sostenuta dall'evento e dalla figura del Cristo, dalla sua opera di Redenzione, che invita la ragione a riconoscere il carattere analogico, polare, paradossale, transcendentale,

le, dialogico della vita e del pensiero. Così come Salmann fa nei corsi *Metafore della Redenzione, Esperienza e riflessione, L'idealismo tedesco*.

3. *Grammatica intrinseca dei misteri cristiani*: la plausibilità della fede, oggi, non sarà garantita tanto dalla discussione sull'esistenza o no di Dio, quanto dalla contemplazione della bellezza e della logica del dogma, ricostruito nel suo senso a partire dall'esperienza umana. Attorno a questo nucleo si snodano tutti i corsi offerti dal Professore nel ciclo istituzionale presso Sant'Anselmo (Trinità, Creazione, Incarnazione, Peccato e Grazia), così come quello su *Anselmo e Tommaso: due stili di pensiero teologico*.

Elmar Salmann, con il garbo e il disinteresse del gran signore, ha tracciato una strada nell'orizzonte della teologia contemporanea, lasciando a ciascuno la libertà di percorrere la propria. È una soglia, quella da lui aperta, come un invito a entrare.

Gianluca De Candia

GIANLUCA DE CANDIA

IL BAROCCO POSTMODERNO.  
L'ENIGMATICA RIBALTA DI UN'EPOCA

Premessa

**I**l teologo Elmar Salmann nel corso *L'agostinismo nel Seicento francese*, tenuto presso la Pontificia Università Gregoriana, si rivolgeva al Seicento come alla culla della Modernità, nella quale la ripresa di Agostino e dei diversi agostinismi<sup>1</sup> ha favorito la sperimentazione paradossale di un nuovo rapporto fra ragionevolezza e inconscio, fra verità e romanzo, fra io e l'altro, fra morale e *ethos*, fra emozione e religione. Il Professore, accanto a questa ipotesi interpretativa del *Grand siècle*, proponeva un'idea collaterale, rilevando – con M. Perniola – un *sentire* particolarmente compatibile fra il pre-moderno barocco e la post-modernità. Questa sarà la scommessa di queste pagine.

La nostra tesi è che in Europa, sotto l'aspetto dell'immaginario comune, vi sia una strana e spontanea affezione fra l'evo attuale e la situazione tardo-rinascimentale e che il Barocco – pur con tutte le dovute estraneità – possa rappresentare culturalmente il prodromo del cosiddetto postmoderno.

<sup>1</sup> Cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001. Per una ricognizione storiografica intorno all'influsso di Agostino nel pensiero del Novecento, si veda: L. ALICI-R. PICCOLOMINI (a cura di), *Agostino nella filosofia del Novecento*, voll. I-IV, Roma 2000-2003.

D'altra parte nella lingua tedesca il termine «storia» si esprime col vocabolo *Geschichte*, laddove il verbo *schichten* dice la disposizione a strati: le diverse epoche dunque sono compresenti, nella forma della stratificazione geologica, nell'oggi della cultura e non si potrebbe guardare onestamente alla contemporaneità senza includere in modo implicito il passato che la sorregge<sup>2</sup>. La cultura è pertanto permeabile a ciò che è stato e già all'avvenire – come forse accade in ogni adulto, nel quale v'è ancora il fanciullo, l'adolescente e già il vecchio.

Il comune denominatore che ci autorizza ad attivare un certo parallelismo tra l'epoca odierna e quella barocca, è rappresentato dalle due svolte di pensiero realizzatesi nell'arco di tempo fra le due epoche: l'Illuminismo e il Romanticismo. A ben guardare, questi due grandi orientamenti culturali possono essere considerati figli di istanze già emerse nel Barocco. Il Seicento infatti ha percorso il *pathos* per l'assoluto della ragione e del sentimento. Si pensi, solo per citare gli esempi più noti, alle *idee chiare e distinte* di Descartes e all'assolutismo politico del Re Sole, nonché all'esplosione del fenomeno mistico e all'esaltazione del lato emozionale della fede nel protestantesimo.

L'evo attuale, invece, sembra configurarsi come una stagione di *crisi* post-illuministica e post-romantica, generata dall'eccessivo sovraccarico della ragione prima e del sentimento poi, a scapito della contingenza e del suo rimando al Dio cristiano. E, in ciò, torna alla ribalta il passato apparentemente remoto del Seicento, che filtra in modo anonimo nell'anima del mondo occidentale.

In definitiva, la post-modernità riprende la tendenza *infinittizzante* dell'atmosfera barocca dopo l'Illuminismo, la Rivoluzione francese e il Romanticismo: sovraccarica e mina la ragione fino alla virtualità e il sentimento fino all'euforia, e

<sup>2</sup> Cfr. E. SALMANN, *Oramai solo un Dio ci può salvare. Introduzione a una visione speculativa del tempo*, in Id., *Presenza di spirito. Il Cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, 180.

di conseguenza patisce un'irrefrenabile idiosincrasia per ogni realtà o istituzione che inviti a differenziare, ad ammettere una distanza critica e a benedire il limite. In tal modo le istanze illuministiche e romantiche vengono tradite, eppure diversamente riprese con l'idea di libertà e giustizia, dei diritti umani, delle pulsioni infinite o di un inconscio inscandagliabile.

Il peso di un tale assetto è tuttavia insostenibile. L'infinittizzazione di tutto porta a cortocircuiti fra le sfere della medicina, del diritto, dello Stato, dell'etica, della religione, della psicologia e, in gradazioni diverse, conduce verso due opposte tendenze: la paralisi o l'ideologia.

L'uomo infatti viene sopraffatto da un senso di impotenza paralizzante di fronte alla necessità di attingere la propria normatività da se stesso, come ad esempio nella scelta del proprio credo religioso o nella gestione e nel mantenimento di uno stato di vita (con conseguenze che precipitano nella depressività, intesa come collasso di ogni significato).

L'altra conseguenza di questa tendenza all'infinittizzazione sembra invece portare alla *fissazione* su false alternative ideologiche, e favorire nuovi miti e fondamentalismi (fino all'euforia nevrotica o al neo-conservativismo).

In questa luce, data la mancanza di un assoluto positivo e di un ordine del senso (che ancora nel Barocco relativizzava le istanze soggettive), la nostra epoca potrebbe definirsi per molti aspetti una stagione "neo-barocca": la dialettica fra ragione e sentimento si mescola ora in ogni soggetto, portando a una infinitizzazione del finito. È per questo che – con E. Salmann – proviamo a guardare al Seicento come alla «fucina alchimistica del post-moderno»<sup>3</sup> che tuttavia, diversamente dal Barocco, ha raschiato via del tutto il punto prospettico dell'Assoluto cristiano.

<sup>3</sup> Id., *Perücke und Kniefall. Denk- und Darstellungsweise des Barock*, «Theologie und Glaube», 95 (2005), 347-354. Il saggio è stato ripubblicato in Id., *Geistesgegenwart. Figuren und Formen des Lebens*, St. Ottilien 2010, 145-157.

## 1. Dal tempo all'epoca

La constatazione attuale del fallimento di tutte le precedenti grandi aspirazioni storiche, politiche, affettivo-sociali, filosofiche, artistiche ha condotto a una strana inversione culturale, a un ritorno a quell'epoca che l'Occidente avrebbe voluto superare. Questo strano fenomeno può essere interpretato almeno in due modi: con Habermas come un *neo-conservatorismo* rassegnato davanti all'infrangersi delle vecchie idealità, a un'epoca delle *passioni tristi*<sup>4</sup>; con Perniola, invece, come una stagione *neo-barocca*, nel cui *sentire* ritorna quella disillusione solennizzante nata nel Seicento.

### 1.1. Il post-moderno: *neo-conservatorismo* o *neo-barocco*?

Accanto a pensatori entusiasti per le conquiste recate dal nuovo sentire novecentesco, ve ne sono altri più scettici e penserosi. Fra questi ultimi, in particolare, Jürgen Habermas. Dalla sua prospettiva neo-illuminista, l'esponente di spicco della Scuola di Francoforte non può che sollevare critiche nei riguardi di un mondo che, sulla scia di Nietzsche e Heidegger, ha tradito le forti idealità della ragione critica.

In un ciclo di lezioni tenute a Francoforte, Parigi e New-York, fra il 1983 e il 1985<sup>5</sup>, Habermas chiarisce la sua posizione sul pensiero continentale del Novecento: esso, pur nella sua poliedrica espressione (Heidegger, Derrida, Adorno, Foucault) sarebbe accomunato dalla tendenza a sganciare la filosofia

<sup>4</sup> M. BENASAYAG-G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano 2009. È interessante rilevare che l'inventore dell'ossimoro "passioni tristi" sia un autore del Seicento, Spinoza.

<sup>5</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari 1987. Il filosofo, da parte sua, propone un rovesciamento di *paradigma*: passare da una filosofia del soggetto a una filosofia dell'agire comunicativo, come ricerca plausibile dell'intesa intersoggettiva.

dalla ragione moderna e a screditare quest'ultima come mera volontà di dominio.

Al contrario, l'uomo contemporaneo – secondo Habermas – avrebbe dovuto portare a compimento il progetto emancipativo della razionalità moderna, nella quale la conoscenza non era slegata dall'arte e dalla morale, né quest'ultima dall'agire comunicativo e dalla giustizia sociale. Abdicando al suo vero ruolo e accontentandosi di una razionalità tecnico-strumentale (che, per sua natura, non può che recare disagi al soggetto umano), il postmoderno ha disinnescato il potenziale di sviluppo del XX secolo, facendo regredire la società verso un «neo-conservatorismo» o «anarchismo estetizzante». Questo ritorno ideale a un passato pre-moderno – che egli ritiene particolarmente visibile in alcune forme politiche (come i *verdi*) – ha favorito un euforico venire alla ribalta delle istanze antiumanistiche, esoteriche e irrazionali<sup>6</sup>. In tal senso, Habermas ritiene che le filosofie del Novecento abbiano perseguito vie del tutto estranee alla matrice illuministica e che, oggi, si respiri in un *dopo* la Modernità. La soluzione habermasiana, a nostro vedere, non considera il vistoso potenziale di *infini-tizzazione* proprio della ragione illuministica e del sentimento romantico, insito nella dominante culturale del nostro tempo.

Il campo in tensione fra modernità e post-modernità, pertanto, meglio si configurerebbe come rapporto di discontinuità, rottura ed esasperazione del nuovo tempo sul precedente. Ed è per questo che riteniamo non poco illuminante il confronto fra l'attuale tipologia culturale e quella del sentire barocco. Ciò che ha anticipato e favorito la genesi della mentalità moderna, infatti, *mutatis mutandis*, sembra riproporsi come dialettica paradossale nell'odierno *sentire*<sup>7</sup>. Allo spirito umanistico che elogiava le capacità dell'uomo *imago Dei* è seguita infatti la disillusione solennizzante del Barocco,

<sup>6</sup> Cfr. Id., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in Id., *Kleine Politische Schriften*, Frankfurt a.M. 1981, 444-464; Id., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr. it. di C. Dotolo, Bari 1971.

<sup>7</sup> Cfr. M. PERNIOLA, *Del sentire*, Torino 1991.

che inizia a cogliere il carattere crepuscolare e drammatico dell'antropocentrismo rinascimentale. E tuttavia, come non è corretto guardare al post-moderno come a un tempo di solo conservatorismo (Habermas), così non è veritiero definire il Barocco come una stagione di mera decadenza. Esso, infatti, appare come uno sviluppo *infinitizzante* (e canceroso) del Rinascimento, parallelamente a un post-moderno che si evolve come un acuirsi anarchico e infinitizzante del moderno. Infatti sono state proprio le tante conquiste dell'uomo rinascimentale ad aver partorito l'uomo barocco<sup>8</sup>. Tuttavia, se nel Rinascimento la misura del mondo era e rimaneva l'uomo, nel Barocco la misura dell'uomo sarà il mondo e il suo oltre celeste.

Il filosofo Mario Perniola propone un'ipotesi interpretativa speculare a quella di Habermas. Egli ritiene che la cultura postmoderna sia caratterizzata dalla ricerca, in tutti gli ambiti, della spettacolarizzazione, di un sentire estremo, capriccioso, stravagante. Essa appare enigmaticamente investita da un processo di solennizzazione neo-barocca, che tende a trasformare in dispositivi autorevoli non solo le opere d'arte (dove scompare il soggetto e si esalta la *cosa*), ma anche i comportamenti e gli stili di pensiero.

Baudelaire, secondo Perniola, è stato il precursore del gusto neo-barocco novecentesco: si pensi alla sua preferenza per l'artificio, al suo sguardo sulla natura considerata come una foresta di simboli, alle sue considerazioni sulla grazia selvaggia dell'infanzia, alla preferenza per le forze tempestose. Questa corrente carsica neo-barocca attraversa la Francia con Verlaine e Mallarmé, Huysmans e Pierre Louys fino a Dubuffet e Bettencourt; l'Inghilterra con Eliot e la sua riscoperta dei poeti metafisici; la Spagna con la lettura che Dámaso Alonso compie di Góngora; l'espressionismo tedesco con la rivalutazione della pittura di El Greco a opera di Franz

<sup>8</sup> Cfr. AA. VV., *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Bari 1991. Il saggio offre una galleria di tipi barocchi (lo statista, il soldato, il finanziere, il segretario, il ribelle, il predicatore, il missionario, la religiosa, la strega, lo scienziato, l'artista, il borghese).

Marc, e l'astrattismo fino a Paul Klee<sup>9</sup>. Già Walter Benjamin, nell'opera *Il dramma barocco tedesco* (1928)<sup>10</sup>, aveva colto la tonalità emotiva comune tanto ai barocchi quanto ai moderni, profondamente sconvolti e vuoti eppure esteriormente mondanità e leziosi.

Questa tensione solennizzante neo-barocca individuata da Perniola, a ben guardare, investe anche la filosofia postmoderna, esplicandosi nella ricerca di nuove forme di pensiero *oltre* la metafisica dell'essere, del paradosso, della dialettica fra verità e apparenza (G. Deleuze), fino a coinvolgere spesso anche la forma letteraria della trasmissione filosofica, che ora ama rivolgersi alla letteratura (R. Rorty e U. Eco).

Il problema filosofico da cui parte Gilles Deleuze è capire la libertà umana e la scelta in un mondo apparentemente governato da una necessità divina o naturale. Il mondo, per lui, non può più essere concepito come un universo simbolico e metaforico, ma come un cosmo caotico disposto in pieghe.

Nel suo libro *La piega*, dall'eloquente sottotitolo *Leibniz e il barocco*<sup>11</sup>, assistiamo a un lento abbandono della filosofia intesa come *Erklärung*, illuminazione di qualcosa di oscuro o rivelazione veritativa di un *a priori*, per far spazio a un sapere inteso come esercizio della *spiegazione*, dello svolgere qualcosa che è avviluppato. E in questo solco Deleuze spiega l'attività labirintica del conoscere mediante quattro campi semantici: *volvo*, *plecto*, *flecto* e *clino*, che nell'insieme delineano una concezione del mondo in cui la continuità prevale sulla frattura, il transito sulla stabilità, la fluidità sulla solidità, il pieno (anzi il pienissimo) sul vuoto, la piega che si prolunga all'infinito sull'ermeneutica. «La metafora della piega signi-

<sup>9</sup> Cfr. M. PERNIOLA, *Enigmi. Il nome egizio nella società e nell'arte*, Genova 1990, 103-108.

<sup>10</sup> W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, Torino 1971.

<sup>11</sup> G. DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Torino 2004. Il filosofo francese si è interessato anche a un altro autore del Seicento, Spinoza: cfr. ID., *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano 1998 (laddove interpreta l'*Ethica* spinoziana in un modo di essere e sentire vicino a Nietzsche e oltre ogni morale); ID., *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldi, Macerata 1999.

fica appunto questa pienezza: tale è il mondo barocco, in cui tutte le cose sono piegate per occupare meno posto possibile; tale è il mondo contemporaneo, in cui tutto è già dato nel presente, tutto è disponibile qui e ora, e nulla manca»<sup>12</sup>.

Ora, se per un verso la filosofia di Deleuze ricorre al grande allestimento barocco della metafisica leibniziana, per l'altro verso egli in fondo la attraversa, travisa e sorpassa in un neo-barocco filosofico. Le ipotesi di un Dio e di un mondo infatti che, leibnizianamente, occupano il centro del sistema, in Deleuze svaniscono per lasciar spazio alla caotica libertà della soggettività. Essa appare come un universo a sé, una monade, chiamata non ad assegnare un ordine alla realtà, ma a recepire quell'isola di ordine che irradia dalle cose stesse. Questa pura recettività del pensiero, attraversato continuamente da velocità illimitate e ripiegato a sciogliere pieghe che si estendono *ad infinitum*, è destinata a un nomadismo permanente, che impone al soggetto di non scegliere nulla se non se stesso. Solo così esso scoprirebbe la propria libertà. Questa metafisica del caos, in fondo, ricalca quel primato del presente e quel carattere strategico e scettico caratteristici della mentalità barocca, per la quale il mondo, come che sia, è sempre meglio di nulla, e in ciò è il migliore mondo possibile. La filosofia diviene così mera strategia di pensiero in un universo vuoto, in cui il sapere inizia a non essere più determinato da principi o *a priori* ma da situazioni, tecniche e occasioni specifiche, come nella trama di un romanzo.

Il discorso filosofico sembra ridursi a una retorica<sup>13</sup>, a un mero artificio barocco sotto il quale pare nascondersi la sfiducia dei filosofi stessi nei riguardi della loro filosofia. E forse proprio per questo il filosofo neo-barocco non si riconosce

<sup>12</sup> PERNIOLA, *Enigmi*, 14. Cfr. Id., *Transiti, come si va dallo stesso allo stesso*, Bologna 1985, 7-49.

<sup>13</sup> A conferma, ci piace richiamare quanto scrive Gianni Vattimo, con tono ottimista, parlando di fine della modernità: «l'esperienza post-moderna – e cioè, heideggerianamente, post-metafisica – della verità è un'esperienza estetica e retorica» (G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano 1985, 20).

più nello statuto del maestro o del professore, ma in quello di scrittore. D'altronde già nel Barocco il trattato lascia spazio alla sentenza infranta e sapienziale, alla storiella apocalittica, al saggio, al romanzo o all'ironia e non sarà casuale se la filosofia del Novecento, a partire da Nietzsche (attento lettore di Pascal e Montaigne) e Schopenhauer (traduttore tedesco dell'*Oráculo manual* di Gratián), inizi a utilizzare il *genus* saggistico-aforistico.

È stato l'americano Richard Rorty a tematizzare esplicitamente il passaggio da una filosofia analitica a una intesa solo come *genere letterario*, in un congedo dalle tradizionali categorie classiche (platoniche, aristoteliche, kantiane, hegeliane...) per avventurarsi in un nuovo vocabolario, nato dalla combinazione tra diversi registri culturali (scienza, psicanalisi, filosofia, letteratura, arte). La convinzione rortyana che la forma letteraria della filosofia, fondata sull'*esternalismo*<sup>14</sup> della pura *desiderabilità* e non su principi metafisici, possa organizzare l'umano salvaguardando le sue libertà politiche e sociali, presenta tutti i segni di un pensiero neo-barocco che, a differenza del Barocco, ha eliminato ogni riferimento all'Assoluto.

Rorty infatti, proprio nell'atto di debellare la metafisica classica, attua una enfaticizzazione neo-barocca della ragione e del sentimento. Da una parte è la ragione illuminata dell'uomo post-moderno (nella persona del filosofo) a determinare in maniera autoreferenziale il "vocabolario decisivo" e a stabili-

<sup>14</sup> Riteniamo non sia del tutto corretto definire "relativista" il pensiero rortyano, in quanto pur rifiutando ogni indagine trascendentale di tipo kantiano, il pensatore americano non reputa qualitativamente omologabili tutte le culture. Invece, con Gargani, guardiamo alla sua proposta, tesa a offrire un altro modello di autocomprendimento e autorealizzazione, come *esternalista*: «così come *esternalista* è il modo di pensare di Wittgenstein quando scrive che non c'è altra ragione intrinseca in base alla quale certe razze umane hanno praticato l'adorazione delle querce, e la ragione, se ve ne è una, è che "quelle razze e la quercia erano unite in una comunità di vita" e che "se le pulci sviluppassero un rito, esso riguarderebbe il cane"» (A.G. GARGANI, *La vita contingente*, prefazione a R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, Bari 1989, XVIII).

re il criterio del bene (ovvero la triade: *contingenza, ironia e solidarietà*). Dall'altra, è l'acuirsi del sentimento romantico a suggerire al pensatore sia la possibilità di uno stile sciolto tra le diverse discipline, sia il recupero del potenziale descrittivo che la letteratura ha sulla condizione umana (un tempo affidato invece ai trattati di metafisica). E così, davanti a questo paesaggio, assistiamo all'emergere di una nuova figura del filosofo, affine più al poeta e al romanziere che al fisico.

In Italia uno dei massimi campioni di questo funambolismo barocco fra filosofia e letteratura, fra università e giornalismo è certamente Umberto Eco<sup>15</sup>.

La semiologia di Umberto Eco usa il fioretto dell'*ironia* per mettere in forse tutti i valori seriosi e i concetti "universali" e per difendere invece verità mobili, parziali, valide soltanto in un determinato orizzonte linguistico. La sua ermeneutica riprende, per dir così, la fantasiosità del Barocco sia nella teoria semiotica (che riproduce, su un livello teorico, il gabinetto degli specchi seicentesco)<sup>16</sup>, sia nel *genus* letterario del romanzo come nuova filosofia.

<sup>15</sup> Egli ha vissuto il passaggio dall'orizzonte della filosofia classica medievale (nel 1954 si laureò a Torino con una tesi sul problema estetico in San Tommaso d'Aquino), allo strutturalismo parigino di Lévi-Strauss e Pierce, andando oltre con la sua semiologia. Raschiato via ogni interesse per l'Essere, il Noumeno, Dio, l'ordine e ogni verità assoluta, tutto per lui diviene *flatus vocis*, soffio, linguaggio, involucro vuoto, segno che ironicamente rinvia ad altro, che sorride e deride la verità.

<sup>16</sup> Scrive Eco: «La semiologia ha un solo dovere: definire il soggetto della semiosi attraverso categorie esclusivamente semiotiche: e può farlo perché il soggetto della semiosi si manifesta come il continuo e continuamente incompiuto sistema di sistemi di significazione che si riflettono l'uno nell'altro» (*Trattato di semiologia generale*, Milano 1984, 377). Questo rimando permanente fra significante e significato, fra i sistemi di significazione e le loro interconnessioni, tra questi e il singolo soggetto, non possono non rievocare la riflessione infinita e il rifrangersi permanente della sala degli specchi barocca. Lo specchio – al quale Eco nel 1985 ha dedicato un intero saggio (*Sugli specchi e altri saggi*, Milano 1985) – è infatti un fenomeno-soglia, momento importante nel costituirsi dell'ontogenesi del soggetto, simbolo della percezione di sé, dello sdoppiamento del singolo, della rifrazione speculare del doppio, è *medium* fra reale e virtuale, immaginario e simbolico. E tuttavia, una volta entrati nel labirintico sistema semiotico di Eco, pare non sia più possibile stabilire né il punto di inizio dell'intricato

L'influsso che i romanzi di Eco hanno sortito sull'immaginario comune è stato di gran lunga superiore a quello esercitato dalle sue lezioni accademiche.

*Il nome della rosa* (1980) è stata la sua prima opera narrativa. Questo romanzo storico-poliziesco ben presto è diventato un vero *bestseller*, contribuendo a diffondere la fama dell'italiano sia in Europa che in America. La storia è nota, ambientata in un'atmosfera medievale fra monaci, dispute teologiche, biblioteche labirintiche, inquisitori e cruenti delitti. Di questo intreccio narrativo crediamo sia importante rilevare come il protagonista, Guglielmo di Baskerville e il suo discepolo benedettino (che narra tutta la vicenda), mediante l'arguzia della sola ragione riescano a smascherare il vero assassino (che aveva avvelenato le pagine del codice di Aristotele sul comico) e a mostrare infine quale sia la paura della dottrina cattolica ufficiale: l'*ironia*. Sul finire del romanzo, tutto ciò che ostacola la conoscenza e respinge il versante comico delle cose umane è dato in pasto alle fiamme, che mettono fine al monastero, antico simbolo di un universo culturale ormai incapace di reggere all'intelligenza del nuovo mondo.

Nel suo secondo romanzo, *Il pendolo di Foucault* (1988), Eco mette in ridicolo il sogno messianico dei tre protagonisti (Casaubon, Belbo e Diotallevi) e smantella l'idea che ci sia un regno occulto (quello dei Templari) e un disegno provvidenziale dietro l'avvicinarsi del destino umano. L'oscillazione fra l'ordine di un tempo cosmico-universale e il fluire di un tempo biografico-particolare – che a ben guardare sottende le vicende dell'intero romanzo – pende, infine, dalla parte del non-senso: le attese messianiche di Belbo – non senza un'amara ironia – alla fine moriranno con lui, appeso al famoso pendolo di Foucault, utilizzato un tempo per garantire l'attendibilità della rotazione terrestre nell'universo.

Ne *L'isola del giorno prima* (1994), Umberto Eco proietta espressamente il mondo postmoderno nell'epoca barocca.

gioco di rifrazioni né il suo fine, dove l'immagine sembra prendere il sopravvento sulla realtà (perché non v'è più il punto prospettico della Verità divina a garantire l'ordine e le proporzioni).

Sotto le mentite spoglie del protagonista, Roberto de la Grive, il pensiero dell'autore naufraga su Daphne, nave abbandonata nei pressi di una delle isole Salomone, e lì ricerca, duella, nuota, trotta, sogna, dubita.

Un giorno però Roberto si accorge di non essere solo su quel legno gettato in mare. Sulla nave c'è un altro passeggero, il gesuita Caspar Wanderdossel, tutto preso dal verificare dove sia il "punto fisso", ovvero l'incrocio fra il primo e il secondo meridiano terrestre dove ciascun giorno si incontra e sovrappone all'altro. La Bibbia dice che esso si trovi sulle isole di Salomone. Il gesuita è giunto sino lì, perché brama dimostrare la plausibilità del Diluvio universale. La Daphne però, dispettosa, gli impedisce di sciogliere gli ormeggi e di toccare terra. Così Padre Caspar, desideroso di realizzare finalmente il suo studiato progetto, costruisce uno scafandro che dalla nave, sott'acqua, gli consenta di toccare terra. In questo arduo esperimento egli perderà la vita.

Come ne *Il nome della rosa*, anche in queste pagine si esibisce il certificato di morte di una sapienza ecclesiastica che prende troppo sul serio la verità delle Scritture. E si celebra invece la fantasiosità del naufrago Roberto, personaggio dal linguaggio seicentesco e dall'indole postmoderna: rimasto solo sulla barca, dà fiato all'immaginazione, alle finzioni, agli esperimenti, ai sogni fantastici e prende a vivere nella sua mente una esistenza virtuale, fra amore, dispute e avventure. È questo insieme a costituire il vero corpo del romanzo che, alla fine, ingoia il suo stesso protagonista, forse anch'egli soltanto virtuale.

Eco ne *L'isola del giorno prima*, introducendo il lettore in *medias res* nella minuziosa atmosfera barocca del racconto (ricchissimo di citazioni e parole forbite), mescola finzione e realtà, e legge la prima come se fosse reale, la seconda come se fosse tutta una finzione<sup>17</sup>. Anche qui – come già nel *Don Chisciotte*, primo romanzo della modernità – si celebra festosamente il primato della possibilità sul principio di realtà.

<sup>17</sup> Cfr. Id., *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Milano 2007, 145-147.

Dopo aver incenerito la rispondenza fra parola e realtà e l'ordine divino-monastico ne *Il nome della rosa*, e aver mostrato il non senso del destino umano ne *Il pendolo di Foucault*, Eco inaugura il regno del pensiero fantasioso e virtuale ne *L'isola del giorno prima*, unico punto d'appoggio a un uomo che si bea ormai unicamente del proprio naufragio.

## 2. Dall'epoca al *kairos*

### 2.1. *La sala degli specchi: dall'anima barocca all'indole postmoderna*

La strana affinità culturale che lega l'ambiente seicentesco alla genesi dei macrosistemi contemporanei e che ci fa parlare del sentire post-moderno come di una ripresa ardita, spigliata e inconsapevole del Barocco, si attua mediante una serie di dialettiche paradossali e di strutture tettoniche sotterranee.

L'insistenza sull'autoriflessione del singolo, l'esplorazione razionale del versante sensibile ed emozionale di ogni cosa (persino della religione) e l'abolizione generalizzata del principio di autorità (in medicina, astronomia, esegesi, politica...) avviano quel processo di dilatazione del ruolo del soggetto, da una parte, e di smantellamento dell'immagine paterna di un Dio garante e ordinatore del cosmo, dall'altra, che rappresentano i veri prodromi del post-moderno. Analizzeremo di seguito alcuni di questi elementi che sembrano riemergere nel «neo-barocco» contemporaneo.

#### *Il soggetto neo-barocco*

Nel Seicento l'uomo diventa il *soggetto*. Questa mutazione di paradigma si deve da una parte alla nascita del romanzo moderno con Cervantes<sup>18</sup>, dall'altra alla filosofia di Descartes.

<sup>18</sup> Cfr. M. KUNDERA, *L'arte del romanzo*, Milano 1992, 15-38; E. SAL-

Sia *Don Quijote*, nell'infinito della sua anima, che il *cogito*, nell'infinito della sua ragione, possono dubitare di tutto, ma non del fatto che loro stessi dubitino e che Dio voglia ingannarli. Dio è ancora, per Descartes, il garante dell'auto-cerchezza del soggetto conoscente. Saranno la rivoluzione copernicana con la sua cosmologia eliocentrica e le nuove scoperte a favorire quel processo di autocomprensione emancipativa<sup>19</sup> che con Kant, Feuerbach e Nietzsche congederà definitivamente la supposta mediazione del pensiero e del mondo nell'essere e nell'ordine divino<sup>20</sup>.

A partire dal Seicento l'attenzione all'io e al suo ruolo, proprio dell'antropologia rinascimentale, è stata sottoposta a un graduale processo di acutizzazione, sfociato nell'idea di una *soggettività inviolabile*, dogma fatto proprio dall'uomo postmoderno.

L'emblema barocco di un tale sentire, oltre al gusto cortigiano per le parrucche e alla grandiosa diffusione degli autoritratti borghesi (si pensi alla pittura olandese e fiamminga, all'io autoriflettentesi di Rembrandt nei suoi tanti autoritratti, o ancora alle donne davanti allo specchio di George de la Tour), è dato dalla moda architettonica di collocare al centro dei palazzi seicenteschi la cosiddetta "sala degli specchi": il soggetto, appena introdotto, assiste al miracolo di una rifrazione continuata della propria immagine, in una profondità di sovrapposizioni parallele che forse già anticipano visivamente l'ossessione neobarocca e narcisistica di riflettersi infinitamente (tipico della psicanalisi). Dietro l'ossessione barocca del riflettersi si nasconde forse la malinconia narcisistica dell'uomo seicentesco.

MANN, *La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali*, Milano 2000, 15-38.

<sup>19</sup> Cfr. G.H. LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, Cinisello Balsamo 1998, 24-25.

<sup>20</sup> E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Brescia 2004, 189-225.

Eppure, in età postmoderna, sembra che il soggetto non sia più interessato al proprio mondo interiore e al proprio sé reale (come invece sarebbe tipico di una personalità narcisistica). L'uomo postmoderno appare del tutto rapito dall'elaborare la propria immagine esterna e il proprio profilo virtuale, finendo col venire ingoiato da un video-specchio fino a diventare egli stesso un "uomo-specchio" – come nella favola di Charles Perrault *Lo specchio o la metamorfosi di Orante* (1661). Si pensi all'egemonia anarchica dei video e del mondo virtuale nella determinazione delle mode, dei canoni estetici e della stessa formazione dell'immaginario collettivo. In questo senso, Mario Perniola definisce il soggetto post-sessantottesco un "uomo-video", la cui sensibilità coincide con la tecnologia e la cui attività ricalca all'infinito, e in modo speculare, l'eterno esercizio di una riproduzione mimetica di modelli virtuali. «Se il narcisismo si fonda sul fenomeno dello specchiarsi e sulla problematica dell'immagine, lo specularismo invece nasce da una identificazione simbolica dell'uomo con lo specchio e dall'esercizio di un assoluto mimetismo»<sup>21</sup>.

Si potrebbe dunque dire che, a nome di un iper-narcisismo neo-barocco, è stato ormai messo da parte l'atteggiamento introspettivo e l'interesse per il lato emozionale e affettivo dell'identità umana proprio del narcisismo barocco. Un'eccezione a questo atteggiamento – che pure sembra confermare la regola – è forse data dal successo che continua a riscuotere la consulenza psicanalitica in Europa. Una certa prassi psicanalitica, oltre a garantire la riflessione narcisistica dell'individuo (in quanto la terapia sembra non debba finire mai), addita la soluzione ai propri complessi nella possibilità che ognuno ha di autoassolversi, a scapito della realtà.

### *Il primato del medesimo sull'altro*

Nella prima metà del Settecento, in un lento congedo dall'epoca barocca, insieme a un nuovo razionalismo si dif-

<sup>21</sup> PERNIOLA, *Enigmi*, 35. Cfr. Id., *Transiti*, 217-229.

fonde in modo massiccio il romanzo di intrattenimento. In quest'epoca la letteratura borghese testimonia un crescente interesse verso l'indagine psicologica, il contrasto fra felicità e virtù, l'invenzione dell'*alterità* a opera del soggetto (concetti che saranno trionfanti nel Novecento).

In Inghilterra riscuote grande successo il racconto *Robinson Crusoe* (1722) di Daniel Defoe, considerato il primo grande romanzo di costume per la tendenza ad affrescare paesaggi e situazioni. Non è un caso se Jean Jacques Rousseau, nel suo *Emile* (1762), suggerisca al suo allievo immaginario la lettura di quest'unico racconto, che egli valuta «il più felice trattato di educazione naturale»<sup>22</sup>.

Il protagonista del romanzo, naufragato su un'isola, è solo, privo di ogni sostegno sia umano sia divino e tuttavia è capace di provvedere da se stesso alla propria sussistenza, e persino al proprio benessere. Per il pedagogo francese Robinson Crusoe è il prototipo del soggetto moderno e la statura ideale dell'uomo adulto: «il modo più sicuro per elevarsi al di sopra dei pregiudizi e per ordinare i propri giudizi secondo i veri rapporti delle cose, è di mettersi al posto di un *uomo isolato*, e di giudicare di tutto come quest'uomo ne giudicherebbe lui stesso in rapporto alla sua propria utilità»<sup>23</sup>.

L'utilità personale è diventata l'unico criterio di giudizio per un uomo che ormai deve vivere come naufrago emancipato, chiamato a tracciare arbitrariamente confini intorno a sé. Proprio come i recinti che il protagonista Robinson Crusoe innalza, una volta sbarcato sull'isola.

Nel romanzo di Defoe è possibile, inoltre, cogliere *in fieri* il processo di costituzione dello straniero, dell'*altro*, definito con la nuova categoria di «selvaggio». Robinson, autodefinitosi *Padrone*, nomina l'indigeno incontrato sull'isola col nome di *Venerdì*. È lui ormai il creatore sovrano che, nel suo *Diario*, pagina dopo pagina, chiama all'esistenza e governa la realtà e gli esseri.

<sup>22</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, a cura di A. Visalberghi, Bari 2008, 160.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 161.

Il soggetto occidentale borghese (bianco) è egemone perché capace di provvedere alla propria sussistenza (produttivo), di definire i propri confini (maschio) e di giudicare la realtà mediante la scrittura (sano di mente): «selvaggio» e sottomesso è chi non è capace di elevarsi a queste altezze. Eppure, sul finire del racconto, Venerdì, dalla cucina dei servi, scrive. Civilizzato da Robinson, il selvaggio ha guadagnato il diritto di guardare la realtà, perché è entrato nell'economia della scrittura, nel segreto del potere occidentale.

Questo primato del Medesimo sull'Altro, che emerge prepotentemente in quest'epoca, ha attraversato per lo più tutta la filosofia occidentale, dall'egologia socratica fino all'ontologia heideggeriana, restituendoci un pensiero della violenza che neutralizza l'altro comprendendolo<sup>24</sup>.

Nella nostra epoca neo-barocca sembra tuttavia di assistere a un ulteriore ribaltamento. A prevalere, oggi, pare sia l'Altro sul Medesimo.

È illuminante, a riguardo, richiamare alla memoria il romanzo più bello di Michel Tournier, *Venerdì o il limbo del pacifico* (1967), nel quale l'autore ridisegna con ironia il *Robinson Crusoe* di Defoe. Nel racconto di Tournier è Venerdì a fare da maestro al naufrago Robinson, a iniziarlo verso una completa regressione allo stato naturale. Sebbene Robinson continui a presentarsi come un quacchero del Settecento, la sua indole è del tutto postmoderna, un po' agnostica e un po' pagana. E quando arriva una nave inglese, è il selvaggio che stranamente salpa verso la civilizzazione, mentre il naufrago inglese decide di rimanere sull'isola.

Tournier rovescia ludicamente il mondo di Defoe, forse per renderlo più vicino al suo: l'ordine naturale scalza quello borghese, la xenologia mina l'eurocentrismo, il soggetto post-moderno è del tutto colonizzato dall'Altro, vittima dello straniero.

<sup>24</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 2010, 40-50.

### *Il primato dell'emozione sulla religione*

Fra il Cinquecento e il Seicento assistiamo, in ambito religioso, all'esplosione del fenomeno mistico, quale esperienza di una fede soggettiva che mette in second'ordine ogni mediazione concettuale e istituzionale<sup>25</sup>. Parallelamente la Riforma protestante, smantellate le mediazioni istituzionali e sacramentali, enfatizza gli aspetti emozionali dell'esperienza religiosa e l'interpretazione soggettiva della Scrittura. L'Europa del Cinquecento conosce la nascita di nuovi movimenti religiosi che propongono un libero cristianesimo oltre il dogma: anabattisti, spiritualisti, umanisti, mentre nel Seicento prenderà forma il pietismo, rigorismo, metodismo, puritanesimo come connubio fra etica evangelica e interessi mondani. In ambito cattolico, con il movimento riformatore nato dal Concilio di Trento e alimentato dalla morale di sant'Alfonso Maria de Liguori, si inizia a riconoscere un alto valore all'intenzionalità del cristiano nelle proprie azioni. Il travaglio del Cristianesimo europeo vive qui un inizio che continua fino a oggi.

A ben guardare, la prassi spirituale-emozionale cristiana da una parte (intesa sia come pietismo e intimismo protestante, sia come *praxis pietatis* cattolica e in particolare gesuitica) e il moderno romanzo borghese, dall'altra, hanno inciso molto più della filosofia sulla formazione della coscienza europea. In tal senso Descartes riscrive in termini filosofici il sentire generalizzato di una intera epoca.

In un contesto di crisi per la cristianità occidentale, Ignazio di Loyola elabora una forma integrale di Cristianesimo, inteso come esperienza ed esercizio di intelligenza pragmatica, psi-

<sup>25</sup> Cfr. E. ANCILLI-M. PAPARAZZI, *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, 2 voll., Roma 1984; C. GINZBURG, *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e nel Seicento*, in *Miti emblematici e spie*, Torino 1986, 107-133; M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo del Seicento*, Firenze 1984; B. PAPASOGLI, *Gli spirituali italiani e il «grand siècle»*, Roma 1983; M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna 1987; AA.VV., *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris 1991.

cologica, sensibile, razionale, aperta all'universalità. Egli vive e intende la conversione religiosa come un processo introspettivo, immaginativo e rigoroso, sotto la guida di un maestro spirituale che aiuti il discepolo in quattro tappe (ciascuna delle quali della durata di una settimana) a tematizzare gli umori del suo animo, a ingradarsi in un cammino che va dal riconoscimento del proprio peccato fino alla contemplazione del mistero pasquale. L'io del soggetto spirituale, piegato su esami particolari e meditazioni, inizia ad autocomprendersi come un campo di battaglia e di sperimentazione e a ritenere interessanti le verità dogmatiche (Trinità, Incarnazione, Redenzione) nella misura in cui esse riescono a farsi scuola del sentire. La fede cattolica diviene laboratorio pratico di purificazione, verso una nuova coscienza di se stessi e del proprio autorapporto con Dio e col mondo.

Il genio del cristianesimo gesuitico sta proprio nella miscela fra razionalità e sentimento, metodo e interiorità, istituzione e mistica: la biografia e l'autocoscienza divengono palco dello scambio tra psicologia e sperimentazione cristiana, quale in-contro fra la volontà personale e quella divina. E forse l'intuizione ignaziana potrebbe dischiudere nuove possibilità anche per l'oggi, laddove la religione è affidata alla "scelta" di ognuno. L'uomo neo-barocco, infatti, appare interessato al lato estetico del sacro (si pensi al progetto editoriale della casa Adelphi), al versante carismatico ed emozionale della fede, e l'emotività resta uno dei pochi ingressi ancora lucrati per l'interiorità. La spiritualità postmoderna vive l'esperienza religiosa in modo immediato, soggettivo, esoterico, slegato dalla prassi sacramentale e dall'appartenenza ecclesiale<sup>26</sup>. In modo selvaggio e agnostico ritorna il sentire religioso barocco, che – per dirla con Perniola – si esprime in una fede senza dogma, in una speranza senza superstizione e in una carità senza avvillimento<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. P. SEQUERI, *La spiritualità del postmoderno*, «Regno-attualità», 18 (1998), 637-643.

<sup>27</sup> M. PERNIOLA, *Del sentire cattolico. La forma culturale di una religione universale*, Bologna 2001.

### *Il primato della possibilità sulla realtà*

La vita dell'uomo neo-barocco avanza al ritmo di una implicita e stravagante misura, retta dal primato del senso di possibilità sulla realtà. Le prime avvisaglie di questo ormai diffuso sentire sono da ricercarsi in quello che i letterati considerano (insieme al Robinson Crusoe) il primo romanzo della modernità: il *Don Quijote* (1605-1615) di Miguel de Cervantes. È infatti con le mirabolanti avventure di Don Chisciotte che la verità del racconto è catalizzata e rovesciata dal virtuale.

In questo romanzo barocco fanno capolino molti dei tratti tipici dell'uomo postmoderno, fra i quali l'*ironia* ne rappresenta la dominante – come Cervantes stesso confessa all'inizio dell'opera. Il satirico autore vuole infatti gettare in discredito l'enfasi attribuita all'universo della letteratura cortese, diffusasi con grande entusiasmo nella Spagna del Cinquecento. Ed è al suo tragicomico *hidalgo* che Cervantes affida il compito di decostruire l'immagine fiera e ormai anacronistica del cavaliere medievale. Raddoppia l'*ironia* poi il fatto che il bizzarro paladino intende liberare tutti quelli che incontrerà sul suo cammino, proprio lui, il più bisognoso di essere liberato dalle sue pazzesche proiezioni.

È questa la parabola dell'uomo barocco, nascosto sotto le mentite spoglie di Don Chisciotte, che tenta di vincere il proprio smarrimento e la propria delusione davanti alla vulnerabilità dell'esistenza, mediante un universo virtuale e rocambolesco. Le tante messa in scena del romanzo infatti mettono a nudo una realtà infranta, rovesciata, senza ordine alcuno, nella quale il soggetto – cavaliere errante – è chiamato a escogitare da solo il proprio assetto, fosse pure stravagante come quello di Don Chisciotte per il quale un contadino diviene scudiero, un asinello ronzino, una popolana è eletta donzella, dei mulini a vento si fanno giganti, le locande castelli, le greggi di pecore interi eserciti nemici. Ma, in fondo, sotto le astruse invenzioni dell'*hidalgo* che patisce il crollo degli antichi ideali cavallereschi, sanguina un'invincibile malinconia, un senso di impotente ribellione contro la decadenza del mondo a lui

contemporaneo, verso la quale follemente tenta di opporre resistenza, fino a rendersi ridicolo.

Sul finire del romanzo, nonostante la lacerante scissione che attraversa il protagonista lungo tutte le sue avventure, Don Chisciotte ritorna in sé e muore rinsavito. Egli ha anticipato e vissuto nella sua carne i paradossi e le fratture del suo tempo, eppure il tragicomico Cervantes ha avuto pietà di lui, concedendogli finalmente la pace e il ristabilimento dell'ordine reale. E non è un caso che Nietzsche abbia criticato aspramente un tale lieto fine, quale segno di debolezza e di remissività dell'uomo davanti all'*altro* da lui. Con Nietzsche infatti si entra nella stagione neo-barocca, nella quale il donchisciottesco *primato del senso di possibilità sulla realtà*, con l'abolizione di ogni eteronomia, giunge alle sue estreme conseguenze fino alla derealizzazione visionaria in Kafka, ai sentieri labirintici e ai vicoli ciechi di Borges o al risucchio dell'immaginario sul reale in Hesse.

E non sarà necessario rivolgersi ai romanzi per verificare come, oggi, la virtualità e la pulsione per le infinite possibilità abbiano sfaldato quasi del tutto gli stati di vita e abbiano scombinato il senso delle proporzioni.

### 3. Dal *kairos* all'*eone*

Il Seicento, mistico e miscredente, è forse il secolo che oggi più ci attrae. Se la crisi culturale che ci tocca vivere è in qualche modo congiunta a ciò che è avvenuto allora, forse nel rapporto fra le due epoche riposa la possibilità di un medesimo *kairos*, perché l'Eterno intersechi ancora l'eone presente. Il che non significa che la ripresa della sapienza barocca sia la risposta soddisfacente, la soluzione del paradosso attuale, ma forse essa ci addita vie percorribili, un più alto paradosso che strappi il nuovo da una antinomia apparentemente insolubile<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. C. CIANCIO, *Il paradosso della verità*, Torino 1999, 256-263.

Nel Seicento, per la prima volta dopo Costantino, il Cristianesimo fa l'esperienza della sua irrilevanza nella società civile. In risposta all'incedere di una nuova visione del soggetto, all'emergere di una società mondanizzata e atea, sorge una nuova forma di intendere il cristianesimo come scuola dei sentimenti e della vita: nasce il moralismo<sup>29</sup>.

I moralisti classici sono ritrattisti del chiaroscuro, esperti dell'ambivalenza del cuore umano, amanti della solitudine e della conversazione, di uno stile pratico, di un umanesimo cristiano senza alcuna pretesa di riformare il mondo o condannarlo, ma esperto nell'indicare le tracce del *Deus absconditus* e offrire, in lui, uno stile che accresca la vivibilità della vita<sup>30</sup>. È la civiltà di Baltasar Gracián, una meraviglia di devozione e tattica; Jean-Pierre de Caussade, medico dell'esultanza e dell'abbandono in Dio; Francesco di Sales, maestro di mistica con un senso pratico stupefacente; Blaise Pascal, osservatore del paradosso al cuore della ragione; Fénelon, un sensibile che non sente più Dio; Ignazio di Loyola, cavaliere attratto dal disinteresse del vero amore; Guicciardini, scettico ma attento ai ribaltamenti dei tempi; Descartes, illuminista delle passioni dell'anima; La Rochefoucauld e la solitudine mondana del cristianesimo; Baldesar Castiglione, austero artefice della sprezzatura; Nicolas Malebranche, un mistico dell'intelletto, attento al *kairos*<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Il *moralismo* è stato un movimento quasi del tutto trascurato dalla teologia di scuola. Sulla scia di Francesco di Sales, che ha fatto dell'amore l'integrale della sua teologia, abbiamo già tentato un recupero teologico-fondamentale e *kairologico* del suo umanesimo, sotto le condizioni del nostro tempo, cfr. G. DE CANDIA, *La vera amabilità del Cristianesimo. Charme e stile di una fede postmoderna*, Soveria Mannelli 2009, 106; cfr. 23-34. Nella prefazione al saggio, Elmar Salmann esprime la propria idea sul tema.

<sup>30</sup> Cfr. G. MACCHIA, *Il teatro delle passioni*, Milano 1993; ID. (a cura di), *I moralisti classici: da Machiavelli a Le Bruyère*, Milano 1988; B. PAPASOGLI, *La lettera e lo spirito: temi e figure del Seicento francese*, Pisa 1986; ID. (a cura di), *I moralisti classici*, Bari 2008; B. CRAVERI, *La civiltà della conversazione*, Milano 2001.

<sup>31</sup> Per un'analisi particolareggiata della mistica intellettuale e della filosofia cristologica di Nicolas Malebranche, rimando a G. DE CANDIA,

Nel Barocco il cristianesimo è stato coniugato in queste forme e configurazioni. Ora, dopo questo percorso attraverso la Modernità e le trasposizioni post-moderne, quale potrebbe essere lo stile, la gestualità e il paesaggio dei misteri cristiani?

Elmar Salmann ha cercato di dare una risposta a questo. Nel suo insegnamento ha provato a custodire e trasmettere una intelligibilità del dogma attraverso una molteplicità di tagli longitudinali e trasversali del pensare e filosofare umano, come tensione analogica, paradossale, drammatico-storica, fenomenologica, trascendentale dei misteri e del simbolismo cristiani. Il suo occhio sinottico, malinconico, pluriprospectico eleva il carattere polare, ambivalente e inesauribile del cristianesimo e della vita, e allaccia goethiane *affinità elettive* tra sponde inconciliabili, favorisce rapporti tra mondi che di per sé non si salutano. Con ironia pertinente e lieve ha composto nel corso di questi anni una serie di saggi dove ha ritratto i paesaggi della teologia, il loro carattere sapienziale, le im-possibili corrispondenze tra filosofia e mistica<sup>32</sup>, mistica e illuminismo, felicità e salvezza, ispirazione divina e letteraria, agnosticismo e tradizione apofatica, letteratura e teologia, umorismo e teologia, amore e violenza<sup>33</sup>.

La sua teologia *ad extra* mostra fenomenologicamente il cristianesimo come invito e motivo quasi musicale, come evento e fermento di uno stile che non esclude il dogma, anzi lo trasforma in un gesto benefico di vita – nello spirito della migliore tradizione del moralismo.

Forse, il nostro eone neobarocco è la possibilità di un cristianesimo moderno, che controbilanci le istanze dell'illuminismo e del romanticismo (oggi screditate o enfatizzate),

*Il peso liberante del Mistero. Saggio sulla grazia del necessario*, Assisi 2011, 103-160.

<sup>32</sup> Questa sua intuizione ha trovato una configurazione oggettivata nel biennio di specializzazione in *Filosofia e mistica*, presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo in Roma, proprio negli anni in cui il Prof. Salmann era Decano del dipartimento di Filosofia.

<sup>33</sup> Cfr. E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Assisi 2011, 7-23.

che sappia essere autocritico e anti-ideologico, eticamente qualificato, soggettivamente sperimentato, che sappia cogliere le stagioni epòcali e la cultura, quali che siano, come *kairos*. L'èone che nasce dal postmoderno potrebbe essere questo cristianesimo ermeneutico, realistico e interlocutore, esperto della vita concreta, psichico e mistico, rituale ed ecclesiale, ma anche povero, esposto, laboratorio di una fede autentica e culturalmente qualificata.

CYPRIAN KRAUSE

LA GRAZIA DEL PENSARE.  
SUL CIRCOLO VIRTUOSO TRA SPIRITO  
ANSELMIANO E RICERCA SALMANNIANA

**È** più che evidente che, gli oltre sei lustri d'inflessa attività accademica e monastica al Sant'Anselmo alle quali il professor Elmar Salmann si dedica tuttora con lo zelo e il *daimonion* che gli sono ingegnosamente connaturali, meriterebbero un riepilogo "de condigno", come presa di coscienza conativa e con-nativa nello spazio arioso della *corriflessività* (nascendo ogni *connaissance* come *con-naissance*, secondo una paronomasia cara al nostro). Superando quindi un primo momento di titubanza e trepidazione, ci accingiamo all'*anamnesi* succinta dei luoghi maggiori di un'esemplare maieutica dello spirito, la cui presenza sapienziale si sottrae ma in modo tale da lasciare tanti germi fecondi.

Simbolicamente parlando, faremo quattro soste/stazioni in quattro angoli – non dell'altare né del gran mondo – bensì ai quattro angoli del chiostro di Sant'Anselmo, piccola palestra cavalleresca sulla piazza dei Cavalieri di Malta, dove ci siamo allenati non senza l'olio della grazia. I quattro angoli del nostro quadro claustrale (pudore e *aidos* monastico si addicono infatti) si iscriveranno dal punto di vista formale nella tetralogia del discorso retorico classico: *exordium – narratio – argumentatio – peroratio*; dal punto di vista materiale, invece, nei quattro luoghi maggiori della ricerca salmanniana a Sant'Anselmo:

1. La *dialettica* tragica e metatragica della *grazia*: tra destino e libertà, tra umanesimo (gesuiti) e anti-umanesimo (giansenisti).

2. L'umile acquiescenza alla *simbolicità* e *parabolicità* aperta del teatro imperfetto della nostra *storia* (infatti, le antinomie dell'esistenza rimangono irrisolvibili); rievocheremo pertanto la mente storica e simbolica dei corsi che il prof. Salmann ha tenuto presso l'Istituto Mabillon, soprattutto il corso che conduce dagli albori dell'evo moderno fino alla soglia della contemporaneità.

3. Sembrirebbe però che, oltre questo, qualcosa *esuli* dal registro storico e simbolico, qualcosa di inafferrabile che ciononostante ci assilla e ci coinvolge: ecco la vena *anagogica* e *mistica* del pensiero salmanniano. Sul fondo del pensiero si scopre, sulla scia del *Proslogion* di Anselmo d'Aosta, uno s-fondo che rimane orizzonte e ablativo, un «id quo maius cogitari nequit» che rimane «maius quam cogitari possit».

4. Ma proprio perché non teme di imbattersi nel vortice vertiginoso della mistica, il pensiero di Salmann corrisponde anche alle incombenze prosaiche della vita. L'economia della salvezza non ci dispensa dall'economia del quotidiano, non ci trasferisce nell'indolenza solitaria di una torre d'avorio. Anzi, la libera adesione alla verità non-idolatrica *s'invera* proprio nell'azione inter-personale: nell'ospitalità per l'istanza altrui, venerando così – in modo vivibile e secondo misura umana – il mistero della vita, riconosciuto e condiviso come tale: come la cosa più pubblica e più arcana al tempo stesso: ossia come «heilig öffentlich Geheimnis»<sup>1</sup>. Cominciamo dunque la visita guidata attraverso il chiostro di Sant'Anselmo, sotto la guida sapienziale del nostro cicerone Elmar Salmann.

<sup>1</sup> J.W. VON GOETHE, *Gott und Welt: Epirrhema*, in Id., *Gedichte*, 22 (Weimarer Ausgabe, vol. III), Weimar 1890, 88.

## 1. *Exordium* (meta-)tragico tra grazia e libertà

L'*esordio* comincia dal "caput" ossia nella *sala capitolare*, dove una volta si cantava l'ora "prima". E già questo primordio si attesta come *locus amoenus* e *locus terribilis* al contempo, essendo il capitolino a Sant'Anselmo un luogo di preghiera e di contemplazione, ma anche luogo di un tremendo tribunale accademico davanti al quale si difendono le tesi dottorali: "cause" tra chiarezza apollinea e confusione dionisiaca, tra *pe-santeur* e *allure*, ma sempre avviate dalla preghiera imbevuta di spirito agostiniano: *Actiones nostras, quaesumus, Domine, aspirando praeveni et adiuvando proseguere: ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat, et per te coepta finiat*. Già il *caput* è luogo di sofferenza tragica e di giocondità traboccante, di sin-ergia *graziosa* ed è anche trauma per qualcuno che si sente *graziato* – e *licenziato*.

### a) *La domanda tragica sulla dike*

Nella civiltà europea inciampiamo infatti subito nel punto sorgivo di una distorsione estraniante. Dalla Ionia di Eraclito fino alla Jena di Hegel, l'inizio ci mostra il volto bifronte di un antagonismo dialettico che può assumere l'aria di un vero *polemos* senza tregua, ma anche di una *palintropos harmonie*. Ambedue i lati del dittico (quello agonistico e quello irenico) si simbolizzano per Eraclito nell'arco e nella lira<sup>2</sup>. Per Anassimandro tutto l'essere s'iscrive nella parabola tragica della *dike* (giustizia), nell'inesorabile destino tra insorgimento grandioso, ma colpevole, e resa a un tramonto ontologicamente inevitabile<sup>3</sup>. E già nei tragici, il carattere specifico di questa *dike*

<sup>2</sup> Eraclito parla del *toxon* (arco) attiguo all'armonia della *lira*, ma anche di quell'arco (*biós*) che si chiama vita (*bíos*), ma porta la morte; DK 22 B, fr. 51 (H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Berlin 1951<sup>6</sup>, 162): *παλιντροπος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης*; fr. 48 (*ibidem*, p. 161): *τῶι οὖν τόξῳ ἵνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος*.

<sup>3</sup> «Onde è la nascita per le cose che esistono, lì si compie anche la loro

è piuttosto domanda aperta che non misura afferrabile. Quale ponte, infatti, potrebbe rimediare allo iato tra umanesimo e anti-umanesimo, tra l'arcadia della cultura e l'appello ineluttabile dell'istanza arcaica? Si confronti al riguardo il motivo della *Ifigenia* di Goethe, ma anche il ruolo dello *charme* retorico di Atena nelle *Eumenidi* di Eschilo! Secondo quale *dike* Oreste, uomo inestricabilmente «simul iustus et peccator» *ante litteram*, sarà giudicato: secondo quella misantropica delle Erinnie, quella distaccata di Apollo o quella filantropica di Atena?

Il «tragico come domanda»<sup>4</sup> si apre quindi nello scarto tra l'umile acquiescenza dell'uomo al suo destino e il pathos eroico di una libertà che è conscia, al contempo, della sua trascendentalità e finitezza. Karl Reinhardt ricorda l'uomo tragico di Sofocle come umile e fiero al tempo stesso<sup>5</sup>. In virtù di un'esistenza tra ribaltamento prometeico e resa al dissidio insanabile dell'essere, l'eroe tragico paga il prezzo per una scommessa troppo alta, troppo ardua, troppo icarica. Le antinomie strazianti insite al *pantheon* antico si ripercuotono inesorabilmente nell'esistenza umana. Chi venera esageratamente una divinità, se la prende con tutte le altre: chi pecca per eccesso di sobrietà apollinea, chi per eccesso di ebbrezza dionisiaca, chi per la mania erotica... Qualunque gesto umano può apparire come prevaricazione di fronte alla *moira*, all'*ananke*, alla *heimarmene*. Anche se l'uomo comune, tuttavia, indietreggia e si rintana davanti alla sfida tragica in una meschinità e "tracotanza tapina" tra *hybris* e servilità,

dissoluzione secondo necessità. Poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»; DK 12 B, fr. 1 (DIELS-KRANZ, *Fragmente*, vol. I, 89): ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

<sup>4</sup> Cfr. E. SALMANN, *Il tragico dietro le quinte del testo. Postille sulla persistenza impertinente del destino*, in ID., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero* [Caro salutis cardo. Studi 13], Padova 2000, 139-150.

<sup>5</sup> K. REINHARDT, *Sofocle* [Itinera 13], Genova 1989 [or. ted.: *Sophokles*, 1933], 14.

tra trionfalismo e ostentazione dell'essere-vittima, egli non sfugge al suo destino fallimentare.

Nel mondo tragico, assistiamo dunque a una gara esasperata tra contraenti ineguali, a un'agone tra *aporia* umana e *apeiron* divino – fino a farsi in Euripide passione e critica. Assumere tale *polemos* nella piena consapevolezza della libertà etica, ma anche nella piena coscienza del proprio fallimento inespugnabile, questo fa la grandezza dell'uomo tragico – e in questo consiste la sua *katharsis*. Un *topos* paradigmatico di questo agone, lo troviamo, forse, in un racconto di Erodoto (VIII, 111): «I Greci [...] si disposero all'assedio di Andro con l'idea di espugnarla. In effetti gli abitanti di Andro, primi fra gli insulari a cui Temistocle si era rivolto per ottenere del denaro, non l'avevano versato; anzi, quando Temistocle aveva addotto come argomento che gli Ateniesi erano venuti in compagnia di due grandi divinità, la Persuasione e la Necessità [*Peitho* e *Anankaia*], e che quindi il denaro dovevano proprio consegnarlo, avevano risposto affermando che Atene era senza dubbio grande e prospera e fornita di ottime divinità; mentre gli abitanti di Andro erano poveri di terra fino all'inverosimile e due dèe calamitose non lasciavano mai l'isola, le erano affezionate, la Povertà e la Mancanza di Risorse [*Penia* e *Amechania*]: gli Andri, che disponevano di tali divinità, non avrebbero versato il denaro, perché mai e poi mai la potenza degli Ateniesi poteva esser più forte della loro mancanza di potenza».

La potenza divina di *Peitho* e *Ananke* (persuasione e necessità) potrà mai essere più forte della nostra *amechania* e indigenza? Quale *pondus* sarà preponderante? Il *pondus peccati* o il *pondus amoris*? La *pesanteur* del peccato o la *gratia elevans* (S. Weil)? Nella melancolia della catastrofe tragica si cela già l'anelito e il germe di un'esile speranza, di una domanda *metatragica*. Esposto al conflitto straziante, tragico, edipale, alle antinomie dell'Io, l'uomo non può fare a meno della speranza che la coazione possa farsi co-azione, sinergia, simmachia con il Dio.

b) *La grazia della dikaiosis aliena (giustificazione)*

In un certo senso, si può ricostruire tutta la storia del pensiero europeo sotto quest'angolatura della *dike*, della giustizia. Però, già la *dikaiosyne* della teo-ontologia di Socrate-Platone abbandonò la rassegnazione alla tragicità della vita (alla *dike* di Anassimandro) e si modellò come scommessa sull'intelligibilità ed evidenza metafisica del *bonum, verum, unum, pulchrum*, come possibile partecipazione morale e intellettuale (*methexis*) alle idee eterne e stabili. Ma solo nel dramma cristiano della *dikaiosis* aliena (giustificazione) dell'uomo già fallito la faccenda si esaspera, diventando inesorabilmente esigente. Mentre nella catastrofe dionisiaca della tragedia c'era comunque una quiete (*galéne*), un'acquiescenza al destino ineludibile, nel cristianesimo il rapporto si fa inter-esse drammatico di Dio al destino umano: un Dio quanto mai geloso, innamorato e irascibile, che non conosce la lontananza olimpica.

Ecco l'aspetto *kenotico* e *doxologico*<sup>6</sup> che contrassegna la tradizione ebraica e cristiana. Non si tratta più del disperato appello euripideo a un "Deus ex machina", ma di un'unione ipostatica, teandrica, *dyotheletica* nella grazia-in-persona, in Gesù. Mentre nella tragedia non c'era più nulla da volere, né da parte dell'uomo, né da parte degli dèi – nel dramma cristiano si intrecciano *volonté voulue* e *volonté voulante* (Maurice Blondel) in un vortice *dyotheletico*, la cui asimmetria iniziale entra in una vera giostra di peccato, grazia, sfida, perdono: d'ora innanzi bisognerà perdonare 70 volte 7. La grazia cristiana fin dall'inizio non figura come sostanza naturale, ma come fermento ed effervescenza, semmai contrastata dal "refrigerio" di una certa inerzia antropologico-culturale. D'altra parte, la grazia cristiana non è soltanto più esigente, ma anche più accondiscendente, più indulgente. Di fronte alle antinomie tragiche della vita, essa ci rinvia a una misericordia che

<sup>6</sup> Cfr. E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums* [Studia Anselmiana 94], Roma 1986, 91-103.

non ci siamo meritati; tutta la polemica anti-pelagiana verte sull'assoluta gratuità della grazia: «non currentis nec volentis hominis, sed miserentis Dei est» (Rm 9,16). Tra la *katharsis* dei greci e i temi della "giustificazione" cristiana si istaura quindi la cesura del pensiero personologico.

E proprio perché la tensione *dyotheletica* è irriducibile, la grazia mostra un volto *bifronte*: materno e paterno, allettante e minacciante, promettente ed esigente. Pur comportando un aspetto attualistico e nominalistico (il *favor Dei*), la grazia vuole farsi *habitualis*, vuol diventare, cioè, una seconda natura e quasi-qualità dell'uomo giustificato: quindi una potenza stabile nell'anima beneficiata della vita soprannaturale. L'unione ipostatica emerge qui come *causa exemplaris et meritoria* dell'*instinctus supernaturalis*<sup>7</sup>, dove collimano perfettamente la nostra disposizione naturale (l'"euphyia") e il "principium externum" della *virtus* infusa – tutto ciò sempre con lo scopo assai aristotelico di permettere all'uomo di vivere la sua vocazione all'amicizia con Dio e quindi la sua *entelechia* soprannaturale "prompte, faciliter et delectabiliter", come dice san Tommaso<sup>8</sup>. Ma anche nella filigrana della sintesi tommasiana, la dialettica tra disposizione naturale e principio esterno rimane irriducibile. In questo senso Salmann intravede in san Tommaso una «dialettica tra legge (STh I-II, 90-95: tu devi essere e diventare buono, cioè corrispondere a ciò che sei) e grazia (STh I-II, 109-114: siccome non sei mai all'altezza di te stesso, la coerenza e la conciliazione tra volontà volente, volontà voluta e un oggetto che veramente saprebbe appagare il loro ambire, devono esserti donate)»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961; A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1966.

<sup>8</sup> Cfr. K.-H. MENKE, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, p. 93.

<sup>9</sup> SALMANN, *Presenza di spirito*, 159.

Da una parte, la riflessione sulla grazia compare quindi come scommessa sulla *connaturalità* donata tra sfera divina e sfera umana. Da lì s'insinua una simbiosi a-simmetrica tra volontà di Dio e volontà dell'uomo, un "impulsus" e "tractus" ove «*nulla intelligitur violentiae necessitas, sed acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas*»<sup>10</sup>. Il Cristo, in quanto modello ideale dell'uomo redento, riceve la *bontà* della sua *thelesis* umana dalla *boulesis* divina. È proprio la *rectitudo* con-vincente di questa *boulesis* divina che riscatta la nostra *thelesis* umana dalle sue velleità *a-buliche*, dallo scambussolamento congenito del *liberum arbitrium* (peccato originale).

Dall'altra parte la riflessione teologica sulla grazia ci indica uno *iato*, un abisso tra natura e soprannaturale. L'*amour pur et desintéressé* di Fénelon mostra ad esempio una fisionomia fortemente distruttiva<sup>11</sup>. L'esperienza di un Fénelon e di Mme Guyon sfocia nel quietismo, nel non voler più chiedere nulla – neanche il perdono: perché questo sarebbe già inteso come prevaricazione.

Pur accantonando qui le estrapolazioni eterodosse che perdono sia la libertà sia la grazia, l'insieme di libertà e grazia può ancora subire tante sfumature di cui alcune sono più umanistiche e sinergetiche, mettendo a fuoco la congruenza binomica tra natura e soprannaturale "quoad modum" (Molinismo, Gabriele Vásquez), mentre altre sono più perentorie e agonistiche (Agostinismo, Tomismo, Bañezianismo), pretendendo un carattere fisico del soprannaturale: una *praemotio* irresistibile a partire da una *prae-destinatio* "ante praevisa merita". Che oggi giorno invece nessuno vuole più dipendere dalla mercé altrui, ma si appella alla felicità come un suo

<sup>10</sup> ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus Homo* I, 10 (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, a cura di F.S. Schmitt, vol. II, Edimburgo 1946, p. 65, 6-7); in seguito: "CDH".

<sup>11</sup> P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris 2009 (1961), 407: La grazia viene sperimentata da Fénelon come «*impitoyable, destructeur, qui loin d'embellir et d'orner son sujet, lui arrache tout sans miséricorde...*».

diritto umano – questo forse, esaspera solo la domanda sulla grazia,<sup>12</sup> visto che nell'occidente secolarizzato la teodicea si capovolge facilmente in antropodicea: di fronte alla realtà *dell'esperienza umana dell'assurdo*, solo un Dio potrebbe ancora dotare il *Trauerspiel* della storia di un senso salvifico, con una grazia davvero inappellabilmente gratuita.

Ma c'è una dimensione ancora più abissale, più drammatica. In un senso *mistico* (non moralistico o dogmatico), il peccato impenitente sembra addirittura sfidare la grazia ad andare oltre; nella coscienza mistica, il peccato è vissuto come appello alla grazia, come tentativo di sondare i limiti della misericordia e di scalfire il mistero. Alludendo a un detto abissale di Salmann a tavola, sulla possibilità di una «disposizione negativa dell'uomo alla grazia mediante l'aumento della sua indigenza», giova citare qui un testo altrettanto abissale di Thomas Mann: «*Io: [...] Dovete ammettere che il peccatore mediocre e meschino rappresenta un oggetto di poco interesse per la Grazia. Nel suo caso, l'atto del perdono ha poco impeto, è solo uno svolgimento annoiato. La mediocrità non conduce affatto una vita teologale. Invece una peccaminosità così grande che fa disperare la persona della sua salvezza, è la vera via teologale alla salvezza. – Lui: Furbo! [...] Non ti rendi conto che proprio la sofistica scommessa sull'attrattiva che una colpa grave svolge sull'indulgenza, rende già impossibile a quest'ultima l'atto del perdono? Io: Eppure soltanto attraverso questo *non plus ultra* si arriva al parossismo dell'esistenza teo-drammatica, cioè alla più abominevole colpa e, attraverso ciò, all'ultima e irresistibile sfida per l'infinita bontà indulgente*»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. E. SALMANN, *Felicità o salvezza? Riflessioni su un binomio difficile*, in *Id.*, *Presenza di spirito*, 151-171.

<sup>13</sup> TH. MANN, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*, Frankfurt a.M.-Berlin 1949 (1947), 392 ss. (trad. dell'autore).

Quale miseri-cordia potrebbe supplire a una tale miseria, quale purezza emendare una tale corruzione? Salmann intravede in questo senso nel romanzo *Delitto e castigo* di Dostojewskij la dinamicità vertiginosa della «inenarrabilis nostrae redemptionis pulchritudo»<sup>14</sup>, sulla scia di Anselmo. L'uomo sotto la concupiscenza è trascinato a verificare la frase: «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (Rm 5,20). Ecco la vertigine e le tentazioni di una libertà che si scopre nel suo intimo come libertà donata. Salmann osserva in merito: «L'appello divino costituisce già la tentazione, che abilita e condanna la libertà umana al tentativo permanente di doversi decidere...»<sup>15</sup>. È da lì che scaturisce «l'angoscia di fallire, la vertigine delle possibilità» imperscrutabili, assieme alla «tentazione di rintanarsi nella propria autonomia». La biografia cristiana, dove ogni momento è esposto all'amore infinito di Dio, comincia ad assomigliare a un testo dove tutto è sottolineato – e per conseguenza nulla: mondo, grazia e peccato diventano coestensivi: «E a lungo andare la differenza acuta tra donatore, dono e “beneficiario perenne” si livella, si appiattisce in una indifferenza: il dramma della grazia si fa tragedia, la tragedia sfocia nella rassegnazione [...]»<sup>16</sup>. Così un surriscaldamento della dialettica tra grazia e libertà potrebbe menare al pericolo del *burn-out* oppure all'indifferentismo di Giovaniano, al *theologoumenon* «In der Hölle brennt kein Feuer».

<sup>14</sup> Cfr. E. SALMANN, *Inenarrabilis nostrae redemptionis pulchritudo. Zur Erlösungslehre bei Anselm von Canterbury*, in M. LÖHRER-E. SALMANN (a cura di), *Mysterium Christi* [Studia Anselmiana 116], Roma 1995, 243-258; ID., *Die Logik der Sühne. Zur Genese religiöser Vernunft*, in P. GILBERT-H. KOHLENBERGER-E. SALMANN (a cura di), *Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale a Roma, 21-23 maggio 1998* [Studia Anselmiana 128], Roma 1998, 837-845.

<sup>15</sup> SALMANN, *Presenza di spirito*, 141.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

## 2. Narratio: La teo-drammaticità simbolica della storia

Per assistere alla narrazione ci trasferiamo nella *Chiesa* dove ci mettiamo in ascolto delle voci storiche, dei concili e dei grandi teologi. La riflessione sulla storia diventa luogo di umiltà e di riconoscimento della nostra contingenza. L'intero conflitto (meta-)tragico di cui parla il primo paragrafo, non trova una sua soluzione perfetta nella vita di quaggiù. La parabola rimane aperta «tra fallimento e grazia – o dovremmo perfino parlare della grazia del fallimento cui soccombe ogni vita?»<sup>17</sup>. Ma come la tradizione autorevole della *Chiesa*, e come i *teologi* hanno gestito questa esperienza umana della frammentarietà e imperfezione sullo sfondo dell'autorivelazione dell'amore *perfetto*?

Sembra che davanti a un tale sfondo, tutto il dramma tra grazia e libertà si ridimensioni e cominci a rivestire un carattere *teo-drammatico*<sup>18</sup>, *simbolico*, *metaforico*<sup>19</sup> e *speculare*: l'imperfezione, distorsione e diacronicità della storia è solo *analogia*, nostalgia, simbolo, specchio e parabola di una possibile conciliazione, sincronicità e ricapitolazione del tutto presso Dio.

Nell'anno della nascita di san Tommaso, il Concilio Lateranense IV parla appunto della *perfezione* in chiave *analogica*:

«Veritas ait: “Estote [...] perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est” [Mt 5,48], ac si diceret manifestius: “Estote perfecti” perfectione gratiae, “sicut Pater vester caelestis

<sup>17</sup> *Ibidem*, 149.

<sup>18</sup> Cfr. la *Teodrammatica* di H.U. von Balthasar cui Salmann allude volentieri.

<sup>19</sup> Bisogna connotare qui il forte valore *soteriologico* della metafora. Da lì l'interesse del prof. Salmann alla simbolica della morte di Gesù sulla scia della metaforologia di G. BADER, *Symbolik des Todes Jesu* [HUTH 25], Tübingen 1988. Cfr. per un approfondimento C. KRAUSE, *Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader* [LQF 96], Münster 2007.

perfectus est" perfectione naturae, utraque videlicet suo modo: quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806).

Con queste parole, i padri lateranensi ci fanno scoprire l'umiltà, consentendoci il *riscatto dal ricatto della perfezione e precisione*, come dice il prof. Salmann. Questo riconoscimento della povertà diventa paradigmatico per l'intera epoca in cui sorgono i movimenti mendicanti. Con tutto ciò, il sinodo lateranense è già portavoce della *pietas* altomedievale e prodromo della *devotio* moderna.

In questa sede dovremmo inoltre ricordare quanto il prof. Salmann ha insegnato in merito al pensiero analogico di San Tommaso, con la sua spinta di teologia negativa<sup>20</sup>, ma anche in merito alla teologia di un Meister Eckhart il cui Dio, inteso come essere-conoscenza, è "senza qualità", dal momento che solo «indistinctione distinguitur»<sup>21</sup>. Subentra in scena la rinuncia radicale del nominalismo francescano, controbilanciato da tentativi sempre più secolari di autofondazione antropocentrica.

Eppure l'uomo rimane nell'estraniamento, rimane un "quasi secundus deus". Nella speculazione matematico-metaforica del Cusano<sup>22</sup> solo la sincronicità della *visio Dei*, intesa come *genitivus subiectivus*, è onniveggente e non esclusiva di nessuna dimensione, vede l'unità delle cose al di là della *coincidentia oppositorum*, mentre qualunque sguardo creaturale è sempre già una *contractio* inesatta che costruisce opposizioni illusorie. Solo nello sguardo di Dio le cose apparentemente opposte sono *compresenti*: «Tutto ciò che per noi si esclude, in Dio viene abbracciato... Dio è *non-aliud*, è capacità d'includere e abbracciare l'altro quale altro»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 13 a. 10 ad 5.

<sup>21</sup> Cfr. SALMANN, *Presenza di spirito*, 209-213; inoltre: U. KERN, „Gottes Sein ist mein Leben“. *Philosophische Brocken bei Meister Eckhart* [Theol. Bibliothek Töpelmann 121], Berlin 2003; K. FLASCH, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010.

<sup>22</sup> Cfr. E. SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie* [Studia Anselmiana 111], Roma 1992, 166.

<sup>23</sup> Cfr. ID., *Presenza di spirito*, 185.

Il platonismo fiorentino rinascimentale con il suo tema del rapimento, del *furor divinus* (Marsilio Ficino) riprende la quadruplice mania del *Fedro* di Platone e fa emergere, assieme alla bellezza e *concinntas* del mondo, anche il volto *proteico* del mondo dei *segni*: tutto può diventare simbolo orfico, allegoria ermetica dell'*hen kai pan*; l'uomo si trova di fronte a una irriducibile polimorfia fluttuante della verità di cui deve ri-creare a ogni momento l'unità poetica.

Ma anche nel grande paesaggio del mondo, l'unità si spezza, si frammenta nel kal-eido-scopio della storia: diventa più "pan" che "hen": nel 1492 il mondo è raddoppiato; nel 1517 la cristianità subisce un ulteriore grande scisma. Di fronte alle obiezioni di Lutero che ribadisce il "mere passive iustificari" come centro e fulcro della fede cristiana, il testo magistrale del *decreto sulla giustificazione* di Trento (A.D. 1547: Sessio VI, cap. 7) cerca di ristabilire un equilibrio, scansando da una parte il concetto aristotelico-tomistico di "habitus" (*schesis*), ma ricordando d'altra parte con altrettanta decisione il dono delle "virtù infuse" (DS 1530).

Nonostante tali convergenze e gli encomiabili sforzi di Trento, il sapere teologico si trova d'ora innanzi controverso, fazioso, prospettico, se non addirittura ridotto a faccenda politica. Il secolo delle "summae" è finito. Siccome un sapere *a priori* non sembra più attingibile, ci vuole un sapere *topico* che si appella ai "luoghi comuni" della tradizione. Su questo sfondo spicca il tentativo di Melchior Cano di creare con i suoi *loci theologici* una gnoseologia teologica moderna, pluriforme e convergente al contempo.

L'evo moderno è segnato dalla scommessa sull'efficacia *pragmatica* delle ipotesi. Hans Blumenberg deduce la legittimità dell'evo moderno dall'insopportabilità di un Dio nominalista, dalla resistenza contro l'incubo di un assoluto incomprensibile. Libertà di Dio e libertà dell'uomo si esasperano così a vicenda, si spingono avanti: la dottrina luterana dei due regni ne è solo un paradigma carico di conseguenze. D'ora innanzi, l'uomo moderno sa che egli non vive più nel mondo di Dio, bensì in un *civitas terrena* che egli stesso si

è costruito mediante delle metafore, ossia con Giambattista Vico: «Verum et factum convertuntur». Mentre il mondo subisce (contro l'antica cosmo-teologia) una secolarizzazione mai conosciuta, l'uomo, diventato dopo la svolta copernicana un essere ec-centrico, emerge come *animal rhetoricum*, provvisto di un'«altissima competenza nel compensare la sua incompetenza» (cfr. Odo Marquard)<sup>24</sup>. L'uomo cerca di rendere il suo logos, da più debole che era, più forte (Protagora).

Tutto questo atteggiamento retorico si ripercuote nel barocco dove assistiamo a una fioritura del teatro, del camuffamento, della facciata, del *trompe-l'œil*; tutto si fa prosopopea di un mistero inesauribile. L'accanito conflitto «de auxiliis» tra molinisti e bañezianisti finisce nel 1607 con la formula di Paolo V, festeggiata dai gesuiti di Villagarcia con una corrida<sup>25</sup>; ma persino un Fénelon celebra la sua resa nei confronti di Innocenzo XII con un'umiltà ostentativa, scendendo pubblicamente dal pulpito dopo la proclamazione del breve *Cum alias ad apostolatus* nella cattedrale di Cambrai nel 1699.

Il barocco si configura come grande teatro il cui autore indubbiamente è Agostino: ma *quale?* Agostino si moltiplica tra quello Hipponensis e quello Yprensis (cioè Giansenio), si rispecchia nell'agostinismo dei domenicani, dei gesuiti, degli eremiti agostiniani, dei congruisti, sincretisti, baianisti, giansenisti... Enigmatico ed emblematico rimane soprattutto il personaggio dell'Abbé de Saint-Cyran sotto la cui egida il monastero di Port-Royal diventa eremo del soprannaturalismo e centro culturale della Francia. Nella misura in cui il mondo moderno pretenderà la sua autonomia empirica, la grazia diventerà sempre più meta-empirica, soprannaturale, interiorizzata. È come se gli antagonismi inconciliabili, prima della loro dissociazione, si con-figurassero un'ultima volta in una *sarabande* che fa sfoggio dello spessore politico e dell'affabi-

<sup>24</sup> O. MARQUARD, *Inkompetenzkompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie*, in Id., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 23-38.

<sup>25</sup> L. VON PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, vol. XII, Roma 1930, 184.

lità sociale della religione soprannaturale, emergendo tutta la cultura umana come teatro misterico, come *auto sacramental* sulla scia di Calderón<sup>26</sup>.

### 3. *Argumentatio*: l'eterotopia anagogica dell'*argumentum anselmianum*

Dalla chiesa spostiamoci alla portineria, anzi alla *ianua* come luogo dell'apertura, punto limite e spia verso l'alterità, verso l'etero-topia! La *argumentatio*, finora storica e oggettivante, varca la soglia verso la trascendentalità dell'*argumentum anselmianum*.

Nell'autoriflessione del pensiero (*Gnothi seauton!*) non si tratta di un simbolo qualsiasi, ma di quel simbolo, di quella *similitudo*, che il pensiero stesso *diventa nella misura in cui* esso segue l'appello e la dinamica della corriflessione trascendentale, non-oggettivabile<sup>27</sup>. Dietro le quinte della topologia e tropologica della storia si apre lo spazio eterotopico, trinitario e relativo-interpellante di una *rectitudo* che ha il suo criterio in se stessa: nella sua assoluta coerenza che offre uno spazio alla differenza. La teleologia e assiologia di questa *rectitudo* non consente al pensiero la *stasis* inerte dell'analogia, falsamente assurta a idolo. Anselmo rimuove le immagini, le autorità e il sapere storico<sup>28</sup>, per ubbidire a quella «*rectitudo mente sola perceptibilis*» nella quale riconosce l'unico e necessario criterio della verità.

<sup>26</sup> Cfr. SALMANN, *Presenza di Spirito*, 143.

<sup>27</sup> Cfr. E. SALMANN, *Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von 'Monologion' und 'Proslogion'*, in M. HOEGEN (a cura di), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta* [Studia Anselmiana 101], Roma 1990, 143-228.

<sup>28</sup> CDH, *Praefatio* (ed. Schmitt, vol. II, p. 42, 8): «remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo»; CDH I, 20 (*ibidem*, p. 88, 4): «sola ratione».

La *ianua* dunque non ci lascia nel sogno dell'indifferenza, ma ci coinvolge nella dinamica del "*Bonus intra, melior exi*". Ecco la legge comparativa dell'anagogia mistica: dobbiamo accomiatarci dal positivo onto-teologico, dal fondazionalismo di una "*summa causa*" come era ancora l'obiettivo malinteso del *Monologion*. Bisogna invece progredire al comparativo trascendentale del *Proslogion*: l'avvio del pensiero verso «*id quo maius cogitari nequit*»<sup>29</sup>. Lo sbaglio cardine di Gaunilone consiste notamente nell'intendere l'*argumentum* come se suonasse "*id quo maius non datur*". È invece del tutto impossibile esimere l'argomento dal retroterra trascendentale della *cogitatio* con la sua entelechia e teleologia congenita. Il "*maius*" non consiste in una "*cosa*" extra-grande di cui potrei senza alcuna contraddizione concepire anche la non-esistenza, ma il "*maius*" sarà tanto "*maius*" quanto esso risulta intrinsecamente necessario *per il pensiero*.

Lo spirito esiliato nella finitezza si concepisce quindi come riflesso minore, come similitudo e corriflessione dinamica con un "*maius*" assoluto che non potrà mai coagularsi in un "*maximum*" oggettivabile o percepibile a prescindere dal pensiero stesso. Il "*maius*" assoluto non è quel coacervo di epiteti arbitrari che appiccichiamo ai nostri idoli e feticci. Non è la "*più bella isola*". Emerge solo come l'"*ablativo assoluto*" del pensiero, nell'incommensurabile eterotopia del suo essere. Bisogna cogliere bene questo scopo *anti-idolatratico* del pensiero di Anselmo. La *summa veritas* di Dio non "*esiste*" in funzione di qualcosa, ma basta trinitariamente a se stessa: *nec ulla ratione est quod est, nisi quia est*<sup>30</sup>, senza determinarsi in una qualità contingente, senza farsi opposizione a una creatura. Anzi, come disse Eckhart: «*Indistinctione distinguitur!*». È anche opportuno ricordare qui il libro di Robert Musil: *L'uomo senza qualità*, spesso citato da Salmann.

<sup>29</sup> *Proslogion* 2 (ed. Schmitt, vol. I, Seckau [Seccovii] 1938, 101, 18).

<sup>30</sup> *De veritate* 10 (ed. Schmitt, vol. I, 190).

Ecco perché dalla mistica scaturisce il senso per la differenza potente di un Dio assente, u-topico, che si fa garante inerme per la legittimità del minoritario ed emarginato (M. Foucault, M. de Certeau, G. Agamben). Nella sua *Ab-schiedlichkeit*, l'epifenomeno evanescente diventa il portavoce di un *ablativus divinus* che mette a nudo la futilità della grammatica sostantivistica e nominativa<sup>31</sup> delle ideologie.

Vi appartiene anche quanto Salmann ha insegnato sul rapporto travagliato tra *volonté voulue* e *volonté voulante* in Maurice Blondel<sup>32</sup>. Andrebbe ricordato che gli *Esercizi* di sant'Ignazio hanno molto influito sul pensiero blondeliano. Forse che a partire da queste dinamiche, si possa meglio comprendere la simpatia di Salmann per lo slancio dell'"*ad maiorem Dei gloriam*" di un sant'Ignazio, sulla cui tomba si leggono le parole che in seguito furono citate da Hölderlin come epigrafe al primo volume del suo *Hyperion: Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est*. E forse così comprenderemmo anche meglio l'empatia che Salmann, per quanto sia propenso a *magni-ficare* le potenze insite alla *natura*, prova cionondimeno per l'ermeneutica *minoritaria* dei giansenisti e per il loro soprannaturalismo. Un pensiero che venera la *forma veritatis*, senza identificarla con un oggetto, diventa porta/*ianua* aperta all'altro: insinua un atteggiamento non fagocitante, ma ospitale (cfr. la mistica Luriana), che lascia spazio all'altro. Così il simbolo della *ianua* aperta accenna alla necessità dei "*loci theologici alieni*" per trovare la propria verità.

<sup>31</sup> Cfr. E. SALMANN, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in *Id.*, *Presenza di spirito*, 306-323.

<sup>32</sup> Cfr. *Id.*, *Presenza di Spirito*, 160 ss.

#### 4. *Per-Oratio*: ossia il miracolo della *gratia remote sufficiens* nella vita quotidiana

Entriamo così, magari con qualche ospite, dalla *ianua* nel refettorio – per assistere alla *theoxenia* della vita quotidiana. Infatti, la mistica di Salmann non ha nulla in comune con un escapismo latitante, con un pensiero astratto, ma inerme nei confronti delle banalità e contingenze della vita quotidiana. Al luogo di una mistica del dolorismo e della passione indicibile (che spesso si traduce nella vita quotidiana in un atteggiamento indolente)<sup>33</sup>, si propone una mistica del *pathos* comunicabile. La retorica divina agisce infatti mediante un *pathos* e un *ethos* il cui linguaggio con-vince (con) una natura che originariamente non è “natura pura”, bensì natura *linguistica* e *culturale*, quindi sensibile per il buon gusto spirituale e suscettibile di comprendere uno stile teologicamente allettante.

Anzi, bisogna dimostrare come il soprannaturale non “incanta” semplicemente una natura sopraffatta, ma la “incentiva” a uno sforzo di *con-creatività*! Questo sforzo concreativo poi deve mettersi al servizio della vita, della crescita altrui. La *vivibilità* diventa quasi la cartina al tornasole per rivendicare la differenza tra l'*habitus* di una naturalezza graziosa e il *chorismos* di un soprannaturalismo innaturale.

E così anche l'insegnamento del prof. Salmann al Sant'Anselmo non si svolge solo in momenti solenni, ma si dipana in molte forme piuttosto quotidiane: discorsi a tavola, letteratura, esercizi spirituali, accompagnamento spirituale “en passant”. Il refettorio emerge quindi come luogo della cultura e del pane quotidiani. In realtà, bisognerà aggiungere al refettorio l'aula scolastica e la cella monastica quali “*officinae bonorum ope-*

<sup>33</sup> Secondo Salmann, *Presenza di spirito*, 167, una dialettica forte «non riflette abbastanza [...] la banalità del male e della sofferenza spicciola del quotidiano [...] Teoricamente, il pensiero forte tende a scambiare la sofferenza “teologica” con il dolore reale dell'uomo..., un'illusione prospettica che promette troppo o sorvola cinicamente le preoccupazioni reali della gente».

rum” dove ci si *merita*, più o meno, questo pane quotidiano. Questa cultura della *misura*, tra *pathos* e sobrietà, si mette al servizio della vivibilità del mistero della vita, correggendo le aspettative: non bisogna salterellare tra un isterismo estatico del soprannaturale e uno sguardo troppo melancolico sulla natura disincantata della *Lebenswelt* umana.

Giova invece ricordare l'altissima importanza che nella consapevolezza della Chiesa spettava sempre alla *gratia remote sufficiens*: quella cioè di *poter* pregare, di *poter* disporsi a un *surplus*, di *poter* aspirare a un accrescimento indeducibile. Tale grazia non è né una bacchetta magica, né un semplice miraggio illusorio. Essa è *congrua* in quanto ci dice (in modo performativo-efficace): “tu devi e tu puoi”; diventa *proxime sufficiens* e poi anche *efficax* “per orationem”, rimane quindi *precaria* e *preziosa* al tempo stesso: stimola e rivendica la nostra libertà naturale senza soffocarla, si rivolge come principio esterno alla teleologia più intima delle nostre potenze spontanee – mettendole in atto. Difatti, in Anselmo, la libertà è vista come una “*potestas*” dormiente che viene destata dalla grazia, rimessa in atto – non eclissata<sup>34</sup>. Si tratta di svegliare le potenze inerti della nostra volontà a-bulica e avviarle nella dinamica della *boulesis* divina, entrando così nello spazio interpersonale del vicariato, della *Stellvertretung* inclusiva e dyotheletica, nel rapporto amoroso e spontaneo tra Padre e Figlio.

Ambedue i partiti in questo vicariato entrano *interamente* in gioco: la volontà divina e la volontà umana *toticipano* a questa inter-azione di scambio gratuito, per dirla con un conio del prof. Salmann. La *gratia convictrix* non mira a una partecipazione parziale all'atto dell'altro, ossia a un'azione ibrida dove il divino e l'umano si sovrapporrebbero e ostacolerebbero a vicenda, bensì alla toticipazione teandrica al medesimo atto vitale. Questo atto soprannaturale-salvifico o è un «actus

<sup>34</sup> Anselmo definisce la libertà come «*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*» (*De libertate arbitrii* 13; ed. Schmitt, vol. I, 225, 7).

totus ab utroque»<sup>35</sup> o non è salvifico affatto! Non c'è azione più attiva per l'uomo che lasciarsi totalmente coinvolgere dalla forza persuasiva della verità stessa. Inoltre rimane anche vero che tale "toticipazione" nella vita di quaggiù rimane imperfetta, analoga. Solo nella Trinità stessa, la natura è «comunicata e "toticipata" (non: partecipata) dalle e nelle persone»<sup>36</sup> in modo perfetto. Siamo però chiamati a entrare sempre più in questa dinamica dello spirito...

Prima che la nostra visita guidata giunga di nuovo al suo "caput", ci vuole un momento di "ricapitolazione": Nonostante i molteplici metodi e l'alternarsi incessante di avvii quanto mai differenti nel pensiero salmanniano<sup>37</sup>, questi metodi non delimitano il campo, non ne indicano una cornice restrittiva. Sono procedimenti: *met-hodoi* che si attuano solo nell'azione di un'incessante meta-noia. E proprio così questi *met-hodoi*, attraverso una specie di *mise-en-abyme*, ci fanno scoprire nel quadro aperto della nostra mente Colui che comprende tutto senza essere compreso.

Il nostro tentativo audace di compendiare in poche pagine la pluriformità organica del pensiero salmanniano e del suo impatto nella vita accademica di Sant'Anselmo non poteva non risultare fallimentare. Ma può darsi che proprio questo fallimento sia una vera grazia: la grazia di poter lasciare la grande "re-capitolazione" (*anakephaliosis*) a Dio. E forse perché essi si sono abbeverati a questo spirito sapienziale tra serena concreatività con il divino e rispetto della misura umana, gli scritti di Salmann non si logorano, ma continuano a invitare a una *relecture* inesauribile, svolgendo l'arte ostetrica per il mistero della vita stessa.

<sup>35</sup> Cfr. L. WEIMER, *Die Lust an Gott und seiner Sache oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?*, Freiburg 1981, *passim*.

<sup>36</sup> SALMANN, *Presenza di spirito*, 314.

<sup>37</sup> Un piccolo elenco degli "stili speculativi" si trova *ibidem*, 322-323.

RAFFAELE MAIOLINI

«TUTTO CIÒ SENZA HEGEL  
NON SAREBBE PENSABILE».  
IL (DI)VENIRE DELL'ESSERE DI DIO  
NELLA PROPOSTA DI EBERHARD JÜNGEL

«D a allora la storia della teologia sistematica non si può pensare senza di lui [*Hegel...*] Barth, Jüngel o Pannenberg, Balthasar o Rahner, Küng o Moltmann, tutti, in modo esplicito o implicito, volenti o nolenti, hanno imparato da lui l'elemento decisivo della grammatica e della dinamica fondamentale del cristianesimo. La comunanza tra croce e Trinità, il senso della storia dopo la nascita di Cristo, la reciprocità tra Trinità economica e immanente, la necessità di una kairologia e di una teologia della morte di Dio, tutto ciò senza Hegel non sarebbe pensabile e verrà perseguito più oltre lungo le inevitabili e non aggirabili strade da lui stabilite»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> E. SALMANN, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Roma 1992, 292 (le traduzioni dei libri di Salmann sono mie); così anche: «Non si può comprendere nessuno dei teologi più recenti, né Balthasar o Barth, Jüngel o Pannenberg, Küng o Moltmann, senza di lui [*Hegel*], anche se essi se ne vogliono allontanare. Per la prima volta nella storia del cristianesimo, viene creata una teoria coerente della sua essenza e della sua storia, dove sviluppo storico, nucleo dogmatico e la loro teoria sono letti tutti e tre come rivelabilità di Dio, che si trasforma attraverso/dentro di loro», 482. Cfr. la poderosa lettura del pensiero hegeliano (291-372) e la sintesi (482-486) che muove dall'apprezzamento ammirato: «Solamente chi ha letto un poco di Origene, Evagrio, Scoto Eriugena, Anselmo, Tommaso e Cusano, chi sa le difficoltà di determinazione del rapporto sostanza/natura di Dio e delle relazioni personali, del rapporto di

Questa è la chiave di lettura che Salmann offre per pensare la teologia del Novecento: Hegel rimane un punto ineludibile di riferimento, soprattutto per aver formulato la questione del compito del sapere nei confronti della fede cristiana, cioè interpretare il fatto della crocifissione e morte di Gesù (venerdì santo *storico*) come verità (venerdì santo *speculativo*), in quanto momento dialettico del divenire stesso dello Spirito assoluto<sup>2</sup>. Duplice, quindi, l'eredità hegeliana: il fatto storico è momento non esteriore rispetto al dinamismo stesso dell'essere; *in specie*, il fatto storico cristologico (che trova nel mistero pasquale il suo vertice) è dispiegamento e inveramento della relazione tra storicità e eternità.

È proprio da qui che ha preso le mosse la proposta teologica di Eberhard Jüngel (1934), discepolo di Karl Barth. Egli individua esplicitamente la novità del pensiero hegeliano nella relazione di reciprocità istituita tra *theologia crucis* e teologia trinitaria: il dinamismo dell'essere tripersonale di Dio è comprensibile solo alla luce della *kenosi* di croce e morte di Gesù<sup>3</sup>. Per pensare (barthianamente) Dio *da* Dio nell'evento di Gesù Cristo, occorre un pensiero di Dio al di là delle categorie della

Dio e storia, di cristologia e pneumatologia, può solo rimanere ammirato davanti a questi [di Hegel] risultati, meglio, con essi andare al di là di essi» (483-484). Lo stesso concetto era già anticipato in E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Roma 1986, 126, nota 29; 257.

<sup>2</sup> È il finale di G.W.F. HEGEL, *Fede e Sapere* (1802), *Primi Scritti critici*, Milano 1971, 252-253. La *pointe* di tale questione è la necessità che l'Assoluto, per essere sé, debba passare dialetticamente attraverso il momento antitetico dell'alienazione come estrinsecazione di sé: Id., *Fenomenologia dello Spirito* (1807), Firenze 1998, prefazione, II, nn. 17-18, 10-11.

<sup>3</sup> «Hegel ha concepito il dogma trinitario come esplicitazione del significato della morte di Gesù. La filosofia della religione esposta da Hegel rappresenta in ogni caso un punto culminante dal punto di vista della storia della teologia, nella misura in cui qui *theologia crucis* e dottrina della Trinità si stimolano e si fondano reciprocamente. Abbiamo a che fare – nonostante tutte le critiche teologiche che bisogna tenere presenti – con una possente opera teologica, e cioè con una teologia del Crocifisso meditata filosoficamente come dottrina del Dio trinitario»: E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Brescia 1982 (orig. 1977), 129.

necessità della metafisica classica per arrivare a comprenderlo come libertà e come libertà nell'amore; la chiave ermeneutica per svolgere tale compito consiste per Jüngel nel reinterpretare in modo inedito la metafora moderna della «morte di Dio»<sup>4</sup>, indicando la possibilità di parlare/pensare il Dio *di* Gesù Cristo, solo nella possibilità di parlare/pensare il *suo* (di Gesù e di Dio stesso) morire sulla croce<sup>5</sup>, visto come «l'autodefinizione di Dio»<sup>6</sup>.

È su tale versante che il saggio *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei K. Barth. Eine Paraphrase* del 1964<sup>7</sup> si impegna ad affrontare la questione

<sup>4</sup> *Ibidem*, 65-142, sostiene che una teologia trinitaria sviluppata a partire dalla croce possa interpretare nel modo più adeguato possibile la morte culturale di Dio quale occasione per distruggere le false rappresentazioni di Dio, aprendo lo spazio al vero Dio, quello rivelato nel morire in croce di Gesù (cfr. A. TONIOLO, *Theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jüngel, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, Milano 1995); egli si rifà esplicitamente a Hegel (91-137): suo merito è la presa in carico del fatto che la morte di Dio debba essere pensata a partire dal movimento stesso di Dio (ha colto il significato propriamente *teologico* della morte di Dio); suo limite, l'identificazione del movimento di Dio verso il mondo con il movimento del mondo verso Dio [cfr. E. BRITO, *La mort de Dieu selon Hegel. L'interprétation d'Eberhard Jüngel*, «Revue théologique de Louvain», 17 (3/1986), 293-308].

<sup>5</sup> A. Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria*, Brescia 2009, 890 vede in Jüngel il prototipo della lettura trinitaria della croce sviluppata in ambito luterano, in cui «la croce può essere vista, in linea con l'idea hegeliana del Venerdì santo speculativo, quale mediazione simbolica del sentimento moderno della morte (dell'assenza) di Dio e quindi come morte del Dio assoluto e trascendente di certa metafisica, che ha dischiuso l'orizzonte per la conoscenza nuova di Dio Amore in Cristo».

<sup>6</sup> JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, 472. «Il fatto che il Dio che è amore debba poter soffrire e soffrire infinitamente nel sacrificio di ciò che gli è più proprio per amore dell'uomo finito, è una scoperta irrinunciabile della teologia moderna che ha tratto insegnamento *dalla cristologia di Lutero e dalla filosofia di Hegel*. Solo il Dio identico al Crocifisso ci rende certi del suo amore e dunque di se stesso» (*ibidem*, 483-484; sottolineature mie).

<sup>7</sup> Il testo è pubblicato in italiano in E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Casale Monferrato 1986: si tratta di una raccolta di due studi su Barth, *Einführung in Leben und Werk Karl Barths* del 1982 e, appunto, *Gottes Sein ist im Werden*, che ebbe una notevole eco di cui sono traccia le tre prefazioni scritte alle successive edizioni (1964, 1966, 1975), gli *epilegomeni* per la riedizione del 1975 e la

dell'«essere di Dio [che] è in discussione» (73), attraverso una «parafrasi del modo in cui Barth comprende Dio», portando un contributo particolare e originale al dibattito teologico con «la localizzazione ontologica dell'essere di Dio nel divenire (*Werden*)»<sup>8</sup>. Proprio l'intenzione di superare il dualismo tra verità (di Dio) e storia (di Gesù) comporta un ripensamento ontologico, facendo di questo saggio un buon strumento per verificare la portata della questione che Hegel ha lasciato in eredità alla teologia.

### *Gottes Sein ist im Werden/Kommen*

Dando per conosciuta la struttura fondamentale del pensare jüngeliano che sorregge il saggio, ci si concentra sugli ultimi passaggi sinteticamente espressi nella conclusione (165-166)<sup>9</sup>, laddove Jüngel condensa la proposta teologica barthiana (e

prefazione per questa edizione italiana del 1986. D'ora in poi, il riferimento a *Gottes Sein ist im Werden* di tale edizione verrà indicato direttamente nel corso del testo.

<sup>8</sup> Id., *Epilegomeni* 1975, 167.

<sup>9</sup> Jüngel stesso sintetizza i passaggi teoretici svolti attraverso alcuni punti, i primi 6 dei quali sono così riassunti: «1. Tutto ciò che si può conoscere e dire dell'essere di Dio, lo si può conoscere e portare ad espressione soltanto a partire dal suo essere-per-noi. 2. Il fatto che ciò che si può conoscere dell'essere di Dio si faccia conoscere a partire dal suo essere per noi, si fonda su questo: l'essere di Dio per noi è evento in Gesù Cristo. Questo evento si chiama rivelazione ed è, come tale, autointerpretazione di Dio. 3. L'essere-per-noi di Dio non definisce l'essere di Dio, ma indubbiamente Dio nel suo essere per noi interpreta il suo essere. 4. L'interpretazione vive di ciò che dev'essere interpretato. In quanto essere relazionale, l'essere-per-noi di Dio è la ripetizione dell'autorelazione di Dio nel suo essere di Padre, di Figlio e di Spirito Santo. 5. Nella ripetizione si fa conoscere la realtà ripetuta. Nell'essere di Dio per noi l'essere di Dio per sé si fa conoscere come quell'essere che fonda e rende possibile l'essere di Dio per noi. 6. L'essere di Dio corrisponde a se stesso: a) nell'evento dell'autorelazione di Dio: come rapporto di Padre, Figlio e Spirito Santo; b) nell'evento della rivelazione: come rapporto dell'essere di Dio per noi all'essere di Dio nell'evento della sua autorelazione. Il rapporto di corrispondenza b) riceve la sua forza ontologica dal rapporto di corrispondenza a). Il rapporto di corrispondenza

sua): «l'essere di Dio *ad extra* corrisponde essenzialmente al suo essere *ad intra*, in cui è fondato ed esemplato. L'autointerpretazione di Dio è interpretazione in quanto corrispondenza [...] Ma poiché Dio anche come interprete di se stesso (anche nelle sue opere *ad extra*) è se stesso, in quanto anche nella rivelazione si tratta dell'essere di Dio, l'affermazione suprema e ultima che si possa fare sull'essere di Dio è: Dio corrisponde a se stesso. La dogmatica di Barth è, di fatto, e sostanzialmente un'esegesi ampia e articolata di quest'affermazione» (99).

L'essere di Dio nella sua autosussistenza deve essere pensato in maniera tale da non rendere impossibile l'evento della rivelazione, bensì, anzi, da fondarne la possibilità; ma ciò significa – per Jüngel – pensare l'essere autosussistente di Dio come *Ereignis*, evento (cfr. 155). Da qui la conclusione: «7. Quest'efficacia costitutiva dev'essere anch'essa pensata come la forza che pertiene al rapporto di corrispondenza a), in cui Dio è *nascostamente* lo stesso quale egli si rivela. L'essere-nascosto di Dio e il suo essere-rivelato è, in quanto essere relazionale, un essere (*Sein*) nella forza del divenire (*Werden*)» (165).

Dal ragionamento jüngeliano è chiaro come *Werden* dica l'essere per-sé di Dio alla luce della rivelazione: se la struttura ontologica di Dio è relazionale, l'essere di Dio è quello che è in quanto “diventa” ciò che è nel dinamismo dei rapporti intratrinitari (cfr. 83)<sup>10</sup>. E proprio perché «L'essere di Dio è un essere in movimento», «l'essere di Dio non solo “cam-

a) costituisce il rapporto di corrispondenza b)» (JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire*, 165).

<sup>10</sup> «Il fatto che Dio venga rivelato ci dice che l'essere di Dio è un essere relazionale. Ma [...] Dio può entrare in relazione (*ad extra*) con l'altro – e proprio in questa relazione il suo essere può esistere onticamente, senza con ciò essere dipendente da quest'altro – perché l'essere di Dio (*ad intra*) è un essere in relazione con se stesso. Questa autorelazione dell'essere di Dio come Padre, Figlio e Spirito [...] (*deve*) essere intesa come un *divenire* che appartiene al suo stesso essere, un divenire che ci fa comprendere l'essere di Dio come un “essere nell'atto”. Soltanto intendendo l'autorelazione di Dio come un divenire proprio al suo essere si pensa in maniera adeguata anche l'essere-per-noi di Dio»: JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, 161.

mina" sulla via che porta fuori di lui», «ma è *in movimento* fin dall'eternità», in quanto «la decisione di intraprendere il cammino fuori di sé, in terra straniera, non gli è imposto da fuori, non gli viene dall'*esterno*, ma è la sua *libera* decisione» (82). L'intenzione di localizzare ontologicamente l'essere di Dio nel «divenire», dunque, non va confusa con un astratto tentativo di rappresentazione di una tipologia ontologica generale (cfr. 160-161), bensì come la modalità per esprimere *propriamente* l'essere divino così come si è autorivelato<sup>11</sup>. Per questo, lo *Sein* di Dio può essere nominato quale *Werden*, intendendolo non come mutamento creaturale, bensì come il *Kommen* di Dio<sup>12</sup>. La «localizzazione ontologica dell'essere di Dio nel (di)venire (*Werden/Kommen*)» è, dunque, un tentativo di pensare teologicamente Dio in quanto automovimento (*Selbstbewegung Gottes*: 156): quel «divenire [...] appartiene

<sup>11</sup> «Qui non si parla del "Dio che diviene". L'essere di Dio non è identificato con il divenire di Dio; si cerca invece di localizzare l'essere di Dio ontologicamente [...] il divenire in cui è l'essere di Dio non può ovviamente – meglio: nell'intelligenza della fede – significare né un progresso né un regresso dell'essere di Dio [...] "divenire" dice dunque il modo in cui è l'essere di Dio [...] il Dio il cui essere è nel divenire può morire come uomo! "Divenire" dice dunque il modo in cui è l'essere di Dio, e può perciò essere inteso come il luogo ontologico dell'essere di Dio»: Id., *Prefazione alla prima edizione*, 69. Così «in campo teologico quello che chiamiamo "divenire" andrebbe inteso originariamente, sul piano ontologico, come una categoria trinitaria, in base alla quale Dio non si lascia alle spalle il suo presente come passato per andare incontro a un futuro a lui estraneo, ma nella vitalità trinitaria è "indivisibilmente inizio, proseguimento e fine, e quindi nel suo essere è simultaneamente il tutto"» (70, citando Barth).

<sup>12</sup> Jüngel stesso in *Epilegomeni 1975*, 170 ricorda che alla formula «*Gottes Sein ist im Werden*», fatta valere in questo studio del 1964, era succeduta «*Gottes Sein ist im Kommen*», come testimonierà anche *Dio, mistero del mondo*: se il *Werden* rischia di essere confuso con la mutazione della creatura finita («*des menschen Sein ist ein Werden*»), il *Kommen* dice più chiaramente dell'eterno dinamismo di Dio come un venire-a-sé mediante sé: Dio è «venendo a se stesso, venendo da Dio a Dio come Dio» (493), perché Dio viene *da* Dio come Padre, cioè come origine assoluta (*Ursprung*); Dio viene *a* Dio come Figlio, cioè come meta (*Ziel*); Dio viene *come* Dio, in quanto Spirito che è mediazione (*Vermittlung*): cfr. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, 494-505.

al suo stesso essere, un divenire che ci fa comprendere l'essere di Dio come un "essere nell'atto"» (160-161):

Questo non deve far pensare, però, a una qualche *necessità* (neppure teologica): Dio si rivela come il Signore, il Dio vivente, *in* Gesù Cristo; ma che faccia ciò che fa, non significa che Dio sia necessitato a farlo<sup>13</sup>, in quanto tutto in Lui è libertà e grazia: «anche il luogo ontologico dell'essere di Dio, è il luogo della sua scelta. Se Dio viene inteso come colui che sceglie, l'essere di Dio è già pensato come un essere nel divenire»<sup>14</sup>. Per Jüngel, dunque, la salvaguardia della libertà divina apporta una prova a sostegno della pertinenza del «divenire» quale «localizzazione dell'essere di Dio». Ed è a questo punto che il suo pensiero si spinge verso gli esiti più tipici, ma anche più problematici.

Infatti, secondo Jüngel il punto chiave dell'autodeterminarsi di Dio in Cristo significa che Dio non si comunica come l'essere divino al di sopra della storicità e *poi*, in un secondo momento, in rapporto con la storia del mondo: Egli, da se stesso, si è determinato da sempre a non essere senza l'uomo(-Dio). La definizione dell'essenza di Dio, dunque, *include* la storicità liberamente assunta (e questo spiegherebbe perché sia l'azione storica di Dio a farci conoscere l'essenza di Dio): se Dio non è mai Dio senza il Figlio, a suo modo, non è mai Dio senza l'uomo Gesù<sup>15</sup>. Tale essere preesistente dell'uomo Gesù non va interpretato in senso gnoseologico

<sup>13</sup> Jüngel conierà l'espressione «più che necessario» (*mehr als notwendig*) proprio per salvaguardare il fatto che l'affermazione su Dio riposi sul dono gratuito di Dio e non su necessità mondane o metafisiche. Articola la presentazione dell'*intentio* jüngeliana attorno a tale punto, mostrandone le debolezze teoretiche (perché manca una chiara infrastruttura che giustifichi il tipo di *necessità* di Dio), G. DE CANDIA, *Il peso liberante del mistero. Saggio sulla grazia del necessario*, Assisi 2011, 359-404.

<sup>14</sup> JÜNGEL, *Prefazione alla prima edizione*, 69.

<sup>15</sup> Id., *Dio, mistero del mondo*: «Dio proviene da Dio, ma non vuole venire a sé senza di noi. Dio viene a Dio, ma con l'uomo. Persiò appartiene già alla divinità di Dio anche la sua umanità. Questo è ciò che la teologia deve finalmente imparare» (58); «Dio è *presso di sé* dall'eternità in modo tale che egli è *per* l'uomo» (290); fino all'affermazione «Dio è pensabile come uomo che parla perché e nella misura in cui è umano in se stesso» (377).

o ideale: in quanto uomo eletto, che corrisponde al Dio che lo elegge ed è unito al Figlio in concreto, l'uomo Gesù è fin dall'inizio presso Dio come colui che personalmente è Dio per natura (cfr. 156)<sup>16</sup>. Così, l'essere per-sé di Dio avviene come «*historia praeiens*» (141)<sup>17</sup>, nella quale Dio destina Sé a non pervenire (*Werden/Kommen*) a se stesso senza l'uomo; e in questa destinazione ad «essere-già-a-priori-il-nostro-Dio», fondato nel trinitario «essere-per-sé», Dio si rivolge «verso fuori» perché nella rivelazione «trabocchi il suo essere e agire immanente, la sua immanente vitalità» (141)<sup>18</sup>. Questa è la tesi di Jüngel: se l'evento storico di Gesù Cristo costituisce il fondamento della pensabilità di Dio, ciò significa che si può pensare Dio solo perché Dio è *originariamente* in rapporto con la storia, altrimenti l'incarnazione e la croce si aggiungerebbero accidentalmente all'essere di Dio (cfr. 157-159); da qui nasce la necessità di superare il dualismo più metafisico che teologico tra l'essere di Dio e il divenire.

Oltretutto la rivelazione cristologica dice ancora qualcosa di più, in quanto manifesta che l'essenza di Dio si identifica con Gesù, il Figlio uomo-Dio, *morto in croce*: ciò significa, in Jüngel, che, poiché Dio ha originariamente in sé la modalità del Figlio, Egli fin dall'eternità si confronta con la minaccia della negazione, tenendo fermo a se stesso e all'uomo; in questa «tenuta» l'essere di Dio «permane nel divenire» (cfr. 143). L'incontro di Dio con la morte è avvenuto in Cristo, ma poi-

<sup>16</sup> «C'è sì «un uomo senza Dio», ma non «un Dio senza uomo»» (*Epilegomeni* 1975, 177).

<sup>17</sup> Barth stesso ha utilizzato la categoria di «storia originaria» con indecisione (cfr. 141, nota 57).

<sup>18</sup> Sulla scia di Barth, per evitare di fare del divenire storico una legge necessaria dell'essere stesso di Dio (coinvolgendolo nella storicità del darsi), Jüngel «pone nella libertà di Dio biblicamente compresa la conciliazione fra l'unità e la diversità che sussiste fra l'essere di Dio e la sua rivelazione. La rivelazione è l'atto eterno di elezione nella «storia originaria» (*Urgeschichte*), nella quale Dio sceglie Gesù Cristo e pone in lui la nostra elezione, cosicché il tempo di Gesù diventa la corrispondenza storica di quell'evento originario in Dio»: P. SEQUERI, *Karl Barth (1886-1968)*, in G. ANGELINI-S. MACCHI (a cura di), *La teologia del Novecento*, Milano 2008, 113-134 (qui 132-133).

ché Gesù Cristo come Figlio è già all'inizio presso Dio, Dio da sempre previene il non-essere (della morte, del nulla, del male) come ciò che non vuole (cfr. 163-164). Per Jüngel il «*Gottes Sein ist im Werden*» porterebbe alla chiarificazione anche della problematica ontologica fondamentale: «là dove l'essere di Dio nel divenire era inghiottito nella caducità, la caducità è stata inghiottita nel divenire. E con questo è ormai stabilito che l'essere di Dio rimane un essere nel divenire» (166).

Da qui il senso della denominazione di Dio *amore*: Dio è se stesso nell'affermazione della vita (il «sì» di Dio a se stesso e all'umanità) anche laddove sembrerebbe trionfare la morte (il «no» di Dio «a se stesso», che si attua nel passaggio dell'essere sottoposto al morire e alla maledizione del peccato)<sup>19</sup>. «Dio è amore», dunque, è l'ermeneutica sintetica dell'auto-identificazione (dinamica, perché è un evento che implica un riferimento a sé – autoriferimento – tanto grande, pur in una più grande perdita di sé a favore dell'altro – autodistinzione) di Dio con l'uomo crocifisso Gesù<sup>20</sup>.

### Il pericoloso «mescolamento delle sfere»

L'impostazione della problematica teologica sull'essere di Dio, secondo Jüngel, impone il coinvolgimento diretto dell'evento cristologico, soprattutto nel suo darsi della passione e morte<sup>21</sup>, invertendo il procedimento della metafisica

<sup>19</sup> Cfr. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, 57-59.

<sup>20</sup> SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung* vede in questo uno dei temi più interessanti di Jüngel (cfr. 45-49), accostandolo a quei teologi che hanno riletto la Tri-Unità di Dio come Amore: Riccardo di san Vittore, Bonaventura, Balthasar, Wiederkehr, Moltmann, Pannenberg (cfr. 18), ma anche Agostino, Tommaso e Hemmerle (cfr. 293).

<sup>21</sup> Superficiale tacciare quest'impostazione di hegelismo, come, cioè se non ci fosse un'adeguata distinzione tra l'essere di Dio e la sua manifestazione storica a tal punto da *costituire* Dio a partire dal processo del mondo e del divenire: cfr. la risposta di Jüngel in *Epilegomeni* 1975, 168-170.

classica e moderna: non è possibile (teologicamente parlando) delineare una dottrina dell'essere entro cui leggere l'evento di Gesù Cristo; viceversa, è la rivelazione cristologica a indicare una dottrina dell'essere conseguente (130; cfr. 148-149). Ma nonostante tale – corretto – obiettivo, a Jüngel manca proprio la decisività dell'evento cristico nella sua correlazione di umano e divino.

Questa, infatti, l'obiezione fondamentale da muovere all'impostazione jüngeliana: *nonostante* l'evento Gesù, permane un "assolutismo della rivelazione", per il quale si giunge a una «risoluzione dell'antropologico nel teologico» (nel senso che «l'uomo non determina in alcun modo la verità di Dio che gli è destinata»<sup>22</sup>) tale per cui il cristologico stesso viene sotto determinato (non è il cristologico che determina il teologico, ma viceversa).

Jüngel, infatti, *vorrebbe* una teoria in cui l'umanità di Dio rivelatasi in Gesù non fosse solo un momento episodico o estrinseco al dirsi/darsi stesso del divino; ma mancando la consistenza dell'umano, tutto si risolve *ex parte Dei*. La questione, cioè, non è tanto che l'uomo (ma così anche il mondo, il linguaggio...) sia *capax Dei*, quanto il fatto che l'essere uomo dell'uomo (la differenza creaturale) non giochi alcuna possibilità nei confronti dell'essere Dio di Dio: «il finito non ha verità se non in quanto diviene un momento dell'autoaffermazione di Dio»<sup>23</sup> perché non esiste una possibile *media-*

<sup>22</sup> A. BERTULETTI-M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in G. ANGELINI-S. MACCHI (a cura di), *La teologia del Novecento*, Milano 2008, 572.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 576. A un approdo simile giunge anche SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, 48-49: «È vero che Dio alla fine può schiudersi solo laddove l'uomo è alla fine? Che solo nel nulla di ogni ragione la parola si dirama, e che poi solo allora questa una-unica parola del Dio crocifisso? C'è solo questo rapporto annichilente-giudicante tra ragione e parola, e tutto il resto è caduta dalla fede, e quindi Legge? Non sarà così nuovamente mitologico il discorso su Cristo? E non deve Jüngel tutte le raffinate analisi della ragione del mondo a una sapienza anonima molto più di quanto voglia farci credere il suo approccio? Non è l'interazione tra creazione e redenzione, ragione naturale e croce (anche nel suo libro) più ricca, più differenziata di come egli stesso pensa?».

zione<sup>24</sup> antropologica (men che meno cosmologica) avente un fondamento ontologico nella realtà mediatrice. Solo Dio è *capax hominis et mundi*: Egli può, nella sua libertà, utilizzare una realtà quale mediazione, ma il fondamento sta nel fatto che Dio *vuol* farne tale uso.

Siffatta impostazione porta inevitabilmente a risolvere l'antropologico, il cosmologico, ma alla fine anche il cristologico nel teologico, perché non riuscendo ad assicurare una consistenza *propria* alla realtà<sup>25</sup>, Jüngel non riesce a salvaguardare nemmeno la realtà storica di Gesù. È una concezione di rivelazione in cui l'umano e il mondano sono implicati solo estrinsecamente a condurre all'aporia sulla *storia* (dell'uomo ma anche di Gesù) che è riassorbita *qua talis* nella «*historia praeiens*» della «storicità di Dio»<sup>26</sup> (la temporalità non ha più una *sua* consistenza, ma viene risolta nell'essere stesso di Dio, affermando *di Dio* immediatamente tutto ciò che è attribuibile all'esperienza storica di Gesù Cristo). In Jüngel si tematizza la realtà della storia dell'uomo esclusivamente a partire dalla storicità cristologica; quest'ultima, però, in fondo, è già determinata dalla "storicità divina" (il *divino* cristologico risolve l'*umano* cristologico). E – si noti – l'inadeguata tematizzazione del cristologico avviene per una (pregiudiziale) sotto-determinazione dell'antropologico; eppure proprio la fedeltà all'evento cristologico smentisce e inibisce una giustapposi-

<sup>24</sup> Cfr. la concezione jüngeliana di *mediazione*: affermare la realtà «dell'oggettività di Dio come realtà sacramentale» significa che «un altro oggetto» che «possa entrare in gioco come mezzo al servizio dell'oggettività di Dio non ha certo il suo fondamento nell'oggetto stesso mediatore, ma nel fatto che Dio vuol farne questo uso» (118).

<sup>25</sup> Da qui l'inadeguata concezione della differenza ontologica tra Dio e mondo: cfr. C. DUQUOC, *Les conditions d'une pensée de Dieu selon Eberhard Jüngel*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 65 (1981), 417-431 e A. BERTULETTI, *Per una fondazione del sapere teologico. Saggio su "Dio, mistero del mondo" di E. Jüngel*, «Teologia», 9 (3/1983), 247-263. Così anche Salmann, *Der geteilte Logos*, 72, dove nota il pericoloso «mescolamento delle sfere filosofia e teologia, ragione e rivelazione/fede, natura e grazia».

<sup>26</sup> Jüngel muove questa stessa obiezione all'impianto teorico di Barth (cfr. nota 10, 2) e di Gollwitzer (cfr. nota 38, 7).

zione tra umano e divino o una risoluzione dell'umano nel divino<sup>27</sup>. Nonostante, dunque, la positività dell'istanza imprescindibile evidenziata da Jüngel – il bisogno di giungere a una riformulazione del sapere della fede alla luce della riscoperta del carattere normativo della rivelazione cristologica – di fatto, si fallisce proprio l'obiettivo: la storicità dell'evento di Gesù Cristo quale autorivelazione di Dio, ancorché affermata, rimane nominale, risolta a tutto vantaggio della teologia (*di Dio*), senza riuscire ad affermare la consistenza effettiva dell'antropologico di Gesù Cristo stesso<sup>28</sup>.

In fondo, quindi, la prospettiva di Jüngel, ancor più di quella di Hegel, rimane debitrice di un eccesso di ontologia teologica a scapito della consistenza dell'ontologia antropologica<sup>29</sup>:

<sup>27</sup> In Jüngel «Il paradosso cristologico, secondo cui Gesù Cristo non solo manifesta la verità immanente di Dio ma la realizza come intrinsecamente determinata dall'uomo, rimane non pensato», poiché «L'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo, che in quanto è specificata dalla libertà umana non coincide con l'essere di Dio e la sua originaria libertà, assume la stessa assolutezza che caratterizza l'essere di Dio, per il fatto che la libertà umana è stata preliminarmente ricondotta in Dio»: BERTULETTI-EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 576.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 577: «poiché egli riconduce la storicità cristologica all'evento di Dio, il fondamento del processo non è la storia di Gesù ma l'ontologia che comanda la sua risoluzione in Dio. La prospettiva di Jüngel presenta affinità [...] con l'ontologia diretta dell'ultimo Heidegger. Come questa, essa comporta una risoluzione della fatticità nella differenza interna all'evento dell'essere». Jüngel stesso non riesce ad andare oltre il difetto che coglieva nella prospettiva di Barth affine con l'ontologia dell'ultimo Heidegger, in quanto in entrambi i casi è escluso qualsiasi accesso al fondamento che non sia il salto, la discontinuità, poiché tutto è interno all'evento (cfr. 165-166).

<sup>29</sup> In relazione al debito hegeliano, condivisibile il giudizio di De Candia: globalmente si deve dire che «Pur congedandosi dall'hegelismo (del quale egli rinviene i limiti nel guardare all'incarnazione e alla morte di Cristo come un momento transeunte per la realizzazione dello spirito Assoluto, che rischia di non salvaguardare né l'ineducibilità della persona di Cristo né la differenza concreta fra Dio e il mondo) Jüngel sa coglierne il positivo, principalmente come offerta di un diverso concetto dell'essenza divina (alla quale coappartiene la caducità) e nella valutazione dell'ateismo moderno come momento intrinseco della rivelazione cristiana, che apre a un nuovo concetto del pensiero e di Dio» (373); nello stesso tempo «Si potrebbe dire – marcando i toni – che Jüngel a nome di un antihegelismo, attua un iper-hegelismo: riprende come assoluta la logica rivelativa di Dio nella

per – giustamente – distanziarsi dal principio metafisico che pensa la temporalità e la storicità esteriormente all'essere, giunge al difetto opposto ma speculare di risolverle a momento interno dell'essere; nell'uno e nell'altro caso ciò che manca è la decisività e la consistenza della libertà umana (e quindi della temporalità e della storicità) rispetto al teologico, perché non viene tenuto in giusto conto l'autoattuazione della libertà umana per il dirsi della sua effettiva storicità.

Per questa ragione si potrebbe dire che l'istanza hegeliana (e jüngeliana) di ripensare la relazione tra teologico e storico segnali proprio la necessità di una fondazione antropologica che mantenga la giusta consistenza della qualità positiva dell'alterità dell'umano, la quale indica, proprio nel suo essere istituita nella libera autoattuazione del soggetto, sia la bontà della differenza creaturale (e quindi anche della temporalità e della storicità) tra uomo e Dio, sia la possibilità della distinzione interna della vita di Dio come reciprocità trinitaria. Ancora una volta gli avverbi di Calcedonia, ἀσυνχύτως/ἀδιαίρετως ἀτρέπως/ἀχωρίστως (cfr. DS, 301-302) sono baluardo decisivo contro ogni monismo teologico che riassorba nel cristologico la libertà buona dell'antropologico in Gesù Cristo, e quindi, nell'uomo *tout court*.

caducità ed elabora, senza la finezza dialettica e la meta-riflessione di Hegel, una teo-logia nella quale l'autonomia del soggetto conoscente e agente e la natura divina sembrano interagire in termini concorrenziali, tanto che si fa largo l'esigenza di una interruzione perché la vita umana colga la parola della rivelazione. E ci si chiede se anche qui non prevalga l'idea luterana della natura umana cotta, DE CANDIA, *Il peso liberante del mistero*, 403.

ARMANDO MATTEO

## CHE TEMPO CHE FA

### Premessa

Con il titolo *La mentalità postmoderna e il cristianesimo come gesto e motivo*, il professor Elmar Salmann ha più volte offerto un corso presso la Pontificia Università Gregoriana, in Roma. L'intento principale delle lezioni è stato quello di portare alla luce la matrice fondamentale della mentalità contemporanea – detta appunto “postmoderna” – attraverso l'analisi delle sue molteplici stratificazioni e sedimentazioni, e di mostrare come tale nuova costellazione culturale convochi a un cavalleresco duello la presenza cristiana nel mondo.

La preziosità dell'approccio di Salmann sta proprio nell'ipotesi di fondo per la quale la postmodernità non è per il cristianesimo solo occasione di disagio intellettuale, ma anche un'opportunità – una contesa, appunto – per un'inedita rilettura della sua verità possibile nell'oggi della storia.

Un altro elemento interessante delle lezioni va pure ricordato: l'impressionante conoscenza, da parte del professor Salmann, degli sviluppi più recenti della ricerca teologica, oltre che di quella filosofica, estetica, letteraria, storica e antropologica. Le sue lezioni raggiungevano spesso un vertice e un vortice quando, come una cascata, egli riversava sugli studenti, meravigliati e un po' inquietati, un elenco impressionante di autori e di testi, che su questo o quel tratto della

polimorfa mentalità postmoderna avevano concentrato la loro analisi e la loro scommessa teorica. Di ciascun autore – a volte di ciascun libro – evocato, Salmann evidenziava il lato convincente e pertinente della prospettiva e invitava poi, con delicatezza ma non senza decisione, a coglierne il punto in cui la freschezza della primigenia intuizione perdeva il suo slancio, stilizzandosi, e con lo slancio la capacità di concepire la realtà che si era prefissa di spiegare.

Il corso aveva dunque un chiaro intento pedagogico: permettere a ciascuno degli studenti di ricostruire la propria mappa del contesto culturale contemporaneo, evitando sia moti di risentimento pratico e teorico per la sopraggiunta minoranza della fede cristiana sia la fissazione su un unico aspetto e assetto del confronto-dialogo tra fede e cultura contemporanea; in una parola, in-segnare l'arte di leggere il tempo e i suoi segni.

Nello spirito di una tale scuola, vorremmo, nelle pagine che seguono, mettere in luce la mappa che di quel rapporto tra cristianesimo e mentalità postmoderna si è venuta realizzando in noi.

## 1. Epocali distacchi

### *In Illo Tempore*

Il grande messale spalancato  
dondolava i nastri di seta  
smeraldo porpora e bianco acquoso.

Intransitivamente assistevamo,  
confessavamo, ricevevamo. I verbi  
ci assumevano. Adoravamo.

E alzavamo gli occhi nostri ai sostantivi.  
La pietra d'altare fu l'alba e l'ostensorio mezzogiorno,  
la parola rubrica un tramonto iniettato di sangue.

Ora abito accanto ad una spiaggia famosa  
dove i gabbiani gridano nelle ore piccole

come anime incredibili.  
e persino il muro di cinta del lungomare  
sul quale premo per sentirmi convinto  
appena mi induce a prestargli fede<sup>1</sup>.

Con una tale poesia il poeta irlandese premio Nobel Séamus Heaney (1939) descrive assai efficacemente e suggestivamente il cambiamento accaduto nella sfera più intima degli uomini e delle donne occidentali negli ultimi quarant'anni.

La prima parte della poesia, con i verbi al passato e tutti al plurale, ricorda il tempo in cui la religione faceva parte della condizione elementare dello stare al mondo: *adoravamo*. Un verbo, questo, scelto non a caso e collocato in posizione assoluta, per indicare uno specifico modo di stare al mondo. Adorare «significa portare alla bocca, baciare. L'uomo vive di ciò che adora. L'uomo si riconosce dal desiderio attorno al quale orbita la sua vita»<sup>2</sup>. Era un tempo in cui, allora, la preghiera, il pensiero di e a Dio, scandiva la giornata: l'alba, il mezzogiorno, il tramonto. Un tempo pure fortemente segnato da un "noi", reso del resto possibile da quei verbi che assumevano e da quei sostantivi che dirigevano lo sguardo dell'uomo: parole chiare e chiave, parole d'ordine, che permettevano di abitare il mondo. Che sostenevano anche un poter stare in piedi con gli occhi alzati.

Vale la pena ricordare quanto ha giustamente posto in luce Umberto Galimberti: «Gli uomini non hanno mai abitato il mondo, ma sempre e solo la descrizione che di volta in volta il mito, la religione, la filosofia, la scienza hanno dato del mondo. Una descrizione attraverso parole stabili, collocate ai confini dell'universo per la sua delimitazione e all'interno dell'universo per la sua articolazione»<sup>3</sup>. Questo è il punto:

<sup>1</sup> La traduzione italiana è di Michael Paul Gallagher, un'altra delle voci più formidabili dei miei anni di studi teologici in Gregoriana.

<sup>2</sup> I. NICOLETTO, *Le nostre seti, le nostre sorgive*, Verrucchio (Rn) 2011, 23.

<sup>3</sup> U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Milano 2007, 15.

l'uomo *abita* sempre una descrizione del mondo fatta da parole stabili, password, pilastri dell'immaginazione, punti di sutura del suo rapporto con il reale. Ed è proprio la diversa scelta e composizione delle parole stabili che regge la differente descrizione del mondo per esempio di un orientale o di un aborigeno, rispetto a quella di un occidentale.

Nella seconda parte della poesia, i verbi sono tutti al presente e sono in prima persona: *un cambiamento grammaticale che segnala un cambiamento di e nella vita*. Viene meno quel contesto di una *comunità* religiosa, cioè quel *piccolo mondo antico* dei vecchi paesi e si impone un soggetto isolato, materialmente più ricco (*abito vicino a una spiaggia famosa*), circondato tuttavia da inquiete voci (*i gabbiani gridano nelle ore piccole come anime incredibili*); ed è un soggetto che alla fine non riesce più a compiere un semplice atto di fede neppure nei confronti del muro di cinta del lungomare. In questa seconda parte, inoltre, d'improvviso, scompare qualsiasi riferimento al mondo religioso: parole come messale, ostensorio, altare, rubrica sono sparite. Ci sono solo parole di vita vissuta. La suggestione che ne viene è che ora – il poema è del 1984 – vita e fede non si toccano più, non si conciliano più facilmente. Non ci siano più sostantivi, cui elevare gli occhi, non ci siano più verbi che possano assumere, impegnare, impiegare, mettere in contatto, disegnare e consegnare un mondo. E così il poeta non solo non adora più, ma più elementarmente fatica a dar credito anche alle cose più reali.

La suggestione di questo componimento poetico è molto forte. Tra le due parti della poesia, e della stessa esistenza del poeta, vi è come uno iato, uno stacco, un cambiamento, di cui si riesce a percepire, nella seconda parte, solo l'effetto, il risultato. Ma in sé stesso questo stacco resta anonimo, percepibile solo a partire dagli effetti prodotti. Tale sensazione vale più in generale proprio per la società e per la Chiesa che sono in Occidente.

«Oggi basta avere almeno quarant'anni per percepire la sensazione di distacchi epocali da interi mondi di abitudini e di comportamenti perduti, e che si stanno completamente

dimenticando»<sup>4</sup>. Come non concordare con quanto qui registra Aldo Schiavone? È proprio così: gli occidentali sono cambiati nelle loro abitudini e nei loro comportamenti, nel loro modo di vivere e di sognare, di amare e di viaggiare, di lavorare e di attendere alla ricerca della felicità. Una mutazione rapida, repentina, radicale, di cui quasi sfuggono le premesse. E tale cambiamento spesso toglie letteralmente il fiato: non si riesce più a vergare una "biografia" con la propria storia di vita.

Ma anche nella realtà della Chiesa è possibile verificare un cambio di marcia molto significativo. Pur dentro un ambiente che non ha dismesso i segni della cristianità che fu, nella maggior parte delle persone vale come dato comune un'esperienza di estraneità tra vita e fede – cui accennava la seconda parte della poesia di Séamus Heaney. *La visione della fede, la preghiera non incidono più sull'economia dell'anima e sul ritmo del quotidiano*. Il caso emblematico è quello dei giovani<sup>5</sup>. L'elemento religioso, quindi, pur non scomparso, assume una marginalità notevole.

Ma come è potuto accadere tutto ciò? E così velocemente?

## 2. La perdita di ancoraggio e di coraggio della fede cristiana

Come rendere ragione del cambiamento che sta attraversando la società e la Chiesa occidentali? Riprendendo il pensiero di Galimberti citato prima, si tratta di assumere piena consapevolezza che *è cambiata la descrizione occidentale*

<sup>4</sup> A. SCHIAVONE, *Storia e destino*, Torino 2007, 52.

<sup>5</sup> Due indagini molto recenti e ben curate hanno non a caso usato proprio questa parola – *estraneità* – per misurare il rapporto tra giovani e adolescenti italiani, da una parte, e fede cristiana, dall'altra. P. SEGATTI-G. BRUNELLI, *Ricerca de Il Regno sull'Italia religiosa: da cattolica a genericamente cristiana*, «Il Regno/attualità», 55 (10/2010), 351; E. BESOZZI (a cura di), *Tra sogni e realtà. Gli adolescenti e la transizione verso la vita adulta*, Roma 2009, 230.

dell'universo. E il cristianesimo ha così da una parte perso un ancoraggio forte, che aveva trovato nelle parole stabili della precedente descrizione dell'universo occidentale, e dall'altra non ha ancora avuto il coraggio, se non per un breve momento (il Concilio Vaticano II), di confrontarsi seriamente con le nuove parole che ora introducono ogni occidentale nel mondo.

Da metà Ottocento, è, infatti, possibile verificare cinque grandi stagioni di mutazione culturale che hanno messo in discussione, una dopo l'altra, le parole stabili classiche dell'universo occidentale. Tale ridefinizione carsica, nascosta, si manifesta però in tutta la sua forza a partire dalla rivoluzione culturale del Sessantotto, la cui potenza di impatto è data proprio dalla lunga gestazione che la precede. Ed essa è poi così spiazzante per la Chiesa, perché le è mancata la lucidità di agganciarsi alle nuove possibilità che i cambiamenti accaduti pure di volta in volta offrivano.

1) La prima grande stagione di mutazione culturale accade verso la fine dell'Ottocento. Nel 1859, con il libro *L'origine delle specie*, Charles Darwin sgancia la comparsa dell'uomo sulla terra dal legame con Dio: invita a guardare l'origine della specie umana, piuttosto che in direzione dell'alto (il paradiso), in direzione della comune parentela con altri animali. È un primo attacco alla descrizione dell'Occidente. Troviamo poi la prima e la seconda internazionale che intendono trasformare la protesta di Marx – *non possiamo attendere il paradiso!* – in programma politico. Freud riformula il concetto di anima quale centro di aggregazione energetico, spogliandolo di ogni aura trascendentale (non è più il cordone ombelicale del paradiso); l'avvio di quella che normalmente viene indicata come seconda rivoluzione industriale getta le basi per quella espansione globale del mercato, di cui oggi siamo spettatori, a volte impauriti. In quegli anni si sviluppa, infatti, l'impresa della General Motors e quella di Henry Ford, nascono la Coca Cola e la Fiat: la terra non viene più percepita quale valle di lacrime, ma come un posto nel quale ci si può agevolmente installare. Viene meno – sentenza infallibilmente Nietzsche – il

platonismo: viene meno un modo di vedere e vivere il mondo secondo una duplicità di piani ontologici e assiologici (il mondo eterno e vero, da una parte, e il mondo finito e finto, dall'altra) che assegnava pure una particolare finalità alla vita umana: l'uomo, dotato di un'anima eterna, aveva nel cielo la sua patria. Perde pertinenza immaginativa la parola dell'eternità, mentre assume una nuova risonanza e consistenza la "finitezza". Per dire subito della ricaduta nella coscienza religiosa: che cosa si può dire del destino escatologico dell'uomo, se non sappiamo più cosa sia l'eternità? E quale consistenza ontologica attribuire alla realtà di Dio?

Tuttavia la spinta alla finitezza e alla storia non è senza rilievo per il cristianesimo: quale è il volto di Dio per la rivelazione evangelica se non quello che passa attraverso l'incarnazione del Cristo?

2) La seconda tappa di questa rimodulazione dell'Occidente si trova nel primo decennio del Novecento. Accade che non appena il paradiso – ovvero la traduzione popolare della parola eternità – viene messo tra parentesi, ne viene pure diluita la forza unificante e convergente. Il finito, ora, appare luogo di molteplicità, di possibilità infinite. Si colloca qui – tra il 1905 e il 1908 – una stagione di nuova rivisitazione della rappresentazione classica dell'Occidente. È l'epoca di Einstein, di Picasso, di Schönberg, di Joyce e di Proust, di Freud, di Thomas Mann e di Pirandello, di Kafka, che ribalta ogni primato del vincitore sul vinto, del forte sulla vittima. E ancora si trova Kurt Gödel, il quale sancisce l'impossibilità di rinvenire principi primi da cui derivare la matematica. E cosa non dire della fenomenologia di Husserl e della rinascita del pensiero ebraico dell'alterità grazie a Buber e a Rosenzweig?

Attraverso gli apporti di tutti costoro giunge a compimento la critica alla ragione moderna, troppo violenta, troppo autoreferenziale, e perde *charme* la parola della verità, al cui posto si installa il tema dell'alterità, dell'apertura e ospitalità del diverso. E la coscienza del soggetto umano non è più un luogo

dove abita solo *una* verità, ma diventa un piccolo parlamento: in essa ci sono *tante* voci, che si sovrappongono e si collidono.

Anche qui non sfugga al lettore la portata della sfida: l'urgenza di *pensare* insieme alterità e verità ha portato alcuni settori della teologia a riscoprire la forza del dogma della Trinità, dove l'unità della natura non sopprime la differenza delle persone, ma siamo solo all'inizio di un pensiero e di una prassi trinitari.

3) La terza tappa del viaggio che ci porta al nostro tempo è il campo di sterminio nazista di Auschwitz. Qui nel 1942, secondo un'ipotesi di Galimberti, nasce l'epoca della tecnica, la quale si caratterizza per il fatto che la ricerca finalizzata al potenziamento di mezzi più veloci per uccidere i prigionieri segna lo sganciamento della tecnica dal diretto legame con i bisogni del soggetto umano. Si impone l'assioma secondo il quale ciò che è tecnicamente sperimentabile va semplicemente sperimentato: è l'avvio di quel processo di autoperfezionamento dei prodotti della ricerca tecnica, che prescinde dall'ambiente umano e che però ridefinisce di continuo. Questo modello ha avuto subito successo per i grandi cambiamenti che ha realizzato nel miglioramento delle condizioni medie della vita degli occidentali, dall'igiene alla salute, dai viaggi alle comunicazioni, ma ha anche inciso su una certa concezione del mondo e della vita umana. Il mondo non è più un insieme di sostanze stabili e fisse, ma di relazioni, e la vita non è fatta di faticose conquiste da preservare e migliorare ma di possibilità, di occasioni.

E che cosa ne è allora per esempio delle *leggi naturali*, in un mondo che non riconosce più alcun elemento di stabilità alle cose e agli individui? Qui salta in aria il primato della parola aristotelica della sostanza, e con essa quella della *medietas* quale cardine delle virtù.

Non dimentichiamo poi anche la forza dirompente dell'Olocausto sul livello inconscio dell'immagine di Dio. Di fronte all'Olocausto, chi ha ragione ora, il prete che predica la creazione divina degli uomini o Darwin che *dimostra* la

loro derivazione dalle scimmie? Chi ha ragione, il catechista che proclama la santità celeste dell'anima oppure Freud che la diagnostica quale pura energia disponibile tanto all'*eros* quanto al *thanatos* – all'*amore* e alla *morte*? E quale giustizia divina, quale paradiso potrebbe risarcire le vittime di Hitler, di Mussolini e di Stalin?

Muore il Dio morale, il Dio che fonda la morale nella paura. Certo, viene lasciato libero lo spazio per l'annuncio del volto umano di Dio, fissato nelle parole e nella vita di Gesù, ma è una sfida, che la prassi ecclesiale spicciola fatica ancora ad assumere integralmente.

4) La penultima tappa del percorso è il fatidico anno del Sessantotto, l'anno in cui le istanze di Nietzsche diventano pane quotidiano del cittadino medio occidentale: l'istanza della singolarità, dell'unicità, della corporeità, della musica orgiastica, della scelta, dell'autonomia del soggetto. "Vietato vietare": ecco lo slogan del Sessantotto, con il quale si attacca la tradizione culturale e morale del passato, giudicata eccessivamente irrispettosa della singolarità di ciascuno. *Ognuno è per sé*. Qui saltano in aria le forme di vita (matrimonio, paternità, maternità), i ritmi di vita (adolescenza, giovinezza, maturità), i mestieri. E cosa non dire dell'emancipazione sessuale e sociale della donna?

Più in generale, ancora, in modo indiretto, si può riconoscere in quella portentosa rivoluzione un attacco a un altro grande pilastro della tradizione cristiana e della tradizione occidentale, quello costituito dal pensiero di sant'Agostino e dalla parola sacrificio – parola chiave centrale della descrizione occidentale del mondo, fino a quando è rimasto un luogo della terra povero e con scarsa mobilità sociale, ovvero sino agli anni del *boom* economico.

5) L'ultima tappa del viaggio che ha deciso la ristrutturazione della mentalità occidentale riguarda la crisi dell'autorità, della legge, del riconoscimento del vincolo della legge quale garanzia assoluta di una convivenza pacifica. Ebbene, si può

facilmente riscontrare nella fatica dell'elaborazione del lutto della Seconda guerra mondiale (dove era più l'autorità della forza che non la forza dell'autorità), nella lotta contro il terrorismo degli anni Settanta, nel crollo del muro di Berlino (novembre 1989), negli scandali finanziari di legati all'indagine *Mani pulite*, nel crollo delle Torre Gemelle, nella recente e repentina mescolanza delle religioni e delle culture, una decisa svolta contro la parola dell'autorità.

Quale legge può salvarci? Quale polizia può difenderci? Quale politica per questo scenario? Quale futuro per questa economia? Che senso avrà mai l'autorità? Il punto di sintesi è che nessuno oggi può avallare le sue idee semplicemente invocando il ruolo che riveste. Al posto dell'autorità sorge il tema della convinzione e la forma elementare della convivenza è quella della democrazia, cioè della libera determinazione del singolo.

Da qui l'indebolimento della forma territoriale della presenza ecclesiale, dettata dal diritto canonico, a favore di una presenza della vita di fede nei movimenti, nelle associazioni, nelle comunità di base. E nessuno ancora sa come mettere insieme i due sistemi, divenuti ormai quasi paralleli.

Qui si possono ora anche comprendere quei sentimenti di spaesamento e di precarietà che emergevano al termine della poesia di Séamus Heaney. Che cosa è reale oggi? Quale nuovo ordine è sorto con l'arrivo delle nuove parole chiavi dell'Occidente: finitezza, alterità, tecnica, possibilità, democrazia? Non è facile dirlo.

Resta in ogni caso un cambiamento, con tante conquiste ma anche con grandi sfide davanti a sé: *i gabbiani nelle ore piccole gridano come anime incredibili*.

Pur in mezzo a un innegabile progresso e ora vacillante benessere, l'Occidente deve fare i conti con il crescente tasso di denatalità, l'impensabile blocco della gioventù, la subordinazione cui sono ancora costrette le donne sul piano delle opportunità sociali, lavorative e politiche, la stagnazione economica, la questione del rapporto con il diverso e quindi

la sua nuova identità. E infine la sete di giustizia che brucia questo nostro mondo.

Come dovrà ora collocarsi la comunità dei credenti rispetto a tutto ciò? Di quale coraggio ha bisogno? Con quale stile? Quale contributo potrebbe offrire affinché trovino pace “quei gabbiani che nelle ore piccole gridano come anime incredibili”?

### 3. Che tempo che fa

#### *È tempo di povertà*

Non può non arrendersi, la comunità dei credenti, a questo tempo che la spoglia di tante sicurezze, in molti casi anche di sicurezze materiali. Scarsità di vocazioni, poca gente a messa, fatica generale nella catechesi. Questo è quello che è dato. Tante forme di reazione a questa situazione non appaiono convincenti: vocazioni pescate all'estero, mobilitazioni di massa per dire che si è ancora tanti, ma che alla fine fanno sentire di più il vuoto del quotidiano parrocchiale, alleanze politiche assai discutibili, basate sull'archetipo maschile della condivisione del potere, che allontana dalla Chiesa i giovani e le donne, cambiamenti della pastorale affidati a documenti perfetti piuttosto che a piccole sperimentazioni guidate, effettive.

Deve avere invece il coraggio di confessare la verità di ciò che è diventata: minoranza. Solo da questo gesto può *rinascere* un atto di coraggio, di libertà, di signorilità. Di resistenza, alla fine. Resistenza alla tentazione oggi assai ricorrente di ridurre il cristianesimo a religione civile, di svuotarlo così della sua forza profetica; resistenza alla sua progressiva museificazione e ermeneutica infinita, che non lo rendono più significativo.

In tutto questo – in questa condizione di povertà e di conseguente dimagrimento dell'apparato ecclesiale – potrà finalmente forse sperimentare che cosa è fede e reale affidamento

a quel Dio che in Gesù si è reso umanissimo compagno di viaggio. Pur in mezzo a ogni grande povertà e spoliazione, non può essere tolto alla comunità dei credenti il suo bene più prezioso: Gesù, la sua umanità santa, riconciliata e riconciliante, liberata e liberante, benedetta e benedicente.

La povertà confessata, dunque, come tempo opportuno per riscoprire la forza magnetica di Gesù e per rinascere alla verità che egli è la misura colma della vita. È stato sempre lui la porta attraverso la quale sperare di poter vedere giorni felici.

#### *È tempo di estraneità*

Non può continuare, la comunità dei credenti, a fingere a se stessa con la solennità delle sue celebrazioni, con la fiera dei suoi linguaggi, con il dispendio di sacramenti, che il tempo aggiusterà ogni cosa. La gente non sa più neppure quando sedersi o quando stare in piedi durante la messa. Per non parlare delle risposte previste dai riti.

Molti simboli cristiani «hanno perso il potere di trafiggere l'anima: di rendere inquieti, ansiosi, disperati, gioiosi, estatici, ricettivi nei confronti del significato»<sup>6</sup>.

Eppure, la fede cristiana avrebbe una plasticità straordinaria: si pensi al salto dimensionale che i discepoli le fanno compiere dal *parlato aramaico* di Gesù al *greco* dei Vangeli. Si sono arresi alla non trasmissibilità dell'aramaico! Hanno rischiato, eccome. Ma non si sono fissati. La traduzione culturale del cristianesimo occidentale oggi vigente – fortemente sacramentalistica, gerarchica, sacrale – non regge più. Punto. Due lacrime e subito al lavoro. Ovviamente accettando – arrendendosi – senza risentimento a questa nuova forma di povertà: l'estraneità di un modello di cristianesimo, provando a salvarne il meglio.

Non è un bene, ma non è neppure il peggiore dei mali possibili. E solo da questa resa, può rinascere una forma di

<sup>6</sup> P. TILlich, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità di oggi*, Brescia 1998, 43.

resistenza. Resistenza all'estetizzazione del cristianesimo, al farlo diventare un'esperienza individuale (*Che bella messa! Che bei canti!*) nel senso di un'esperienza in cui il singolo decide della verità di ciò che viene celebrato, annunciato, vissuto. Resistenza a una perdita di memoria della fede nelle nuove generazioni: se non si accetta che per loro è un fatto estraneo, si continuerà a occuparsi ossessivamente di morale, di dottrina sociale, di bioetica, mentre il cuore incandescente del cristianesimo resta in soffitta.

Partire dal riconoscimento di questa estraneità significherebbe invece che i credenti sono chiamati ad annunciare una novità e questa è una grande *chance*. Qui ci vuole resistenza: il cristianesimo non è vecchio, non è passato, non è *old, vintage*. La Chiesa, forse, sì, duemila anni non sono pochi. Ma la Bibbia e il Vangelo soprattutto sono ancora ben lontani dall'aver esaurito la capacità di illuminare l'umano che è comune.

#### *È tempo di precarietà*

Tutto cambia molto velocemente, oggi. Si è posti continuamente dinanzi a mutazioni politiche, economiche e sociali imprevedibili. Si è raggiunti da tante notizie e sopraffatti dalle mille voci che entrano dentro lo spirito, inquietandolo. Non c'è solo uno spirito di precarietà lavorativa, finanziaria, ma c'è pure una precarietà dello spirito, che tocca in sorte a ciascuno.

In particolare, l'etica registra un'inedita fatica nel fare i conti con le conquiste delle biotecnologie e con le grandi questioni legate al fine vita, al contenimento delle malattie sessualmente trasmissibili... Possono sul serio i responsabili della comunità dei credenti ritenere di avere una parola precisa per tutto? Un'idea così vincolante da saturare il lavoro del singolo? Domande delicate, certo, e per questo poste in punta di piedi, nella consapevolezza, tuttavia, che non sempre la chiarezza delle norme e le norme della chiarezza possano risolvere ogni questione.

Si dovrebbe invece mettere più in rilievo la forza elevata, unificante che possiede il gesto della preghiera. Con più gene-

rosità si dovrebbero offrire occasioni elementari di preghiera, occasioni nelle quali poter ritornare sulla verità del proprio essere e agire, occasioni nelle quali potersi riconciliare con la bellezza del mondo e della vita, occasioni per pensare e per entrare in contatto con una presenza Altra e alta, con quella "luce gentile", di cui parlò il beato J.H. Newman: occasioni per incontrare quel Dio ignoto ai più oggi, cui poter finalmente elevare una preghiera che sostenga il precario essere al mondo di ogni uomo e di ogni donna.

#### *È tempo di inattualità*

La comunità dei credenti deve accettare – arrendersi – che non è più di moda la religione cristiana. La maggior parte della gente cerca e propone cose vecchie, fuori moda, fuori gusto, fuori del mondo. Ecco: anela a cose *fuori del mondo*. Il paradiso, per esempio. Sono gli ultimi, i credenti, ad essere convinti che esso non sia nel mondo né che sia il mondo. Il paradiso invece è qui, su questa terra e si chiama giovinezza. Chi la possiede nulla gli manca. Al centro dell'attuale condiviso immaginario vi è il culto e il mito della giovinezza. Nessuno è interessato alla morte, alla vecchiaia. Si vuole vita, vita piena, vita giovane: da qui un continuo vivere "contromano". E la fede cristiana è inattuale. Fissa lo sguardo dove nessuno guarda.

Lo debbono sapere questo, i cristiani: non solo sono estranei, sono inattuali. Debbono sapere di questa resistenza alla loro parola circa la verità e il destino della vita. Debbono arrendersi a questa resistenza, per poter sperare di resistere ad essa.

La ricerca della giovinezza oggi è ossessiva: nessun occidentale desidera diventare adulto, meno che mai vecchio. La parola "vecchiaia" è scomparsa pure da *wikipedia*, la grande enciclopedia di internet. E la Chiesa continua a chiamare i suoi ministri "preti", alla lettera vecchi! E forse sono rimaste solo le suore a non tingersi più i capelli. Nulla di meno incomprendibile per una donna e un uomo moderni. E di nuovo

l'atteggiamento giusto è quello della resistenza e non quello del risentimento.

Si deve resistere alla dissoluzione del paradiso nella giovinezza. Un minimo di platonismo è qui necessario alla religione cristiana: il finito non regge alle sue pretese. Ha bisogno di una forza che da se stesso non sa darsi. Senza la misura del Paradiso, si perde la misura del finito, del mondo, della sua contingenza, della sua ricchezza e pure della sua limitatezza.

Ecco allora il dispiegarsi di una feconda inattualità del cristianesimo oggi, di una sua conveniente estraneità (che per questo non deve essere rinnegata o rimossa *in toto*): la sua denuncia decisa, profetica, che *questo mondo non è il paradiso*, ma che il paradiso esiste e si deve immaginare lì dove esso sta. Per questo si può *amare* anche l'età adulta, si può *accogliere* senza risentimento e rancore la malattia e la morte. Si può essere liberi di non tingersi i capelli (chi ce li ha, ovviamente). Si può essere liberi di non essere giovani e di passare ad altri il testimone della vita.

#### *È tempo di debolezza*

Per quanto sia difficile da mandare giù, va riconosciuto che la Chiesa non è più al centro del mondo, della società e dell'immaginario diffuso. La Chiesa non è più nella cabina della regia della storia. Nessuno quasi attende più da essa il via libera per alcunché.

Non ha senso far finta di nulla e attendere che le cose ritornino come prima. La sua situazione di debolezza nei rapporti con la società, con le forze politiche, con l'avanzare delle nuove minoranze va accettata. Un passo indietro farebbe bene.

Si torni alla verità dell'essere Chiesa: luogo dove ci si trova a far festa per un Dio che ha un *debole* per l'uomo. Questa è la vera debolezza della fede. Si torni a una Chiesa della festa, esperienza antropologica centrale, che permette all'uomo e alla donna di resistere alle schiavitù, alle idolatrie, alla depressione strisciante che da ogni dove oggi li tenta. Un uomo, una donna capaci di festa sono un uomo e una donna

liberi, capaci di un debole per la vita, capaci di un debole per l'altro. Che forse grida, oltre il muro di cinta del lungomare, come un'anima incredibile.

*Che tempo che fa, dunque?*

«La Chiesa non è più il tutto della vita e della società, non siamo più la "zuppa della vita", la minestra, ma siamo di nuovo condannati a essere sale della terra. Che Dio conceda che non sia insipido!»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> E. SALMANN, *Il respiro della benedizione. Spiragli per un ministero vivibile*, Assisi 2010, 33.

ADRIANO MINARDO

## ANSELMO D'AOSTA E TOMMASO D'AQUINO: DUE STILI DI TEOLOGIA SPECULATIVA

**R**itengo sia un onore e un privilegio poter prendere parte all'opera collettanea di ricomposizione dei principali temi della trama speculativa e accademica che il prof. Elmar Salmann ha sapientemente tessuto lungo i trent'anni della sua significativa presenza a Roma.

D'altronde, l'encomiabile idea di poter corrispondere, altrettanto creativamente, a quanto Egli stesso ci ha offerto negli anni di insegnamento sia alla Pontificia Università Gregoriana sia al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, mi pare rappresenti un atto dovuto di riconoscenza che, pur tuttavia, non basta a onorare il debito intellettuale contratto con un profondo pensatore cristiano oltre che con un grande uomo.

Colto ed erudito, pertinente nel proporsi nel gesto come nel pensiero, meticoloso nell'uso della parola ed estraneo al suo abuso logorroico, sofisticato ma senza ostentazione, rigoroso al limite dell'acribia, affascina del p. Salmann la statura, la fisionomia e lo spessore degli uomini eccezionali, di quelli che devotamente curano l'anima e la mente attingendo costantemente ai grandi pensieri che hanno contrassegnato i tratti più sublimi della storia dello spirito.

Sì, proprio il pensiero che – come ebbe a scrivere H. de Lubac – «per sua natura è così raro che ovunque se ne scopre una manifestazione si è tentati non solo di gustarlo, ma di approvarlo»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> H. DE LUBAC, *Paradossi e Nuovi Paradossi* [Opera omnia, 4], Milano 1989, 19.

Eppure il p. Salmann appartiene a quella categoria di uomini per la quale l'approvazione di un concetto, di un'idea, di un'immagine, forse anche di un sistema, elaborati con sapienza e intelligenza illuminata, non solo non rappresenta una tentazione meramente estetica, ma diventa essa stessa una necessità. Una necessità dello spirito e del pensiero che si riconoscono riconosciuti ed espressi nella simbolica corrillessività tra evento, esperienza e linguaggio nel loro evocare e rilucere la verità, quale irradiazione dell'istanza primordiale dell'esserci e del suo rivelarsi. Per questo motivo si muove agevolmente dalla filosofia alla teologia, come anche dalla letteratura all'arte, cercandovi e cogliendovi il *quid* della logica divina, della grazia e dell'illuminazione interiore che squarciano il velo della mera apparenza. Si delineano i contorni di una *mens* che, costantemente misurata con la purezza del sentire e pensare in grande, nel tocco di un'espressione artistica o nello slancio di un'intuizione teoretica, si eleva a profezia intellettuale (dalle ampie vedute) capace di rischiarare i foschi paesaggi della cultura contemporanea.

Natura e grazia hanno forgiato in lui un uomo acuto, intelligente, ispirato, spirituale e spiritoso, con uno spiccato e garbato senso dell'umorismo, eppure introverso, alquanto pensoso e riservato. Verso coloro che gli si sono avvicinati, con un'attenzione di weiliana memoria, ha esercitato l'arte maieutica di sollecitarne e stanarne la vitalità embrionale, secondo un atteggiamento coinvolto e interessato, ma assieme libero e liberante. Segno tangibile di una presenza di spirito che dà spazio all'intelligenza altrui senza soffocarla, che colma e riempie spazi vuoti senza ingombrarli, nume tutelare che salvaguarda la libertà creativa dell'altro, secondo lo stile di chi ama la verità senza essere fondamentalista, il bello senza essere esteta, il bene senza essere moralista. Dietro la corazza della furezza prussiana, si celano passione e curiosità mediterranee, in un intreccio qoeletiano del sentimento e della circolarità del pensiero che torna su e illumina se stesso, con e oltre le ambivalenze delle parabole che dicono la complessità della vita e l'impossibilità di de-finirla in una unica parola che non

sia quella *divina*. Di qui la sua fede, la sua morale, la sua grazia vissute tra istanze benedettine (sulla scia della rettitudine anselmiana), tomiste (sull'ordine logico quale garanzia della precisione del pensare), ignaziane (sull'indifferenza come motivo di signorile distacco persino da se stesso), moderne (con il suo *esprit de finesse et de géométrie* nel tentativo di individuare le possibilità della ragione e dell'auto-coscienza), postmoderne (con lo *charme* dell'intellettuale attratto dal fascino della tradizione permanentemente rivisitata alla luce dei più svariati approcci ermeneutici).

Sono questi alcuni tratti della profondissima interiorità del p. Salmann colti e apprezzati da quanti hanno avuto l'opportunità di incontrarlo nella propria traiettoria di vita. Certo, dai suoi estimatori e da quanti ha seguito nello studio, egli - molto evangelicamente - non ama farsi chiamare maestro, perché ritiene di non aver fondato alcuna scuola teologica. Ma proprio così, forse suo malgrado, continua a *proporre* lezioni di umiltà, signorilità e stile.

Entro questo orizzonte personale, teoretico e accademico, Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino, pur nella loro differenza speculativa, emergono sullo sfondo come due tra i pensatori più geniali che il p. Salmann ha letto, studiato e assimilato.

Del primo ha colto la sublimazione della logica platonico-agostiniana al livello della convergenza e della corrispondenza tra mistica e razionalità, in una "coesione polare" che prefigura e rende possibile l'auto-trascendentalità del pensiero.

Del secondo ha apprezzato, come contrappunto stilistico, la logica del *sub ratione Dei*, in vista della rilevanza del discorso su Dio e sull'uomo, dilettrandosi aristotelicamente tra potenza e atto, tra finito e infinito, tra natura e grazia.

Dell'uno e dell'altro tenterò di riprendere in questo saggio, molto succintamente, i motivi che il p. Salmann ha voluto indicare come stili teologici esemplari alla cui luce, verosimilmente, si può scorgere qualche tratto della fisionomia intellettuale del nostro professore.

## 1. Anselmo e la rettitudine del pensare e dell'agire

Anselmo d'Aosta si è distinto nella storia della teologia per aver tentato di corrispondere alle istanze sempre più impellenti di interlocutori (credenti e non) desiderosi di comprendere (*intelligere*) il contenuto della fede cristiana. Ha adempiuto questo compito coniando un linguaggio, forgiando degli strumenti di lavoro<sup>2</sup>, perlopiù prescindendo dal ricorso alla Scrittura o alla letteratura patristica intese come fondamento autoritativo degli asserti di fede, ispirandosi al principio *sola razione* per affermare la verità dei grandi misteri: dall'esistenza necessaria di Dio (prima con il *Monologion* e poi con il *Proslogion*) all'incarnazione del Verbo (con il *Cur Deus homo*)<sup>3</sup>. Lungo questa ricerca ed esposizione dell'oggetto della fede, Anselmo ha seguito due orientamenti convergenti: da un lato ha tenuto fermo il punto di partenza della verità già creduta, dall'altro ha confermato come "necessaria" questa stessa verità attraverso la riflessione razionale. La *sola razione* anselmiana non si prefigge dunque lo scopo di "dimostrare" le verità della fede cristiana, quanto piuttosto – fatta salva la dimensione ineffabile e misterica della trascendenza – mostrarne l'intrinseca logicità perché esse siano *credute e contemplate* anche con il diletto dell'intelligenza<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, Milano 1995, 276 [or. fr., Paris 1993].

<sup>3</sup> Cfr. E. SALMANN, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*, in Id., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, 224-256; 233-246; Id., *Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von Monologion und Proslogion*, in M. HOEGEN (a cura di), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, Roma 1990, 143-228.

<sup>4</sup> Così, per esempio, l'*unum argumentum* del *Proslogion* non è una "prova" *tout court* dell'esistenza di Dio, ma l'assunzione di questa esistenza da parte della mente umana, ossia il riconoscimento razionale di ciò che già essa riceve dalla fede. Ciò significa che l'esistenza di Dio, non è l'esito riuscito cui si perviene al termine della perfetta sequenza di ragionamenti inoppugnabili dal punto di vista logico, ma è quell'*a priori* necessario che addirittura, nella visione anselmiana, rende possibile e invero l'esistenza dello stesso pensiero. Cfr. SALMANN, *Presenza e critica*, 236; Id., *Discesa: il*

Nel vivace contesto culturale del secolo che Anselmo ha contribuito ad animare, lo studio della teologia dunque scommette sulla validità delle proprie premesse con un nuovo obiettivo: porre e reinterpretare i presupposti di fondo della propria fede per giungere alla contemplazione di Dio non malgrado, ma anche attraverso la ragione. Si dà forma a una dialettica che necessita di una nuova idea di *cogitatio*, di ragione e di fede, impresa che Anselmo riesce a compiere sia pensandole insieme sia differenziandole. Da qui il carattere irto delle sue opere, segnato sì da una solida razionalità, ma anche da tratti di profonda sensibilità e, a volte, di autentico trasporto affettivo (come appare in *Proslogion* 1 o nel suo denso epistolario).

L'uso *retto* della ragione, pertanto, non solo non può smentire o differire dai grandi misteri della fede, annunciando altre verità o alterandole, ma contribuisce come integrale decisivo a condurre, proprio in virtù della sua inoppugnabilità, all'assenso intellettuale della fede. Ciò che postula il sistema anselmiano è dunque il trionfo della fiducia assoluta nella grandezza della *recta ratio* che solo chi è stolto può continuare a confutare o negare nelle sue più alte e sublimi possibilità.

Ma il profilo della *rectitudo* – le cui radici affondano nel terreno teologico e patristico di Agostino e Gregorio Magno<sup>5</sup> – non emerge soltanto come una norma metodologica nell'itinerario speculativo del nostro benedettino (*fides quaerens intellectum*)<sup>6</sup>. Essa, nella sua integralità, configura

*paesaggio divino come spazio aperto*, in Id., *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi 2009, 160-208; 162-163; Id., *Korreflexive Vernunft*, 143-228.

<sup>5</sup> Cfr. R. POUCHET, *La rectitudo chez Saint Anselme. Un Itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Paris 1964, 35-54; B. GOEBEL, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes*, Münster 2001, 217.

<sup>6</sup> Cfr. POUCHET, *La rectitudo chez Saint Anselme*, 13 ss.; G. SÖHNGEN, *Rectitudo bei Anselm von Canterbury als Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit*, in *Sola razione, Festschrift in onore di F.S. Schmitt*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 71-77; GOEBEL, *Rectitudo*, 217 ss.; G. LÖHRER, *Ontologisch oder Epistemisch? Anselm von Canterbury über die Begriffe Wahrheit*

un ben più stilizzato ideale esistenziale, morale, ascetico sia nel vasto orizzonte che abbraccia *giustizia* e *verità*, sia nella feconda circolarità tra fede, ragione e volontà<sup>7</sup>. Sotto queste condizioni, come aveva affermato R. Pouchet, la rettitudine si eleva, nella sua forma eminente ed esemplare, allo stesso principio divino del pensiero e dell'azione divenendo una vera e propria regola di vita<sup>8</sup>.

È la *rectitudo* infatti che guida a più tappe il pensiero verso la conoscenza e la realizzazione della verità, perché l'uomo possa giungere alla contemplazione di Dio. Un percorso senza soluzione di continuità sul piano gnoseologico, sul piano morale, sul piano spirituale e mistico. D'altronde è esattamente il supporto di questa categoria che libera Anselmo dalla morsa di un irriducibile razionalismo che egli stesso – secondo alcuni – avrebbe architettato. Qui emerge, con tutta evidenza, il processo basilare di ogni conoscenza teorica e pratica, morale e spirituale che realizza l'intreccio tra la capacità raziocinante dell'uomo e l'apporto irrinunciabile della grazia divina. Dono di fede e autonomia della ragione, vita spirituale e rigore critico, disciplina del pensiero e mistica del cuore, ivi si salvaguardano e si esprimono<sup>9</sup>.

Anselmo offre per la prima volta la definizione della parola *rectitudo* nel *De veritate* – opera che apre la trilogia comprendente il *De libertate arbitrii* e il *De casu diaboli*<sup>10</sup> – in concomitanza alla precisazione dei concetti di verità e di giustizia.

und Richtigkeit, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 69 (2002), 296-317; A. ORAZZO, *Analoga libertatis. La libertà tra metafisica e storia in sant'Anselmo*, Cinisello Balsamo 2003, 23-54; P. PALMERI, *Filosofia e rectitudo*, in Anselmo d'Aosta, *La verità. De Veritate*, a cura di P. Palmeri, Palermo 2006, 3-38. Su questo argomento mi permetto di rimandare, inoltre, al mio A. MINARDO, *La potenza di Dio. Studio storico-tipologico su un attributo divino*, Assisi 2011, 65 ss.

<sup>7</sup> Cfr. POUCHET, *La rectitudo chez Saint Anselme*, 182.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, 243.

<sup>9</sup> Cfr. MINARDO, *La potenza di Dio*, 28.

<sup>10</sup> Cfr. POUCHET, *La rectitudo chez Saint Anselme*, p. 15. La stesura della trilogia si colloca nel periodo tra il 1080 e il 1085, quando Anselmo era abate a Le Bec; cfr. F.S. SCHMITT, *Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury*, «Revue Bénédictine», 44 (1932), 322-350. Anselmo

In questo testo, tanto breve quanto intenso, il benedettino dà prova di immediatezza nel ricercare e intendere la verità non anzitutto come una teoria qualificata sul tutto, ma come un puro esercizio della mente, un dovere etico che va adempiuto perché vi sia giustizia. La verità che Anselmo cerca, supera tuttavia la definizione di *adaequatio rei et intellectus* di Tommaso (nel suo *De Veritate* q. 1, a. 1). Nel sistema anselmiano essa si può definire solo alla luce della *ratio* che, rettamente pensando e agendo, *fa* (esegue) la verità. Di più, per Anselmo verità, rettitudine e giustizia si definiscono reciprocamente, tanto che: la giustizia, esigendo la verità, realizza la rettitudine osservata per se stessa; la verità costituisce la bontà, la bellezza e la rettitudine dell'*ordo mundi*; la rettitudine invero efficacemente la giustizia come prassi (*De veritate* 11-12). Ancora, assunto che Dio è verità e che la verità si trova anche in altre cose (*De veritate* 1), solo l'esercizio della rettitudine può condurre a riflettere su Dio<sup>11</sup>. Ma se Dio è somma verità, segue che è anche somma giustizia e somma rettitudine (*De veritate* 10) la quale consiste, ultimamente, nell'osservanza e nella fedeltà di Dio al suo ordine e, in fondo, a se stesso. In altre parole, la *rectitudo*, in quanto principio operativo divino, diventa la garanzia che tutto quanto Dio può pensare o decidere nei riguardi dell'ordine che egli stesso ha creato non inficia la sua stessa verità, a meno di essere ingiusto. Entro questo orizzonte non sono penalizzate o limitate la libertà e la potenza di Dio. Semmai egli può essere pienamente e assolutamente se stesso in quella libertà che è punto prospettico dove si armonizzano *potestas* e *voluntas*, convergenza beata di verità, giustizia e rettitudine.

In questo spazio la libertà e l'onnipotenza divina altro non rappresentano che il riconoscimento della perfetta unità

nel *De veritate* spiega il rapporto fecondo tra rettitudine, verità, giustizia e volontà; nel *De libertate arbitrii* la natura di questa volontà in quanto libera; nel *De casu diaboli* descrive la conclusione di una libera volontà che, non conservando la rettitudine, fuoriesce dalla verità degenerando nel peccato.

<sup>11</sup> POUCHET, *La rectitudo chez Saint Anselme*, 83: «En définitive, la rectitudo a conduit Anselme à la vérité de Dieu qui, lui-même, est Rectitudo».

di ciò che nelle creature rimane invece distinto e separato. Dunque Dio è libero e onnipotente perché simultaneamente può ciò che vuole e vuole ciò che può, secondo rettitudine; e in ciò rimane libero di essere e di essere se stesso secondo una volontà che non è mai arbitraria (il sommo bene che non può non volere il bene supremo che egli stesso è, a meno di annientarsi<sup>12</sup>). In altre parole, anche Dio, quando agisce, segue liberamente la verità del suo essere.

Alla luce di quanto esposto si potrebbe dire che in Dio non esiste il "dovere" o, meglio, che in Lui c'è assoluta consonanza tra essere, potere, volere e dovere, senza la necessità di superare la distanza che c'è nelle creature razionali tra il *posse*, il *debere* e il *velle*. Lui è ciò che deve essere e, pertanto, è rettitudine realizzata e non solo formale.

Di qui si profilano ulteriori elementi speculativi interessanti che conferiscono alla morale un fondamento teologico e un suo preciso statuto metafisico. Anselmo, infatti, ravvisa esattamente nel principio della *rectitudo* un riscontro fondamentale che interessa il piano antropologico e quindi etico. Questa stessa istanza ontologica che reclama la verità, si trova inscritta nell'uomo, appartenendo egli stesso all'ordine della creazione: non corrispondervi significherebbe ammettere la propria colpevolezza, tradire la propria natura, incamminarsi per un sentiero lontano dalla verità.

Dal punto di vista antropologico la rettitudine si pone, allora, come l'istanza spirituale del potere e dovere conoscere (e fare) la verità. Tra questo *potere* e questo *dovere* si inserisce il *volere* come tramite che raccorda i due poli sul livello della *libertà*<sup>13</sup>. Ovviamente, il parametro di questa scelta resta l'ordine fissato da Dio nei cui confronti esiste un *dovere* di corrispondenza che si fonda nella stessa natura dell'essere: quando si fa ciò che si deve – secondo un appello kantiano *ante litteram* – si agisce rettamente, secondo giustizia. Pertanto

<sup>12</sup> Come più avanti svilupperà in *Monologion* 18 e in *Proslogion* 2-3. Cfr. MINARDO, *La potenza di Dio*, 81-87.

<sup>13</sup> Cfr. GOEBEL, *Rectitudo*, 234.

giusto è ciò che è vero, ciò che rettamente segue la verità del suo essere, ciò che scaturisce dall'origine naturale dell'essere senza artifici o sviamenti. In altre parole, si possono valutare come "giusti" un pensiero, una parola o un gesto finché essi corrispondono in libertà e volontà alla verità dell'ordine<sup>14</sup>.

Da qui segue che «ogni azione, che fa ciò che deve, fa la verità» (*De veritate* 5) o, viceversa, che la verità dell'azione è la sua rettitudine. In questa triangolazione il dovere appare come l'impegno di volere la verità per poter compiere la giustizia. Ma anche il dovere occorre che sia "voluto" per essere esso stesso retto. Esiste infatti – come spiega Anselmo – un'azione guidata dalla ragione e un'azione naturale non guidata dalla ragione. Così, per esempio, il fuoco che scalda o la pietra che, cadendo, non arresta la sua cascata fanno sì ciò che devono, ma nella linea della necessità naturale, non della scelta guidata dalla ragione<sup>15</sup>. Invece l'uomo, per essere giusto, deve scegliere volontariamente e secondo ragione ciò che è retto.

In questo quadro ben configurato, dunque, la *rectitudo* riordina il potere, il volere e il dovere nella linea della verità e della giustizia. L'uomo raziocinante raggiungerà così la perfezione morale quando, nell'esercizio retto della sua ragione teorica e pratica, comprenderà e realizzerà che deve volere la verità per poter compiere la giustizia. Viceversa, è proprio la libertà peccaminosa a spezzare il circolo dovere-volere-potere, tanto che il peccato non si configurerà anzitutto come la trasgressione di un certo codice di comportamento, ma apparirà come lo scardinamento della perfetta triade rettitudine, giustizia e verità<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. SÖHNGEN, *Rectitudo bei Anselm von Canterbury*, 71-72.

<sup>15</sup> *De veritate* 12: «appunto per questo la pietra non è detta giusta, perché non è giusto chi fa ciò che deve, se non vuole ciò che fa».

<sup>16</sup> Ciò significa che, in linea di principio, qualora il piano originario voluto da Dio subisse una qualche de-formazione (con e dopo il peccato), giustizia esigerebbe un intervento riparatore in grado di ripristinare l'armonia dell'ordine e ridare "onore" a Dio. Come traspare da queste considerazioni, le premesse teoriche del *Cur Deus homo* sono ormai fondate.

All'interno di questa composizione teorica, il libero arbitrio, in quanto presupposto del puro volere, viene compreso da Anselmo non come la possibilità di scegliere tra bene e male, ma come la possibilità di conservare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa (*De libertate arbitrii* 3) quando approva e si confà all'ordine stabilito da Dio<sup>17</sup>.

Si pongono così le basi di una morale universale che dischiude uno spazio comune per la corrispondenza tra la *mens* divina e quella umana.

Poter e dover conseguire, diventare ed esprimere ciò che si è in verità: questa, in ultima analisi, la valenza della *rectitudo* e della libertà, il nucleo di una disciplina della conoscenza e della prassi che in Anselmo ha trovato non solo un pregevole teorico, ma anche un convinto esecutore, conducendolo alle alte vette della spiritualità (nella sua declinazione mistica e sapienziale) e della teologia.

## 2. Tommaso e le determinanti della ricerca teologica

Poter condensare in poche pagine l'universo teologico e speculativo di Tommaso d'Aquino non è impresa fattibile. Ci limitiamo pertanto – a fronte degli innumerevoli spunti teoretici che il Dottore Angelico offrirebbe – a tratteggiare gli aspetti principali che il p. Salmann ha fortemente evidenziato durante le sue lezioni, introducendo a una *forma mentis* che continua ad essere una pietra miliare nella storia della teologia<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Conseguentemente il male – come si evince dal *De casu diaboli* – verrà inteso semplicemente come l'esito infausto della *non-rectitudo*; cfr. G. ELIA-G. MARCHETTI, *Introduzione a Anselmo d'Aosta, La caduta del diavolo*, Milano 2006, 7-27.

<sup>18</sup> Vale qui la pena citare, tra le innumerevoli introduzioni classiche al pensiero di Tommaso, i testi di J. Weisheipl, J.P. Torrel, M. Corbin, E.J. Gratsch, É. Gilson, M.-D. Chenu, C. Fabro, M. Grabmann, B. Mondin,

A differenza di Anselmo molti hanno visto in Tommaso il pensatore dell'Essere, piuttosto che dell'Uno. Se in Anselmo la fede precede ed eccede la ragione, vista come cammino di inveramento della fede, nel Tommaso maturo spicca la differenziazione analogica e circolare tra potenza e atto, tra finito e infinito, tra convenienza, necessità e grazia, tra legge e natura, tra intelletto e fede.

Vi è da dire inoltre che con l'introduzione del pensiero aristotelico in teologia, il legame immediato tra *fides* e *ratio*, ancora presente in Anselmo, non esiste più. Si separa il sapere dell'ordine naturale da quello soprannaturale, scindendosi e ponendosi su piani differenti che Tommaso, comunque, tenta di raccordare. Pertanto, egli non elabora gli argomenti della teologia usando le stringenti *rationes necessariae*, ma ricerca all'interno delle categorie dell'adeguatezza e della convenienza i motivi che hanno indotto Dio a rivelarsi<sup>19</sup>.

Come sottolinea il p. Salmann, il *pathos* tommasiano non sta allora nel *cogitare*, quanto piuttosto nell'istanza dell'essere, della natura, della creaturalità, della contingenza, della differenza tra finito e infinito<sup>20</sup>. Ecco perché necessita di più concetti per tratteggiare l'ambiente divino. Se Anselmo è stato condotto a cercare un unico itinerario per nominare Dio, Tommaso ha dovuto comporre più vie per accostarsi al mistero divino. La teologia di Tommaso ha bisogno di una pluralità di registri per cogliere il carattere e la tensione analogica dei grandi misteri cristiani, compresa l'esistenza di Dio. Così, per esempio, dando una rapida e sommaria scorsa alla struttura

H.U. von Balthasar; per le introduzioni più generali al medioevo si rimanda, a titolo esemplificativo, alla *Storia della Teologia nel Medioevo* curata da G. D'Onofrio, agli studi di A. Ghisalberti, di K. Flasch, di A. de Libera, di Gilson.

<sup>19</sup> Per Tommaso, così, la stessa incarnazione non va pensata in ordine alla *necessità* (sullo sfondo anselmiano) ma alla sua *convenienza*; per esempio cfr. *Summa Theologiae* III, q. 1, a. 1.

<sup>20</sup> Cfr. SALMANN, *Discesa: il paesaggio divino*, 171; ID., *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Roma 1986, 355-388; ID., *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in ID., *Presenza di spirito*, 306-323: 314 ss.

della *Summa Theologiae*, Dio appare come causa efficiente (principiale e distaccata) del finito, ma anche sua causa finale e redentiva; mentre la creazione viene colta attraverso le categorie di *emanatio* e di *partecipatio*, analogamente e asimmetricamente rispetto al dinamismo della vita trinitaria (cfr. *Summa Theologiae* I, q. 8; I, qq. 44-45). Il tutto partendo dal basso di un pensiero che coglie il limite, la contingenza, la finitezza dell'essere creato, enfatizzandone la forza e la povertà. Vi è come una vena empirica di stampo aristotelico che, parimenti, si dischiude verso l'orizzonte platonico di un Dio che rimane principio e *telos*.

All'interno di questo orizzonte ermeneutico, Tommaso non può accettare il concetto anselmiano con cui si ammette la necessaria esistenza di Dio. Ciò perché Tommaso non parte dal presupposto del puro pensare. Gli occorre una serie di argomenti a posteriori che, appurata l'esistenza del finito rimanda e postula qualcosa di infinito, a garanzia dell'inspiegabilità del contingente. È il finito, infatti, a non potersi spiegare attraverso una concatenazione di cause a ritroso, senza concludere in una negatività sconfinata e infelice, a meno che non si individui un'unica causa di natura trascendente. Come ha sottolineato il p. Salmann, questa istanza – comunque necessaria – che pone un termine alla povertà e al limite della contingenza, non ha niente della nobiltà del nome anselmiano di Dio, dell'*id quo maius cogitari nequit*. Le sue prove rimandano in fondo a un più generico *quod omnes dicunt Deum* (*Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3). Eppure queste prove intendono salvaguardare l'inafferrabilità di Dio sotto ogni aspetto. Il risultato è che di Dio non sappiamo cosa dire, cosa Egli sia in se stesso, se non a partire dal suo non essere contingente, non essere finito, non essere limitato, non essere un ente tra/come gli altri.

Il suo approccio alla teologia non è dunque meramente dottrinale. Certo, non riflette sulle condizioni di possibilità dello stesso pensiero come fa Anselmo, sulle sue potenzialità e sulla sua consonanza al *logos* divino che lo porta necessariamente a Dio senza passare dalla creaturalità e dalla

contingenza dell'esistente. Ma proprio questo è il suo punto di forza e di leva e, in fondo, il suo fascino: egli avvia un percorso dal categoriale ma con uno slancio speculativo che gli fa ammettere l'impossibilità di trovare la causa del tutto nel contingente.

Tommaso, tuttavia, presenta e sviluppa anche una considerevole riflessione trascendentale con cui Dio viene pensato come atto puro. Ciò significa che la teologia di Tommaso cambia continuamente prospettiva: dal categoriale all'assoluto e viceversa. Qui l'impianto trascendentale (Dio) resta il fondamento di tutto, e il tutto è a Lui relazionabile. In questa teologia, dunque, Dio non è l'oggetto, ma è *arché* e *telos*, la prospettiva per cui tutto va visto *sub ratione Dei*, al fine di un corretto discorso teologico e antropologico.

Sotto questo punto di vista insiste la domanda: la teologia è una scienza? È quanto affronta lo stesso Tommaso in *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 2. Lo statuto di questa scienza qui emerge nel suo essere ricettiva, nel suo umile accogliere i principi del suo conoscere. Qui si uniscono povertà e splendore, fecondità e potenza di una scienza che non sarà assimilabile alle altre e che dalle altre si distinguerà per la superiorità dei suoi stessi principi.

Secondo la dottrina aristotelica, infatti, ogni scienza procede da principi per sé noti. Ciò implica che la *sacra doctrina*, derivando i propri principi dalla rivelazione di Dio, non può essere considerata una scienza. Eppure – sostiene Tommaso – vi sono altre discipline (come la musica) che derivando i principi da altre conoscenze (l'aritmetica) vengono effettivamente considerate scienze. Pertanto «la dottrina sacra è una scienza: in quanto poggia su principi conosciuti alla luce di una scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei beati» (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 2). Sarà dunque una *scienza subalternata*<sup>21</sup> i cui principi esistono, in maniera evidente e immediata, in Dio e presso i beati. La teologia avrà pertanto il compito di elaborare i principi della sua scienza per mezzo

<sup>21</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 2; II, q. 1, a. 5, ad 2.

della fede con cui si accolgono le verità che Dio stesso vorrà rivelare. Senza fede dunque nessuna teologia e nessuna scienza (subalternata). In ultimo, è questa peculiarità che differenzia la *sacra doctrina* da qualsiasi altro sapere scientifico.

Certo, il ricorso all'*analogia* (per cui la teologia sta tra la filosofia e la *scientia beatorum*) non scioglie tutte le difficoltà e non risponde puntualmente alla *quaestio* iniziale. Ma Tommaso, attribuendo uno statuto scientifico pure analogico-subalterno alla teologia, sta in fondo assicurando una circolarità riflessiva tra *ratio* e *fides*, per cui il credente che accoglie i misteri di Dio si sforza di comprenderli attraverso l'uso critico della ragione.

Tale sistema di pensiero e tale circolarità spiegano al tempo stesso la composizione e la struttura della *Summa Theologiae* che prevede un solido piano teorico sia dal punto di vista razionale sia dal punto di vista credente. Tommaso sembra suggerire che occorre anzitutto avere un'idea di Dio per addestrare la mente umana ad accogliere i grandi misteri della natura e della grazia.

Sull'architettura della *Summa Theologiae* – espressione più alta della cultura enciclopedica di Tommaso – vi sono più letture a fronte di un lungo dibattito che non intende ridurla al classico schema *exitus-reditus* che non spiegherebbe, secondo alcuni, il passaggio dalla prima e dalla seconda parte (più speculative) alla terza (storico-salvifica)<sup>22</sup>.

Nella prima parte, infatti, Tommaso centra la sua attenzione su Dio in rapporto a se stesso e al contingente, secondo un impianto platonico del tutto che viene da Dio e a Lui torna. La seconda parte, presenta uno stile paolino e aristotelico, verte sulla prassi ed è più antropocentrica: non più Dio al centro, ma l'uomo che a Lui tende attraverso le virtù (teologiche, cardinali) vissute negli stati di perfezione cristiana. La terza parte svi-

<sup>22</sup> Lo schema *exitus-reditus* risale all'interpretazione di M.-D. Chenu nel suo classico *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1950; sullo stato della discussione circa il piano della *Summa* di Tommaso cfr. I. BIFFI, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano 1995, 225-312.

luppa la riflessione cristologica: qui si giunge a Dio attraverso la mediazione di Cristo; alla domanda – tipica del dibattito di cui sopra – se viene garantito il giusto passaggio dalla pura speculazione alla storia della salvezza, risponde M. Seckler sostenendo che quest'ultima «porta in sé il disegno teologico fondamentale»<sup>23</sup>.

All'interno di questa struttura, inoltre, si possono rilevare tre differenti livelli della riflessione su Dio:

a) il piano metafisico, come riflessione filosofica che partendo dal categoriale e dal contingente perviene alla necessità dell'esistenza di Dio, in quanto infinito che esclude ogni possibilità di auto-fondazione del finito;

b) il piano della riflessione sulla realtà che presuppone la storia della libertà e della volontà di Dio, il quale avrebbe potuto anche non creare; di fatto le cose sono, quindi hanno una ragione d'essere che dipende dalla causa prima che, causando, rende partecipi *analogamente* gli enti del proprio essere;

c) il piano della convenienza, che si applica all'economia dell'incarnazione, ma anche a quella della redenzione, della creazione, della Chiesa, dei sacramenti, dove l'accento è posto più sulla *realtà di fatto* che sulle condizioni di possibilità del realizzarsi dei medesimi.

Sotto quest'ultimo profilo c'è una diversità di registri tra la necessità anselmiana e la convenienza tomista, ma probabilmente Tommaso non afferma cose totalmente diverse da Anselmo. Come sopra accennato l'argomento di Tommaso parte da una teologia dal basso, più antropologica, rispetto ad Anselmo che, invece, riflette sulle condizioni di possibilità e di necessità del pensiero e della *ratio*. Lì dove Anselmo parla di necessità e *rectitudo*, Tommaso parla del modo più opportuno e conveniente *ex parte Dei* perché sia raggiunto lo scopo della salvezza dell'uomo.

Esattamente in questa distinzione ci pare poter cogliere una delle principali differenze metodologiche e teoriche che hanno caratterizzato i due Dottori della Chiesa. Differenze

<sup>23</sup> Citato da BIFFI, *Teologia, storia e contemplazione*, 303.

che hanno attirato la curiosità speculativa del p. Salmann e che egli ha sempre tenuto polarmente unite per indicare una possibile cifra ermeneutica di un cristianesimo che vive non solo nel pensiero, ma anche in un gesto e in uno stile che intendono essere espressioni credibili di una autentica *presenza di spirito*.

STELLA MORRA

## LINGUA MADRE, LINGUE FIGLIE? TRA SAPERE DELLA VITA E TEOLOGIA<sup>1</sup>

Altri hanno deciso per te allora, e altri decideranno quando servirà di farlo. Non c'è nessun vivo che arrivi al suo giorno senza aver avuto padri e madri a ogni angolo di strada, Maria, e tu dovresti saperlo più di tutti<sup>2</sup>.

**L'**esperienza del sentire: sentirsi ancora (e sempre) sotto esame, studente (e giovane studente, anche se non si è certo più giovani), e chiedersi cosa mai troverà di incerto, impreciso, incompleto il Professore in questo testo, quanti libri gli verranno alla mente da citarmi e che non ho ancora letto e che mi farebbe bene leggere, con quanti autori non ho dialogato e avrei dovuto farlo... e dunque pensare «ma chi mi ha convinto a scrivere queste pagine? Perché non conservare semplicemente in me la gratitudine per ciò che mi è stato insegnato, che tanto non si esprimerà certo degnamente qui?». Il Professore stesso preferirebbe, forse, che ognuno di noi proseguiva la sua strada, di gesti e di pensieri, uguali e diversi dai suoi, con la discrezione

<sup>1</sup> Prendo a prestito il titolo di questo contributo dal II Convegno Nazionale del Coordinamento delle Teologhe Italiane svoltosi a Roma il 12 e 13 novembre 2010, anch'esso un figlio illegittimo dei pensieri qui evocati, dedicato all'articolazione del rapporto tra vita e riflessione teologica nell'esperienza delle donne. Gli atti di questo Convegno saranno pubblicati sul numero 22(2011) 2 della rivista «Vivens Homo».

<sup>2</sup> MICHELA MURGIA, *Accabadora*, Torino, 2009, 117.

e il silenzio che la complessità della vita richiede, con l'attitudine gentile che, così come non cede all'ira, allo stesso modo non eccede in complimenti.

Purtroppo, però, ho imparato (ahimè) un po' del metodo e non posso evitare di avviare, anche nella biograficità di questo gesto, le domande che aprono ad altri orizzonti: quale proiezione gioca in questo mio sentire? Perché avere paura di un giudizio? Perché cedere alla presunzione che suggerisce che quando una cosa è pensata non vale la pena di fare la fatica di esprimerla e dunque di metterla in circolazione dandole dei destinatari e quindi un destino?

Amo misurarmi con il nodo che articola esperienza e pensiero, è una delle mie sfide, di laica e donna che fa la teologa; so che questo campo di battaglia è abitato dalle scorrerie delle parole, della lingua che rompe il silenzio e che fa della riflessione il non-più-posseduto. Ma, proprio per questo, preferisco il dialogo allo scritto, l'evocazione incerta del parlato, polisemia di ascolti possibili, la generazione che le voci offrono consentendo instabilità e novità in se stesse, aprendo aggiustamenti provocati dalla parola dell'altro («Il discorso che, attraverso la mia bocca ammalata da te, tu hai pronunciato»<sup>3</sup>). E ogni volta fatico e soffro a fissare sulla carta i segni di una scrittura che mi sembrano essere troppo «un'ortodossia e la sua illustrazione». Come ben scrive Michel de Certeau: «Il passaggio dall'orale allo scritto non ha come scopo quello di "assicurare" il luogo da cui io parlo, di raccogliere delle prove e di chiudere le aperture che i discorsi di una sera vi avrebbero lasciato. Non vorrei che lo scritto fosse il rimaneggiamento – o l'oblio – dei "lapsus" provocati da una discussione, di tutto ciò che sfugge al controllo nel linguaggio parlato, come se fosse necessario sottomettere alla legalità di una scrittura – o rimuovere – gli accadimenti del desiderio di cui l'altro è il principio. Queste fughe permettono, al contrario, un nuovo inizio della scrittura. Un lavoro introduce allora nei sistemi stabiliti le movenze che l'orale già tradisce. Inscrì-

<sup>3</sup> PLATONE, *Fedro*, 242a.

ve sulle nostre carte viaggi più lunghi, che sono inaugurati dalle fuggitive «sortite» della conversazione. Invece di andare dallo scritto all'orale, da una ortodossia alla sua illustrazione verbale (o a «libri», fatto che ci si può permettere perché non sono seri e non ritornano sulla scrittura mantenuta intatta), il percorso parte da una mobilità orale, porosa, offerta, più facilmente alterata da ciò che non si dice ancora se non a mezze parole, e si va così producendo un linguaggio ristrutturato da questi primi consensi, organizzando così uno spostamento nell'ordine del sapere e della ragione»<sup>4</sup>.

### Un'opera di bracconaggio

Ma la proposta era davvero allettante: narrare risonanze, crescite, eresie e bracconaggi nati da un corso che sul Programma degli Studi dell'Università Gregoriana dell'anno accademico 2008-2009 era presentato così: «Esperienza e riflessione: la genesi della fede e la nascita della teologia. Indagine sul nesso tra esperienza, linguaggio, fede e teologia, formulando una teoria fenomenologica dell'*analysis fidei* per ricucire lo strappo avvenuto tra mistica, teologia positiva e speculativa, tra vissuto e riflessione. Si intende descrivere la genesi reale (storica e biografica) della fede che implica già una riflessione teologica (su) di essa. Così, si delinea uno stile rinnovato della teologia sistematica, interrogando testi biblici, mistici e filosofici, lavorando inoltre sul legame tra biografia e pensiero teologico».

Poche, dense righe che nascondono già negli anfratti molti dei presupposti che hanno animato ogni corso e percorso con il Professore: che la fede non si intenda più da sé (se mai questo si sia dato, ma è pur vero che per secoli la fede si è riletta specchiata nei gesti quotidiani, nelle strutture sociali,

<sup>4</sup> MICHEL DE CERTEAU, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Troina 2006, 243.

nei percorsi mentali e linguistici della gente più comune); che il pensiero necessita di molti avvii e preludi, molti padri e madri, non necessariamente individuati come le *auctoritates* riconosciute; che un sistema aperto resta un sistema, e se pur con inconsueti generi letterari e assonanze, non perde rigore né il serrato ritmo della ragione; che i fenomeni sono una rete di dati epifanici, sempre da distinguere e mai da separare, e da leggere nelle regole di una simbolica incontenibile e processuale che «la teologia si studia di seguire, di rendere plausibile, per comprendere l'amore che ci comprende»<sup>5</sup>.

Il corso su esperienza e riflessione si sviluppava in tre passi: una lettura dell'esperienza misterica, per demitizzare l'aureola minacciosa delle proiezioni, una lettura dell'esperienza intellettuale, per smascherare ogni sospetto razionalista e infine una rilettura dell'esperienza affettiva e pratica, per snidare ogni possibile deriva gnostica e agnostica.

Blocco di partenza per la mia corsa è stata soprattutto la terza parte, la cui tesi fondamentale era che «la fede cristiana e la coscienza di se stessi e del mondo, del comprendersi compresi, del riconoscersi riconosciuti, in modo fragile e incondizionato, nasce dalla-nella-con la esperienza intercorporale, sensuale/sensata, gestuale/gestita, libidinosa, sinestetica». Ma, a dimostrazione della tesi stessa, questa pro-vocazione si è intrecciata fin da subito con la mia "esperienza" primordiale, l'essere donna, dato biografico e corporeo, ma anche sociale e istituzionale (in un mondo teologico per lo più maschile e ministeriale) e intellettuale (le donne pensano diversamente? Credo di no, ma hanno una storia diversa di rapporto con il pensiero e con l'esperienza, hanno altre madri, altre scuole, altri testi...)<sup>6</sup>. E, insieme, si è intrecciato con i pensieri e le parole di Michel de Certeau, quelli che mi accompagnano da

<sup>5</sup> Quando non indicato diversamente in nota, i testi tra virgolette sono citazioni dai miei appunti personali dei corsi.

<sup>6</sup> Per qualche riflessione più ampia si veda STELLA MORRA, *L'identità sessuata. Volto, genere e differenza*, in L. CASULA-G. ANCONA (a cura di), *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*, Milano, 2008, 99-124.

anni, parole e pensieri sulla mistica, sul moderno e sul post-moderno, sul linguaggio, sulla psicoanalisi, sullo stato della cristianità, a loro volta intrecciati con una vita inquieta e una biografia complessa<sup>7</sup>.

E da qui, una strada: quasi in forma di tesi, proviamo a narrarne alcuni passi e direzioni, senza pretesa di tracciare un percorso compiuto, ma solo come aperture possibili a partire dalla questione della lingua e delle lingue.

### Madri e/o figlie, o del livello genetico

**Vita come ontologia?** Nella storia recente siamo figlie/i di uno dei grandi inganni e insieme paradossi della seconda metà del Novecento: mano a mano che la/le teoria/teorie rendono fragile la trama dell'esistere concreto, da Freud al cubismo!, cresce nell'agire e nella pratica l'implicita e mai teorizzata convinzione che la vita sia l'unico punto solido di appoggio che può sostituire l'essere come fondamento. Dopo aver costruito una cultura e una società sull'ontologia, e poiché l'ontologia non ci pare più "praticabile", di fatto ci appoggiamo sulla vita *come se* questa fosse un'autoevidenza. I fenomenologi ci hanno spiegato che non è così. E che attingere alla vita, alle pratiche, al corpo e così via, è esattamente l'impossibile necessario. Il nostro corpo dice "noi", certo. Io sono il mio corpo, certo. Ma se era semplicemente "parola", allora sarebbe stato un libro e non il mio corpo. Riconoscere e usare un linguaggio preteso materno (istintivo? naturale? irriflesso? e così via) perché aderente alla vita, è in sé un problema. È inganno pensare, per esempio, che sia sufficiente cancellare la teorizzazione o l'astrazione per tornare alla concretezza diretta della vita: anzi, esiste ben poco di più concreto che una buona teoria. In caso contrario siamo condannati alle biografie.

<sup>7</sup> Per conoscere qualcosa circa questo autore si veda FRANÇOISE DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris 2007.

Dunque quale è la madre e quali sono le figlie non si sa bene: forse la vita è la madre, ma non è detto che sia una lingua, e le lingue cercano di essere lingue madri di una vita esistente, e dunque proprio per questo sono anche lingue specialistiche.

**Di una frattura storica.** C'è stata una frattura storica che è stata veramente una «frattura instauratrice»<sup>8</sup>, frattura della modernità che spezza e genera (nei secoli dal XII al XV) e di cui ardua impresa è riconoscere le molte e intrecciate implicazioni. Qui solo tre colori del quadro.

Il primo è la fine del sogno della cosiddetta lingua universale. Finita anche la simbolica del latino come lingua comune, ci si rivolge all'indietro: filosofi, storici di vario genere, letterati, cercano o inventano o costruiscono dizionari della cosiddetta lingua adamitica, che sarebbe la lingua precedente a Babele; deliziosa esperienza di nostalgia, anche di fronte al problema posto dai grandi viaggi che costringono all'incontro con le "non-lingue" selvagge. Ma il sogno crolla sotto il peso dell'impossibilità e l'occidente si rassegna a produrre linguaggi parziali. Per dirla con un'immagine (non mia, ancora una volta di De Certeau) finisce la figura del copista, perché è stata inventata la stampa, e inizia la figura del traduttore, perché sono state inventate le lingue nazionali. Il passaggio è un passaggio epocale: il copista è un sacramento di identità, fa del suo stesso corpo un sacramento della copia; il traduttore è un produttore di alterità, sa che sta producendo una cosa diversa, che non è (e non sarà mai più) l'originale, ma appunto una traduzione. Ed egli è consapevole delle distanze: l'altro s'insinua!

Dunque – ed è il secondo aspetto – in questo spazio nascono i linguaggi specialistici, in particolare i linguaggi cosiddetti scientifici. Nascono da una domanda di esattezza, di descrittività, di giustezza, come risposta alle nuove epistemologie delle singole scienze che stanno nascendo: quale parola (tecnica?) mi serve per poter dire precisamente. (E noi, contaminati,

<sup>8</sup> Si veda DE CERTEAU, *Debolezza del credere*, 189-206.

sogniamo di avere un linguaggio scientifico sulle pratiche, cioè una parola esatta per dire la vita!). Ma c'è un problema: il criterio dell'esattezza, esige la costituzione di un luogo "autorizzato" per "autorizzare", un luogo, dunque, politico e istituzionale (e lo saranno le Università e la "comunità scientifica"). Ciò significa che i linguaggi scientifici nascono immediatamente come una "legge del luogo": se hai questo titolo, questo incarico, puoi utilizzare questo linguaggio, altrimenti no. Non è un caso che, in quei secoli, nella teologia fioriscono i racconti sui cosiddetti illetterati illuminati: sorge subito il sospetto che ci sia una sapienza evangelica che passa fuori dalla legge del luogo! C'è sempre un garzone, una cameriera, un inserviente, un bambino, rigorosamente analfabeta, che è un "illuminato" e che perciò racconta una storia della vita e di Dio a colui che scrive, che, in genere, è invece un prete colto, con tutte le patenti di autorità, e anzi in odore di santità, e che riconosce umilmente di essere convertito dall'illetterato illuminato. Ma è lui comunque che parla, scrive, diffonde, a partire dalla legge del luogo che abita, che è quella che gli dà una patente di autorità. La legge del luogo costituisce una casta mentre l'illetterato illuminato è sempre un anonimo perduto nella folla (nella vita come è?).

Il terzo aspetto è la questione della verità e del suo statuto. In quegli stessi secoli si decide la sorte dell'idea di verità in occidente. Con i saperi specialistici l'idea di verità nel mondo scientifico vira verso l'idea di esattezza e perdiamo progressivamente la speranza che ci sia uno statuto possibile di una verità che non sia quella che obbedisce a una legge di un luogo. Per esempio, che cosa è la verità di un'amicizia, di una vita, di un amore? Non ha niente a che fare con l'esattezza, ma non abbiamo più un concetto spendibile di verità da questo punto di vista, e la fenomenologia ci aiuta solo parzialmente. Allora, la verità sarebbe la corrispondenza/esattezza del linguaggio rispetto al reale? Questo è ciò che la teologia aveva elaborato prima di questa crisi, ma siamo ancora in grado di dirlo? La verità sarebbe la corrispondenza della lingua al soggetto, vale a dire che è vero ciò che è sincero? Troppo poco. La verità

sarebbe la corrispondenza della lingua ai modelli operativi e cioè il fatto che una lingua sia utile per far funzionare le cose? E riusciremo ancora a recuperare giustizia oltre che giustizia?

**Delle une e delle molte altre.** A partire dall'immagine genetica delle madri e delle figlie possiamo forse indicare un altro colore della frattura che potremmo chiamare "della famiglia allargata" o della pluralità: la polarizzazione madri/figlie può diventare anche molto perversa, bisogna introdurre un po' di zie, di nipoti, di nonne, cioè allargare i livelli "parentali" delle lingue: fuor di metafora, bisogna cominciare a partire da una comunità comunicativa riconosciuta e riconoscibile che non sia solo autogarantita dalla comunità degli scienziati secondo una legge del luogo, ma che sia una comunità che reciprocamente si riconosca un diritto/dovere all'ascolto reciproco, una legittimità delle une e delle molte altre, misurata non sulle "patenti", ma sulla rilevanza vitale, sulla circolabilità delle parole e dei pensieri, sulla sua potenza di e come pratica. Si tratta, per esempio, di provare a vedere in modo molto umile se una lingua è convincente nella misura in cui la si capisce, si riesce a interloquire, si riesce a modificarla e a correggerla. Conseguenza immediata per la teologia: la teologia non sarebbe (più) il famoso discorso su Dio, come abbiamo studiato tutti, ma sarebbe forse la descrizione della coscienza della comunità credente, un passo indietro rispetto al proprio essere, la possibilità di una lingua che consenta l'astrazione, cioè una distanza possibile. Certo, se la distanza diventa troppa, se non c'è più legame, allora siamo finiti; e se l'astrazione serve unicamente a rinforzare la legge del luogo, e ha questa come fine unico, allora l'astrazione è inutile e dannosa. Ma se non c'è (una certa) distanza tra essere e parola<sup>9</sup>, un'astrazione

<sup>9</sup> «Per metafora hanno vissuto per anni le donne, ospiti della sua utopia, conservando nella vita pratica il silenzio. Ora, se sottraggo il mio essere donna al destino del silenzio, non è per vendetta ma per giustizia. Non voglio pronunciare apodittiche verità. Riconosco semmai al discorso soprattutto un potere di rottura e di ricominciamento. Parlo perché l'altro possa anch'egli parlare. Non mi fido di parole che incantano. Voglio parole pro-

appunto, saremmo privati di ogni parola. Dunque la teologia come descrizione della coscienza della comunità credente è la teologia come figlia di molte madri, non di una sola, non della mia sola vita, la teologia con molte zie, con molte nonne, una teologia molto abitata, con tanti, con le scienze umane e le altre scienze, con le esperienze di vite diverse dentro e fuori la comunità cristiana.

### Emblemi della Sapienza

Passi nel territorio della lingua e delle lingue, dunque e della teologia: ma perché essa davvero sia, e teologia cristiana, occorre che si misuri con «emblemi» (non icone, né firme di proprietà...) della e dalla vita di Gesù, per verificarne la possibile apertura, la ricostituzione originaria e fontale di una sapienza degli occhi e delle orecchie.

Non è questo il luogo né abbiamo lo spazio per una cristologia: andiamo a cercare quello che abbiamo negli occhi, è ovvio; non dicono il tutto di Gesù, ma piuttosto ciò che, poiché ci urge nel cuore e nella vita, desideriamo trovare. Questi emblemi sono parole, nel genere narrativo Vangeli, ma proprio per questo sono parole che sono azioni e *performance*: i Vangeli non ci trasmettono altro che parole, ma non un sistema di

saiche, che non dimentichino ciò che per tutti, uomini e donne, vale, e cioè che vi è una separazione tra l'essere e la lingua. So che non siamo ancora liberi, né uomini né donne, non ci parliamo da pari a pari. Ma io immagino, sogno questo: di stare di fronte a un uomo che perda di fronte a me la sua tracotanza e si renda conto con me di non sapere nulla e questa conoscenza gli strozzi in gola la voce. A me no, perché io ho sempre parlato con il dubbio in gola. Gli uomini che come madri e amanti cresceremo li prepareremo per questa prova, perché vogliamo con loro vivere in forme aperte e alleate. Ci incontreremo senza appartenerci. Ci avvicineremo senza strangolarci. Accetteremo l'uno dall'altro l'ombra di sconosciuto che ci avvolge. Staremo nell'estraneità reciproca, ammirando che l'altro possa fare cose diverse da noi, dire cose che non capisco e tuttavia mi appartengono. Saremo noi forse gli ultimi mohicani dell'amore, noi le ultime donne?» (NADIA FUSINI, *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Roma 1996, 88-89).

concetti, né trame da decifrare filologicamente, piuttosto la figura di uno stile: da gustare e scrutare.

Si tratta di corrispettivi omologhi ai tre passi indicati precedentemente? In un certo senso sì, corrispondono alle aperture strutturali dell'umano! Ma insieme anche no, scontornano e spostano come ogni vera sapienza.

**Del segreto, dell'interpretazione e del fondamento:** «Voi chi dite che io sia?» (Lc 9,20 e paralleli). La dinamica dei racconti degli incontri di Gesù è permanentemente sotto il segno di una domanda e non di una risposta. Nella narrazione del dialogo con i suoi interlocutori, i più vicini come gli Apostoli, come i più occasionali, Gesù non ci viene mostrato come uno che richiede un'esegesi dei suoi gesti o delle sue parole, né una speculazione, ma piuttosto uno che pretende una risposta. Guarda, quando sembra guardato, ascolta, quando sembra ascoltato, interroga, quando sembra interrogato. Si costruisce una situazione seduttoria, in cui le domande attirano, spostano e costringono l'altro a dichiarare «io sono qui».

Tra il desiderio di capire ciò che dice e fa, frequente domanda esegetica del popolo (da dove gli viene tale autorità?), e la speculazione ideologica di chi cerca come reintegrare il tutto in un quadro assestato (è meglio che un uomo solo muoia per il popolo), Gesù ci viene narrato come uno che domanda, fino a domandare su di sé: «Voi chi dite che io sia?». La dinamica del domandare si mostra così non solo una "strategia retorica" di captazione dell'interlocutore, una falsa domanda di cui si conosce già la risposta; giungere fino a domandare su di sé mostra che la domanda è l'opzione di mostrare come l'identità del sé si dà solo nello sbilanciamento di apertura all'altro e al suo sguardo, prima che alle sue opinioni. Come non pensare all'emblema del corpo crocifisso che, già posto in alto a braccia allargate, viene "aperto" dal colpo di lancia, esposto anche nel proprio interno?

Tutta la scelta narrativa del parlare in parabole, del manifestarsi e nascondere, dello spiegare in modo oscuro, si mostra come una dinamica che vuole spezzare la strettoia tra una

spiegazione e una regolamentazione, e instaurare una erranza, un viaggio, il movimento della conversione: il segreto viene dal cuore dell'uomo, non da fuori di lui, e l'interpretazione è affidata agli occhi di chi guarda e la conversione, il viaggio da compiere, è cercare continuamente la risintonizzazione espropriata tra il segreto del cuore e la risposta che viene da altrove.

**Della ricollocazione del senso nella frattura:** «Avete inteso che fu detto..., ma io vi dico...» (Mt 5,21 ss.). Intere biblioteche sono state scritte sul rapporto tra Gesù e l'ebraismo che lo genera, sul rapporto tra Legge e Vangelo, a cominciare dal tempo stesso della narrazione e della stabilizzazione dei testi neotestamentari, ad esempio nelle lettere di Paolo. Ma un elemento sembra indubitabile: c'è un cambiamento di statuto rispetto alla Legge, un orizzonte che spezza e si ricompone e non cancella, non giudica, non disprezza, ma ricostruisce in un altro senso. Matteo, nel testo citato, costruisce addirittura una sorta di dizionario enciclopedico delle contrapposizioni, quasi a ridire, rinominare la totalità secondo un altro criterio.

Il procedimento della conversione, che abbiamo indicato nel primo punto, non nasce da zero per ogni biografia, né si ripete senza accumulo: costituisce una storia, che ci precede e ci seguirà. Gesù nasce da un popolo che aveva anche pubblicamente già codificato il rapporto di espropriazione di sé sotto gli occhi di Dio, rendendolo oggettivo nella Legge. Gesù fa nascere una storia di cui le prime tracce ci vengono narrate nel Nuovo Testamento stesso e che prosegue ancora oggi.

In questo «Avete inteso che fu detto..., ma io vi dico...» c'è una indicazione di metodo permanente, dunque, nella dimensione della resa pubblica dell'erranza di conversione che resterebbe altrimenti geniale opera poetica della vita di ognuno: nulla mai potrà più porsi idolatricamente come senso univoco (non chiamate nessuno maestro su questa terra), e contemporaneamente non ci si può sottrarre a quest'opera di dare un corpo alla verità, al cercare sensi plurali e comunica-

bili. La storia della vita, e della vita condivisa, diventa il motore di un processo di permanente conversione, non solo dei singoli e dei loro comportamenti (ah, il dilagare della lettura moralistica!), ma conversione della direzione di lettura, del guardare, dell'ascoltare, dell'interpretare<sup>10</sup>. E ci sembra assolutamente chiaro come stia proprio in questa tensione la sfida particolarmente significativa nel momento in cui una forma di mediazione (la cristianità gregoriana) finisce definitivamente e ancora non si mostra a cosa i nostri sensi, estetici e storici, corporei, potranno applicarsi. È proprio la forma pubblica che ci manca!

**Del molteplice della relazione tra sensi:** «Chi mi ha toccato?» (Lc 8,45 e paralleli). Ed eccoci al vero gesto nudo, a quel «Chi mi ha toccato?» detto tra la folla che spinge, detto per il tocco di una donna, e impura. Una relazione di sensi sottili (il segreto e la vergogna della donna, la sensibilità quasi irragionevole di Gesù) ci viene narrata nell'incrocio di una

<sup>10</sup> «Questo "corpo mistico" ritagliato dalla dottrina, soprattutto, richiama subito l'attenzione sull'andare in cerca di cui è lo scopo: la ricerca di un corpo. Indica l'obbiettivo di un cammino che, come ogni pellegrinaggio, muove verso un sito segnato da una sparizione. Un discorso c'è (un *Logos*, una teologia, ecc...), ma gli manca un corpo – sociale e/o individuale. Che si tratti di riformare una Chiesa, fondare una comunità, edificare una "vita" (spirituale) o di preparar(si) un "corpo glorioso", la produzione di un corpo svolge nella mistica un ruolo essenziale.

Ciò che si formula come rifiuto del "corpo" o del "mondo", lotta ascetica, rottura profetica, non è altro che la delucidazione necessaria e preliminare di uno stato di fatto a partire dal quale comincia il compito di offrire un corpo allo spirito, di "incarnare" il discorso e dar luogo a una verità. Contrariamente alle apparenze, l'assenza non si colloca dal lato di ciò che fa rottura (il testo), bensì dal lato di ciò che "si fa carne" (il corpo). *Hoc est corpus meum*, "Questo è il mio corpo": questo *logos* centrale richiama un che di scomparso e chiama un'effettività. Prendono sul serio questo discorso coloro che provano il dolore di un'assenza di corpo. La "nascita" che attendono tutti, in un modo o nell'altro, deve inventare al verbo un corpo d'amore. Di qui il loro andare in cerca di "annunciazioni", di parole che facciano corpo, di un parto mediante l'orecchio». (MICHEL DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna 1987, 125-126).

erotica, laddove le differenze più oppostive e archetipiche si sfiorano, uomini e donne, puro e impuro, il sangue.

Il procedimento perenne della conversione, che cerca molteplici oggettivazioni corporee, chiede il tocco dell'immaginazione e della sensibilità, chiede l'esercizio dei corpi non più come semplice mediazione/applicazione delle idee, ma piuttosto come luogo dell'apprendimento, fonte di parole e di atti, luogo che ci conforma.

È un reale? È un fantastico? È piuttosto il virtuale di ogni sensualità possibile: il desiderio della donna, il suo dire e sapere dove è, il suo spezzare le logiche di senso e di legge, rendono possibile che Colui che domanda si domandi chi ha toccato il suo mantello e il suo corpo.

E diciamo virtuale, perché di messa in scena si tratta, di "sacramento" dovremmo dire nel linguaggio teologico classico, di segno significante che non ha bisogno della esposizione materialistica dei corpi e dei saperi, ma piuttosto tesse il racconto di una relazione di conversione, di fede e di guarigione, senza dover costruire un dizionario specialistico. Fa realtà, per noi e per gli altri, a partire da ciò che i corpi dicono.

Spesso sono le donne nel genere di racconto dei Vangeli ad assumere questo ruolo che attiva i sensi e i loro effetti (l'adultera, la samaritana, Maria di Magdala a cui Gesù il risorto dirà «Non mi toccare» in Gv 20,17). Perché le donne sono l'altro del corpo e dei sensi, sono il con-tatto necessario e pericoloso, sbilanciante, sono il fantasma del rimosso, se guardate dalla presunta centralità e totalità del maschio, operano il tocco dell'altro indispensabile al processo a cui la vita stessa di Gesù viene sottoposta.

Tre emblemi della Sapienza che si fa, dunque; solo tre, ma non qualsiasi, poiché sono una architettura: dire, ascoltare e toccare o l'attivo, il passivo e il carnale o le mille altre classificazioni che le nostre «macchine per decifrare» possono individuare. Ne emerge una specie di paradosso provocatorio, poiché il Vangelo non si limita alla frattura del legame univoco tra nomi e realtà/senso, che è il primo passaggio, ma

completa il circuito scommettendo che sia possibile compiere anche il secondo passo, e cioè che i sensi/realità producano ancora nomi sensati anche senza doverli costringere e spezzando una unicità determinata. Sentire, incontrare, commuoversi, toccare e essere toccati non disegnano un universo provocatoriamente affabulatorio, ma piuttosto costruiscono una fonte di conformazione, in particolare di conformazione a Cristo, certamente difficile da definire (se non nella narrazione di una vita...) e da governare, ma unica condizione di possibilità per un senso che non ci renda schiavi di un'unica logica (e dunque di una ideologia), ma piuttosto liberi soggetti di una erotica: «Ancora adesso, nelle terre di Carewall, tutti raccontano quel viaggio. [...] Perché nessuno possa dimenticare di quanto sarebbe bello se, per ogni mare che ci aspetta, ci fosse un fiume per noi. E qualcuno – un padre, un amore, qualcuno – capace di prenderci per mano e di trovare quel fiume – immaginarlo, inventarlo – e sulla sua corrente posarci, con la leggerezza di una sola parola, addio. Questo, davvero sarebbe meraviglioso. Sarebbe dolce la vita, qualunque vita. E le cose non farebbero male, ma si avvicinerebbero portate dalla corrente, si potrebbe prima sfiorarle e poi toccarle e solo alla fine farsi toccare. Farsi *ferire*, anche. *Morirne*. Non importa. Ma tutto sarebbe, finalmente, *umano*»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> ALESSANDRO BARICCO, *Oceano mare*, Milano 1993, 52-53.

GIOVANNI CESARE PAGAZZI

## IN PRINCIPIO LA MEDIAZIONE. SULLA LOGICA DELLA REDENZIONE

### 1. Il corale e il solista

«L a Redenzione come “funziona”? Quali ne saranno gli schemi possibili di comprensione? Come descrivere l'essenza del Cristianesimo nella prospettiva della Redenzione?»<sup>1</sup>. Così cominciava la presentazione del corso che padre Elmar Salmann avrebbe tenuto alla Pontificia Università Gregoriana il primo semestre dell'anno accademico 1992-1993. La descrizione continuava col piglio con cui era cominciata: «Il percorso della lezione: 1. Immagini: “croce”, scambio, commercio, sacrificio, riscatto/denaro, esca/inganno. 2. “Meccanismi”: espiazione, perdono, conciliazione, liberazione, elevazione, sostituzione vicaria, ri-creazione. 3. Schemi: modello personalistico, giuridico, etico, escatologico, pedagogico. 4. “Sistemi”: Ireneo/Origene; Anselmo/Abelardo; Kant/Hegel; Balthasar/Rahner; Barth/Tillich. 5. Il ritorno alla metafora/narrazione della Redenzione (i mistici/Ricoeur)».

Titolo («Metaforologia e filosofia della Redenzione») e descrizione del corso esercitavano un che di *fascinans et tremendum* sugli studenti i quali, decidendo di seguire le lezioni

<sup>1</sup> Pontificia Università Gregoriana – Facoltà di teologia, *Programma degli studi I, II, III ciclo 1992-1993*, Roma 1992, 86.

o di rivolgere l'attenzione ad altro, erano comunque consapevoli di esser di fronte a una proposta "di carattere". Il carattere trapelava già del semplice fatto che la voce di Salmann sembrava "fuori dal coro". Il coro teologico di quegli anni cantava – quando si trattava di temi inerenti al mistero pasquale – su una partitura formata da note quali "dono", "autodonzione", "carità", "comunione" che dal punto di vista ecclesio-logico venivano a tal punto esasperate da sollecitare un quanto mai opportuno intervento equilibratore da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede<sup>2</sup>. L'intenzione di Salmann era per certi versi analoga – però da un versante più cristologico/antropologico – riproponendo all'attenzione argomenti che "dono" e "comunione" avevano reso sorpassati: "scambio", "espiazione", "sacrificio", "commercio", "riscatto", "sostituzione vicaria"... Essere "fuori dal coro" rendeva Salmann un *solista* che, come tale, è sempre un po' esposto, consapevole della propria solitudine la quale – ben diversa dall'isolamento – è la situazione affettiva che segna chi onora l'unicità con cui è stato voluto, pensato e creato. Si potrebbe dire che nello stile teologico di quel corso trapelava anche un *quid* biografico e vocazionale: come ogni monaco benedettino, anche Salmann fa parte di un "coro" dove si prega appunto *coralmente*, continuando comunque ad essere "monaco", cioè unico, solo. La polarità tra l'essere dentro e fuori dal coro appariva – nel corso del '92-'93 e in molte opere di Salmann – con un tocco tedesco e precisamente *bachiano*. Si aveva l'impressione di ascoltare una cantata di Bach, dove si alternano i "recitativi" che riprendono le Sacre Scritture e le "arie" dei solisti che preparano o seguono il "corale". Come risaputo, tra le grandezze di Bach sta l'aver dispiegato la propria creatività attorno e grazie a corali più antichi della sua musica, già popolari, già facenti parte dell'anima dei fedeli. Un orecchio attento, coglie che l'aria di un solista è tutta di Bach proprio perché è tutta ispirata dalla partitura del corale

<sup>2</sup> Vedi CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, "Communionis notio". Lettera e commenti, Città del Vaticano 1994.

più antico di lui. Anche per questo Bach attraversa i secoli. Ecco, chi legge bene Salmann sente che anche la pagina più creativa, solitaria, "fuori dal coro", è nata da un corale che egli ha ascoltato fino ad appropriarsene e mira a esaltare tutte le potenzialità armoniche che il corale porta con sé. Salmann non sostituisce col proprio pensiero il corale della tradizione ecclesiale e teologica (così fanno gli eccentrici, non gli artisti) ma, con tecnica appresa pazientemente a bottega, fa sentire sonorità del corale non ancora del tutto percepite. "Solista che riprende e prepara il coro"; questo è il *segno* che l'*in-segnante* Salmann mi ha lasciato come suo studente e lettore. Sul "la" dato anche in quel corso, si nota l'accordatura delle opere successive, anche del recente *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, dove si «tenta di orientarsi a tentoni nell'ampio paesaggio dei misteri cristiani sotto le condizioni di una svolta epocale»<sup>3</sup>. Il tono bassomimetico evocato da «tentativi» e «tentoni» non deve trarre in inganno, quasi che ci trovassimo di fronte a un'esposizione debolistica della fede e delle sue ragioni. Anzi il lavoro di Salmann è una proposta forte, capace di cogliere il Vangelo e la sua plausibilità perfino nelle contaminazioni a cui è sottoposto; come se la frammentazione (a volte arbitraria) del Logos evangelico non fosse altro che una forma della sua potente *con-divisione*. Ciò permette all'autore di afferrare la «forza» vibrante perfino nelle pieghe di ogni «forse», realizzando uno stile teologico al tempo energico e gentile, capace di far risuonare non solo i toni del pensiero e del pensiero teologico, ma anche i semitoni, restituendone tutta la scala cromatica; un pensiero in grado di assorbire e metabolizzare anche gli aspetti opachi della realtà e delle idee. Ciò conferisce capacità di scorgere le affinità tra idee contrastanti e le distanze tra posizioni contigue, come ben mostra la sua costante attenzione al rapporto tra mistica e filosofia. L'attitudine ad abitare l'*inter-detto* apre a scenari teologici e pastorali antichi e nuovi, riattivando la speranza

<sup>3</sup> E. SALMANN, *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Assisi 2011, 5.

proprio là dove se ne certificava l'impossibilità. Quella di Salmann è una vera e propria teologia della speranza, effettivamente e pazientemente operata senza mai nominare esplicitamente la virtù. Già in quel corso e nelle opere successive si notava che la grinta e la perspicacia della proposta erano sostenute anche da una cultura impressionante, a tutto sesto, ariosa, paragonabile a quella di Balthasar, anche se ben più garbata; come pure da una preparazione teologica (e spirituale) da vero studioso, che gli permetteva di muoversi con agio tra le grandi scuole medievali, la teologia barocca e illuminista, i contemporanei teologi "continentali" e "analitici", conosciuti e non. A questo si aggiunge (anzi è precedente) una sensibilità fenomenologica di rango, artefice di un pensiero forte nel perseguire la propria *intenzione* proprio perché vigoroso nella propria *attenzione*, come si nota nell'analisi a lui cara sulla fenomenologia del dono che vive di un gioco «di offerta e consegna, di reciprocità e disparità, di generosità e imbarazzo, di rischiosità (il donatore si espone e s'impone), equivocità, vulnerabilità e offesa. Il dono può sembrare fuori luogo, sproporzionato, soffocante o insignificante, ci permette e ingiunge il contraccambio; può farsi ricatto, pasticcio, strategia; in ogni caso è rischioso e precario per entrambi gli interessati»<sup>4</sup>. Nel testo recente si nota una continuità espressiva con il programma e lo svolgimento del corso del '92-'93; continuità che si esprime in uno stilema letterario ricorrente che chiamerei "litanico". Per rendere un fenomeno (come quello del dono o della Redenzione), Salmann utilizza di frequente una lunga lista (appunto una litania) di sostantivi e aggettivi. Ben lungi dall'essere mero esercizio letterario (il germanista Salmann possiede un italiano che pochi italiani hanno), tali litanie esprimono piuttosto il rifiuto di qualsivoglia semplificazione e fissazione di prospettiva, e la resa di una visuale stereoscopica delle cose e dei pensieri. Questa "logica litanica" sta alla base della garbata ironia di Salmann (trapezante dalle lezioni e dai testi) che "prende in giro", nel senso

<sup>4</sup> *Ibidem*, 135.

che "gira attorno" alle cose e ai pensieri riconoscendone la singolare grandezza proprio al momento in cui se ne ravvisano e restituiscono le giuste misure. L'ironia e l'autoironia che arieggiano e alleggeriscono anche le lezioni e le pagine più pensose sono un vero e proprio esercizio sapienziale di acquisizione delle giuste misure e proporzioni. «Insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo alla sapienza del cuore» (Sal 90,12). Esercizio non alimentato da semplice tatticismo, ma dal carattere *simbolico* della verità e della verità cristiana, non per nulla confessata anche liturgicamente nella forma di *simbolo*, vale a dire come costellazione dei vari misteri (Creazione, Trinità, Incarnazione, Pasqua, Chiesa, il Mondo che verrà) che stanno insieme, si richiamano e si reclamano a vicenda, si salutano, si bilanciano e si contestualizzano. L'ironia diventa quindi uno degli splendori dell'atto di fede che rende ragione della connessione dei misteri, propiziando il modo cristiano di stare-al-mondo con stile vivibile, ospitale, fermamente agile, animato da una non roboante e per questo tenace speranza che sa scorgere dovunque il Logos che è Gesù a cui (come nel nascondino) piace *ri-velarsi*. A proposito del "ri-velarsi": sia nel corso del '92-'93 sia negli articoli e nei libri di Salmann si può percepire (ed ecco che la biografia viene a far parte della teologia, come del resto in ogni teologia di classe) una specie di resoconto (provvisorio) del gioco al nascondino in cui sono ingaggiati il teologo e il suo Signore. Ogni tanto si trovano, sempre si cercano; ma anche il cercare fa parte del sapore del gioco e del legame.

Chi chiedeva al corso sulla "Metaforologia della Redenzione" e chi pretende da molti testi di Salmann la forma di un corpo adulto, probabilmente rimaneva e rimarrà deluso. Forse non è questo il compito teologico che gli è stato affidato. Semmai la sua opera consiste in ciò che Blondel chiamava la «cellula madre» di un pensiero, una cellula primitiva, staminale, capace – per singolare vitalità – di trasformarsi in organi vitali, in organismo, in corale che propizierà a sua volta la composizione di non ancora del tutto uditi brani per solisti.

## 2. In principio la mediazione

Proprio per onorare la vitalità della musica di Salmann che propizia la composizione di altre partiture, mi permetto di eseguire, con tonalità e armoniche differenti, due temi del corso del '92-'93, vale a dire il carattere "metaforico" della Redenzione e la caratteristica "costosa" della Redenzione.

Circa il primo aspetto: dobbiamo soprattutto a Ricoeur la riscoperta del fatto che la metafora non è solo una figura retorica, ma è retorica in quanto indice di una originaria struttura ontologica. Proprio perché l'essere è metaforico (tutto ciò che è, è *attraverso* altro), esiste la figura retorica della metafora che diventa sinonimo del carattere *mediato* dell'essere. Ciò rende impensabile (perché non reale) un'identità "pura", se per "pura" s'intendesse "assolutamente im-mediata", non mediata da altro da sé.

Tra i tocchi geniali del corso sulla Redenzione stava proprio questo passaggio: partendo dalle diversificate metafore indicanti la Redenzione (diversificazione che funge da antidoto contro la semplificazione), si giunge a riconoscere il carattere fondamentalmente metaforico – cioè mediato – della Redenzione stessa (la Redenzione avviene grazie al «Mediatore tra Dio e gli uomini») la quale viene quindi presentata non come orpello aggiuntivo a una realtà già prefigurata e a sé stante (im-mediata), ma anzi come la compiuta forma dell'essere. La mediazione attuata dalla Redenzione realizza ciò che la realtà *avrebbe potuto essere*, ciò che la realtà *dovrebbe essere* e ciò che la realtà *sarà*. Questo permette di cogliere la Redenzione – il cui cuore è appunto la mediazione – fin dal principio, al centro di un altro mistero della fede: la Creazione. Nel secondo racconto della creazione dell'uomo (Gen 2,4b-7), si narra che – pur con forma tutta sua – Adamo è fatto di terra, di mondo. L'uomo è sì plasmato dalle mani di Dio, ma col medesimo plasma di cui è composta la terra; la carne dell'uomo è terra plasmata dalle mani di

Dio e animata dal Suo respiro<sup>5</sup>. Insomma: la creazione non è qualcosa che *sta davanti* all'uomo come ne fosse l'oggetto e nemmeno l'uomo *sta davanti* alla creazione come destinatario esterno o imputato, poiché la creazione è l'originaria parentela, la reciproca appartenenza, la mutua mediazione di mondo e uomo; parto gemellare che rende impossibile alcun discorso sull'uomo senza *il suo* mondo e alcun discorso sul mondo senza *il suo* uomo. Siffatta reciproca appartenenza e mediazione di mondo e uomo, che è il contenuto della creazione, trova felice espressione nelle parole dedicate da Merleau-Ponty alla "carne": «La carne di cui parliamo non è la materia. Essa è l'avvolgimento del visibile sul corpo vedente, del tangibile sul corpo toccante che è attestato specialmente quando il corpo *si* vede e *si* tocca nell'atto di vedere e di toccare le cose, cioè, simultaneamente, come tangibile discende fra di esse, come toccante le domina tutte e ricava da se stesso questo rapporto [...]. Questo patto fra le cose e me, secondo il quale io presto loro il corpo affinché esse si inscrivano e mi diano la loro somiglianza [...], forma un sistema ben collegato sul quale io faccio affidamento, definisce una visione in generale e uno stile costante della visibilità di cui io non posso disfarmi [...]. La carne (quella del mondo o la mia) non è caos [...], ma trama che ritorna in sé e si accorda con se stessa»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> L'importanza del fatto non sfugge a Ireneo di Lione: a differenza degli gnostici (e non solo!), egli insiste sul carattere assolutamente comune (per nulla raffinato e spirituale) della terra utilizzata per plasmare Adamo che risulta così apparentato al mondo come a Dio. Vedi A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, 39-89. Non per nulla Ireneo riconosce una certa analogia tra l'evento del Verbo divenuto carne e quello del Verbo che, nell'Eucaristia, assume anche cose inanimate. Divenendo pane e vino, frutti della terra, il Figlio di Dio rivela che il plasma di cui è formato tutto il mondo, e da cui è stato plasmato l'uomo, è capace di ricevere il dono dell'incorruttibilità: IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, IV,18,5; V,2,2-3.

<sup>6</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Le visibile et l'invisible*, Paris 1964, 161-162; corsivi miei. In proposito vedi l'ottimo F. COLLI-A. PRANDONI, *L'Essere a due facce. Filosofia e ontologia nell'ultimo Merleau-Ponty*, Milano 2002, 143-149. Lo stesso spirito si coglie in G. ANGELINI, *Uomo, verità e cultura*, «Teologia», 35 (2010), 446-477, 458.

Il carattere *riflessivo* della sensazione (toccando le cose del mondo, mondo e cose toccano me, restituendo me a me, mediando la mia stessa identità) rappresenta l'aspetto originariamente corporeo della coscienza. La *riflessività della percezione* è la primigenia radice corporea della *coscienza riflessiva*. Se è vero che la coscienza pensa e vuole sempre, è altrettanto vero che non pensa e vuole mai senza immagine del mondo (sia essa visiva, acustica, tattile, olfattiva, gustativa), dato che – nella carne – Io e mondo nascono insieme: conoscere è *co-nascere* di Io e mondo. La coscienza è quindi già da sempre un legame sensibile (*cum-scientia*) col mondo, *con-tatto*, *con-senso* della libertà al sapore del mondo, dove si decide di *praticare* in forza del presentimento della sua *praticabilità*. Si pratica un mondo praticabile; ed è la ruvida, resistente praticabilità del mondo a *in-segnare* la possibilità di praticare, favorendo ciò che Merleau-Ponty chiamava «sapere di familiarità» tra Io e mondo<sup>7</sup>. La mutua mediazione di Io e mondo propizia la percezione del senso di tutte le cose, la quale quindi non è risultato immediato di un presunto uso della ragione e nemmeno, però, di un individuale sensorialismo d'indole empiristica o romantica. «La percezione del senso di tutte le cose avviene infatti grazie alle evidenze dischiuse dalle forme pratiche della vita, anzitutto grazie alle relazioni primarie che consentono di dare nome a tutte le cose»<sup>8</sup>. Insomma l'originario patto tra Io e mondo che *pro-voca* la libertà ad acconsentire alla praticabilità del mondo stesso è sempre vissuto grazie alla mediazione culturale e sociale, alla tradizione storica<sup>9</sup>. Stando al secondo racconto della creazione dell'uomo<sup>10</sup>, la mediazione non è quindi qualcosa che interviene successivamente a collegare

<sup>7</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2005, 199.

<sup>8</sup> ANGELINI, *Uomo, verità e cultura*, 447.

<sup>9</sup> Vedi *ibidem*, 450-451.

<sup>10</sup> Molti altri potrebbero essere i riferimenti biblici; per essi rimando a F. MANZI-G.C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Assisi 2001, 67-73.

Io e mondo, come fossero due entità *autonome* (problema sommo di tutto il pensiero moderno), giacché la mediazione stessa è il *nomos*, la norma e la forma propria della creazione, originaria, mutua implicazione di Io e mondo. Quando è smarrita questa mediazione originaria, diventa poco comprensibile anche la mediazione realizzata dalla Redenzione, poiché diviene accessorio e astratto il legame tra il Redentore del mondo e il mondo del Redentore. Siffatto tendenziale dualismo tra il mondo e il suo Redentore è causato da un insufficiente riconoscimento di ciò che la Bibbia rivela come la norma, la forma e il contenuto della Creazione cioè la mutua appartenenza e mediazione di Io e mondo. Per essere precisi: il Redentore non è il Figlio di Dio, ma il Figlio di Dio divenuto carne: Gesù. A Lui il legame, la mediazione col mondo è data fin dal nascere della Sua carne che – come ricordava Merleau-Ponty – non è brutta materia, ma originario e originante patto tra Io e mondo, senza il quale nemmeno si accenderebbe la coscienza di sé. Non esiste attimo della vita di Gesù dove Egli non sia col mondo e il mondo con Lui. La carne del Figlio di Dio è dello stesso plasma del mondo. L'umanità del Figlio di Dio è la Sua carne in *con-tatto* col mondo, *con-senziente* col mondo; una carne che pratica il mondo presagendo la (e acconsentendo alla) praticabilità del mondo, *mediante* le esperienze elementari, le relazioni primarie e la tradizione storica e culturale nel cui flusso si sono inseriti i Suoi giorni. Il «Mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (1Tm 2,5) incomincia la propria opera di mediazione lasciandosi identificare *nella carne* da quella legge (la mediazione, appunto) con cui è stato creato il mondo. Da ciò derivano due conseguenze per la soteriologia.

La prima: se la carne del Figlio di Dio è la Sua co-appartenenza *con-senziente* col mondo, deve essere riconosciuta la complessità e la ricchezza del termine “mondo” anche quando ricorre nell'appellativo cristologico di «Salvatore del mondo» (Gv 4,22; 1Gv 4,14). Un certo antropocentrismo ha favorito l'appiattimento dell'idea di “mondo” su quella di

“umanità”<sup>11</sup>, sicché Gesù risulterebbe esclusivamente il Salvatore degli uomini. Ma il mondo della carne del Figlio non è solo l’umanità, ma *tutte le cose* che ha visto, sentito, gustato, toccato, odorato, grazie alle quali, nella riflessività della Sua percezione ha potuto dire “Io” umanamente<sup>12</sup>. La seconda conseguenza soteriologica è che, se l’umanità del Figlio di Dio è il contatto carnale, la mediazione e la mutua appartenenza di Io e mondo, il Padre non può ridare definitivamente la vita a Gesù, risorgendolo dai morti, senza salvare anche il mondo di Gesù. Se non salvasse anche il Suo mondo, Egli non risusciterebbe nemmeno Gesù, contatto indissolubilmente carnale del Figlio col mondo<sup>13</sup>. Risuscitando Gesù dai morti, il Padre comincia a salvare anche il complesso, variegato, polivalente, disteso nello spazio e nel tempo, impaurito e pauroso, malato, malvagio e magnifico mondo col quale il Figlio, mediante la carne, ha stretto un indissolubile patto.

Ma come il Figlio è *stato-al-mondo*? Rispondendo alla domanda i Vangeli sono oltremodo generosi. Un dettaglio importante dello stile di Gesù di *stare-al-mondo* traspare dalla motivazione sensoriale, percettiva – insomma estetica – da Lui adottata al Suo parlare in parabole. All’interrogativo dei discepoli «perché parli loro in parabole?» Gesù argomenta a partire dall’incapacità percettiva/sensoriale dei propri interlocutori che «pur udendo, non ascoltano», «pur guardando, non vedono» (Mt 13,13). Duri sono i loro orecchi e chiusi gli occhi (Mt 13,15). Pare che le parabole di Gesù più che a stratagemmi didattici siano vicine ai miracoli di guarigione quali la restituzione della vista ai ciechi, dell’udito ai sordi, del tatto a chi ha la mano inaridita. Raccontando parabole,

<sup>11</sup> Vedi ad esempio J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, 190-192.

<sup>12</sup> Tant’è che nel prologo del Quarto Vangelo *kósmos* funge anche da sinonimo di *ta pánta*; cfr. H. BALZ, voce: *Kósmos*, in H. BALZ-G. SCHNEIDER (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. II, Brescia 1998, 80-89, 87.

<sup>13</sup> Come del resto non poté risparmiare Noè dal diluvio senza sottrarre alla morte anche il mondo di Noè (animali domestici e selvatici compresi).

Gesù interviene a sanare *la carne* accecata, assordata e insensibile al mondo, senza il quale tuttavia nemmeno sarebbe. Una carne che, «pur vedendo» e «udendo», vive *etsi mundus non daretur*, offendendo la legge della creazione che invece la pone come piega di un unico tessuto col mondo. L’insensibilità, la decisione *an-estetica* è la disobbedienza alla mediazione (al legame) di cui è composta tutta intera la creazione. Estenuando la riflessività della percezione, viene indebolita la riflessività propria della coscienza e la capacità della libertà di reggere l’urto del tentativo a cui la polivalenza del mondo *pro-voca*, inducendo a semplificare tale polivalenza all’impraticabilità del mondo, che obbliga alla difesa o all’attacco.

Le parabole però sono farmaco che ristabilisce la mediazione carnale di Io e mondo perché significano innanzitutto il modo di Gesù – *la carne* con cui il Figlio di Dio si è identificato – di *stare-al-mondo*. Non è affatto inverosimile ipotizzare – anche confermati da alcuni cenni evangelici<sup>14</sup> – che Gesù abbia raccontato alcune scene delle parabole non per averle fantasiosamente inventate, ma avendole *viste*. Sui comuni eventi del proprio mondo, lo sguardo di Gesù non si posa distaccato, come su cose distanti, ma percorre gli ordinari paesaggi della vita e dell’animo umano con l’attenzione di chi presagisce la presenza di un tesoro (nascosto «nel campo»). Il presagio, il presentimento incoraggia lo sforzo di scavare, ma non evita la fatica del tentativo e non garantisce la riuscita: lo scavo porterà alla luce uno scrigno o aprirà la fossa di un’illusione? Ben diverse da trovate didattiche per ammaestrare rudi discepoli, le parabole narrano piuttosto gli eventi che appaiono agli occhi di Gesù come veri e propri enigmi da sciogliere, non senza averne attraversata la complicata polivalenza. Un esempio: molte parabole hanno come

<sup>14</sup> Emblematico Lc 14,7-11: Gesù a pranzo da un fariseo – «notando» (v. 7) come, in quel momento, gli invitati gareggiassero nell’occupare i primi posti a tavola – raccontò una parabola circa la scelta dei posti da parte degli ospiti di un banchetto (vv. 8-11); circa le parabole di Gesù come luogo di emergenza del suo *stare-al-mondo* vedi G.C. PAGAZZI, *In principio era il Legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Assisi 2004, 55-93.

sfondo o protagonista il cibo (da procacciarsi, da cucinare e gustare). Gesù riconosce in esso un vero e proprio Vangelo, rivelatore del Padre affidabile che nutre le creature. Tuttavia tale riconoscimento è possibile solo dopo aver attraversato il tentativo di decifrare la polivalenza di fame e alimento, che espone Gesù stesso alla tentazione di procurarsi il cibo da Sé (Mt 4,1-11). Le scene che Gesù vede – e educa a vedere secondo il Suo sguardo – non sono artifici funzionali alla rivelazione del Regno, ma rivelazione stessa del Regno, colto non “al di là”, “oltre”, “nel profondo”, “dietro” il mondo, ma nel Sua propria carne *con-senziente* con il mondo, riattivando e rinnovando il senso e la promessa di praticabilità. Raccontando una parabola, Egli non esprime solo l'intenzione di annunciare il Regno “prendendo spunto” dal mondo, ma mostra innanzitutto la sofferta e faticosa *attenzione* che Gli permette di scorgerlo e decifrarlo negli eventi quotidiani della propria carne legata, mediata col mondo. La trascendenza del Regno è colta dalla carne di Gesù, *sensibile al mondo*, nell'immanenza degli eventi e delle cose del mondo. Ben lo mostra il duplice comando del Signore, reperibile in Mt 6,25-34: a gente preoccupata, angustiata, fissata sull'impraticabilità del mondo che non sembra garantire la vita (mangiare, bere, vestire...), Gesù *ordina* di «guardare» e «osservare» gli animali e i fiori – che ha imparato a nominare da Maria e Giuseppe – affinché si scorga la premurosa competenza del Padre sulla vita. Della nuova legge (la nuova *tôrâ*) data da Gesù sul monte (Mt 5-7) fa ancora pienamente parte il *nomos* della creazione – la mediazione carnale, sensibile di Io e mondo: guardare il mondo guardabile, osservare il mondo osservabile. La singolare riflessività percettiva di Gesù Gli consente di guardare *come stanno le cose*. Esse, nutrite e vestite dal Padre, *ri-guardano* chi le guarda, rivelando il proprio tratto filiale che diventa spunto carnale della coscienza del Figlio. La carne del Figlio che *si vede e si tocca* vedendo e toccando le cose *filiali* del mondo le rivela come figlie nell'atto stesso di offrire loro il corpo affinché vi inscrivano e *in-segnino* la

loro somiglianza<sup>15</sup>. Una somiglianza filiale che provoca la libertà a investire sulla praticabilità attuale e futura del mondo, impedendo di soccombere al *senso del pericolo*. Ciò è valso anche e soprattutto nel momento che vide Gesù di fronte alla propria morte. Allo sguardo del Signore – «angosciato», «impaurito» e «rattristato» (Mc 14,33-34) dalla prossimità alla propria morte – il Padre appare comunque capace non solo di «allontanare il calice», ma di *tutto*: «Tutto è possibile a Te» (Mc 14,36). A siffatta rivelazione del Padre Gesù non giunge chiudendo gli occhi per saltare nel buio; anzi Egli la compie proprio perché ha tenuto sempre gli occhi ben aperti sul mondo visibile che Gli *in-segnava* il prodigale vigore del Padre, potente a tal punto da permettersi il lusso d'aver cura d'ogni fiore, d'ogni animale, d'ogni uomo<sup>16</sup>. Uno così *può tutto*, perfino risuscitare il Figlio al terzo giorno, costituendolo il Primogenito dei morti e di tutte le cose (Col 1). Se così stanno le cose, la mancanza di fede nella risurrezione deriva dall'incredulità nei riguardi della creazione, *secondo lo sguardo del Figlio*. Non per nulla Gesù identifica nell'*oligopistia*, nella pochezza di fede, la causa dell'incapacità di riconoscere nella creazione l'azione affidabile del Padre che, nutrendo e vestendo, rende praticabile il mondo, liberando dalla paura. Guardando animali e fiori, il proprio mondo visibile/veduto, Gesù non produce un esempio bucolico, ma invita a compiere un atto di fede che abilita ad affidarsi alla praticabilità *già e non ancora* disponibile del mondo, scoprendo in esso non un'astratta causa, una generica origine, o una anonimo creatore, ma «il Padre» (Mt 6,26), lo stesso che poco prima ha invitato a pregare come «Padre nostro» che dà «il pane quotidiano» (Mt 6,7-13), la cui bontà incondizionata si rivela nel sole che matura il grano del giusto e dell'ingiusto e nella pioggia che irroro il campo del buono e del cattivo.

<sup>15</sup> Cfr. ancora MERLEAU-PONTY, *Le visibile et l'invisible*, 161-162.

<sup>16</sup> La letteratura profetica poggia frequentemente sulla creazione la fiducia nell'onnipotenza salvifica di YHWH; basti il testo di Ger 32,17.

Riassumendo questo aspetto dello stile di Gesù di *stare al mondo* si potrebbe parafrasare un'espressione del Vangelo secondo Giovanni – «nessun uomo ha mai parlato come parla quest'uomo» (Gv 7,46) – affermando che «nessun uomo ha mai guardato come guarda quest'uomo». Nessuno ha guardato il mondo come Lui e, correlativamente, nessuno come Lui si è lasciato *ri-guardare* dal mondo: anche il seme che cade a terra e muore, la vite e i tralci, il pastore e le pecore, una sorgente d'acqua, il pane e la luce Gli *ri-flettono* la Sua identità e il Suo compito. *Nessun uomo è stato carne come il Figlio di Dio nel mondo*; e ciò rivela che la legge nuova, l'alleanza nuova, la mediazione nuova, la creazione nuova è più antica dell'antica.

### 3. Il prezzo dell'apprezzamento

Come già ricordato, il corso del '92-'93 rappresentava una coraggiosa ripresa di temi della tradizione ecclesiale le cui ricche sfumature rischiavano d'essere velocemente messe fuori moda dal ricorso retorico a categorie come «amore», «comunione», «dono», non infrequentemente dimentiche dell'aspetto costoso della Redenzione. Il corso evocava a chiare lettere siffatto carattere faticoso, ricorrendo a termini familiari nella storia della teologia perché (piaccia o no) biblici: «scambio», «commercio», «riscatto»/«denaro». Siamo stati redenti a caro «prezzo» (cfr. 1Pt 1,18-19). Si potrebbe riprendere e sviluppare la proposta di Salmann che cerca di non edulcorare l'aspetto oneroso dell'amore. Tento di farlo, con un semplice cenno, propiziato da una lettura più attenta del termine *agápē*, onde evitarne appunto una lettura semplicificante la complessità neotestamentaria. La novità pasquale che segna la vittoria sulla morte si manifesta nella pratica dell'amore (1Gv), parola che definisce il Dio cristiano: «Dio è amore» (1Gv 4,8.16). Facilmente (e non senza retorica), si appiattisce il senso di «amore» (*agápē*) alla semantica del «donare», «dare», «perdonare», «servire», «aiutare». Sicché Dio è amore perché dona,

perdona, aiuta ed è venuto al mondo per servire. In uno studio davvero notevole, il biblista Claudio Doglio ha dimostrato in modo convincente che la cosa è ben più complessa e ricca<sup>17</sup>. Infatti il senso più antico del verbo *agapân* non appare immediatamente connesso alla semantica del dono/perdono/servizio, bensì all'atto di salutare e *accogliere coi dovuti onori* qualcuno che è ammirevole per grandezza. Prima che dono-perdono-servizio, «amore» (*agápē*) indicherebbe *il riconoscimento della sorprendente onorabilità di qualcuno, la meravigliata scoperta di un valore, l'ap-prezzamento di una realtà, che dispone a pagare un prezzo*. Dialogando col notturno visitatore Nicodemo, Gesù sintetizza tutta quanta l'opera di Dio: «Dio ha tanto amato (*agapân*) il mondo da dare il Figlio unigenito» (Gv 3,16). In principio non c'è il «dare» (il Figlio), ma l'«amare» (il mondo). La legge nuova dell'amore è antica quanto la creazione, quando Dio vide buone tutte le cose, sorprendendosi della loro ammirabile onorabilità, meravigliandosi del loro valore. L'incomprensibile, originario *ap-prezzamento* del mondo dispone fin dall'inizio Dio a «dare» (Paolo direbbe «non risparmiare», Rm 8,32) qualsiasi *prezzo* pur di non perdere il mondo, fosse anche il Suo unico Figlio. Nell'iniziale *ap-prezzamento* di tutte le cose vibrava già il *prezzo* del Figlio, del Mediatore che in ogni cosa del Suo mondo vedeva un tesoro, una perla, degna della vendita di tutti i Suoi averi (Mt 13,44-46), della Sua stessa vita.

<sup>17</sup> A questo studio rimando integralmente: C. DOGLIO, *La scelta di dire agápē. Figure linguistiche dell'originario evento cristiano*, in P. SEQUERI (a cura di), *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della 'perdita del mondo'*, Milano 2010, 69-106.

ACHIM SCHÜTZ

L'IMPORTANZA DI ESSERE IDEALISTA.  
EPILOGO AI PERCORSI ROMANI  
DI E. SALMANN

Quando Oscar Wilde pubblicò *The Importance of being Ernest*, voleva rappresentare l'imbarazzo che accompagna sia la storia dello spirito occidentale – e non solo nella discussione nominalista – sia, più in generale, il profilo esistenziale dell'essere umano. Si tratta dello iato che spesso si crea tra la denominazione di un individuo (o di una cosa) e la sua realtà più autentica. Sovente accade che un nome è – o diviene – una specie di etichetta che non coglie affatto la vera essenza del dato in questione. Proprio in questa prospettiva, occorre soffermarsi, nel caso di Salmann, su quell'orientamento idealista che, tante volte, è stato riconosciuto dominante in lui. C'è da chiedersi se il suo idealismo sia solo di nome o anche di fatto precisando, anzitutto, la valenza pluridimensionale della domanda. Se è vero che le intuizioni dell'idealismo tedesco sono centrali e caratterizzanti per Salmann, rimane, comunque, ancora da chiarire la maniera in cui ne è plasmata la sua *Denkform*.

Con ironia, Wilde propone un personaggio che si compiace nell'ingannare gli altri e, fingere ciò che non è, sembra essere il fulcro della sua esistenza. Salmann è, invece, tutto l'opposto: da vero maestro, vuol far comprendere i punti nevralgici e le sinapsi del suo pensiero. Alcuni anni or sono, infatti, nell'occasione di un breve colloquio con lui, il sottoscritto osservò che, nella vasta gamma di proposte speculative che

articolarono i suoi corsi accademici, mancasse un ciclo di lezioni dedicato espressamente all'idealismo tedesco. Chiesi, quindi, se non fosse proprio quella, la corrente filosofica a cui il Nostro fondamentalmente attingesse. All'osservazione, positivamente accolta, Salmann rispose evidenziando con enfasi la centralità del pensiero di Hegel per la propria *forma mentis*.

Lo scopo delle seguenti considerazioni è quello di analizzare il modo in cui si manifesta questa influenza la quale – ed è questa la tesi che si intende sviluppare – non appare di mera sintesi o compilatoria ma si dispiega, piuttosto, come creativa e virtuosa.

In primo luogo, va evocato l'interesse per l'assoluto in quanto tale. Ed è proprio così che, nel suo idealismo, Hegel si accosta al divino e, a differenza di Fichte o del tardo Schelling, evita, anzi supera ogni esclusivismo limitante. Non riduce il divino ai soli lineamenti soggettivi e neanche a quelli meramente oggettivi intendendo, invece, far emergere la sua vera grandezza, al massimo esponenziale. L'assoluto è, in tutti i sensi, l'infinito. Non conosce barriere o ostacoli nella sua manifestazione. L'intera realtà concreta è rivelatrice del medesimo. Di conseguenza, non bisogna ignorarne nessun ambito; per onorare e cogliere il divino assoluto è doveroso un sapere enciclopedico. Hegel, perciò, dedica il suo interesse ai più svariati campi di conoscenza. Le sue riflessioni inseguono, in maniera sistematica, ogni riflesso dell'assoluto.

È innegabile che Salmann abbia condiviso questo fondamentale orientamento. Il suo interesse è rivolto a tutto ciò che esiste. Non conosce il disprezzo poiché ogni cosa è indicativa e ha un proprio senso propositivo. Si può solo imparare, approfondire, intravedere e comprendere meglio. In questo senso, segue la dinamica intrinseca della ragione (*Vernunft*) come Hegel la descrive. Diversamente dall'intelletto (*Verstand*), essa non è caratterizzata dalla contrapposizione ma unisce e rivela i legami qualificanti tra le diverse realtà. Sono i rapporti e i riferimenti che v'intercorrono a dare fisionomia ai singoli dati. Niente è comprensibile quando viene isolato.

In quest'ottica dispiega tutto il suo potenziale, il concreto definito da Hegel come "con-crescita". La consapevolezza di un elemento della realtà aumenta quando esso è descritto e analizzato sullo sfondo di altri. Per Salmann, l'autentico sapere non nasce dalla dissezione astratta ma è, piuttosto, il risultato dell'attenzione dedicata alle relazioni esistenti e spesso mutevoli.

Lo stesso divino della fede cristiana è visto e interpretato secondo questa logica di confronto virtuoso. Esso è sicuramente un dato oggettivo che concede al singolo credente la certezza e la sicurezza di un autentico fondamento. Si rivela come una solida base sia dell'esistere sia del pensare che, comunque, non rimane distaccato dall'individuo. Crea spazi di comunanza e di comunione; tocca e coinvolge attraverso lineamenti soggettivamente accessibili. In questa feconda dinamica di vicinanza o meglio di avvicinamento, il divino non è mai soffocante o tirannico.

Dio rimane sempre l'assoluto che "assolve": è questa, sicuramente, tra le più felici intuizioni di Salmann. Dio è davvero il redentore; scioglie e libera in diverse maniere. La più ovvia è quella tradizionalmente chiamata sacramentale. L'assoluto assolve l'uomo dalla sua prigionia soggettiva, lo libera da una rotazione esclusiva attorno a se stesso. Lo sensibilizza e lo apre al rispetto dell'altro, ossia del diverso. C'è, però, anche un significato protologico. L'assoluto assolve prima dell'inizio della Storia, all'origine di tutto, quando era solo lui a esistere. Quando crea l'altro – il mondo, cioè – lo fa venire in esistenza concedendogli dignità propria e una relativa autonomia. Questo gesto primordiale è decisivo perché ispira un sano stile del vivere e del conoscere.

L'uomo può, anzi deve interessarsi della realtà che lo circonda. Essa ha, in sé, incommensurabile valore. Forzare le proprie considerazioni nella direzione del divino non è opportuno: le varie forme (correnti) di pietismo, d'integralismo e di fideismo non corrispondono alla volontà di un creatore che propone e salvaguarda l'altro in quanto diverso da lui.

Questi accenni al concetto dell'assoluto e alla sua logi-

ca intrinseca bastano per indirizzarci al motore formale del pensiero di Salmann. La dialettica idealista anima tutte le sue riflessioni; egli riesce a portare un'intuizione fino alle vette più alte del suo potenziale per, poi, precipitare, con consapevolezza, negli abissi oscuri che in essa sono presenti. In tale *Denkform*, si apprezza sempre un atteggiamento riservato – quando non un cauto scetticismo – allorché una realtà pretenda di essere univoca o unilateralmente definita.

Applicando lo stesso schema dialettico alla *forma mentis* salmanniana in generale, bisognerebbe parlare di una filosofia teologica e, del pari, di teologia filosofica. Conoscendo lui stesso benissimo i limiti dell'idealismo tedesco e il seme del suo superamento che da sempre contiene, dispiega allora – a sua volta e con arguzia – un idealismo esistenziale e un esistenzialismo idealista.

Salmann ritiene che la *Weltanschauung* hegeliana si discosti dalla tesi di Aristofane che, ne *Le nuvole*, descrive un contatto molto discutibile e ambiguo con le circostanze concrete. Per il Nostro, le idee e i concetti non sono realtà che appesantiscono un'atmosfera serena e rendono inquieto l'individuo. Certo, anche lui sa che esistono pensieri contorti, ideali opprimenti e ricordi soffocanti. In generale, comunque, non è scettico nei confronti delle capacità ossia delle facoltà intellettuali e mentali dell'uomo. È proprio questa dimensione dello spirito che dà respiro al singolo e che gli concede la possibilità di orientarsi nella realtà. In ultima analisi spetta, poi, proprio alla ragione umana promuovere l'apertura a un ultimo orizzonte. Affidarsi all'autentica dinamica della ragione significa dischiudersi. Essa fa respirare e vivere. Solo chi pensa e riflette *ek-siste* da uomo, distaccandosi dalle banalità e dalle superficialità di una piatta sopravvivenza.

A questo punto pare opportuno una parola dedicata alla logica della rivelazione. Salmann la concepisce accogliendo e sviluppando ulteriormente sia le intuizioni della *Fenomenologia dello Spirito* sia il pensiero del tardo Schelling. Per il Nostro, la rivelazione è soprattutto un processo dinamico. Essa

viene descritta non soltanto alla luce di contenuti rivelati – e perciò dati ossia fiss(at)i in passato – ma anche come attualità toccante e coinvolgente; siccome sempre rivelante è, apre delle porte nel presente. Evita che la ragione resti intrappolata in fantasie (speculative) e protegge da tendenze negative, concretizzando la realtà fondamentale e fondante di Dio. La sua eternità consiste in una sempre sorprendente freschezza vitale. Chi crede in lui e perciò a lui si affida, è guidato e orientato da una realtà che consolida e consola.

Per sua natura legato al tema della rivelazione, è il modo come Salmann vede e interpreta la modernità – anche quel suo epilogo che tanti chiamano postmoderno. La grande pubblicazione del 1986 evidenzia già nel titolo questo nesso logico. Il Nostro nutre un'inegabile stima (critica) per l'epoca moderna. Pur convinto della necessità di un discernimento prudente, l'attuale periodo storico non è aprioristicamente considerato in contrasto con la fede cristiana. Anzi. Per Salmann, la modernità svolge un'importante funzione catalitica. Essa fa emergere e scoprire elementi della visione cristiana del mondo che magari erano nascosti o addirittura dimenticati in passato.

Centrali, in tal senso, sono le riflessioni dedicate alla Morte di Dio. Commentando le logiche individuate da Hegel nella sua *Filosofia della Religione*, Salmann riesce a proporre una panoramica davvero stimolante. L'evento del Golgota deve essere interpretato in vista di vari indirizzi e con diverse chiavi di lettura. Oltre al suo aspetto esistenziale e salvifico, ha tanto da dire alla ragione umana. Il Crocefisso non offre soltanto le coordinate per la conoscenza di Dio, ha pure una dimensione qualificante e fondante dal punto di vista sociale. Scatena inoltre una dinamica che rende grande la libertà degli individui. E si potrebbe ancora continuare. Insomma, un unico episodio (storico) in cui Dio si rivela, non è aperto soltanto a tanti commenti esteriori, contiene, invece, da parte sua diverse logiche irriducibili una all'altra. Il mistero principale del cristianesimo significa sicuramente una concentrazione mai verificatasi prima. È, però, anche la straordinaria origine di diversi linguaggi con cui la ragione si manifesta. Il *Logos* crocefisso suscita

tanti riflessi logici. La Morte di Dio così avvia e giustifica la nascita di vari atteggiamenti riflessivi, diversi tra di loro. Tutto, comunque, riposa sul fondamento dell'unico *Logos*.

Su questa base teologico-filosofica, Salmann offre una ricca panoramica delle grandi scuole di pensiero. Anche se il *logos* non si esprime in modo uniforme, le sue comunicazioni possono, comunque, tutte essere analizzate e discusse dalla stessa ragione. Salmann è idealista proprio perché crede – in ultima analisi – in una ragione forte, capace di accorgersi e di parlare di una sua suddivisione o frantumazione (storica). Sarebbe sciocco o almeno affrettato invitare lo spirito umano al silenzio (mistico); esso deve affrontare le fatiche concettuali, sempre possibili e promettenti.

È quasi scontato fare ora un riferimento al profilo della verità in Salmann. Essa non è mai statica, definita una volta per tutte. Piuttosto si attua in un continuo processo d'inveramento. Si rende concreta in quella dinamica che Hegel chiama la mediazione. Quest'ultima si manifesta non soltanto tra soggetto e oggetto, ma anche tra i vari linguaggi logici. Salmann lo sa; perciò entra in dialogo con i più diversi pensatori.

Un'altra grande fonte d'ispirazione per il Nostro è l'interesse che l'idealismo nutre per l'estetica. Salmann frequenta l'arte nelle sue varie articolazioni e contempla – non soltanto in modo indiretto – la questione del suo *status theologicus*. Comunque, non s'inserisce in tale contesto da protagonista ossia da praticante attivo – almeno non in senso palese. Non dipinge e non suona (più) nessuno strumento. Da monaco benedettino, però, canta ogni giorno la liturgia delle ore.

La sua grande predilezione è rivolta alla letteratura e alla parola in genere. Ama confrontarsi con testi ben scritti e, a sua volta, cura con attenzione le sue pubblicazioni e i suoi discorsi. Promuove un'architettura linguistica che rispetta le proporzioni classiche della retorica. Non pensa mai soltanto al contenuto che vuole trasmettere ma anche alla forma in cui quest'ultimo viene espresso. Ascoltarlo o leggere i suoi testi provoca un vero piacere estetico. Ed è un fatto assai raro

nel mondo accademico e scientifico. Ci si trova dinanzi a un insieme ben ponderato che unisce la sobrietà concettuale e la sottigliezza metaforica con la sublimità di originali e innovativi riflessi speculativi.

Salmann è un vero artista del suo campo. Quando si pronuncia, riesce a combinare la serietà del dovere con la libertà del piacere. Di consueto sceglie – come cornice sistematica e formale delle sue riflessioni – un'impostazione abbastanza semplice ed essenziale sulla quale risalta ancor più quanto di raffinato e di sottile ha da dire. Il Nostro propone delle variazioni sciolte e virtuose, mai comunque irritanti nel senso della disorganicità rapsodica. Come in musica, sono queste unità leggere a dispiegare tutto il potenziale e la vasta gamma dei significati che un tema contiene.

A questo punto, pare opportuno aggiungere ancora qualche osservazione sullo stile di Salmann. Nell'affrontare un argomento specifico, evita, di solito, battute polemiche e opta, invece, per l'autentica cortesia che diventa il basso continuo delle proposte fornite. Le sue riflessioni creano uno spazio protetto e protettivo, un cortile accogliente appunto, in cui l'altro è rispettato come tale. Senza mai forzare o ridurre il diverso, si circoscrive un vero luogo d'incontro e di scambio. Nascono così delle indicazioni invitanti che non vogliono costringere ma accompagnare. E proprio a causa di questa loro natura aperta e liberante, hanno quell'ampio respiro che alla fine convince.

Un tale tono o – se vogliamo – *cantus firmus* è senza dubbio l'effetto più concreto e visibile della dialettica hegeliana in Salmann. Solo evitando ogni forma di chiusura, di unilateralità e di monopolio intellettuale, la verità riesce a manifestare e a dispiegare i suoi lineamenti complessi. In questo senso, il Nostro lancia ormai da decenni un'arte di pensare che rappresenta anche un'inconfondibile *ars vivendi*. I diversi indirizzi dell'esistenza umana vi sono coinvolti e possono svilupparsi in maniera feconda. Proprio perché non è esercitata nessuna pressione, percepire e apprendere invitano a riflettere e a interpretare. È così resa possibile – nell'altro – una vera decisione

personale che opta con autentico interesse per qualcosa. Man mano si profila con responsabilità e coraggio il proprio essere. Ecco la dinamica che Salmann suscita con il suo inconfondibile stile.

Da queste considerazioni si comprende fino in fondo che cosa significhi la logica sapienziale in Salmann. Non si riduce mai il reale concreto, facendolo diventare un'astrazione morta. È salvaguardata sempre e ovunque la sensibilità per il carattere ambiguo, bipolare e ambivalente di tutto il vissuto. Si pensi soltanto alla sua fenomenologia dell'amore che descrive il lato violento di quest'ultima, o alla sua critica dell'attuale esibizionismo (psicoanalitico); aprirsi non è un valore assoluto per il Nostro. Spesso, apporre un velo pietoso che ferma chi vuol continuare a scavare o a indagare, ha un senso decisivo per la sana crescita di una persona. Nel medesimo senso, Salmann applica il principio della dialettica anche alle idee chiare e ben formulate. Chi si decide a conoscere e a sapere, è pur sempre consapevole che bisogna fermarsi davanti a un'ultima soglia, rispettando la presenza del mistero. Sa che quest'ultimo gode di un suo irriducibile diritto e di una logica (paradossale) che sfugge a ogni concettualizzazione.

Alla fine di queste brevi riflessioni, bisogna tornare al titolo di Oscar Wilde e alla dinamica efficace che esso propone. Si è visto che Salmann, a modo suo, è sicuramente un idealista. La sua *Denkform* s'ispira, in tanti momenti determinanti, alle intuizioni dell'idealismo tedesco. Ma egli è idealista anche nel senso del linguaggio comune: con coraggio e – se è necessario – contro il parere di certi suoi critici influenti, difende le idee e i valori in cui crede, non si piega davanti a quant'è in voga sia nel mondo accademico sia presso alcuni movimenti nell'ambito della Chiesa.

Ricorrendo a Wilde, si è inizialmente voluto – come battuta – riformulare il titolo della sua opera. Bisogna ora, in chiusura, tornare alla terminologia originale. L'opera parla di un uomo che pretende di essere serio e affidabile. Viene analizzato in maniera ludica il tema dell'onestà. Ed è sma-

scherata ogni finzione al riguardo. In Salmann non c'è niente di negativo da rivelare in tal senso. Lui è sempre (stato) onesto sia nelle proposte del suo pensiero sia nella sua fisionomia esistenziale. Anzi. Bisogna cogliere tutta la dinamica della questione. La caratteristica dominante della (sua) onestà è proprio questa: incarnare visibilmente ciò che si pensa, si dice e s'insegna. Quando si parla dell'indirizzo sapienziale, tanto promosso da Salmann, s'intende prima di tutto questa profonda corrispondenza tra vita e pensiero. Probabilmente è questo il punto in cui il Nostro prende davvero notevolmente le distanze dall'idealismo tedesco. Salmann non promuove un certo stile soltanto nelle sue riflessioni filosofico-teologiche; lo estende invece alla sua stessa esistenza.

Di certo è quest'importanza data alla vita reale che lo protegge contro il grande rischio di una (auto)stilizzazione manieristica. Abbellire e decorare con raffinati ornamenti le medesime posizioni, non è nelle sue corde. Per non rimanere fermo o chiuso nel già affermato, lui accetta volentieri nuove sfide – come quella sicuramente non facile di lasciare adesso il mondo degli atenei romani.

Sia allora feconda la prossima fase della sua vita. Glielo auguriamo di cuore.

PARTE QUARTA

---

DOCUMENTI

## BIBLIOGRAFIA DI ELMAR SALMANN

[1979]

1. *Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stolz und Alois Mager*, Dissertazione, Münster 1979, pagine 469.

[1980]

2. Recensione di J. SUDBRACK, *Wege zur Gottesmystik*, Einsiedeln 1980: «Theologische Revue», 77 (1981), 422-424.

[1983]

3. *Zentrale religiöse Topoi bei A.K. Emmerick. Versuch einer theologischen Annäherung*, in C. ENGLING-H. SCHLEINER-B. SENGER (a cura di), *Emmerick und Brentano*, Dülmen 1983, 35-71.
4. *Christologie und Nachfolge. Versuch einer Typologie christologischen Denkens*, «Erbe und Auftrag», 59 (1983), 331-341.

[1984]

5. *Urverbundenheit und Stellvertretung. Erwägungen zur Theologie der Sühne*, «Münchener Theologische Zeitschrift», 35 (1984), 17-32.
6. *Trinität und Kirche. Eine dogmatische Studie*, «Catholica», 38 (1984), 252-274.
7. *Gnade und Leid. Dogmatische Erwägungen zur Leidensmystik*, «Geist und Leben», 49 (1984), 322-336.
8. *Offenbarung und Neuzeit. Christologische Überlegungen zur geistesgeschichtlichen Situation*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 31 (1984), 109-154.
9. *Wer ist Gott? Zur Frage nach dem Verhältnis von Natur und Person in der Trinitätslehre*, «Münchener Theologische Zeitschrift», 35 (1984), 245-261.
10. Recensione di E. HEINTEL, *Grundriß der Dialektik*, 2 Bde., Darmstadt 1984: «Augustinianum» 26 (1984), 605 e ss.

## [1985]

11. *Christologische Orthodoxie und monastische Orthopraxis*, «Erbè und Auftrag», 61 (1985), 97-112.
12. Recensione di E. SCHADEL, *Bibliotheca Trinitariorum*, vol. I, München 1984: «Ecclesia Orans», 2 (1985), 335 e ss.

## [1986]

13. *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Studia Anselmiana 94, Roma 1986, pagine 392.
14. *Die Freiheit als Welt und die Welt als Gefüge. Zur theologischen Bedeutung der Strukturontologie H. Rombachs*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 33 (1986), 153-179.
15. Recensione di B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985: «Ecclesia Orans», 3 (1986), 111-113.

## [1987]

16. *Mönchtum und Philosophie. Eine kleine Theorie des Symbols*, «Ecclesia Orans», 4 (1987), 141-167.
17. *Weisheitliches Denken. Zur Typologie und Hermeneutik sapientialer Theologie*, «Salesianum», 49 (1987), 684-717.

## [1988]

18. E. SALMANN (a cura di), *La teologia mistico-sapienziale di A. Stolz*, Studia Anselmiana 100, Roma 1988, Einführung, 5-11;
19. *Zur Theorie der "analysis fidei" bei Anselm Stolz und Pierre Rousselot*, *ibidem*, 71-100;
20. *Die Anselm-Interpretation bei A. Stolz*, *ibidem*, 101-123.
21. *Die Frage nach Gott und die Wirklichkeit der inneren Trinität in dem Werk „Natürliche Theologie“ von H. Beck*, «Aquinas», 31 (1988), 377-386.
22. Recensione di J. SPLETT, *Freiheits-erfahrung*, Frankfurt 1986: «Aquinas», 31 (1988), 613-616.

## [1989]

23. *Voci: Anselm v. Cant., Begnadung, Einsamkeit, Emmerick, Gebet, Gespräch, Gott, Gottesgeburt, Gottesnähe, Heiliger Geist, Theologie und Mystik, Thomas v. A., Transzendenzerfahrung, Trockenheit, Visio beatifica, Weil S., Willenseinheit*,

in P. DINZELBACHER (a cura di), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989.

24. *Sapienza – conoscenza – teologia oggi*, «Aquinas», 32 (1989), 301-322.
25. Recensione di A. PAVAN-A. MILANO, *Persona e personalismi*, Napoli 1987: «Theologische Revue», 85 (1989), 399-401.
26. Recensione di E. SCHADEL, *Bibliotheca Trinitariorum*, vol. II, München 1987: «Ecclesia Orans», 6 (1989), 106 e ss.
27. Recensione di B. STUDER, *La riflessione teologica nella chiesa imperiale*, Roma 1989: «Ecclesia Orans», 6 (1989), 345-347

## [1990]

28. *Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit. Zur Logik von „Monologion“ und „Proslogion“*, in M. HOEGEN (a cura di), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, Studia Anselmiana 101, Roma 1990, 143-228.
29. *Spekulative Vernunft und theandrische Weisheit*, «Gregorianum», 71 (1990), 487-510.
30. *Andacht. Philosophen vor dem Phänomen der Liturgie*, «Ecclesia Orans», 7 (1990), 309-333.
31. «Ormai solo un Dio ci può salvare». *Introduzione a una visione speculativa del tempo*, «Vita monastica», 54 (1990), 31-52.
32. Recensione di H. BECK-E. SCHADEL, *Studien zur Triadik und Ontodynamik*, 3 Bde., Bern-Frankfurt 1988/9: «Aquinas», 33 (1990), 211-213
33. Recensione di E. DIRSCHERL, *Der Heilige Geist und das menschliche Bewußtsein*, Würzburg 1989: «Aquinas», 33 (1990), 209-211
34. Recensione di J. SPLETT, *Leben als Mitsein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Frankfurt 1990, «Aquinas»: 33 (1990), 701 e ss.

## [1991]

35. *Chiesa e società – un rapporto impacciato*, «Adista» 25 (1991), 15 e ss.
36. Collaborazione a H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 37<sup>a</sup> ed., Freiburg im Breisgau-Basel-Roma 1991.

## [1992]

37. *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Studia Anselmiana 111, Roma 1992, pagine 512.
38. *Mistica e Illuminismo – affinità e contrasto*, in G. FERRETTI (a cura di), *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, Genova 1992, 209-223.
39. *Monachesimo e filosofia*, «Vita Monastica», 46 (1992), 95-125 (traduzione del n. 16).
40. *Christentum als Motiv. Postmoderne Gedanken zur Möglichkeit von Glauben*, in *Himmlisches mit Irdischem verbinden* (Festschrift Äbtissin Edeltraud Forster), Eibingen-Freiburg 1992, 151-161.

## [1993]

41. *L'ispirazione come caso fondamentale dell'analogia*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Studi di filosofia trascendentale*, Milano 1993, 305-325.
42. *Sintesi del pensiero del prof. Magnus Löhrer*, in *Atto accademico in onore del Prof. Magnus Löhrer*, Roma 1993, 9-15.

## [1994]

43. *Röntgenaufnahmen unseres postkonziliaren Seelenzustandes*, Roma 1994, pagine 12.
44. *Bilder als Fluch und Fluchtperspektive. Offenbarung als Bildereignis?*, «Kunst und Kirche», 1994, 148-151.
45. *Letteratura e teologia. Incroci fra vita, poesia e fede*, «Credere oggi», 83 (1994), 5-16.
46. *Geistlicher Fortschritt? Phänomenologisch-sapientiale Erwägungen*, in M. SHERIDAN-J. DRISCOLL (a cura di), *Progresso spirituale*, Studia Anselmiana 115, Roma 1994, 175-199.
47. *Im Bilde sein. Absolutheit des Bildes oder Bildwerdung des Absoluten*, in G. BOEHM (a cura di), *Was ist ein Bild?*, München 1994, 209-232.
48. *Midlife Crisis und Zweite Bekehrung*, in E. SCHADEL-U. VOIGT (a cura di), *Sein-Erkennen-Handeln* (Festschrift H. Beck), Frankfurt 1994, 659-668.

## [1995]

49. *Inenarrabilis nostrae redemptionis pulchritudo. Zur Erlösungslehre bei Anselm von Canterbury*, in M. LÖHRER-E. SALMANN (a cura di), *Mysterium Christi* (Festschrift B. Studer), Studia Anselmiana 116, Roma 1995, 243-258.

50. *Linie und Parabel: Wie Leben wird*, «Entschluss», 50 (1995/5), 5-10.
51. *Was ist Kult? Zum Verhältnis von Liturgie und Leiblichkeit*, «Ecclesia Orans», 12 (1995) 245-259.
52. *Geleitwort*, in A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione liturgica*, Messaggero, Padova 1995, 7-9.

## [1996]

53. [con A. GRILLO], *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Casale Monferrato 1996, pagine 320.
54. *Erfahrung mit der Erfahrung. Die menschliche Freiheit zwischen Entscheidung und Erwählung*, in K. ARNTZ-P. SCHALLENBERG (a cura di), *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch* (Festschrift K. Demmer), Freiburg im Üechtland 1996, 125-139.
55. *Voci: Appropriation, Barmherzigkeit Gottes, G. Colombo, Einheit (theol.), Einfachheit Gottes, Glaubenserkenntnis, Lob, A. Mager, Postmoderne*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª ed. a cura di W. Kasper, Freiburg in Breisgau 1993-2001.
56. *Geleitwort*, in A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo. Il vedere fra mistica, filosofia e arte*, Studia Anselmiana 119, Roma 1996, 13-19.
57. *Formazione religiosa e studio*, in AA.Vv., *Crescere in sapienza*, Roma 1996, 166-170.

## [1997]

58. *L'uomo di fronte a Dio*, in G. COLZANI-P. GIUSTINIANI-E. SALMANN, *Le ragioni della fede*, Casale Monferrato 1997, 61-82.
59. *Amore e violenza*, in C.M. MARTINI (a cura di), *Fedi e violenze*, Torino 1997, 49-66.
60. *L'evento intercorporeo tra verità e rito*, in A.N. TERRIN (a cura di), *Liturgia e incarnazione*, Padova 1997, 21-44.
61. *Il sorriso sofferto. Alcune postille teologiche sull'umorismo*, in J. BUSQUETS (a cura di), *Fe i teologia en la historia* (Festschrift E. Vilanova), Barcelona 1997, 661-668.
62. *Tradition als Nachlese. Eine theologische Phänomenologie der Lektüre*, in M. PERRONI-E. SALMANN (a cura di), *Überlieferungsgeschichte am Ende?* (Festschrift P.-R. Tragan-M. Löhrer), Studia Anselmiana 124, Roma 1997, 159-185.
63. *La figura di S. Weil*, in Biblioteca Rispoli, *Simone Weil a Roma*, 1997, 12-15.

64. *Hans Urs von Balthasar. Ein einsamer Denker der Communion*, in S. PAULY (a cura di), *Theologen unserer Zeit*, Stuttgart 1997, 35-46.
65. *Was ist Gnade? Vom unfaßbaren Charme alles Natürlichen*, in S. PAULY (a cura di), *Glaubensfragen unserer Zeit*, Stuttgart 1997, 51-63.
66. *Henri de Lubac. Stile sapienziale e paradosso teologico*, «Gregorianum», 78 (1997), 611-625.
67. *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*, in A. MOLINARO-E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica*, Studia Anselmiana 125, Roma 1997, 29-60.
68. *Cur non video praesentem? Sull'esperienza archetipa del cristianesimo*, «Estetica», 37 (1997/6), 107-112.

## [1998]

69. *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in P. CODA (a cura di), *Abitare la trinità*, Roma 1998, 27-43.
70. *Felicità o salvezza? Riflessione su un binomio difficile*, in R. BATTOCCHIO-A. TONIOLO (a cura di), *Desiderio di felicità*, Padova 1998, 79-98.
71. *Das Göttliche als Motiv. Glaubenschancen in der Postmoderne*, in S. PAULY (a cura di), *Der ferne Gott in unserer Zeit*, Stuttgart 1998, 73-83.
72. *Il tragico dietro le quinte del testo. Postille sulla persistenza impertinente del destino*, Postfazione a R. OTTONE, *Il tragico come domanda*, Milano 1998, 515-524.

## [1999]

73. *La palabra partida*, Madrid 1999, pagine 140 (traduzione spagnola del n. 53, III parte).
74. *Il linguaggio e la comunicabilità dello "spirituale" oggi*, «Servitium», 122 (1999), 26-35.
75. *La meraviglia come il piccolo sacramento degli inizi*, in P. CIARDELLA (a cura di), *Fede e ricerca di Dio oggi*, Casale Monferrato 1999, 135-141.
76. *La preghiera*, in M. GRONCHI-P. CIARDELLA (a cura di), *Giubileo. Trenta parole al pellegrino*, Bologna 1999, 117-120.
77. *Die Logik der Sühne. Zur Genese religiöser Vernunft*, in P. GILBERT-H. KOHLENBERGER-E. SALMANN (a cura di), *Cur Deus homo*, Studia Anselmiana 128, Roma 1999, 837-846.
78. *Postkonziliare Seelenzustände. Besichtigung eines gespaltenen Bewußtseins*, in S. PAULY (a cura di), *Kirche in unserer Zeit*, Stuttgart 1999, 65-78.

79. *Die Geburt der Neuzeit aus dem Geist der Mystik*, in B. KRESING-P. SCHALLENBERG-U. ZELINKA-T. SCHÄFERS (a cura di), *Zur Mission herausgefordert* (Festschrift B. Kresing), Paderborn 1999, 65-74.
80. *I ritmi dell'esperienza simbolico-liminale*, in S. UBBIALI (a cura di), *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, Padova 1999, 393-407.
81. *La voce di Dio in mezzo a noi*, «Servizio della parola», 313 (1999), 10-13.
82. *Il dialogo come evento della verità*, in E. KACZYNSKI (a cura di), *Fede di studioso e obbedienza di Pastore* (Miscellanea in onore di Giovanni Paolo II), Roma 1999, 243-258.
83. *Die verkehrte Kirche – einmal anders herum gesehen*, «Impulse», 52 (1999/4), 3-8.

## [2000]

84. *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, pagine 512.
85. *La teologia come romanzo*, Milano 2000, pagine 100.
86. *Zur Dialektik eingelöster Ideale. Die Neue Gesellschaft*, «Frankfurter Hefte», aprile 2000, 208-213.
87. *Teologia e cultura*, in J. DRISCOLL (a cura di), *Imaginer la théologie catholique* (Festschrift G. Lafont), Studia Anselmiana 129, Roma 2000, 125-136.
88. *Geborgter Glanz. Rom zwischen Idee und Wirklichkeit*, in H. WEBER-A. SOHN (a cura di), *Hauptstädte und Global Cities an der Schwelle zum 21. Jh.*, Bonn 2000, 369-386.
89. *Stellenumschreibung einer Utopie. Laudatio auf Generalvikar Bruno Kresing*, «Theologie und Glaube», 90 (2000), 232-238.
90. *Configurazioni dell'incommensurabile*, in F. SPERONI-L. VALERIANI (a cura di), *L'assenza invadente del divino*, Roma 2000, 54-56.
91. *Leiden und Sühne*, in M. BANGERT-C. ENGLING-H. FLOTHKÖTTER (a cura di), *Anna Katharina Emmerick. Passio-compassio-Mystik*, Münster 2000, 51-60.
92. *La voce della carne o il Verbo incarnato. Una fenomenologia simbolica*, in A. GRILLO-M. PERRONI-P.-R. TRAGAN (a cura di), *Corso di teologia sacramentaria*, vol. I, Brescia 2000, 345-359.
93. *Il tempo attraversato. Dalla storia al rito*, *ibid.*, 185-196.
94. *Denken und Beten. Zwei Urgebärden des Geistes*, in E. SALMANN-J. HAKE (a cura di), *Die Vernunft ins Gebet nehmen*, Stuttgart 2000, 9-30.

95. *Andacht. Philosophen vor dem Phänomen der Liturgie, ibidem*, 75-102.

## [2001]

96. *Gezeitige Freiheit – gefreite Zeit. Erwägungen zur menschlichen Mythobiographie*, in J. QUITTERER-A. SCHWIBACH (a cura di), *Der Aufstieg der Wahrheit* (Festschrift C. Huber), Zagreb 2001, 87-100.
97. *Christentum als Offenbarung und Blickphänomen. Zur Wahlverwandtschaft zwischen Religion und moderner Kunst*, in I. HABIG-U. ZELINKA (a cura di), *Transzendenz im Augenschein*, Paderborn 2001, 125-136.
98. *La prospettiva infranta e lo sguardo sinottico*, Prefazione a A. MATTEO, *Della fede dei laici*, Soveria Mannelli 2001, 7-10.
99. *Geleitwort*, in D. TERSTRIEP, *Weisheit und Denken*, Rom 2001, V e ss.
100. *Vedere il mondo in Dio*, «Per la Filosofia», 18 (2001), 26-34.

## [2002]

101. *La rivelazione dell'ineffabile. Evento simbolico e voce contestata*, in G. MAZZILLO (a cura di), *Parlare di Dio*, Cinisello Balsamo 2002, 95-130.
102. *Pregare e pensare – due gesti elementari dello spirito*, in G. DE GENNARO (a cura di), *I quattro universi del discorso*, Città del Vaticano 2002, 173-180.
103. *Teologia della storia o storia della teologia. Una circolarità rimossa da re-inventare*, in M. BIELAWSKI-M. SHERIDAN (a cura di), *Teologia e storia all'incrocio*, Roma 2002, 303-335.
104. *Gottesverlust und Spurenlese. Drei religiöse Archetypen und die neue Laienreligion*, in S. PAULY (a cura di), *Spiritualität in unserer Zeit*, Stuttgart 2002, 81-92.
105. *Mistica – l'inaudito cristianesimo*, in G. RUGGERI (a cura di), *Il centro è il confine*, Gorle 2002, 55-70.
106. *Voce Mistica*, in G. BARBAGLIO-G. BOF-S. DIANICH (a cura di), *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, 1026-1035.
107. *Un foro nella prigionia del dis-simile*, in A. STAGLIANÒ, *Come un canto*, Catanzaro 2002, 55-58.
108. *Liturgie und Kunst als loci theologici. Zur „Poetischen Dogmatik“ von Alex Stock*, «Ecclesia Orans», 9 (2002), 419-433.

## [2003]

109. *I sensi del senso – il senso dei sensi. Una piccola fenomenologia mistico-filosofica*, in AA.VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Città del Vaticano 2003, 87-108.
110. *Invocare il nome. Lo sfondo inenarrabile della comunicazione*, «Dialoghi», 3 (2003/2), 46-51.
111. *La circolarità precaria del dono. Sull'asimmetria tra dare e ricevere*, «Servizio della parola», 353 (2003), 26-30.

## [2004]

112. *Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute*, Warendorf 2004, pagine 208.
113. *Vocazione, amore, violenza*, in E. RONCHI (a cura di), *Divina seduzione*, Milano 2004, 103-108.
114. *Intuizione dell'infinito – conoscenza del mondo – analysis fidei. Alcune tappe di un "ontologismo" cristiano*, in C. APARICIO VALLS-C. DOTOLO-G. PASQUALE (a cura di), *Sapere teologico e unità della fede* (Festschrift J. Wicks), Roma 2004, 335-347.
115. *Sullo stile di una teologia monastico-sapienziale. A. Stolz, C. Vagaggini, J. Leclercq*, in M. BIELAWSKI-D. HOMBERGEN (a cura di), *Il monachesimo tra eredità e apertura*, Studia Anselmiana 140, Roma 2004, 921-930.
116. *La globalizzazione tra teologia economica e xenologia*, «Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze», 4 (2004), 18-25.
117. *In hoc saeculo. Menschenfreundliche Gedanken zur mönchischen Weltfremdheit*, in P. ENGELBERT (a cura di), *Saeculum. Zeit und Welt* (Festschrift per i 100 anni dell'Abbazia di Gerleve), Münster 2004, 45-56.

## [2005]

118. *Daleka bliskość chrześcijaństwa*, Kraków 2005, pagine 314.
119. *Spirituell leben. Die Dimensionen einer Mystik im Geist*, in KATHOLISCHE AKADEMIE MÜNCHEN (a cura di), *Spiritualität entdecken*, München 2005, 11-22;
120. *Die Erfahrung der Gegenwart Gottes als Ort und Horizont der Spiritualität*, *ibidem*, 23-34.
121. *Bilderstaccato – simple vue – Metaphernsynopse. Beobachtungen zum Christentum als Blickphänomen*, in M. NEUMANN (a cura di), *Anblick/Augenblick*, Würzburg 2005, 51-62.

122. *Ridere*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE, *Il tempo della festa. Dieci voci per riscoprire la domenica*, Cinisello Balsamo 2005, 73-84.
123. *La mistica del quotidiano*, in P. CIARDELLA (a cura di), *La mistica del quotidiano*, Milano 2005, 23-36.
124. *Christentum als Blickphaenomen*, in P. PAZMANY (a cura di), *Parare viam Domini* (Festschrift P. Zakar), Budapest 2005, 339-355.
125. *Perücke und Kniefall. Denk- und Darstellungsweisen des Barock*, «Theologie und Glaube», 95 (2005), 347-355.
126. *La lingua tentata, tradotta, tradita*, in M.G. CHIADES (a cura di), *Quante lingue parli, tante volte uomo sei*, Treviso 2005, 25-38.
127. *La fine della fede e il ritorno del mondo precristiano. Verso un'altra teologia della storia*, «Per la filosofia», 22 (2005), 35-44.
128. *Frömmigkeit und Weltethos bei Schleiermacher und Sailer*, in M. DELGADO-G. FUCHS (a cura di), *Die Kirchenkritik der Mystiker*, III, Fribourg-Stuttgart 2005, 11-20.
129. Prefazione a R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Milano 2005, XIII e ss.
130. Prefazione a B. SAWICKI, *The concept of the absurd*, Lewiston 2005, XI e ss.
131. *Cristianesimo e postmodernità*, «Firmanà», 38/39 (2005), 27-34.
132. *Introduzione al dibattito*, in D. VITALI (a cura di), *Le virtù teologali*, Milano 2005, 167-170.

## [2006]

133. *Glaube im Übergang*, pubblicazione a cura dell'Arcidiocesi di Paderborn 2006, pagine 24.
134. *Contemplatio et consumptio. La dialettica aperta tra distacco e coinvolgimento*, in S. BIANCU (a cura di), *Mangiare la bellezza*, Assisi 2006, 59-68.
135. Prefazione a G. C. PAGAZZI, *Il polso della verità*, Assisi 2005, 7-10.
136. *Dio vicino e straniero*, in E. RONCHI (a cura di), *Lo straniero: ospite, nemico, profeta* Milano 2006, 79-95.
137. *Voci: Giovanni della Croce, Innocenza (stato di), Teologia Monastica*, in *Enciclopedia Filosofica*, 12 voll., Milano 2006.

## [2007]

138. *Leben gefaßt und außer sich. Anna Katharina Emmerick aus nachmoderner Sicht*, in C. ENGLING-H. FLOTHKÖTTER-J. HELING (a cura di), *Anna Katharina Emmerick, ihre mystische Existenz aus nachmoderner Sicht*, Münster 2007, 81-92.
139. *La libertà da rinvenire*, in A. GRILLO, *Passi sulla via della pace*, Savona 2007, 8-10.
140. *Die Magie des Lesens. Theologische Gedanken zu Schrift, Lektüre, Traditionsbildung*, «Erbe und Auftrag», 83 (2007), 127-136.
141. *Geburt und Neugeburt*, in P. SALMANN (a cura di), *Die Leere des Herzens*, Warendorf 2007, 93-95.
142. *Violenza e amore. Tra ricatto e riscatto*, Prefazione a C. DI SANTE, *La passione di Gesù*, Troina 2007, 9-11.
143. *Welche Wissenschaft – welche Spiritualität? Versuch einer gegenseitigen Physiognomierung*, H. WEBER (a cura di), *Wissenschaft und Spiritualität*, Bonn 2007, 119-132.
144. *Il corpo segnato. Laboratorio di una presenza indicibile*, in R. REPOLE (a cura di), *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Milano 2007, 131-145.

## [2008]

145. *Scienza e spiritualità. Affinità elettive*, Bologna 2009, pagine 84.
146. *Un'esistenza sofferta e libera: Abramo Levi*, «Servitium», 175 (2008), 115-122.
147. *Un Dio puro che si sporcherebbe le mani*, Prefazione a G. MAZZA, *Incarnazione e umanità di Dio*, Cinisello Balsamo 2008, 7-9.
148. *Le rivoluzioni culturali e la metamorfosi del Cristianesimo*, Prefazione a A. MATTEO, *Presenza infranta*, Assisi 2008, 7-9.
149. [con J. HAKE], *Chancen des Essays. Plädoyer für eine vernachlässigte Form*, «Herder-Korrespondenz», 62 (2008), 373-377.
150. *Oltre la separazione tra spiritualità e pensiero. Lo sfondo mistico-affettivo della teologia*, in M.G. MUZI (a cura di), *Teologia e mistica*, Cinisello Balsamo 2008, 93-97.
151. *La nascita*, P. CIARDELLA-M. GRONCHI (a cura di), *Le passioni*, Milano 2008, 146-148.

## [2009]

152. *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi 2009, pagine 366.

153. [con E. LECALDANO], *Etica con Dio – etica senza Dio*, Udine 2009, pagine 55.
154. *Sacra morum elegantia. Sull'ideale del gentiluomo cristiano*, in L. MONTEFERRANTE-D. NOCILLA (a cura di), *La storia, il dialogo, il rispetto della persona* (Festschrift A. Silvestrini), Roma 2009, 255-258.
155. *Dio tra le righe*, «Regno/attualità», 54 (2009/2), 27-32.
156. *Il garbo austero del gesto cristiano*, Prefazione a G. DE CANDIA, *La vera amabilità del cristianesimo*, Soveria Mannelli 2009, 5-7.
157. *Muß das sein? Leben im Quartett*, «Erbe und Auftrag», 85 (2009), 185-187.
158. *L'esistenza patica e pratica. Il cuore tra spirito e anima*, in AA.VV., *Theologia cordis*, Roma 2009, 31-43.
159. *Un Dio che meriterebbe l'esistenza*, Prefazione a M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Balthasar*, Roma 2009, 5-7.
160. *L'esperienza di Dio come rivelazione indiretta*, in P. SEQUERIS. UBBIALI (a cura di), *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Milano 2009, 65-84.
161. *Possiamo davvero parlare di un paesaggio avventuroso*, in G. PILASTRO, *Per un cristianesimo adulto*, Trieste 2009, 153-160.
162. *Wider die apokalyptische Ungeduld. Vom Gesicht der Epihanie*, «Fuge», 5 (2009), 53-64.
163. *Der Nexus von vita und mysterium*, «Rundbogen», 30 (2009), 45-56.
164. Prefazione a M. HODŽIČ, *La genesi della fede*, Roma 2009, 5-6.
165. *Lo studio – capacità di coltivare l'anima e lo spirito*, in FUCI, *Annale 2009*, Roma 2009, 107-111.

## [2010]

166. *Geistesgegenwart. Figuren und Formen des Lebens*, St. Ottilien 2010, pagine 200.
167. *Il respiro della benedizione. Spiragli per un ministero vivibile*, Assisi 2010, pagine 98.
168. *Romanul ca model pentru teologie*, Târgu Lăpuş 2010, traduzione rumena del n. 85.
169. *Die prekäre Begegnung mit dem anderen. Zur Abgründigkeit des Toleranzbegriffs*, «Coincidentia», 1 (2010), 181-186.
170. Versione rivista del n. 169, in F. SCHWITZGEBEL (a cura di), *Toleranz vor Augen*, Mainz 2010, 148-154.

171. Prefazione a M. STATZU, *Mistica dell'incarnazione*, Milano 2010, IX.
172. *Eucharistie in der Perspektive postmoderner Anthropologie*, Colloquia Theologica 11, Oppole 2010, 61-71.

## [2011]

173. *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, nuova edizione rifatta e riveduta, Assisi 2011, pagine 330.
174. *La scienza gaia della Risurrezione*, Prefazione a E. MARANGI, *La risurrezione di Gesù come locus theologicus*, Assisi 2011, 7-9.
175. *L'onnipotenza dell'umiltà*, Prefazione a A. MINARDO, *La potenza di Dio. Studio storico-tipologico su un attributo di Dio*, Assisi 2011, 7-9.
176. *La natura dell'anima*, in C. BERARDI (a cura di), *Terra di confine*, Roma 2011, 55-83.
177. *Bruno Forte, una simbolica sinfonia del mistero*, in B. FORTE, *Una teologia per la vita*, Brescia 2011, 229-237.
178. *Non sapete interpretare i segni dei tempi?*, «Itinerari», 26 (2010/4), 13-39.
179. *Mönchtum in Literatur und Kunst von C.D. Friedrich bis Hermann Hesse*, «Erbe und Auftrag», 87 (2011), 366-377.
180. *Il pensiero necessario di una grazia liberante*, Prefazione a G. DE CANDIA, *Il peso liberante del mistero*, Assisi 2011, 7-9.

## [2012 - in uscita]

181. *Lo stile ecclesiale in un tempo di mutazione*, in A. TORRESIN, *Riforma e santità*, Milano 2012, 103-125.
182. *Teologia e biografia: un nodo e una parabola*, Prefazione a F. GROSSO, *Teologia e biografia*, Padova 2012.
183. *L'utopia di un monachesimo onirico nei romanzi di Hermann Hesse*, in PH. NOUZILLE-M. PFEIFER (a cura di), *Monachesimo e cultura*, Studia Anselmiana 153, Roma 2012.

ELENCO DELLE TESI DI DOTTORATO  
SVOLTE SOTTO LA GUIDA DI ELMAR SALMANN

1. A. TONIOLO, *La Theologia crucis nel contesto della modernità. Il rapporto tra croce e modernità nel pensiero di E. Jünger, H.U. von Balthasar e G.W.F. Hegel*, 1994.
2. K.H. WIESEMANN, *Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge*, 1995.
3. P.J. D'ORS, *Teopoética. Teología de la experiencia literaria*, 1996.
4. E. MANGUENGE, *Discorso profetico, etica e speranza in Italo Mancino e Armido Rizzi*, 1997.
5. M. TÜRK, *Offenbarung und Struktur. Offenbarungstheologien im Kontext strukturontologischen Denkens*, 1997.
6. E. NARDI, *Etica e polarità in Romano Guardini*, 1997.
7. G. WISSER, *Freiheit zur Genese. Neuer Blick auf mögliche Beziehungen zwischen den Welten der Kunst und der Religion (Lyotard, Derrida, Virilio)*, 1998.
8. S. DÜCKERS, *Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons*, 1999.
9. D. D'ALESSIO, *Ecce homo. Il dramma dell'umanesimo cristiano (Nietzsche, Giovanni della Croce, Blondel, Dostoevskij)*, 1999.
10. S. VISINTIN, *Rivelazione divina ed esperienza umana. Proposta di George Tyrrell e risposta di Karl Rahner*, 1999.
11. S. FUSTERO FUSTERO, *La differenza e la salvezza (Rahner, Balthasar, Lafont)*, 2000.
12. D. TERSTRIEP, *Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Theologie im Ausgang von Bernhard von Clairvaux (mit H. Timm, O. Bayer, C. Vagaggini)*, 2000.
13. CHR. HVIDT, *The problem of Christian Prophecy. Its Preconditions, Function and Status in the Church*, 2001.
14. I. RAGUŽ, *Der Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von I. Kant und H.U. von Balthasar*, 2002.

15. R. LUCIANI-RIVERO, *Il Misterio de la Diferencia (Tommaso d'Aquino, Balthasar, Przywara)*, 2002.
16. A. SCHÜTZ, *Phänomologie und Genese des Glaubens im deutschem Idealismus, bei Heidegger, Jaspers und der neueren Theologie*, 2002.
17. F. LE GAL, *La folie saine et sauve*, 2002.
18. G. LOMBARDA, *Teologia – biografia – santità (Bonhoeffer, Stein, Francesco di Sales)*, 2002.
19. M. ZUPI, *La logica dell'indicibile (Platone, Gregorio di Nissa)*, 2002.
20. G. SERRANO, *Affetto e fede. Genesi e plausibilità della fede (M. Henry, V. Jankélévitch, P.A. Sequeri)*, 2003.
21. E. NAPPA, *Braccare il Dio in fuga. L'a-teologia nella poesia di G. Caproni*, 2003.
22. E. LOPEZ-TELLO, *Simboli della redenzione. Le soteriologie di Ireneo, Anselmo, Balthasar e Küng, rilette alle luce della metaforologia di P. Ricoeur*, 2003.
23. C. WIRZ, *Der gekreuzigte Odysseus: „Umbesetzung“ als Form des christlichen Verhältnisses zur Welt als dem Anderen*, 2003.
24. R. GIGER, *Die Kirche zwischen Menschlichkeit und Mysterium. Anthropologische Dimensionen einiger ekklesiologischer Entwürfe (Rahner, Balthasar, Kehl, Werbick)*, 2004.
25. W. BANGERL, *Das Nichts als Ab-grund der Freiheitsgeschichte: Schelling, Pareyson, Rosenzweig, Barth, Balthasar*, 2003.
26. G. GHIO, *Lo sfondo dell'incerto e la nascita della fede (Wittgenstein, Mackie, Verweyen, Yannaras, Jüngel)*, 2003.
27. B. SAWICKI, *Christian mysticism as a theological reception of the absurd. The absurd as a sphere of a mutual penetration of Life, Faith and Mysticism*, 2004.
28. CHR. LÖHR, *Credo unam ecclesiam. Chancen katholisch-lutherischer Kircheneinheit*, 2004.
29. S. LÜTTICH, *Theologische Strukturen der Nacht-erfahrung. Die Nacht-metapher als Stigma moderner Glaubenserfahrung und locus theologicus (Pascal, Novalis, Hopkins, R. Schneider, Przywara, sullo sfondo di Giovanni della Croce)*, 2004.
30. S. MORRA, *Pas sans toi. Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di M. de Certeau*, 2004.
31. C. FOTI, *Ars amantis. La rivelazione come evento e vincolo*, 2004.
32. G. MAZZA, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, 2004.

33. O. WINTZEK, *Mythos und Offenbarung. D.F. Strauß und Schelling*, 2004.
34. J. PIQUÉ I COLLADO, *Teología y Música. Agostino, Balthasar, Sequeri/Victoria, Schönberg, Messiaen*, 2005.
35. R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente (Küng-Balthasar-Sequeri/Malediney-Lacan-Ricoeur)*, 2005.
36. C. KRAUSE, *Heilsame Metamorphosen zwischen Mysterium und Metapher (O. Casel-G. Bader)*, 2005.
37. L. REBOLO GONZALEZ, *De la teologia político-prático a una nuova praxis teológica (Teologia politica in Spagna negli anni '70 e la ricezione della teologia di Metz)*, 2005.
38. J. GARCIA, *La sustitución penal en la teología contemporanea*, 2005.
39. B. RINALDI, *La parola, il simbolo e la sapienza. La fede al guado della modernità negli scritti di Abramo Levi*, 2006.
40. M. HOFFNER, *Berufung im Spannungsfeld von Notwendigkeit und Freiheit. Eine phänomenologische Annäherung*, 2006.
41. M. PARADISO, *La griglia ontologica della teologia trinitaria di H.U. von Balthasar*, 2007.
42. A. MATTEO, *Presenza infranta. Il destino del cristianesimo dopo la fine della cristianità (Marion, Girard, de Certeau)*, 2007.
43. R. LUCCHINI, *Comunità, dono, missione: per una fenomenologia ecclesiale della relazione e della alterità (Nancy, Marion, Rosenzweig, Balthasar)*, 2007.
44. D. VOLK, *La presenza della filosofia delle forme simboliche nella teologia recente (Cassirer)*, 2007.
45. F. PATSCH, *Metafisica e Religioni: Strutture proficue. Una teologia delle religioni sulla base dell'ermeneutica di K. Rahner*, 2007.
46. V. SARTORI, *Verità e metodo: l'ermeneutica di Schillebeeckx alla luce di Pareyson e Ricoeur*, 2007.
47. V. JUHAS, *Kirche in der Zwischenzeit. Geschichtlich-eschatologische Dimension der Ekklesiologie*, 2008.
48. M. GALLO, *La benedizione, midollo e lembo dei sacramenti*, 2008.
49. M. MARAHRENS, *Die Welt als offene Metapher. Vor der Lange-weile der Weltzeit zum christlichen Weltenspiel (Pascal, Heidegger, Cusano, Hemmerle, Balthasar, Moltmann, Chesterton)* 2009.

50. M. STATZU, *Mistica dell'incarnazione. Per una conoscenza affettiva di Dio tra generazione eterna e opera interiore della grazia* (M. Eckhart, K. Rahner, M. Henry), 2009.
51. M. HODŽIĆ, *La genesi della fede. La formazione della coscienza credente fra "essere riconosciuto" ed "essere riconoscente"*, 2009.
52. G.J. SÖDING, *La novedad de Jesus. Realidad e lenguaje en proceso pascual*, 2009.
53. C.A. ALMADA, *Il genere epistolare, un locus theologicus monastico-sapienziale* (Gregorio, Anselmo, Bernardo), 2009.
54. M.A. TEIXEIRA, *Contemplación de los misterios de la vida de Jesucristo in P. de Bérulle, R. Guardini, H.U. von Balthasar, J. Moltmann, Chr. Duquoc y A. Stock*, 2009.
55. G. JEDRZEJCZYK, *Eidos linguistico-fenomenologico del cristianesimo in Clemente Alessandrino e Balthasar*, 2009.
56. D.M. VARGASEVIC, *L'amore teandrico fra teologia mistica e fenomenologia* (Giovanni della Croce e Marion), 2009.
57. J. FRAZAO CORREIA, *Risonanza affettiva, appello etico, stile relazionale. Trattati di una fede vivibile e visibile* (Sequeri, Rizzi, Theobald), 2010.
58. P. GALLES, *Situation und Botschaft. Vermittlung von Christologie und Anthropologie bei Tillich und Kasper vor schelingschem Hintergrund*, 2010.
59. E. MARANGI, *La risurrezione di Gesù come locus theologicus* (Bordoni, O'Collins, Kessler, Moltmann, Sobrino), 2010.
60. T. DEUTSCH, *O-ratio. Beten und Denken bei Rahner, Balthasar, Ebeling, Schaeffler*, 2010.
61. C. BERARDI, *L'epistolario spirituale della M. Cecilia Baij (1691-1766)*, 2010.
62. A. MINARDO, *La potenza di Dio. Studio storico-tipologico su un attributo divino* (Anselmo, Malebranche, Balthasar, Pannenberg), 2010.
63. A. POU MUNTANER, *El discipolo amado. Identidad y credibilidad del testimonio cristiano desde una ermeneutica psicológico-simbólica*, 2010.
64. D. BALOCCO, *Il cristomorfismo con e oltre David Tracy*, 2010.
65. L. PARIS, *Sulla libertà* (Neuroscienza, Jonas, Pareyson, Jungel, Balthasar), 2010.
66. G. DE CANDIA, *Debut et decuit Deo et hominibus. Sul necessario e più-che-necessario in Anselmo, Malebranche, Blondel, Rahner, Jungel, Balthasar*, 2010.

67. A. DAL POZZOLO, *La fede tra estetica, etica ed estatica. La sporgenza teologica tra il bello e il sublime in Solger e Schiller*, 2010.
68. R. GAMBALUNGA, *Per una teologia sapienziale. Genesi e credibilità della teologia in Ireneo di Lione, Giovanni della Croce, P. Florenskij*, 2011.
69. PH. NOUZILLE, *Au-delà de soi. Révélation et phénoménologie*, 2011.
70. L. MAGARELLI, *Teoria e prassi teologica sotto le condizioni del postmoderno. Figure, incroci, suggestioni*, 2011.
71. F. GROSSO, *Teologia e biografia: un dialogo aperto. Stili e criteri per una proposta teologica esistenziale-testimoniale*, 2011.
72. D. PACHO, *Die Begegnung von Glaube und Freiheit. Eine neuzeitliche Spurenlese*, 2011.
73. E.E. BADOU, *L'éducation de l'enfant comme un heritier-responsable* (Buber, Dolto, cultura africana), 2011.
74. R. CHELAB, *Il senso e i sensi della fede* (Frankl, Blondel, Newman), 2012.
75. A. DE BRITO PALMA, *L'esperienza della Trinità – La Trinità nell'esperienza. Diversi modelli della loro configurazione* (Moltmann, Greshake, Rahner, Panikkar), 2012.
76. E. RIPARELLI, *Dalla identità classica alla responsività interculturale. Una sinfonia a tre voci: P. Ricoeur, B. Waldenfels, R. Panikkar*, 2012.

Circa altre dieci tesi sono attualmente in elaborazione.

ELENCO DI ALCUNE TESI DI DOTTORATO  
SEGUITE DURANTE L'ELABORAZIONE.  
SPESSO NE È STATO SECONDO RELATORE:

1. A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, 1994.
2. M. PFEIFER, *Der Goldene Brief des Wilhelm von St. Thierry und seine Bedeutung für die Zisterzienser*, 1995.
3. A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo* (Eckhart, Cusano, Ignazio, Caussade, Hegel, Kandinsky, Klee), 1996.
4. R. OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta per la cultura occidentale*, 1997.
5. L.-F. CONTI, *La cena alle origini della tradizione evangelico-luterana tedesca*, 2000.

6. S. PASINI, *Il metodo nel diritto. Il rapporto tra teologia, filosofia e diritto*, 2001.
7. M.L. NATALI, *Desiderio e/o volontà. Lettura semantica e simbolica della Regola di san Benedetto*, 2001.
8. CHR. GÖBEL, Gnothi seauthon. *Selbsterkenntnis und Weltethos bei Parmenides und Aristipp*, 2001.
9. A. DE SANTIS, *Dalla dialettica al kairos* (Rombach), 2002.
10. K. BEDERNA, Ich bin du, wenn ich ich bin. *Subjekphilosophie im Gespräch mit Angela da Foligno und Caterina Fieschi di Genova*, 2004.
11. PH. REICHLING, *Kunst der Vision (Hildegard von Bingen, Cusanus, Johannes vom Kreuz-Kandinsky, J. Albers, Malevitch-Jawlensky)*, 2005.
12. J. NEGEL, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, 2005.
13. E. RIPARELLI, *Movimenti dualisti dinanzi alla figura di Cristo da Marcione ai catari*, 2007.
14. E. GONZÁLEZ OROPEZA, *Mestizaje e intellectus fidei. Acercaamiento teológico fundamental*, 2007.
15. M. CAMPEDELLI, *La ferita e il canto. Per una poetica della liturgia*, 2008.
16. I. KUHR, *Gabe und Gestalt (Balthasar, Goethe, Marion)*, 2011.
17. R. GÄRTNER, *Gastfreundschaft als Grundgestus christlicher Pastoral*, 2011.

## COLLABORATORI

MARCO BURINI, giornalista di Tv2000, collabora con il *Foglio* dove scrive di teologia e dintorni.

GIANLUCA DE CANDIA, professore di teologia sistematica presso la Facoltà Teologica Pugliese – ISSR di Bari e il corso *propedeuticum* del Pontificio Seminario Regionale Pugliese, è Direttore dell'Ufficio Catechistico della diocesi di Molfetta. Oltre a collaborare con alcune riviste, ha pubblicato: *La vera amabilità del Cristianesimo. Charme e stile di una fede postmoderna*, Soveria Mannelli 2009; *Trinità. Le consonanze di un Dio musicale*, Todi 2010; *Il peso liberante del Mistero. Saggio sulla grazia del necessario*, Assisi 2011.

CYPRIAN KRAUSE (1976) è monaco e sacerdote dell'abbazia benedettina di Maria Laach in Germania. Nel 2005 ha conseguito il dottorato in Sacra Teologia con la tesi *Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader*, Münster 2007. Dal 2008 insegna teologia sacramentaria e dottrina della grazia presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo a Roma. Inoltre è coeditore della rivista internazionale «Archiv für Liturgiewissenschaft». Altri campi della sua ricerca e delle sue pubblicazioni sono la tragedia e la retorica greca.

RAFFAELE MAIOLINI (1972) ed è presbitero diocesano di Brescia dal 14 giugno 1997. Ha conseguito la licenza in Teologia Fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano nel 2003, con una tesi dal titolo *L'affidamento radicale. La struttura originaria dell'umano e la determinazione della fede. Un confronto con il pensiero di Henry Maldiney* (direttore di tesi Pierangelo Sequeri) e il dottorato in Teologia Fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma nel 2005, con una tesi dal titolo *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente* (direttore di tesi Elmar Salmann). Insegna Teologia fondamentale presso l'Istituto "Paolo VI" del Seminario di Brescia; *Introduzione alla Teologia e questioni di Teologia fonda-*

mentale presso i corsi di laurea delle Facoltà di Lettere e filosofia e di Scienze linguistiche e letterature straniere dell'Università Cattolica di Brescia; *Introduzione al Mistero di Cristo* presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Brescia. Dal settembre 2011 è responsabile del servizio di Pastorale Universitaria della Diocesi di Brescia e direttore del Centro Universitario Diocesano, nonché vicario festivo delle 8 parrocchie dei comuni di Pertica Alta e Pertica Bassa.

ARMANDO MATTEO (1970) è sacerdote dal 1997. Ha conseguito la laurea in filosofia presso l'Università del Sacro Cuore di Milano e il dottorato in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana in Roma. Dal 2005 al 2011 ha ricoperto l'incarico di assistente ecclesiastico nazionale della FUCI. Insegna teologia fondamentale presso la Pontificia Università Urbaniana in Roma. Tra i suoi scritti più recenti: *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Soveria Mannelli 2010, *Nel nome del Dio sconosciuto. La provocazione di Gesù a credenti e non credenti*, Padova 2011.

ADRIANO MINARDO (1974), presbitero della Diocesi di Noto, ha conseguito la Licenza in Teologia Dogmatica e il Dottorato presso la Pontificia Università Gregoriana, sotto la guida del prof. Elmar Salmann. Ha pubblicato *La potenza di Dio. Studio storico-tipologico su un attributo divino*, Cittadella Editrice, Assisi 2011; *Dal principio alla fine. Introduzione alla teologia della creazione*, Tau Editrice, Todi (Pg) 2011. Svolge il ministero di parroco e insegna presso lo Studio Teologico San Paolo di Catania e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose San Metodio di Siracusa.

STELLA MORRA, sociologa e teologa, vice presidente del Coordinamento delle Teologhe Italiane, insegna alla Pontificia Università Gregoriana e al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. Accanto all'attività accademica, svolge attività di formazione a vari livelli per Diocesi e associazioni cattoliche, anche in relazione allo studio circa le pratiche religiose nella vita quotidiana ([www.stellamorra.eu](http://www.stellamorra.eu)).

GIOVANNI CESARE PAGAZZI (1965), prete della Diocesi di Lodi. Insegna teologia sistematica presso la Facoltà Teologica di Milano e gli Studi Teologici Riuniti dei Seminari di Crema-Cremona-Lodi-Vigevano. Tra le pubblicazioni più recenti: *In principio era il Legame. Sensi e i bisogni per dire Gesù*, Assisi 2008<sup>2</sup>, trad. francese 2010, *Il polso della verità. Memoria e dimenticanza per dire Gesù*, Assisi

2006, *C'è posto per tutti. Legami fraterni, paura, fede*, Milano 2008, *Il prete oggi. Tracce di spiritualità*, Bologna 2010, *Sentirsi a casa. Abitare il mondo da figli*, Bologna, 2010.

ACHIM SCHÜTZ (1969) ha studiato filosofia e teologia a Bamberg (Germania) e a Roma. Dal 2003 è docente di teologia presso la Pontificia Università Lateranense ove propone dal 2006 corsi di antropologia teologica. Dal 2009 insegna sulla Cattedra di *Antropologia teologica ed Escatologia*. Tra le sue attività non didattiche sono da ricordare la direzione della collana *Memoria viva*, l'impegno come *Cappellano della Regione Lazio* e il suo incarico come *Segretario della pontificia Commissione internazionale d'inchiesta su Medjugorje*. Nei suoi scritti – in tedesco o in italiano – si è dedicato a temi come *il concetto di polarità* (1998), *l'analisi della fede* (2003), *verità e preghiera* (2005), *la mediazione nell'idealismo* (2006), *il profilo della vocazione sacerdotale* (2008), *eucaristia e creazione* (2008), *l'essenza del cristianesimo* (2009 e 2012), *l'uomo davanti a Dio* (2010) e *redenzione dagli abissi* (2011).

## INDICE DEI NOMI

- Abelardo P., 227  
Adam K., 16  
Adorno T.W., 82, 126  
Agamben G., 8, 60, 75, 80, 104,  
112, 113, 163  
Agostino d'Ipbona, santo, 6, 33,  
75, 79, 93, 119, 123, 160, 175,  
201  
Alfonso Maria de Liguori, santo,  
140,  
Alici L., 123  
Almada C.A., 272  
Ambrogio, santo, 79  
Anassimandro, 149, 152  
Ancona G., 216  
Andersen H.C., 82  
Angelini G., 174, 176, 233, 234  
Ansaldi S., 129  
Anselmo d'Aosta, santo, 23, 29,  
33, 81, 88, 89, 92, 105, 120,  
121, 148, 154, 156, 161, 162,  
165-167, 197, 199, 200-208,  
211, 227  
Aparicio Valls C., 263  
Arendt H., 82  
Aristotele, 133  
Arntz K., 259  
  
Bachl G., 82  
Bader G., 157  
Badou E.E., 273  
Balocco D., 272  
Balthasar H.U. von, 18, 23, 28, 29,  
103, 119, 157, 167, 175, 207,  
227, 230  
Bangerl W., 270  
Bangert M., 261  
  
Barbaglio G., 262  
Baricco A., 226  
Barth K., 23, 27, 34, 82, 167-172,  
174, 177, 178, 227,  
Battocchio R., 260  
Baudelaire C., 128  
Beck H., 256-258  
Bedema K., 274  
Benasayag M., 126  
Benedetto da Norcia, santo, 55, 86,  
108  
Benedetto XVI, papa, 64  
Benjamin W., 95, 113, 129  
Berardi C., 267, 272  
Bergamo M., 140  
Berlusconi S., 60, 61  
Bernanos G., 16, 38  
Bernhard E., 13  
Bertuletti A., 176-178  
Bérulle P. de, 78  
Besozzi E., 185  
Bettencourt P., 128  
Biancu S., 264  
Bielawski M., 262, 263  
Biffi I., 210, 211  
Blank J., 236  
Blondel M., 82, 119, 152, 163, 231  
Blumenberg H., 159  
Boccaccio G., 85  
Boehm G., 258  
Boezio S., 81  
Bof G., 262  
Bonaventura da Bagnoreggio, santo,  
30, 119, 175  
Bonhoeffer D., 80, 81  
Borges L., 143  
Brague R., 74

- Brecht B., 95  
 Brito E., 169  
 Brito Palma A. de, 273  
 Brunelli G., 185  
 Buber M., 17, 187  
 Bufalino G., 19, 60  
 Burckhardt J., 82  
 Burini M., 8, 111, 275  
 Busquets J., 259
- Cacciari M., 8, 59, 60, 112, 113  
 Calasso R., 14, 60, 82  
 Calderón P. de la Barca, 26  
 Callois R., 34  
 Calvino G., 23  
 Campedelli M., 274  
 Campo C., 77  
 Cassirer E., 18, 86  
 Castiglione B., 144  
 Casula L., 216  
 Caussade J.-P. de, 144  
 Ceronetti G., 19, 60  
 Certeau M. de, 140, 163, 214-218, 224  
 Cervantes M. de, 135, 142, 143  
 Chardin T. de, 18  
 Cheiab R., 273  
 Chenu M.-D., 206, 210  
 Chiades M.G., 264  
 Ciancio C., 143  
 Ciardella P., 260, 264, 265  
 Claudel P., 16, 38  
 Coda P., 260  
 Colli F., 233  
 Colzani G., 259  
 Conti L.-F., 273  
 Corbin M., 206  
 Costantino, imperatore, 44, 144  
 Cozzi A., 169  
 Craveri B., 144  
 Cusano N., 33, 93, 119, 158, 167
- D'Alessio D., 269  
 d'Ors P.J., 269  
 Dal Pozzolo A., 273  
 Dalai Lama, 63  
 Damaso A., 128
- Dante, 19, 59  
 Darwin C., 186, 188  
 De Candia G., 5, 8, 9, 119, 123, 144, 173, 178, 179, 266, 272, 275  
 De Gaulle C., 62  
 De Gennaro G., 262  
 De Lubac H., 30, 33, 81  
 De Santis A., 259, 273, 274  
 Defoe D., 138, 139  
 Deleuze G., 129, 130  
 Delgado M., 264  
 Delp A., 81  
 Demmer K., 17, 259  
 Denzinger H.J.D., 34, 257  
 Derrida J., 126  
 Descartes R., 93, 119, 124, 135, 136, 140, 144  
 Deutsch T., 272  
 Di Sante C., 265  
 Dianich S., 262  
 Diels H., 149, 150  
 Dinzelbacher P., 257  
 Dirscherl E., 257  
 Doglio C., 241  
 D'Onofrio G., 207  
 Dosse F., 217  
 Dostojewskij F., 156  
 Dotolo C., 127, 263  
 Driscoll J., 258, 261  
 Dubuffet J., 128  
 Dückers S., 269  
 Duquoc C., 177
- Ebner F., 17  
 Eckermann J.P., 82  
 Eco U., 129, 132-135  
 Einstein A., 187  
 El Greco, 81, 128  
 Eliot T., 128  
 Engelbert P., 263  
 Engling C., 255, 261, 265  
 Epicuro, 85  
 Epis M., 176, 178  
 Eraclito, 149  
 Erodoto, 151  
 Eschilo, 150

- Euripide, 151  
 Evagrio, 167
- Fabro C., 206  
 Fénelon F., 23, 144, 154, 160  
 Feuerbach L., 136  
 Fichte J.G., 93, 244  
 Ficino M., 159  
 Flasch K., 158, 207  
 Flothkötter H., 261, 265  
 Ford H., 186  
 Forster E., 258  
 Forte B., 267  
 Foti C., 270  
 Foucauld C. de, 78  
 Foucault M., 126, 133, 163  
 Francesco di Sales, santo, 56, 103, 144,  
 Frazao Correia J., 272  
 Freud S., 13, 186, 187, 189, 217  
 Fuchs G., 264  
 Fusini N., 221  
 Fustero Fustero S., 269
- Gadamer H.-G., 5, 18, 19, 86  
 Galimberti U., 183, 185, 188  
 Gallagher M.P., 183  
 Galles P., 272  
 Gallo M., 271  
 Gambalunga R., 273  
 Garcia J., 271  
 Gargani A.G., 131  
 Gärtner R., 274  
 Gaunilone, 162  
 Ghio G., 270  
 Ghisalberti A., 207  
 Giansenio C., 160  
 Giger R., 270  
 Gilbert P., 156  
 Gilson É., 206, 207  
 Ginzburg C., 140  
 Ginzburg N., 19, 60  
 Giovanni della Croce, santo, 23, 30, 56, 103, 119, 264  
 Giovanni Paolo II, papa, 62  
 Giovanni XXIII, papa, 36  
 Gioviniano, 156
- Giscard d'Estaing V., 62  
 Giulio Cesare, imperatore, 73, 75  
 Giustiniani P., 259  
 Göbel Chr., 274  
 Gödel K., 187  
 Goebel B., 201, 204  
 Goethe J.W. von, 9, 19, 34, 73, 82, 95, 148, 150  
 Gollwitzer H., 177  
 Góngora L. de, 128  
 González Oropeza E., 274  
 Grabmann M., 206  
 Gramsci A., 81  
 Gratián B., 131  
 Gratsch E.J., 206  
 Gregorio di Nissa, santo, 92  
 Gregorio Magno, santo, 201  
 Grillo A., 259, 261, 265  
 Gronchi M., 260, 265  
 Grosso F., 267, 273  
 Guardini R., 20, 41, 47  
 Guicciardini F., 60, 62, 144  
 Guyon J., 154
- Habermas J., 126-128  
 Habig I., 262  
 Hake J., 261, 265  
 Hazard P., 154  
 Heaney S., 183, 185, 190  
 Hebel J.P., 95  
 Hegel G.W.F., 13, 23, 25, 27, 30, 79, 88, 94, 112, 119, 149, 167-170, 178, 179, 227, 244, 245, 247, 248  
 Heidegger M., 19, 93-95, 126, 178  
 Heinrich D., 23  
 Heintel E., 255  
 Heling J., 265  
 Hemmerle K., 175  
 Herder J.G., 18, 19, 86  
 Hesse H., 88, 143  
 Hitler A., 189  
 Hodžić M., 272  
 Hoeffner M., 271  
 Hoegen M., 161, 257  
 Hölderlin F., 88, 163  
 Hombergen D., 263

- Huber C., 262  
 Humboldt A. von, 18, 86  
 Hünermann P., 16, 257  
 Husserl E., 187  
 Huysmans J.K., 128  
 Hvidt Chr., 269
- Ignazio d'Antiochia, santo, 79  
 Ignazio di Loyola, santo, 23, 42,  
 79, 140, 144, 163  
 Innocenzo XII, papa, 160  
 Ireneo, santo, 33, 79, 81, 227, 233
- Jedrzejczyk G., 272  
 Joyce J., 187  
 Juhas V., 271  
 Jünger E., 136, 167-178
- Kaczynski E., 261  
 Kafka F., 25, 82, 113, 143, 187  
 Kant I., 30, 38, 56, 93, 109, 114,  
 119, 136, 227  
 Kasper W., 259  
 Kepler G., 88  
 Kern U., 158  
 Klee P., 81, 113, 129  
 Kohlenberger H., 156, 260  
 Kokoschka O., 100  
 Kranz W., 149, 150  
 Krause C., 119, 147, 157, 271, 275  
 Kresing B., 261  
 Kuhr I., 274  
 Kundera M., 135  
 Küng H., 27, 103, 167
- La Rochefoucauld F. de, 144  
 La Tour G. de, 81  
 Lafont G., 136, 171  
 Le Gal F., 270  
 Lecaldano E., 266  
 Léone Magno, papa, 77  
 Lettieri G., 123  
 Levi P., 60  
 Levinas E., 139  
 Lévi-Strauss C., 132  
 Libera A. de, 200, 207  
 Löhr Chr., 270
- Löhrer G., 201  
 Löhrer M., 156, 258, 259  
 Lombarda G., 270  
 Lopez-Tello E., 270  
 Louys P., 128  
 Lova A., 9  
 Löwith K., 82  
 Lucchini R., 271  
 Luciani-Rivero R., 270  
 Lutero M., 18, 23, 30, 119, 159,  
 169  
 Lüttich S., 270  
 Luxemburg R., 81
- Macchi S., 174, 176  
 Macchia G., 144  
 Machiavelli N., 62  
 Madre Teresa, beata, 78  
 Magarelli L., 273  
 Mager A., 16  
 Maiolini R., 119, 167, 264, 271,  
 275  
 Malebranche N., 119, 144  
 Mallarmé S., 128  
 Manganelli G., 60  
 Manguenge E., 269  
 Mann T., 34, 82, 90, 155, 187  
 Manzi F., 234  
 Marahrens M., 271  
 Marangi E., 267, 272  
 Marc F., 128  
 Marchetti G., 206  
 Marco Antonio, imperatore, 73  
 Marquard O., 160  
 Martini C.M., 259  
 Marx K., 186  
 Matteo A., 5, 119, 181, 265, 276  
 Mazza G., 270  
 Mazzillo G., 262  
 Meister Eckhart, 50, 112, 119, 158,  
 162  
 Melchior Cano, 159  
 Melchiorre V., 258  
 Merleau-Ponty M., 233-235  
 Menke K.-H., 153  
 Merkel A., 67  
 Milano A., 153

- Minardo A., 119, 197, 202, 204,  
 267, 272, 276  
 Mitterand F., 62  
 Molinaro A., 260  
 Moltmann J., 28, 167, 175  
 Mondin B., 206  
 Montaigne M. de, 82, 131  
 Montale E., 59  
 Monteferrante L., 266  
 Morra S., 119, 213, 216, 270, 276  
 Mounier E., 17  
 Murgia M., 213  
 Muschg W., 82  
 Musil R., 34, 162  
 Mussolini B., 189  
 Muzj M.G., 265
- Nappa E., 270  
 Nardi E., 269  
 Natali M.L., 274  
 Natoli S., 8, 59, 60, 112, 113  
 Negel J., 274  
 Neumann M., 263  
 Newman J.H., 194  
 Nicoletto I., 183  
 Nietzsche F., 88, 93, 126, 129,  
 131, 136, 143, 189  
 Nocilla D., 266  
 Nouzille Ph., 267, 273
- Orazio A., 202  
 Orbe A., 233  
 Origene, 18, 79, 167, 227  
 Ottone R., 260, 273
- Pacho D., 273  
 Pagazzi G.C., 119, 227, 234, 237,  
 264, 276  
 Palmeri P., 202  
 Pannenberg W., 167, 175  
 Paolo V, papa, 160  
 Paolo, santo, 34, 75, 78, 79, 81,  
 223, 241  
 Paparozzi M., 140  
 Papasogli B., 140, 144  
 Paradiso M., 266, 271  
 Parente P., 91
- Pareyson L., 113  
 Paris L., 272  
 Pascal B., 131, 144  
 Pasini S., 274  
 Pasquale G., 263  
 Pastor L. von, 160  
 Patsch F., 271  
 Pauly S., 260, 262  
 Pavan A., 257  
 Pazmany P., 264  
 Péguy C., 114  
 Perniola M., 123, 126-130, 137,  
 141  
 Perrault C., 137  
 Perroni M., 259, 261  
 Petrarca F., 59, 119  
 Pfeifer M., 267, 273  
 Pfleger K., 81, 82  
 Picasso P., 187  
 Piccolomini R., 123  
 Pierce C., 132  
 Pilastro G., 266  
 Pio XII, papa, 36, 74  
 Piolanti A., 91  
 Piqué i Collado J., 271  
 Pirandello L., 187  
 Platen A. von, 73  
 Platone, 85, 152, 159  
 Pompeo G.M., 91  
 Pou Muntaner A., 272  
 Pouchet R., 201-203  
 Prandoni A., 233  
 Protagora, 160  
 Proust M., 25, 187  
 Pseudo-Dionigi, 114
- Quitterer J., 262
- Raguž I., 269  
 Rahner H., 33  
 Rahner K., 17, 18, 23, 28, 29, 103,  
 119, 167, 227  
 Rebolo Gonzalez L., 271  
 Reichling Ph., 274  
 Reinhardt K., 150  
 Rembrandt H. v. Rijn, 81, 136  
 Repole R., 265

- Riccardo di San Vittore, 30, 119, 175  
 Ricoeur P., 18, 20, 86, 227, 232  
 Rilke R.M., 19, 113  
 Rinaldi B., 271  
 Riparelli E., 273, 274  
 Romano L., 19, 60  
 Ronchi E., 263, 264  
 Rorty R., 129, 131  
 Rosenzweig F., 17, 42, 94, 119, 187  
 Rousseau J.-J., 138  
 Rückert F., 73  
 Ruggeri G., 262  
 Ruini C., 62
- Saint-Cyran, Abbé de, 160  
 Sainte Beuve C.A. de, 23  
 Salmann E., 7-9, 14, 15, 80, 111-115, 119-121, 123, 125, 144, 145, 147, 148, 153, 155-158, 162-168, 177, 181, 182, 197-199, 206-208, 212, 227-232, 240, 243-251, 275, 276  
 Sarkozy N., 62  
 Sarpi P., 60  
 Sartori V., 271  
 Satta S., 60  
 Sawicki B., 264, 270  
 Schadel E., 256-258  
 Schäfers T., 261  
 Schallenberg P., 259, 261  
 Scheeben M.J., 16  
 Schelling F., 88, 112, 113, 119, 244, 246  
 Schiavone A., 185  
 Schleiermacher F., 23, 30, 119  
 Schleiner H., 255  
 Schmit G., 126  
 Schmitt F.S., 154, 161, 162, 165, 202  
 Schönberg A., 187  
 Schopenhauer A., 131  
 Schütz A., 119, 243, 270, 277  
 Schwibach A., 262  
 Schwitzgebel F., 266  
 Sciascia L., 19, 60
- Scoto Eriugena, 167  
 Seckler M., 211  
 Segatti P., 185  
 Seneca L.A., 74  
 Senger B., 255  
 Sequeri P., 141, 174, 241, 266  
 Serrano G., 270  
 Shakespeare W., 34  
 Sheridan M., 258, 262  
 Silvestrini A., 266  
 Socrate, 152  
 Söding G.J., 272  
 Sofocle, 150  
 Sohn A., 261  
 Söhnngen G., 201, 205  
 Speroni F., 261  
 Spinoza B., 126, 129  
 Splett J., 256, 257  
 Staglianò A., 262  
 Stalin J., 189  
 Stazu M., 267, 272  
 Stolz A., 16  
 Studer B., 256-258  
 Sudbrack J., 255
- Tarizzo D., 129  
 Teixeira M.A. 272  
 Teresa d'Avila, santa, 79, 103  
 Teresa di Lisieux, santa, 79  
 Terrin A.N., 259  
 Terstriep D., 262, 269  
 Tertulliano Q.S.F., 74  
 Tillich P., 23, 227  
 Tommaso d'Aquino, santo, 16, 23, 27, 29, 30, 33, 78, 94, 108, 119-121, 132, 153, 157, 158, 167, 175, 197, 199, 203, 206-211  
 Toniolo A., 169, 260  
 Torrel J.P., 206  
 Torresin A., 267  
 Tournier M., 139  
 Tragan P.-M., 259, 261  
 Türk M., 269
- Ubbiali S., 261, 266  
 Ungaretti G., 59

- Valeriani L., 261  
 Vargasevic D.M., 272  
 Varillon F., 81  
 Vásquez G., 154  
 Vattimo G., 130  
 Verlaine P., 128  
 Vico G., 18, 86, 160  
 Vilanova E., 259  
 Villari R., 128  
 Virgilio P.M., 74  
 Visalberghi A., 138  
 Visintin S., 269  
 Vitali D., 264  
 Voigt U., 258  
 Volk D., 271
- Weber H., 261, 265  
 Weil S., 151
- Weisheipl J., 206  
 Werfel F., 90  
 Wicks J., 263  
 Wiederkehr D., 175  
 Wieseltier L., 93  
 Wieseemann K.H., 269  
 Wilde O., 243, 250  
 Wintzek O., 271  
 Wirz C., 270  
 Wisser G., 269  
 Wittgenstein L., 93, 131
- Zakar P., 264  
 Zelinka U., 261, 262  
 Zupi M., 270

## INDICE

<i>Premessa</i> , di Elmar Salmann	5
<i>Avvio alla lettura</i> , di Armando Matteo	7

### PARTE PRIMA

#### SPIGOLATURE DI UN VIANDANTE TRA TEMPI E MONDI

1. Dell'inizio	13
2. Passaggio e paesaggio <i>kairologico</i>	35
3. Una libera e liberante parola dall'Aventino	57

### PARTE SECONDA

#### UN PENSARE INEDITO

<b>Il giardino della conoscenza.</b>	
<b>La teologia tra mistica e metodo, culto e cultura</b>	85
<i>Avvio</i>	85
<i>Tre luoghi ancestrali e archetipali</i>	86
<i>Sette loci theologici coltivati</i>	87
<i>Congedo</i>	95
<b>Pensare e vivere in grande. Ascesi e mistica nella formazione del presbitero</b>	97
<i>Scuola elementare della vita e della sensibilità</i>	98
<i>Ginnasio della mente e della cultura</i>	103
<i>Scuola del Mistero</i>	106
<i>Scuola dello Spirito</i>	107

MARCO BURINI

- Teologia per interposta persona.**  
**Suggerimenti di un pensiero circolare e dialettico** 111

PARTE TERZA  
RIPRESE TEMATICHE

- Il libro da fare*, di Gianluca De Candia 119

GIANLUCA DE CANDIA

- Il Barocco postmoderno. L'enigmatica ribalta di un'epoca** 123  
*Premessa* 123  
1. *Dal tempo all'epoca* 126  
2. *Dall'epoca al kairos* 135  
3. *Dal kairos all'eone* 143

CYPRIAN KRAUSE

- La grazia del pensare. Sul circolo virtuoso tra spirito anselmiano e ricerca salmanniana** 147  
1. *Exordium (meta-)tragico tra grazia e libertà* 149  
2. *Narratio: La teo-drammaticità simbolica della storia* 157  
3. *Argumentatio: l'eterotopia anagogica dell'argumentum anselmianum* 161  
4. *Per-Oratio: ossia il miracolo della gratia remote sufficiens nella vita quotidiana* 164

RAFFAELE MAIOLINI

- «Tutto ciò senza Hegel non sarebbe pensabile». Il (di)venire dell'essere di Dio nella proposta di Eberhard Jüngel** 167  
*Gottes Sein ist im Werden/Kommen* 170  
*Il pericoloso «mescolamento delle sfere»* 175

ARMANDO MATTEO

- Che tempo che fa** 181  
*Premessa* 181  
1. *Epocali distacchi* 182  
2. *La perdita di ancoraggio e di coraggio della fede cristiana* 185  
3. *Che tempo che fa* 191

ADRIANO MINARDO

- Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino: due stili di teologia speculativa** 197  
1. *Anselmo e la rettitudine del pensare e dell'agire* 200  
2. *Tommaso e le determinanti della ricerca teologica* 206

STELLA MORRA

- Lingua madre, lingue figlie?**  
**Tra sapere della vita e teologia** 213  
*Un'opera di bracconaggio* 215  
*Madri e/o figlie, o del livello genetico* 217  
*Emblemi della Sapienza* 221

GIOVANNI CESARE PAGAZZI

- In principio la mediazione. Sulla logica della Redenzione** 227  
1. *Il corale e il solista* 227  
2. *In principio la mediazione* 232  
3. *Il prezzo dell'apprezzamento* 240

ACHIM SCHÜTZ

- L'importanza di essere idealista.**  
**Epilogo ai percorsi romani di E. Salmann** 243

PARTE QUARTA  
DOCUMENTI

- Bibliografia di Elmar Salmann* 255  
*Elenco delle tesi di dottorato svolte sotto la guida di Elmar Salmann* 269

\*\*\*

- Collaboratori* 275  
*Indice dei nomi* 279

Teologia SAGGI

ELMAR SALMANN

# PASSI E PASSAGGI NEL CRISTIANESIMO

Piccola mistagogia verso il mondo della fede

*Cittadella Editrice*

ELMAR SALMANN

**PASSI E PASSAGGI NEL CRISTIANESIMO**  
**Piccola mistagogia verso il mondo della fede**

pp. 374 – € 21,50



Elmar Salmann

## Il respiro della benedizione

Spiragli per un ministero vivibile

Cittadella Editrice

ELMAR SALMANN

**IL RESPIRO DELLA BENEDIZIONE**  
**Spiragli per un ministero vivibile**

pp. 112 – € 9,50

Teologia saggi

ELMAR SALMANN

**PRESENZA DI SPIRITO**

*Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*

*Cittadella Editrice*

ELMAR SALMANN

**PRESENZA DI SPIRITO**

**Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita**

pp. 336 – € 22,50

Finito di stampare  
da Grafiche VD  
Città di Castello (PG)