

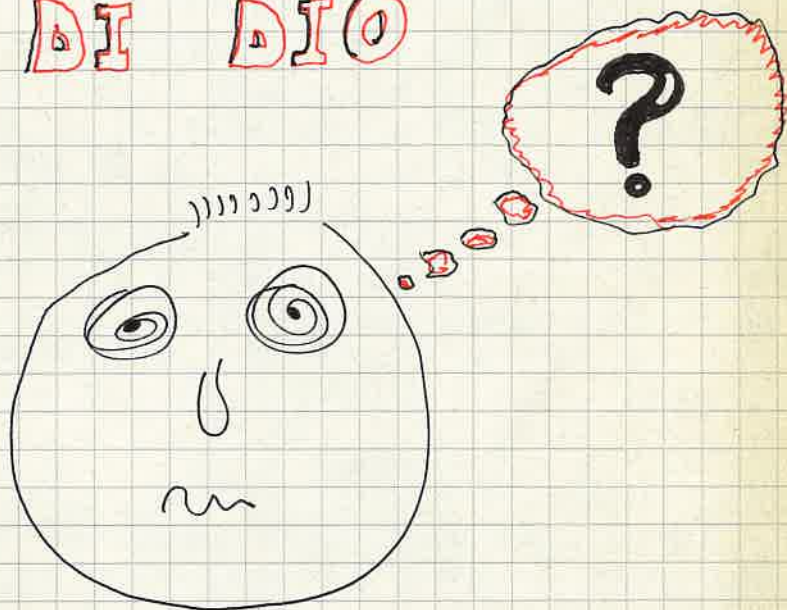
Pontificio Ateneo S. Anselmo

Anno Accademico 1986-87

ELMAR SALMANN o.s.b.

# IL MISTERO

## DI DIO



- appunti di Maurizio Prati o.s.b. -  
(1986-1987)

" Deus est Trinitas, non triplex, sed trinus  
(Conc. Tolet. x1, DS 278). "

# INDICE DEL CORSO

IL MISTERO DI DIO  
Anno accademico 1986-87  
Prof. E. Salmann OSB

## I. IL CAMMINO DELL'UOMO A DIO

Meditazione sulla parola "Dio"

### A. Avvio antropologico: "vestigia trinitatis"

1. L'uomo quale promessa: l'incanto dell'esordio  
Una piccola ontologia della meraviglia: pneuma e logos nell'atto della conoscenza primordiale
2. L'uomo quale inizio: l'incanto della produttività  
Una piccola ontologia dell'autorità: il padre quale presenza feconda-personalizzante
- 3. L'uomo nel dialogo: l'incanto della comunione  
Una piccola ontologia del regno (del "fra"): il pneuma nell'interpersonalità e quale grazia dell'incontro
4. L'uomo nella sua identità: l'incanto della vocazione  
Una piccola ontologia della coscienza: l'anima spirituale e il "verbum interius"
5. L'uomo abissale: l'incanto dell'alterità  
Una piccola ontologia del dolore: la figliolanza e la ferita dell'essere
6. L'uomo nella differenza: l'incanto del simbolo  
Una piccola ontologia dell'esistenza quale met-hodes fra Dio uomo  
L'ambivalenza del cammino e la fonte dell'agnosticismo

### B. Trapasso critico: La vita dell'uomo e la morte di Dio

1. La vita dell'uomo è la morte di Dio: l'avversione
  - a. L'incanto della pienezza: la rinascita della religione natur
  - b. L'incanto della negatività e la nascita dell'ateismo
    - la naturalizzazione del mistero (Marx, Nietzsche)
    - l'eticizzazione del mistero (Freud, agnosticismo files.)
    - l'ironizzazione del mistero (agnosticismo letterario)
  - c. Passaggio: La scommessa della promessa: Dio o idolo  
Fra ideologia/rivolta/indifferenza e una nuova attenzione amorosa
2. La morte di Dio è la vita dell'uomo: la conversione
  - a. Il cammino connaturale-intellettuale
  - b. Il cammino sperimentale-voluntaristico
  - c. Il cammino paradossale
  - d. Lo slancio della contingenza: la preminenza del "si"  
e il recupero degli argomenti tradizionali dell'esistenza di Dio

### C. Come parlare di Dio in lingua umana?

1. La via eminentiae: l'analogia della meraviglia
2. La via negationis: l'analogia del dolore
3. La via dia-logica: l'analogia della libertà
4. Regole della predicazione: Attributi di Dio I

includi  
70/80  
Come parlare in/con Dio in lingua umana?

Trapasso mistico: la preghiera e la dinamica dell'analogia entis-  
il mistero della conversatio

ris. in conversatio.  
I. trinitatis.

\* { Es 6,2; 33,11.  
 Is 43,10-13  
 Gb 16  
 Qt 32,31a.

## II. IL CAMMINO DI DIO ALL'UOMO (risultato della di. di)

### A. A vizio biblico

1. Struttura e virtù dell'autorivelazione di Dio nell'AT\*  
 Il naturale di Canaan o il Dio personale dei nomadi?  
 Dio quale Signore e i modi della sua rappresentanza
2. Struttura e virtù dell'autorivelazione di Dio nel NT  
 - l' EGO EIMI del Figlio  
 - la presenza dello Spirito  
 - la struttura e la DOXA del REGNO

### B. La fisionomia e lo spazio della vita divina

1. Questioni aperte  
 Dio è: o Tu o Noi o Compagine o Amore o Sfera o Kenosi?

a. ~~L'ambivalenza della rivelazione: trinità economica e/o trinità economica intrinseca~~

(a) L'ambivalenza della costituzione: un soggetto- tre persone e la tradizione al Bivio

- modello <sup>interpersonale</sup> naturale soggettivo: Agostino, Anselmo, Tommaso, Rahner, Hegel, Barth
- modello interpersonale: padri greci, Riccardo da S. Vittore, Bonaventura, Moltmann, Guardini

b. Sintesi: Dio quale monologo e dialogo (Kantianismo, Heidegger).

2. L'essenza spirituale di Dio e le sue prospettive personali

a. La natura divina quale Spirito, amore, pericoreosi  
 Il Noi ontologico e la logica dell'unità  
 Postille sugli attributi di Dio II

b. L'unica natura e la molteplicità delle "persone"

c. Il Padre quale origine autoritativa  
 L'io quale spirito: la logica della produttività

d. Il Logos-Figlio quale espressione e risposta, corrispondenza e ordine  
 La parola quale Tu: la logica della differenza

e. Lo Spirito Santo quale somma e vincolo; sorgente, fine e trapasso; essenza e dono della vita trinitaria  
 Il noi personale e la logica dell'unione differenziata.

3. Conclusione

DOXA e dossologia quale essenza dell'esistenza divina ed umana.

-----  
 Testi basali del magistero

DS 71; 150; 441; 526-532; 566; 573; 800; 803-805; 1300; 1330s; 3001.

Testi che apportano specificazioni ulteriori: DS 73; 75; 112; 162-176; 745; 973s; 568-570; 2697; 3326s; 3814s

24 febbraio

3-10-17-24-31 marzo

F 103

Integrazioni a cultura medievale, verso una  
 teologia medievale - S. Anselmo alla luce di alcune  
 interpretazioni - SAHMAN EDHAR\* OSB.

**BIBLIOGRAFIA**

1. Testi di base

AUER J., KKD II, Regensburg 1978, §§ 18-22  
Ed.it. : Il mistero di Dio, Cittadella, Assisi 1981.

CONCILIUM  
3/1981: Dio Padre  
3/1977: Un Dio personale  
6-7/1972: La questione di Dio

MYSTERIUM SALUTIS  
Ed. ted. : II, 1-389  
Ed. it. : III (tutto!)

NIGRO C., Dio più grande del nostro cuore, Città Nuova-Un.Later., Roma 1974.  
AA.VV., Il Dio di Gesù Cristo - Religione e cultura 6, Città Nuova, Roma 1982.

PORRO C., Il mistero di Dio, Marietti, Torino 1975.  
KASPER W., Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982.

RATZINGER J., Einführung in das Christentum, München 1968, 73-150.  
Ed. It.: Introduzione al cristianesimo-BTC 5, Queriniana, Brescia 1983<sup>5</sup>.

SCHEFFCZYK L., Der eine und dreifaltige Gott, Mainz 1968.  
Ed.it.: Il Dio che verrà, s.e., Torino 1975.

Nel DTI cfr. le voci: Analoga - Atributi di Dio - Dio - Trinità  
Nel NDT (Paoline Roma 1982<sup>3</sup>) cfr. le voci: Padre - Spirito Santo - Dio.  
Cfr. pure gli articoli nel LThK, nell'HTHG e in SM.

2. Testi classici

A. Fonti

ANSELMO D'AOSTA Dio. Prosligion, Pàtron, Bologna 1972. ← Bello!  
" " " Monologion, Herbita, Palermo 1973.  
AGOSTINO La Trinità, Città Nuova, Roma 1973.

BONAVENTURA Itinerario della mente a Dio, Herbita, Palermo 1974 (special. i cc.5-6)  
" " " S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codicum, Collegio S. Bonaventura 1934, (vedi il c.11)  
" " " S. Bon. Opera omnia, vol. 1<sup>o</sup>: Commentarius in I librum sententiarum, Collegio S. Bonaventura, 1882.

HEGEL F., Philosophie der Religion, III teil (Glockner 16, 191-553)  
Ed.it. : Filosofia della religione I e II, Zanichelli, Bologna 1974  
(vedi il 2<sup>o</sup> vol., 221ss).

TOMMASO D'AQUINO Summa Theol. I, 12-13; 27-43; Contra Gent. IV, 2-26 (specialmente c.11, 17-19; 21-26) (Esiste pure l'ed.it. UTET) Comp. Theol. 31-66.

RICCARDO da S. VITTORE De Trinitate (SC 63) Parigi 1959. Ed. ted.: Einsiedeln 1981. In it.: qualche brano nella Grande enc. Fil.)

B. Commenti

ETHIER A.M., Le "De Trinitate" de Richard de S. Victor, Parigi-Ottava 1939.  
HEMMELE K., Theologie als Nachfolge - Bonaventura, Freiburg 1975, 63-85; 134-169.  
MALET A., Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin, Parigi 1956.

OEING-HANHOFF L., Hegels Trinitätslehre in IhPh 52 (1977) 378-407.  
KERN W., Zkth 102 (1980) 129-155.

PERINO R., La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio - Studia Ansel., Roma 1952

SCHEEBEN M.J., Die Mysterien des Christentums, s.l., 1958, 21-159.  
 Ed.it.: I misteri del cristianesimo, Morcelliana, Brescia 1960<sup>3</sup>.

SCHMAUS M., Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus, Münster 1927.

SPLETT J., Die Trinitätslehre Hegels, Freiburg 1965.

STOHA., Die Trinitätslehre des Hl. Bonaventura, Münster 1923.

ULRICH F., Cur non video presentem? (Hegel, Anselm, Eriugena) in FZPhTh 22 (1975) 70-170.

VERWEYEN H., Nach Gott fragen. Anselms Gottesbegriff als Anleitung, Essen 1978.

3. Testi fondamentali della teologia contemporanea

BALTHASAR H.U. von Theodramatik, II,1 153-305  
 II,2 463-489  
 IV 191-222; 341-475  
 Ed.it.: Teodrammatica, Jaca Book, Milano 1978-  
 vol. 2°: 166-315  
 vol. 3°: 465-492

BARTH K., Kirchliche Dogmatik II,1; I,1 311-512.

CHARLIER C., Il Cristianesimo. Saggio di sintesi, Paoline, Roma 1983.

CONGAR Y., Je crois en l'Esprit Saint. Ou Cerf, Parigi 1979 (1°-2°); 1980 (3°)  
 Ed.it.: Credo nello Spirito Santo, Queriniana, Brescia 1981-1983  
 Ed.ted.: Der Heilige Geist, Freiburg 1982.

EBELING G., Dogmatik des christlichen Glaubens: I (pp.158-244)  
 II (pp.98-118; 229-252; 345-361)

GUARDIGLI R., Christliches Bewußtsein, s.l., 1936.  
 Ed.it.: La coscienza, Morcelliana, Brescia 1977<sup>4</sup>.  
Pascal, Morcelliana, Brescia 1980.

HEMMELE K., Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976.

→ 1977 JUNGEL E., Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977.  
 Ed.it.: Dio, mistero del mondo, Queriniana, Brescia 1982.

LUBAC H. DE Sur le chemin de Dieu, Aubier 1956.  
 Ed.it.: Sulle vie di Dio, s.l., 1959  
 Ed.ted.: Über die Wege Gottes, Freiburg 1958.

MOLTSMANN J., Der gekreuzigte Gott, s.l., 1972.  
 Ed.it.: Il Dio crocifisso. La croce di Cristo fondamento e critica della teologia cristiana, Queriniana, Brescia 1973.

"" "" Trinität und Reich Gottes, München 1980.  
 Ed.it.: Trinità e Regno di Dio, Queriniana, Brescia 1983.

1969 MÜHLEN H., Die Veränderlichkeit Gottes, Münster 1969.  
 Ed.it.: La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura, Queriniana, Brescia 1974.

OTT H., Gott, Stuttgart 1971.  
 Ed.it.: Dio, Queriniana, Brescia 1975

"" Il Dio personale, Marietti, Torino 1983

PANNENBERG W., Grundfragen der syst.theologie, II, Göttingen 1980 (pp.80-128)  
 I, Göttingen 1967 (pp.181ss e 296ss).  
 Ed.it.: Questioni fondamentali di teologia sistematica, Queriniana, Brescia 1972 (pp. 205-227; 330-536).

KÜNG H., Existiert Gott?, München 1978.  
 Ed.it.: Dio esiste?, Mondadori, Milano 1979.

ROMBACH H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg 1972.

TILLICH P., Systematisch Theologie I, s.l.s.d.

#### 4. Altri testi

- THÜSING W.,  
AA.VV.,  
AA.VV.,  
AA.VV.,  
AA.VV.,  
BOURASSA F.,  
BRAGUE R.,  
BUBER M.,  
CITRINI T.,  
GETZER H.,  
GRON B.,  
HASENHÜTTL G.,  
HEINRICH D.,  
" JÄGER A.,  
JUNG C.G.,  
" "  
KIENZLER K.,  
KUHLMANN J.,  
POHIER J.,  
RAHNER K.,  
TAYLOR J.V.,  
SCHILLEBEECKX E.,  
SCHMUCKER J.,  
STIETENCROW H. von (ed.)  
TAYMANS D'EPERON F.,  
WIPFLER H.,  
WYSS D.,  
SERENTHA' L.,  
" "  
MÜHLEN H.,  
Ulteriore bibliografia  
Per gli ESAMI:  
Oltre alle lezioni si deve studiare un libro o almeno 3 voci/articoli.
- Per Christum in Deum, Münster 1965 (centrale per l'esegesi!)  
L'esperienza dello Spirito, Queriniana, Brescia 1975.  
La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo.  
(cur. Heitmann e Mühlen), Jaca Book, Milano 1977.  
Die frage nach Gott- OD56, Freiburg 1972  
Ed.it.: Saggi sul problema di Dio (cur. Ratzinger), Morcelliana, Brescia '75.  
Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie - QD 85, Freiburg 1980.  
La Trinità: problemi e prospettive della teologia dogmatica, s.e.,  
Brescia 1983, 337-374.  
Was heißt christliche Erfahrung in Communio 1976, 481-496 (spirituale e  
intelligente).  
Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Phi-  
losophie, Werke I, 503-603.  
Coscienza storica e figura trinitaria di Dio in Sc.Catt. 111 (1983)  
483-493.  
Der Beitrag der Trinitätslehre zur Problematik des Redens von Gott in  
ZThK 65 (1968) 231-256 (originale ed istruttivo).  
Der Mensch und der dreifaltige Gott, München 1970 (istruttivo per il  
trasporto catechetico).  
Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 1980 (discutibile)  
Der ontologische Gottesbeweis (Descartes, Kant, Hegel), Tübingen 1960  
(classico).  
Gott. 10 Thesen, Tübingen 1980 (stimolante, metafisico).  
Versuch einer psychologischen Deutung der Trinitätslehre, Werke XI,  
Olten 1971, 119-217.  
Ed.it.: Psicologia e religione, Ed. di Comunità, Milano 1977<sup>4</sup>.  
Antwort an Job, ivi, 385 ss.  
Ed.it.: Risposta a Giobbe, Il Saggiatore, Milano 1979<sup>2</sup>.  
Glaube und Denken bei Anselm von Canterbury, Freiburg 1982.  
Gott-Du unser Ich. Ein Gespräch über Christentum und Atheismus,  
Düsseldorf 1977. (molto originale).  
Quand je dis Dieu, s.l., Parigi 1977.  
Ed.ted.: Wenn ich Gott sage, Olten 1980 (molto discusso)  
Theos in NT negli Schriften I, 91-167. Ed.it.: Saggi teol 62, pp.467ss  
The God between God. The Holy Spirit and the christian mission, London 1972.  
Ed.it.: Lo Spirito mediatore, Queriniana, Brescia '75 (spirituale e stimolante)  
Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment in unserer Gotteserkenntnis || Ed.ted. '77  
nach Thomas von Aquin. Offenbarung und Theologie, Mainz 1965, 225-260.  
Die primären Quellen des Gottglaubens - QD 34, s.l., 1987  
Der Name Gottes, Düsseldorf 1975 (articoli di Kasper, Gase, Hengel, molto  
utili).  
Le mystère primordial. La Trinité dans son vivant image, Paris-Bruxelles  
1950.  
Grundfragen der Trinitätspekulation, Regensburg 1977 (classico, specula-  
tivo).  
Marx und Freud. Ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie, Göttingen 1969.  
Ipotesi di trattazione sistematica del mistero trinitario,  
in Sc.Catt. 111 (1983) 476-482.  
Gesù Cristo, rivelatore del Padre, Ut unus sint, Roma 1977.  
Der Hl. Geist als Person, Münster 1966.

→ cf: BOURASSA, in Epiphaneum 85 (1974): 2 articoli -

# I° IL CAMMINO DELL' UOMO A DIO

p. 1-2 : Meditazione sulla parola "Dio".

p. 2-13 : A. Avvio antropologico : "vestigia trinitatis".

p. 13-30 : B. Traguardo cristico : la vista dell' uomo e la morte di Dio.

p. 31-42 : C. Come parlare di Dio in lingua umana ?

Restata nella parola "Dio". In 5 punti: cosa la parola D  
dista in me? Quali associati intellettuali ed emotivi emergono?  
Quali mondi, quali incubi affiorano? D è parola misteriosa.  
Parola prostituta che si adatta a ogni uso e abuso. Dobbiamo toglierci i  
sandali dai piedi per poter entrare e reggere a qste parola. Ci vuole un  
coraggio immenso per parlare di Dio per un semestre.

① La parola Dio in sé: è gravezza, senza etimologia, senza double né  
piedi né patria. Parla vuota e rimbombante. Strapena. La lingua  
ci sembra qstà nome, cifra straziata e straziante. Dio è nominabile,  
presbitero, nome e soprannome. Iscultore i biologi, il numero, gli  
urli, le preghiere, le grida che si legano a qstà nome nel corso del  
secolo. Parla spiaciuto, logora, smangiata; eppure resiste. Non  
vuole muovere, ma ronge in ogni epoca e cuore. Nel nome di qsta parola  
si uccide e si usa misericordia, si spera e si condanna. Mamma  
adorato e sesso; desta petti, amore, angoscia, pietà, asba etc.  
Dio viene al mondo in una parola.

② Il senso di qta parola: è p senza contorni. Prostituta. (Anche farsi  
sacerdote è un riteo ambivalente. Portiere viscido). La p D è il rimpianto  
delle sue negat, l'ateismo vive della p D. (Parola Dio = D). Riflettere  
chi e cosa saremmo senza queste monete conente e spicciola; quale  
è il suo senso? Parola spicciola dal valore infinito. D pone l'uomo  
domani al tutto. Parla proibisce la domanda bella domanda. Rende possibile  
l'esperienza dell'esperienza. L'uomo non fa solo esperienze, non fa solo domande,  
ma riflette e fa esperienza della sua esperienza. D è il cielo di tutti  
i us orizzonti possibili. Senza D, sbuccheremmo le radici e il  
cielo del us esse. Se riusciamo a scordare D, subiremmo una  
all'ora e volut della us lingua e esperienze. Diventeremmo una  
bestia estrita.

③ La parola e le parole: cfr D con altre parole chiave. Patria = è  
parola pseudo-preciso e emotiva. P è la tema nativa della mia esistenzia.  
È lo spazio nazionale e costituzionale. P non è più mai universale. Sfringe  
ma la sua patria. Parola sfucata. Tamen P descrive e espone un grande  
valore sulla us esistenzia. Occorre metterla in un rapporto scelto con  
P. Staccarsi da essa per poterla poi abbracciare. Paese = parola  
sacra. Troloha tutte le necessità materiali. Spirito = realtà + ind-  
viduali e generice dell'uomo. Onnipresenza dell'uomo e sua capaci-  
tà di immediamento con ogni forma di realtà.



L'idealismo ted. vive nell'ambivalenza della parola Spirito. Amore = Spirito quale tendenza di inclinat e accettat fra persone. Il compendio in sé tutte qste parole chiave. Dio è tutto e + di qsto. Uomo = parola magica. Culla materna in cui ci muoviamo. Cosmo = ordine ovunque che ci circonda. Spazio in cui pensano le us. paneq. qstione preesistente. Matina = parola magica della psican e del Parant. cosmo. Ciò che ci circonda, pubblica che galvanizza la us, anima. Matina è il molien (= l'ambito) nel quale ci muoviamo.

Dio non è né uomo, né cosmo né matina. È tutto qst e + di qst. È estrema parabolatà e estrema generalitatà.

① D è esperienza simbolica dell'uomo: Dio → Dio e D rende possibile l'esperienza con l'esperienza. È il garante della possibilità di poter metaforizzare la us esistente. Tutto può diventare metafora, la mia parola di vita può diventare parola. D stigmatizza la realtà, li dà la possibilità di sperimentare la us realtà quale troppa già e troppa non ancora, straripante di senso a buco o scatto vuoto. Il mondo non è mai solo un fatto, ma va interpretato. Dio è l'indice di interpretat.

Dio è il garante della <sup>IN-</sup>SISTENZA di ogni cosa e l'indice del suo carattere parabolico. La realtà si fa voce, mi provoca, mi induce, evoca e sussuma, tras-mette messaggi.

Dio appare quale <sup>IB</sup> quod minus cogitari nequit. Dio è comparativo imperfetto, mai superlativo (o copulativo che chiude la pentola).

Dio è lo stivato, il pungolo che ci springe avanti e l'arrogante estremo che ci springe avanti. È la colonna di nuvole che cammina con noi.

Dio è la terra vera servata e presenza della mia vita e della sua. Dio non relativizza solo l'esistenza ma ha un carattere di definitività.

Miente è Dio. Dio è l'indice della indichibilità delle cose, del carattere indichibile e IN-AUTIVO di tutto ciò che esiste. D diventa e interrompe ogni pensiero umano. È la pietra d'incampo che impedisce ogni cammino troppo frettoloso.

Dobbiamo abitare la destina e ospitare la differenza. Altrimenti intaccavamo il Morsus Sancti di Dio.

Dio rivela la realtà che contraddicevano, alla quale corrispondiamo, con ogni us errore. Nella tua vita sempre tu corrispondi a una realtà maggiore di te o la contraddici e la consumi. Sei sempre una promessa che trascende te stesso.

⑤ Dimensioni della parola Dio: D è sui generis. Sa abbracciare e comprendere tutti gli stati della esperienza umana. D non conosce finite e totalità. Nel greco è predicato =  $\text{D}\epsilon\text{O}\varsigma \rightarrow \text{D}\epsilon\text{O}\theta$ .

Il  $\text{D}\epsilon\text{O}\varsigma$  dà il senso alla realtà. Dio è il carattere e l'aspetto della realtà.  $\text{D}\epsilon\text{O}\varsigma = \text{scintillare}$  fra  $\text{D}\epsilon\omega$  (conoscere) e  $\text{D}\epsilon\omega\beta\epsilon\omega$  (guardare). Etimologia poetica. Gregorio di Nissa.

D è predicato concreto, o nome che involtano come nome universale. Dio dovrebbe essere la sintesi tra concretezza e universalità. Dio delle essenze + che concreto e + che universale.

D è personale e tras-personale. Dio deve essere + che personale. Dio è l'insistenza di tutto. Dio è + che altro. E nello stesso momento è incarnato. Dio è l'indice della leggerezza di qst mondo. Invece Dio il peso specifico del mondo si dimostrarono. E appare e si sottrae come ogni fenomeno. Dio non è né necessario né volontario o libero, ma + che necessario e + che libero.

Cosa in qst mondo ci fa parlare di Dio? Come è saltata in mente all'uomo la pensiero a Dio? Fenomenologia del ns. mondo.

Cosa ci spinge a cercare Dio, a invocare il suo nome? Dove e come appare Dio? E quale Dio? E a quale uomo? Problema dell'afferenza di Dio. Dobbiamo sviluppare un concetto particolare di realtà che ci permetta di porre la domanda di Dio.

A. Amia autologica: "VESTIGIA TRINITATIS".

1) Meraviglie. 3 punti: (l'uomo quale fenomeno: incanto nell'esordio).

① Esordio

② Attrattivita dell'essere.

③ Essere quale soggetto.

① Esordio filosofico: ci sono tanti esordi e spunti possibili. (l'esordio del niente, o il dubbio in Cartesio, o lo slancio del giudizio (Kant e Rahner), o l'atto di astrazione come slancio generale dell'intelligenza umana (Rahner e Gentile), o il flusso della storia (Hegel e Croce), o contro tutti gli anni dei filosofi c'è il ribaltamento protestante da parte dell'irruenza di Dio e della Parola (Barth...)).

Per me tali sistemi son troppo adulti. Cominciano con la speculazione tra essere e esistenza. Lo parto dallo spunto dell'infanzia, accoglienza primordiale della positività dell'essere. Cf. von Balthasar in My Sol. o H. de Lubac (Sulle vie di Dio).

Quale è la maggiore delle partenze adulte, ad es. di Rahner? Sono punti deboli di tale filosofia:

Il furore primario della generalità, c'è un tipo filosofico ossessante dal primato e dalla generalità del concetto. Ma con dimentica il fondo materno della concezione del concetto. Si parte da un concetto generale della parola. Si parte dall'astratto invece che dall'incarnato. Ciò si deve a un esistente vuoto, luce senza oggetti. Ciò vale sia per Kant che per Rahner. Tale processo si annulla e si dissolve e si stracca dalla individualità. Scambia l'esistente vuoto e immenso della conoscenza con l'essere di Dio (esse absolutum). Dio diventa cosa sfocata e sproporzionata. Vaga e vaguesa. Diventa l'ultimo esistente (possibile e sfocato). Modello furore di concezioni di Dio che sono già entrati nella nostra concezione quotidiana. Dio è per noi un essere superiore e ultimo. Clima rosofatto. Ci manca una cultura della individualità e della percezione individualizzata. Manca una cultura della precisione. Poeta ascoltare una qs. poetica domenicale. Livello scialbo della generalità. Livello che non si incarna. Dio non serve + per interpretare la concretezza.

Dobbiamo inventare un linguaggio che sappia concretizzare. Ogni mistero teologico richiede una particolare finzione. Non si può parlare genericamente di queste cose. Ma della disgregazione e sofferenza. Esiste solo posta quella sofferenza.

Heidegger, Levinas e altri hanno ragione criticando la filosofia di Platone e Hegel.

β. Se in Plato, o in Tommaso, o in Hegel, l'individualità è atto di restrizione e negazione della spiritualità. Tattica segnata quantitativa.

Non si potrà con mai accogliere l'individualità in sé. L'individuo resta solo un caso del genere. Perciò incorruttibile.

γ. Si spazia con in un soggetto vivo. Il soggetto è l'unico luogo dove l'atto della spiritualità si compie. Tacca il soggetto strapparsi dal materiale che gli viene incontro. Così il soggetto isolato si trova circondato dall'alone del nulla. Si trova costretto a chiarire il mondo, strappando al nulla. Così si fa avanti il concetto e l'astratto. Atto adulto e conquistatorio e violento dell'astratto.

Questi 3 punti sono concetti parziali e nocivi per la teologia.

δ. Si spazia in un atteggiamento teologico ideologico, ideologico che non sa + sofferenza e sofferenza, ma che sa sfuggire tutto partendo da un punto generico. Critica di Rosenzweig contro la tradizione filosofica.

② Attrattivisti dell' essere nella meraviglia: comincia con l'atto della rivelata nell'atto dello stupore e della meraviglia. Scoperta della bellezza e avvenenza e garbo dell' essere. Questo è l'evento dell' essere. Possiamo convertirci alla presenza del sì della libertà dell' essere. Cosa avviene nell'atto della meraviglia? Apertura del soggetto allo spirito che si è incarnato nell' oggetto. In questo atto garbato emerge la meraviglia. 6 punti:

1. L'oggetto, l'altro, che mi viene incontro, la rosa del sorriso della madre. Ciò non risulta soggetto al mio figlio. Ma soggetto che si rivela e si apre. L'oggetto mi aggrada, mi interessa, mi apre, rivela la sua bellezza interiore, apre una spiraglio in me. Si inserisce nel mio discorso. L'oggetto si rivela unita fra forma incarnata e spirito. In queste cose, pensiero, senso, si discioglie il ciclo. Si apre il sottopiede della Xapis, della carne dell' essere. La meraviglia si deve a un atto di cortesia involontaria dell' oggetto che si presenta, si presta e fa luce su di me.
2. Il soggetto si rispecchia. Scopre se stesso. Si scopre quale spirito imperfetto e incarnato. Quale spirito disprezzabile. Quale mondo interno. Libertà di accettazione. Passività mista che si trasforma in atto di attrattiva. Oggetto e soggetto conoscono insieme in un atto di cortesia reciproca. Sbocciano insieme. Si crea nuova forma di co-scienza.
3. Tale evento toccante crea lo spazio di cortesia e l'elisse comune di amore e di affettività. Non amo parlare dell'overrante vuoto imperfetto e indetermiato della coscienza. Ciò è già un'attrattiva. Lo si deve al sorgere dell'elisse di affettività. Qui si discioglie un mondo intero e la presenza del senso. Senso = affermata che essere e amore sono coestensivi e co-intensivi (ric Balthasar).
4. Nella meraviglia, troviamo una simmetria limpida e candida. Non è ansiosa viscosa fra soggetto e oggetto, ma mistero di cortesia, corrispondenza, corrispondenza tra appello e risposta. Mistero del servizio reciproco fra io e tu. Non è solo realtà emotiva e subconscia. La meraviglia è la culla e lo spazio della libertà.
5. Ciò è già un atto sacramentale. È un gioco fra apprensione e offerta, tra spirito e carne, atto integrale.
6. Forse l'atto della meraviglia è anche la fonte e la sorgente della fede in Dio. Dovrebbe essere un Dio garante dell'insieme differenziato di soggetto e oggetto. Garante della sferza dei due poli. È la causa cieca del Deos. Dio è il garante dello spiritello, dello spiritare della meraviglia. È l'evento della bellezza.

Riassunto:

② ~~Il tema~~ grande storia: Non c'è scissione fra fenomeno e momento, come in Kant. Emerge l'unità differenziata simbolica. Io non cerco di minare l'accanto trascendentale alla realtà, ma passo la carta, l'alone di accenti. Ho scoperto il Dio, la presenza del divino, che mi rivela quale spiraglio, splendore e garante della integrità dei poli e della integralità dell'evento della meraviglia. L'evento toccante della meraviglia. L'ontologia della Costanza imploce un'etica: il lasciar emergere, il misfettere.

Il mondo scopre il suo carattere di epifanicità. Dio è il garante dei poli, è lo splendore che li avvolge, è il loro carattere di fenomeno che li avvolge. La forza allucinate del meraviglioso è la presenza di un senso infinito. Il politeismo è lo spettacolo del carattere epifanico del mondo. Il Dio si manifesta in ogni evento. Or Teos sono l'altissimo stesso, lo spirituale stesso di ogni giorno. Gustare il fascino della religione greca. Fa parte della storia della auto-rivelazione dello spirito e del divino.

③ Carattere sottrattivo e privato dell'essere: non reggiamo di fronte all'evento toccante della meraviglia. Tale evento, tale stupore, non si prolunga a lungo. Sarebbe la morte della storia. Rimarremmo TRA-SECOLATI. Lo stupore sarebbe con una stupefacente, una droga. Invece non riusciamo a conservare quel attimo della meraviglia. Qto si disgrega, si dissipa, si fonda. Gli astri si offuscano, resta il disinganno, il disastro, dopo il sorriso allusivo e illusivo della madre. La presenza non si mantiene. Tutte le us-vista può sembrare delusione e sottra. DIS-ASTRO. Gusti la presenza in un attimo e poi tutto si dissolve.

Che senso ha tutto ciò? È la nascita della differenza ontologica di memoria heideggeriana. Si splanda l'abisso della  $\Delta$ .  $\Delta$  fra soggetto e oggetto in senso dolerato, fra IO-TV, madre e me. La volontà del bambino e quella della madre non combaciano +. Si sbavola lo spazio ellittico.  $\Delta$  fra essere e essere.  $\Delta$  tra DASEIN e SEIN. Si apre la jata e l'abisso tra l'essere infinito di ogni e l'essere limitata particolare sono.

Io sono saltante io, nonostante la mia infinità, la presenza di un senso inaccessibile. Mi vedo ridotto alla mia nuda e cruda fatticità. L'orizzonte dell'essere risulta vuoto (appunto di fronte trascendentale nel senso rahneriano). L'oggetto viene demitizzato. È solo oggetto; qe. è impalpabile, si soggetta al figlio mio. La filosofia trascendentale è riduttiva, è già il 2° passo. La domanda e il giudizio si devono già allo jata, alla sottrazione dell'essere.

Il carattere sottratt. mi fa vedere esposto al nulla. Mi trovo ridotto al nulla. Avolto dalla nube della non-conoscenza.

(4)

Adesso è possibile la domanda e il giudizio che sa separare tra madre e me, tra essere e essere, tra soggetti e oggetti. Ora può enunciar il dubbio. Ci troviamo nel regno della  $\Delta$ . E ci troviamo al botto. Ora dobbiamo interpretare la ns. esistenza. E ci sono diverse possibilità. Ad es: l'uomo può fuggire nell'alone pttorio del grembo materno e della presenza infantile. Ogni ideologia è un prolungato del fascio infantile del grembo materno.

O diventa scettico, 'immanerato del nulla'. O mi ritira in me stesso, cercando di costruire la mia realtà. Il mondo come gioco fra me e me. Riduco l'alone d'amore nel cerchio dell'autocoscienza. Me parlo nel punto B. Atteismo e ideologia sono i gemelli della nascoscenza della logica della meraviglia.

La proposta Xena è: accettare l'origine e amarela. Amare la  $\delta$  e ospitarla. Cercare la concolia, la ricostituit dell'alone di amore. Non ci si deve trincerare né nel disastro, né in una presenza pttoria, né nel grembo materno della  $\chi$ . Dobbiamo camminare dal disastro al desiderio, e alla considerazione (CON-SIDERARE, sidera, astri etc.).

La meraviglia è l'aperitivo e il dolce della vita. Il cammino è deserto, conge. oasi, fino al dolce esatolepro. Chi ha paura del cammino nel deserto, resterebbe infantile e dovrebbe cercare sempre un grembo materno.

Die si presenta quale garante via della presenza presenza via della  $\Delta$ . È avvocato, custode della presenza  $\Delta$ . Perché dobbiamo imporre la  $\Delta$  teologica: né la madre, né la mia infanteria, né il padre, è Dio.

Dobbiamo imparare a distinguere Dio e mondo. D'altro canto ogni realtà è CON di Dio. Dio interdice ogni identificazione e idealizzazione, e è la splendore effluvio di ogni evento. Mutale Dio dovrà avere carattere materno e paterno. Dobbiamo essere + che madre, + che padre, + che alligatore e + che grembo. In che senso Dio è padre, madre e natura?

Risulta tale Dio l'aldilà della mia libertà mai compiuta che deve cercare se stesso. E l'uomo deve confessarsi figlio di madre e padre, e figlio di un Dio. E deve confessare padre devoto della propria identità, autore di sé e degli altri.

## 2) L'uomo quale inizio: l'incauto della produttività.

Stanno confermati o diventando padri. Liberati per essere creativi. 6 punti:

1. autoformato 2. autoat 3. autorat 4. autoinvestito 5. alligatore della cooperat.

1) Autoformato: cosa capita quando un uomo diventa creativo? Risponde in cinque passi. Devo superare me stesso, prendere iniziative. Superare tutte

le iniziati, la pesantezza dell'esteriorità (Simone Weil), Devo E-DUCARE me stesso da me stesso. Superare la PESANTEUR <sup>↑</sup>. E devo plasmare il dinamismo selvaggio dello sfogarsi. L'è tensione a cominciare, cominciare, parlare. È lo slancio della produttività naturale che si sprigiona in avanti.

Ma ci vuole ferment e restit di tale slancio. Ogni edreat e ogni atto autoritario e autoritativo va soggetto a ogni duplice riproposizione: della crescita (superior) e della restit.

La cultura non si deve solo alla restit della liturgia (we Freud), né a un'attitudine di sfogo. La sua cultura autoritativa si deve a entrambi. Ciò vale anche per chi nell'att della creat.

② Autodifferenziazione: ogni atto di creatività (artista o artigiano) presuppone un autoraffort e autoriduzione del soggetto a se stesso. AUTOBASILEA (cf. Orogene, che ha voce di Dio). Io mi devo porre fra me e me. Devo iniziare con me stesso, concepire me stesso. Fornire tra me quale serbatoio e me quale produttività futura.



Iniziare qc. è soprattutto iniziare me stesso. Io genero, processo, temporalizzo me stesso. Solo nella iniziativa acquisto un passato. Nel processo iniziatico io partorisco la mia essenza che possiedo già da sempre. Differenzio il campo della mia interiorità, nascosto per me stesso. Solo studiando scopro la mia intelligenza. L'intelligenza si scopre quale dono solo nella autoproposizione in avanti. Nel retroscena della mia intelligenza diventa il mio avversario.

③ Autoaccettazione (autoaccet): + diventa padre, + mi scopro quale figlio dotato. Mi ritrovo quale ispirato, coinvolto, autorizzato, iniziato.

Il Padre ottorge la sua forza alla natura comune. Si scopre quale vaso passivo, non autoritario salvificatore. Vaso accogliente, iniziativa iniziata. Una vera autorità non è mai velleitaria, ma ispirata.

La mia presenza a me stesso risulta presente che mi fu fatto. + mi scopro dotato, + devo cominciare con me stesso. Passività accogliente e avventura dell'autoport (della iniziativa).

Un uomo normale fause attivo solo il 20/30% della sua intelligenza.

Manca un vero rapporto alla sua interiorità e manca il rischio della auto-proprietà in avanti. Siamo inficiati dalla pesantezza. Tragedia dello spiritismo. Cinigione, mediocrità.

(4) Autainvestimenti: nell'atto dell'autorità feconda, diventa investitore (5)  
di me stesso, Riesco a trasmettere la mia interiorità. Mi so prestare, comu-  
nicare, trasmettere. So comunicare la mia conoscenza e la mia concezione  
del mondo, So trasmettere i miei talenti. Ciò è l'aura che mi attrae-  
versa e che io trasmetto. È l'aura dei santi. Essi sono vasti di  
comunicat dell'aura di carisma. I santi non sono pappagallesi chiacchiere-  
vanti. Ma comunicano acque di vita. Si espongono, si educano per educare  
gli altri (E-DUCERE). Il baricentro tra me e me, si sposta e diventa un  
campo di forza tra me e l'altro. Lo spazio cresce e vibra in me  
tra me e me, si dilata e si comunica agli altri. Rafforza autorità e  
fecondo. Ciò comporta alcune cose:

1. Implica solitudine, autocoscienza responsabile, competenza  
oggettiva, insieme fra molti e coraggio. Essere passi solitari nel  
tutto. Non si fa comune con gli altri.
2. Implica l'autosuperarsi, il poter abbandonarsi, potersi investire nell'  
esposizione. Tutto ciò che si muove dentro di me va esternato.  
Devo fornire cibo. I genitori e i professori ne vogliono essere fecondi  
devo investire e esporre senza vedere qc. Ambizio della responsabili-  
tati senza gratificati, senza risonanze.  
Così si vivrà il mistero dell'esaminato, dell'impotenza, e della  
nascita di una forza maggiore. Mistero della proporzione tra le  
mie forze e la grazia che si trasmette "tuttavia", "malgrado".  
Il risultato mi viene incontro, è una sorpresa per me.  
È l'avanzo della legge della grazia. Tensione tra essere personaggio  
e potere e sofferenza della grazia.
3. Una vera autorità persona, conosce e nessuna qst stacco fra  
il dono fattomi, la competenza assegnatami, la fiducia della  
gente in me, e il mio personaggio privato. Stacco tra compe-  
tenza privata e competenza comunicativa.  
Stacco tra Dio - la propria autorità - le mie capacità reali.  
Tensione tra il compensarsi padre e figlio caduco.
4. Intelletto precario si crea la libertà dell'altro, del figlio, dell'opera  
che ho ingenerata, la vera autorità fa nascere autorità involu-  
pante. Un'opera d'arte non è propaganda, ma suscita libertà.  
Devo investiremi, e impegnarmi come predicatore. Devo sfruttare tutte  
le mie forze espressive e comunicanti. E allo stesso tempo dovrebbe  
crearsi uno spazio di generosità per l'altro. Non dovrei vincere,  
persuadere. Non si può non pensare in qst punto. O si investe troppo  
poco, o si sofferma l'altro.



In ciò abbiamo bisogno davvero della PIETÀ divina.!

5. C'è anche il fascino della auctoritas. Gioia della crescita di entrambi, di me e te. Campo di co-produzione e fecondità. Io non sono solo attivo verso l'altro, ma l'altro mi provoca a produrlo. Una pietra si muove ha allietato Michelangelo. Reciprocità asimmetrica produttiva. Non è prudente soffocare la asimmetria, anche nel matrimonio. Occorre essere umili e coraggiosi per ammettere l'asimmetria nel rapporto tra me e te.
6. Ontologia del Campo Ictico di XTB: rapporti fra Pneuma della comunità e auctoritas. Paolo = da un lato un auctor. schizzante, un padre che ha il coraggio di essere padre. Dall'altro emerge il "noi". Paolo è dove un 10 autoritario, è un 10 che parla nell'ambito del noi, è un 10 sottostante a Geri e alla comunità. Quasi come un verso di Mozart: M. stesso ha già creato e è creatore ricevente. Chi suona risolvendo creatore. Dipendo totalr da M. la partitura c'è. Ma M. dipende totalr dalla mia rappresentazione, interpretazione. Lui è per me sfida che mi incita a una interpretazione che è + che riproduco. M. diventa + Mozart, io diventa + io, e la musica si fa campo proprio del noi. Elime cooperativa e procreativa.

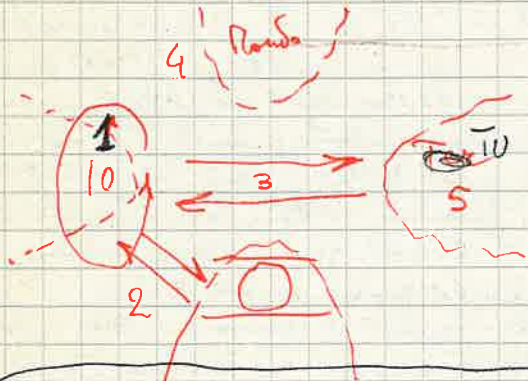
Simultaneità fra attivista e passivista. Elime esproduttiva. La simultaneità fra comune e involto, fra molti e coraggio, fra morale e obolo, delibere e forse traboccante. Nella iniziativa mi scopro quale iniziativa. Spirito creativo ispirante e aspirativo. Mister dell'obbligo e della simultaneità fra auctoritas e ciò che nasce. Quali passi autoritativi dovremmo confermarci fogli, e quali fogli dovremmo confermarci e diventare passi, nel campo della convivialità fra me e l'altro, fra me e l'opera.

Ciò per evitare il falso autoritarismo e evitare la fuga dalla responsabilità. Vale anche per i passi spirituali. Nessuno auctor trova il coraggio di confermarci fogli, e così rinvoltando il coraggio di diventare passi. Ci manca la sovranità e l'umiltà.

La non esclusione il risentito della scuola di Francoforte contro ogni forma di potere. Per me, un vero potere dovrebbe comprendere quale:

- fondo imposto,
- rappresentante del noi, nonostante lo stesso del disimpegnato auto-citativo (io sono professore, e devo essere da voi qc. Altrimenti non mi metterei; il nome di professore di dialettica).
- uno che conosce lo stesso tra ufficio e personaggi. Senza eliminare uno dei due poli, o chiudersi in forme schizoidi (patti alcuni nel loro ufficio).

Chi esercita il suo potere in tale modo, è legittimato.



Schema delle 8 dimensioni della V.F.H.T.A.

3) Uomo nel Dialogo: il incanto della cominciare. 10 punti:

Perché parlare di Dio nel contesto della comunione fra gli uomini?

Non è facile sperimentare la presenza di Dio nel rapporto con l'altro. Qui è difficile sperimentare l'altro quale altro! Il dialogo è una forma del necessario.

1) Il tu (Buber, Jungel, Rosenbergh) è sempre concreto. Appare improvvisato come dono del cielo. A volte dono infernale. L'appare del tu quale tu, realmente. Ha sempre carattere esplosivo, di avverti. È presenza del compagno depositivo della mia persona. Il tu è concretissimo e misterioso, ammorso. È presenza unica ammiccata e spazia coinvolgente. È un assoluto. Il tu con me ammalia e, mi infatua. Vale per ogni colloquio impegnativo e personale. Alora di assoluta. È la presenza sociale della bontà, verità e unità dell'anima. È un esente di grazia. Ci siamo conosciuti, malgrado tutto. Ci siamo con DONATI. Per questo ogni rapporto ha il suo indignaggio e spazia incomunicabile.

2) la presenza non si mantiene. Il tu non sempre li avvertiti che mi è e-

nesso e che avete annunciato. Tu sei solo tu (l'amante, l'amore, un idolo, un amico, un professore, un eroe). Tu sei solo flessione umana. Sembri essere l'incarico di un mondo (e lo sei, è vero). Ma sei solo un individuo. Sei un dono che volete perdere. Dobbiamo perdonarci la nostra individualità. Mi hai pensato di avere realtà presente e presente, ma non è così.

Absolutamente dell'amore e fragilità peccatrice. Per questo dobbiamo l'amore come una grazia, a la confessare come colpa. Di una Comedia, Faust, Leopoldi etc. Vissuto fra amore - morte - colpa. Sottile dolorosa.

Ma parliamo l'amore in modo con ingenuo, svelto e moralistico. Ma potete davvero conoscere gli esseri di tale amore. Dobbiamo perdonarci di non amarsi.

③ La grazia dell'amore e la nostalgia della sottili rivelano il carattere provvisorio e effimero dell'amore. È capanna, pegno di qualcosa di eterno. Da un lato vera presenza dell'eternità, dall'altro solo icona di un amore che trascende ogni concretizzazione. Vera icona e soltanto icona.

Oggi c'è tendenza a vedere nell'altro colui che deve essere il mio salvatore. Tutto viene sopravvalutato, aggravato. La monumentalità invece ci presenta la presenza quale capanna concreta e sottili. È garanzia di leggerezza. Ci preserva dalla pesantezza della vita. Ci dà presenza con noi stessi.

Amore è spinta fra dono - presenza - complicità - delusione - sottili - modo dono. La vita è il gioco fra illusione - allusione - elusione - delusione. Carattere lucido della parola.

④ C'è amore non è solo fatto cieco impetoso, né atto volontario arbitrario, né esplorazione di libertà, né passione o salotto o purità del mio essere. Anche ciò non solo! C'è comunione impetosa e concreta, affare dipendente dal consenso, sacrificio, gioia del regalo. Totale dato e impeto (vera presenza) e totale da ricevere. Richiede autenticità, stress. Solo con complicità e rispetto quale dono. Grazia e lavoro struggente crescono sempre insieme. La grazia costa sempre troppo.

⑤ Tale struttura si è in un equilibrio sofferto e precario. Ma normali ci catturano e più fuggiamo. Conquistano l'altro e poi non possono sopportarlo. La struttura cristiana sarebbe invece spinta tra distruzione e amore, fra noi e unità assoluta dell'altro. Mistero della proporzionalità. Amore e amore si incontrano. Mostre fra stima e affetto, sospetto e inclinazione. Ma tu non ti mai solo tu, ma anche lei e lui, soprattutto al mio figlio. È naturale anche NO, comunque. È rapporto della mia interiorità. Equilibrio dinamico fra 2 prospettive assolute della vita.

⑥ È sofferto vivere ciò. Carattere di nascosto e mortale dell'amore. In esseri esistenti in nichilo ex nihilo. Dobbiamo esporsi, abbandonarci all'altro, per

recedersi di nuovo dalle sue mani. E' la diavola della ms. libeta'. E questo abbandono all'altro non e mai giustificabile in base all'altro. Ci rischiamo a vicenda, per tornare uno all'altro e uno dall'altro. Muta' di notte e vita nell'ancora. Strabis per rifuggere il mangrojo. E non c'e mai garanzia di resumat. Resumat e sempre levato, strabis e grazig.

3) Tali leggi valgono anche nei rapporti + esteri. Caposta di apriti al non amato, portandoci il carattere di unita. L'apertura al bambino nel matrimonio e la legge industriale di validita dell'ancora. Sussiste la legge inescandibile del terzo escluso, del terzo non amato. Quando s'appropinqua il terzo, il dialogo e l'aria di tono. ~~Il~~ Il comune denominatore cade.

Si deve anche parlare del 3° incluso. Contro la logica aristotelica. Ogni uomo ha gia il carattere di unita potenziale. La storia della mia unita e intreccio di incanti. Si costruisce con il sogno di Dio.

3) In tale struttura, in tale equilibrio precario fra unita e incomunicabilita e inamicabilita, nel nostro della comprensione ontologica <sup>divinazione</sup> etc., tutto cio e riflesso della struttura primitiva e originaria trinitaria.

Qio e ovvio di tutto cio. Siamo un corpo, ma di prospettive assolute e differenti. Ognuno di noi e una presenza dell'assoluto. E abbiamo bisogno di un completato da parte dell'altro.

Ambitona del duo e apertura al terzo. Que dimensioni da considerare.

3) Si tratta della rivelata della VERITA'. Un'altra tra due si parla di qc., di qualcuno, del mondo etc. Il dialogo non e solo evento del presenza ma anche evento del logos della verita'. Luogo della epifania sofferta della verita'.

Dimensioni della verita' nel dialogo: cf. schema.

1) Verita' soggettiva esistenziale monologica. E' l'occhio in 1.

Riflettere fra me e me, fra le diverse folde di me. + parlo con me, + so la mia intesista, + sapo accogliere tipi diversi di personaggi. Ogni dialogo presuppone e favorisce un monologo che misura e percorre gli spazi della mia ancora.

Qual' e la mia verita', la mia identita'? Ne parlo nel 4° punto.

2) V. oggettiva (adeguato intellectus ad rem). Epifania dell'oggetto. Metempsiche della corrispondenza fra la mia intesista e quella dell'altro o dell'oggetto.

3) V. comunicativa fra me e te. La verita' e dialogica. Abbiamo cercare di costruirne, di vivere insieme, io e tu.

4) Si apre uno spazio della verita', un essere uno spirito e un cuore. Spazio metacomunicativo della V. Atmosfera di ascolto, accoglienza, rischio, auto-intesista. Canone etico e rivelativo impegnato nella ricerca della verita'. La V. non si presta mai subito. Richiede canone lungo, spazio di serenita' e

attenzione. la v. us conquistata e contemporanea attesa. In tale spazio  
notacum. la verità si presta e ci giudica. Ci viene incontro quale dono  
e quale giudizio. Un consenso tra 2, non è mai indoe e garante di  
verità. Forse ci siamo sbagliati entrambi.

Emerge verità giudicate e obbligate. Tale v. è l'arbitrio di me, di  
te e del mondo. Verità quale dono e obbligo.

5) In tutto ciò la verità si rivela quale verità sottrattoci. la v. è sempre maggiore  
di tutto il ns. orizzonti e di tutta la ns. profondità. la v. è presente e orizzonti.  
la v. ce apre in cammino del plus-ultra. la verità si ha nel dialogo solo nella  
attesa. Ma abbiamo la verità, ma si sfugge, è sempre maggiore delle ns.  
trovate, la v. trascende, supera, fonda e sfonda tutte le ns. trovate.

6) Questa v. metacomunicativa è anche mistica, incarnata e escatologica  
sottratta. V. concensci, prestataci, che ci allietta; e restano protetti verso  
il compito della v. Stanno e restano sempre protetti verso il compito elevato  
escatologico del ns. parlare e del ns. rapporto a noi stessi, al mondo, al tu.  
la realtà si fa appello. Io diventa appello per me stesso. Allo stesso momento  
la realtà si fa allocut, grazia. Incontriamo la presenza anomima del  
logos quale fondo del ns. dialogo (presenza anomima, persona mediana) e  
quale potere e obbligo che ci viene incontro da fuori. Interpersonalità e  
Intersoggettività e intersoggettività.

10) Dis in tale gioco dell' amore e dialogo appare indiretta. Di troppo. Si impara  
nel dialogo quale presenza (forza e virtus del ns. dialogo) e quale logos che ci  
giudica e coinvolge nel processo di ricerca della verità.

Concretismo = presenza di una indiretta. Non sarà possibile amare te stesso senza  
amare l'altro e senza amare e voler essere amato da Dio. Triangolo magico.  
Per amare te stesso devi amare da te stesso e tornare a te stesso. Conclusione con  
la tua origine umana e metafisica. Altrimenti non sofferterai la tua presenza,  
il tuo essere parte parole rivoltati e impotati. Manca accorgere della tua omi-  
nilità. Devi amare l'altro, tornare dall'altro, amare la tua origine metafi-  
sica. Altrimenti ti attaccherai a te stesso ma non ti avrai, non potrai amare  
te stesso. L'autos amore servile include qstb duplice ritorno a me stesso. Altrimenti  
arriviamo all'altro. 2 dimensioni:

{ autoattacco a me stesso (non sofferiti l'altro).  
auto fuga: attacco all'altro (perché non sofferiti me).

Processo banalissimo e misero, regno infernale della noia e dello sbadiglio.

Per poter amare l'altro quale l'altro, devi essere capace di abitare tecum e amare  
il Dio comune. Altrimenti il tu è solo pretesto per fuggire da te. Lo capirai di

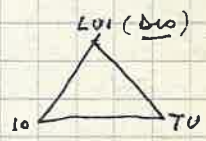
attenzioni e protestoni. E' difficile anche amare l'altro quale altro. Nel sapere che io ho bisogno dell'altro come compito di me stesso, devo scoprire l'altro quale altro.

Per poter amare Dio devo amare te stesso, conoscere il tuo cuore, con tutto il cuore. L'amore di Dio è l'auto-realizzazione del tuo cuore. Accettare l'altro quale altro. Solo con il VERE AMBUS può comparire. Altrove apparirà solo un Dio che altro non è che la 5° essenza dei tuoi desideri, incubi, inconsistenze. Ci vuole atteggiamento di PIETAS e di CON-GIOIA, più che CONOSCENZA dell'altro e di Dio (conoscenza razionale). Virtus e pietas = atteggiamento fondato su un senso e su un patto. Pietas quale fondo della compassione e carità e compiacimento dell'altro. Il fondo della natura divina e il fondo dell'anima umana sono impegnati di PIETAS. Misteriale, fondato e fuggivo.

Circolo VIRTUOSO (non vittorioso). Va capito, altrimenti si cade nella dialettica di funzionalizzare uno dei poli a sfavore dell'altro. Ma saltare il tu per arrivare a Dio. Ma ~~non~~ <sup>perché</sup> Dio per accettare e riportare l'altro, .... Equilibrio difficile. Oggi Dio lo strumentalizziamo: ci serve come garante per l'amore dell'altro.

Dobbiamo conoscere l'assolutezza e la funzionalità di qst 3 amori. Funzioneranno solo se saranno mantenuti nella loro assolutezza. l'altro è +, Dio è +. Ogni amore di qst 3 ha il suo peso specifico, e costantemente hanno bisogno l'uno dell'altro. In tale circolo virtuoso trovano la spiritualità tua gioia e etica, gr e dono, abbandono stupendo e liberato, libertà e selvaggia. Dio si rivela solo in questa rete d'amore.

{ Dio non esiste senza me e te  
Io non = senza te e Dio  
Tu non = senza me e Dio



Dio mistero del ms FRA, "Lui" "irraggiungibile" e "presenza" mistica.

4) l'uomo nella sua identità: l'incanto della vocat'!

è indicativo fin qui espresso, è già l'imperativo. Il campo della meraviglia, della auctantitas, dell'amore, comportano già il loro imperativo categorico: devi adeguarti a quelle leggi della tua ontologia. Adatti il coraggio di essere te stesso. Sei offeso e obbligo a te stesso, nella tua ontologia. Tu non sei un blocco chiuso, né morsa fatticità, né morsa post-  
'sletta', né impetto di desiderio liberato con cultura e legge imposta. Per me non c'è antagonismo tra realtà e legge. Per Kafka la legge intralcia

e frena le effervescenze della realtà. Per me non c'è concordanza tra legge e realtà. Ma la mia ontologia è il 1° passo della mia legge. Davo partire dalla protologia: io sono con, sono voluto con. E questo è bene e bello. Interpretazione ontologica della coscienza (S. Thomas, Rahner).

① Interpretazione ontologica della coscienza (= , =): canto Kafka, Freud etc., la voce di Dio sono io. Io sono la parola che Dio ha rivolto a me. Cfr. trattato sulla mistica. Con me stesso, in me stesso, Dio mi ha vocato, IN-VOCATO, E-VOCATO, PRO-VOCATO. Fai tutto ciò che ti fa bene! Devi adeguarti ai ritmi del tuo essere. Devi vivere conaturalmente a te stesso. E ciò presuppone l'amore a me stesso (come ospite prima). È la legge + spietata. Devi: abstergere, inabitanti. Bonum petendum, malum vitandum. Il bonum per Th. non è altro che quel Cicero VIRTUOSO che ho descritto. "Fama et facta quod vis" (S. Agostino. Ma i protestanti ci ricordano che è difficile, perché siamo incarnati). Confronto tra esigenze e naturalismo. Chiediti la sera: dove e come ho peccato oggi contro me stesso? Mi sono adeguato ai ritmi di me stesso (debolezza e talenti)?

② Interpretazione escatologica della coscienza: ascoltano Ebeling, Barth, Kraus e tanti altri protestanti. Interpretazione complementare. la voce dell'altro. Finora ho parlato della voce interiore. I protestanti ci ricordano il fatto che la coscienza dell'uomo è fin dalla radice perversa, distorta. In Italia c'è ARNOLD RIZZI. Costoro contestano l'ontologia fin qui da me descritta. Dicono: c'è frattura insanabile tra te e te, tra te e Dio, tra te e l'altro. I piccoli: non funzionano, sono piccoli viziosi, non virtuosi. Dio allora è voce esteriore, giudicante. Dio interrompe i cortisaneschi della no. professione. È voce che mi confronta, che mi contesta, che mi provoca a una decisione: devo aprire il mio cuore e i miei occhi per accermi di me stesso e dell'altro. la voce della coscienza mi fa vedere l'idolatria cui mi sono dedicato. "Tu sei un veneratore di idoli, tu sei un essere perverso, chiuso in te stesso". Voce irrompente, imminente. Sfonda la mia banalità. Ti si pone fra me quale passato e me quale nuovo futuro. Nella profeta io accetto l'intervento disturbante e importuno di Dio. Io espongo la mia esistenza di fronte a Dio. lo prego di trasformarmi. Apri a lui la porta della mia esistenza. Mi stacco da me per esprimi di fronte a un altro. Esplora abbandonata che si consegna alle mani di un altro. la mia esistenza è volente o involente corrisponde a Dio, contraddittoria e piovana. Rignardo a e di fronte (CORR) all'appello di Dio. "Dove sei Adamo?". Dove ti sei nascosto, trincerato? Io vivo nel nascondiglio, nell'alienato. Lutero: la mia è una coscienza CONCOSSA (inquieta, travolta, sconvolta). All'altro mi giustifica. Cfr. il trattato sulla Grazia. Devo lasciare ogni giudizio su di me, e lasciarmi

interfollare.

Tale concezione viene accostata da Kraus, Rizzi e Levinas. la voce della coscienza non è mai per loro voce INTERIORE, ma voce che distrugge l'ontologia. È l'altro che solleva e aggredisce l'ordine prestabilito della mia esistenza. l'altro mi mette nei guai, mi turba. Gesù è un nuovo Dio che mi intacca nel volto di ogni altro. L'uno per l'altro presenza che si giudica. Tu non scappi dal volto invadente dell'altro. Concretizzo con alcuni nomi di Rizzi, uno dei tesori + intellegenti per me.

(Rizzi A. Memorandum nella vita quotidiana). Perché l'altro mi intacca, diventa per me mescolanza e imperativo morale. Io non condivido, ma dobbiamo lasciarci domandare da questa teologia. Per loro è importante il debole, il Samaritano, il povero, la vedova, gli occhi dell'altro che mi assale e mi mette in imbarazzo (molte Breini e Sartre). - Coscienza = niente voce interiore ma impatto esterno. Coscienza = categoria di verità interrompente.

3) Cosa sono? Quale Dio ci viene incontro nel fenomeno della coscienza?  
Abbiamo bisogno di ambedue le concezioni di coscienza. Viviamo per la maggior parte della consuetudine tra me, te e Dio. Alora di consuetudine. Ci comprendiamo e viviamo per il 95% della ns. esistenza in questo ambito divino. Non dovremmo dimenticare quel fondo della meraviglia.

Meraviglia dobbiamo ammettere lo jato, l'incrinatura, il regno degli equivoci e incalcrare, tutto ciò che fa il circolo virtuoso in circolo virtuoso. Confermo laudis et peccati; sempre insieme. Più uno soffre un senso per la bontà dell'essere, + emerge il senso per la distorsione. + uno, + l'altro. Si può sopportare la relatività e negatività dell'essere solo se si intuisce la bontà dell'essere. Solo chi si meraviglia e sa meravigliarsi, sentirà e saprà misurare lo stacco della sottratt. Solo un tale uomo conosce il vero Deïon. È il LATIN-LOVER dell'esistenza.

Temperare e contemplare i volti degli altri con la PIETAS, per poter anche ammettere l'improbabilità dell'altro.

Le due concezioni della coscienza devono integrarsi e correggersi a vicenda, per non farsi ideologie. In Rizzi e Levinas il "tu" diventa idolo. Non ricordano che anche io sono tu per l'altro. Questo è il fondo primordiale. Ambedue gli idoli (del tu e dell'io) vanno relativizzati, la teol. della libertà eseguita ideologicamente il tu. Non sovraccarichiamo il Xmo in senso troppo escatologico. Occorre ammettere anche una certa mediocrità.

Qui si tocca l'intuit + profonda di Kant: Dio è il solo garante della conciliabilità di legge e Grazia. Dio è da un lato l'essere della realtà; d'altro canto è avvocato di trasformat. Dio è natura naturans e contemporaneamente appello che mi sveglia.



La mia proposta è di cominciare sempre con l'adequaresi ai ritmi del mio essere. Dio è l'essenza della realtà, *Matura maturos*. Ma contemporaneamente dovremmo lasciarci trascinare dall'altro che mi viene incontro. È la duplice prospettiva dell'esistenza, Sono 2 dimensioni che non si lasceranno mai concludere. È la sofferenza dell'esistenza.

## 5) L'uomo abissale: l'incanto dell'alterità.

La sofferenza fa capolino nella zotterat, nella auctantates, etc. Il dolore è lo strappo e la temporalità di ogni fenomeno.

### ① I campi temporali dell'esistenza: alcuni esempi.

1. Finisterra - Infiniterra: l'uomo non si può ambientare nella sua finisterra. Si trova sempre spinto al di là. Prova disagio. Mai si accontenta di e con se stesso. Ma non si ambienta nella infiniterra, nel vuoto della possibilità. È invece di oscillare tra entrambi i poli, il peccato esaspera e acutizza quella tendenza ontologica. Il peccato si aggrappa a qsb peccati finiti che non io. O lo fugge esasperato. Il p. si assiste nella banalità senza fantasia, o meno mi esistere ipotetica del come se. Ma in agitata e precipitata, o stancissima languida e malinconica. Il p. acutizza il dolore pur volendolo mitigare.

2. Solitudine - comunità: l'uomo non riesce a co-abitare con se stesso e in se stesso. Ma a abitare con gli altri. Il peccatore invece si impara a amare se stesso e gli altri, tende a rannicchiarsi e a difendersi contro gli altri. Cfr. l'antagonismo tra i due blocchi USA - URSS. O ci si aggrappa agli altri, perché non si riesce a abitare con se stessi. Autobifesa - autofuga. Non siamo né con noi stessi, né con gli altri, ma siamo banali. È il *modus vivendi* nelle us. grandi comunità. Altit non si può rapporti-veri. È il baluardo della banalità. È piacevole vivere accanto all'altro senza interessarsi troppo di lui. È l'altro lubrificante, cortesia indifferente.

3. Distorsione dei tempi: Viviamo fra passati - momenti - futuro. Siamo sempre nella tensione. Mai viviamo nel presente, nel passato o nel futuro, ma oscilliamo. Invece di intrattenersi con il proprio passato - presente - futuro, il peccatore celebra il passato (→ tempi sospesi o incubi) o è vittima dell'adesso ← degli incubi o speranze del futuro.

4. Corpo - spirito: Siamo impregnati (non solo incarnati) nel corpo. E tormentati da uno spirito rampante, groviglio. O freggi e paltrosi, indolenti. I ritmi del corpo e dello spirito spesso non combaciano, non vanno bene insieme. Malattia e morte = sintomi di ciò. Siamo corpo impregnato e spirito incarnato. Il peccatore evolveva ma

di queste domande.

5. Globalità - realtà: l'uomo ambisce il risucchio della altre Time. Vive in lui la nostalgia del paradiso perduto. Ci tormenta e lo desiderano. Pur dovendo accontentarsi della positività del ns. essere hic et nunc. Ma la ns. positività è già sovraccaricata della benedizione divina. Oscilliamo fra fatticità e ideale. Sintomi precario e delibato. Il peccatore cerca di salvarsi contro o la realtà o la idealità.

6. Unità - separati: nessuno del mistero della vicinanza, nello stacco. Con noi stessi, con gli altri, forse con Dio. Una giustizia tra due poteri non ci fa soffrire.

È già una premonizione del dolore ontologico in Dio stesso (non psicologico): già in lui c'è il mistero della unità nella separati.

Il peccatore esaspera l'unità o la separati.

② livello strutturale: qual'è il punto strutturale del dolore?

1. Carattere antagonico di tutto ciò che esiste = Contraddittorietà, Tensione inconciliabile. Ma più non si lasciano inghiottire. Dobbiamo vivere nella tensionalità antagonista. La sapienza kantiana non offre soluti, ma una distensione.

2. Carattere agonico (AGONIA) dell'essere: la tensionalità punta nell' uono AFONIA (lotta e paura). Combattimento e sofferenza. L'uomo è condannato a dover conciliare l'antagonismo dell'essere. Tutto diviene combattimento. È la sofferenza della esistenza. Dobbiamo sempre strappare la ns. esistenza dal nulla. Fatica di Sisyphos. La teologia kantiana non dovrebbe negare ciò ma interpretarlo. Tale antagonismo ci sottopone sempre alla sofferenza della premonizione, della scandimento. Memmo scappa da questa duplice carattere dell'essere.

③ Stanno condannati a essere KRITICI, a vivere nella crisi. Vivere in una certa distensione riguardo a sé, al mondo, e Dio. Dolet e poter di scrivere. Obbligati a decidersi alla ns. vita e alla sua distinta, Punto critico. Di +: dobbiamo sempre di nuovo trascorrere la crisi dell'essere critico. Memmo lavoro o opera o successo c'è, senza il trapano attraverso il nulla, senza la confessione della propria stupidità. Non lo disco in senso malodrammatico come gli esistenzialisti. Ma non lo celebriamo e non lo nego. È con, è bene con. Solo in questo spazio spunta la grazia.

④ Stanno condannati alla passione, alla positività. Magari il ns. successo ci soffocava e ci serpente. Stanno esposti in modo inassorbibile. È la realtà + bella della vita è magari passione (positività subita). La dinamica tena ns coinvolge e ns porta viva. Solo con ne nasce qc. di interessante. Anche nel lavoro reventoso.

⑤ Il dolore ci include nel finito, ci fissa, non ci lascia scappare. Polso fisico, spirituale, condanna, disprezzo sociale etc. Ci IN-CHIODANO su di noi. Se e in quanto riusciamo a accettare qstò, il dolore opera in noi, ci conduce a una apertura + grande, + intensa. E ci unifica. E' insieme di finito e apertura ci unifica. E' molto.

⑥ Secondo me il dolore ci introduce nel mistero della profolanza. "L'uomo del dolore". Carattere antagonico tra 'eyū špī e ubbidienza. E' la profolanza della profolanza sottesa a Gesù.

Forse il complementare è il refless della profolanza.

(Weil S., L'attesa di Dio; Bergt Borso, E Dio creò Dio). Citat:

→ Borso, E Dio creò Dio, p. 118: l'estasi del logos profia ... Il dolore è per l'uomo la + alta esperienza che possa avere di Dio, la assoluta distanza nella assoluta vicinanza.

La Weil ci apre una strada per andare incontro al dolore, per accoglierlo:

"La punta del chiodo che il dolore è si poscia nel centro dell'anima. Il dolore è

risposta ingegnosa che permette a Dio di penetrare nel centro dell'anima. In qstò spazio nasce l'anima".

⑦ Il peccato: il p. esaspera il dolore e le sue strutture antagonistiche, perché non sa accettare il mistero ombroso del finito. Il p. è la negat del mistero della profolanza.

Esaspera il carattere doloroso dell'essere. Si culla nel dolorismo, e in un estremo dei poli (negando il finito [corpo] o l'infinito [spirito]).

Costruisce alternative distruggendo un polo dell'essere. Il p. è sempre semplificato delle strutture dell'essere.

Ma così si crea nuova complementa. Il p. confonde le specie (monismo o dualismo). Il p. esaspera sia la tensione, sia le alternative dell'essere (negando un polo) sia confonde le specie (smorza il impatto, mitiga gli antagonismi).

Il peccatore riesce a rimuovere la sofferenza, a riprenderla. Così prepara la forma + generale della fuga del dolore: la banalità. Forse tutte le forme dell'ateismo, agnosticismo e peccato è segno della fuga dell'uomo che si annida nella

banalità (Pascal, Kierkegaard). La banalità è l'oltramar nella &. L'oltramar dello spazio ombroso, e abbandono alla fuga del quotidiano, nella circolarità della quotidianità.

Divertiti, distrat e lavoro. Disperat che non comprende se stessa. Che si impolpa nella grotta della vita. La vita è un gioco a rimpiattano, un permanente nascondersi. Siamo dei perdigroni, bighelloni inquietati. Senza quiete.

Agitat, iperurbosismo. Dove ci viene? Qsta agitat e agitat è la fonte di tutto il bene, ma fonte già inquinata. Leggo Pascal (Frammento 139, nella trascrit di Guardini):

...

Johnson capre i dinamismi delle banalità. Ciò è la sorgente di tutta la ns. attività e felicità. La banalità è un giuoco, ma ognuno vuole uscire dallo studio della banalità. Si crea una desiderio rimosso. Vorremmo toccare l'evento della straordinaria. Ma se lo straordinario ci tocca, ci pare ugual<sup>mente</sup> insopportabile. Facciamo la spola.

⑧ Ambivalenza di tutto ciò che esiste: nella banalità il ns. odio si fa giustizia, il ns. operare esistente, esiste a traumbutto. Ma cosa saremmo senza il ns. operare, senza  $\Phi$  i  $\Delta$  emersi dalla matrice? L'uscita insopportabile di motivi che

si sovrappongono: ciò è la sorgente dell'agnosticismo e della depressione. La Bittig non ci dice nulla, col suo arcaismo goffo. Qui è il problema dell'impatto fede-cultura. Tutto è ambiguo, polveroso, congegnato, iperdiffrensato.

⑨ La Bittig non smorza il dolore, ma è un' altra forma di smorzare, di accoppiare. La B. sostiene che noi siamo tutti nensci di noi stessi, altri, pseudonimi. cfr. RM (primi capitoli). La B. denuncia spietatamente la ns. esistenza e la sua inautenticità. La festa dell'essere diventa così ancora + incisiva. E la B. tende a intensificare anche le tensioni ontologiche del dolore: Dio si fa finito, prende su di sé e così afferma i misteri del dolore. Non solo l'inclemenza nello smascherare la banalità dell'uomo. La B. ci dà da pensare e da soffrire. Nella rivelazione svela la tensione lanciata fra un uomo che si fa Dio e un Dio che si fa uomo. Un tale Dio che si fa uomo, è per noi una mazzetta mortale, insopportabile. Il Dio trinitario afferma sia il suo carattere sottrattivo sia la sua simbolicità. Ciò è la 'insopportabilità' ontologica di tale Dio. Un Dio onnipotente nel senso insopportabile della parola. Un Dio che magari si trova nella morte. Non possiamo sopportarlo. Siamo sempre in fuga. Scappiamo e eludiamo, Dio ci viene in-contro, ci in-chiama nella  $\Delta$  ontologica. Questione della vittima della elet.

### Risultati sul dolore:

Cosa il dolore ci rivela sul destino umano? Distingue fra il dolore stesso ontologico, che stigmatizza anche l'esistenza finita dell'uomo, e il carattere del dolore che ci viene dal peccato, dalla fuga. Occorre resistere, reggere, sopportare il dolore ontologico. Essere attenti, senza compatir<sup>si</sup> né rimpiangere. Il odio-masochismo è una perversione! Essere chiarezza. Passare alla struttura dell'essere, ma senza rassegnar<sup>si</sup>.

Sottoporci al processo di trasformazione che il dolore provoca. Cosa possiamo imparare? Dobbiamo scoprire la  $\Delta$ , tedesca, ontologica, formale, fra ontologia e psicologia. Imparare a distinguere per unire e a unire distinguendo. Il dolore è stato percepito unisce e esplicita per la ns. strutturata. Il dolore ci presenta e ci restituisce dal sentimentalismo, se viene supportato  $\text{Virtus}^m$  (Virtus, fortitudo).

È l'opposizione di Leibniz, Weil, Guendens, Pascal, Kierkegaard e tanti altri. L'accettazione del dolore è l'atto supremo della libertà e l'inverso della struttura dell'essere. Solo con l'accettazione la rivelazione divina, di un Dio che è  $\Delta$  in sé, spazio infinito, processo di incarnazione, e che ci restituisce dal dolore solo attraverso la parte del dolore.

## 1) L'uomo nella differenza: l'incontro del simbolo.

Quattro punti:

1) L'uomo è nel dolore, nel dialogo, nella neurologia, nella autostoria etc., è condannato a vivere fra sé e sé, sé e l'altro, sé e mondo. Sempre includato e sempre escluso. A casa ma esiliato. Essere ricco e assoluto, ma nudo e povero. Cosa è per me amore, morte, vita, neurologia, dolore...

Come sperimenta Dio in questa struttura? Dio non è mai un fenomeno tra gli altri, ma fa sì che ogni cosa diventi  $\text{φαινόμενον}$  nella sua immensità e creatività. Dono e compito. Autostoria e proprio. etc. Dio è il dono e il perché della ns. costituzione, del ns. obbligo, del ns. escluso. Segno della presenza e della mancanza di ogni fenomeno. Ogni fenomeno sarà stigmatizzato da un IPER e da un IPO, troppo e troppo poco. La presenza di Dio fa sì che il fenomeno si faccia simbolo. È un dato, ma un dato  $\text{prothetico}$ .

Simbolo non è solo rappresentanza di un altro, ma ci stimola a simboleggiare e interpretare. L'uomo esiste quale autostoria che si simboleggia. Dio è il rapporto infinito stimolante e obbligante di una volontà infinita del mondo. Dio è l'indice di tale fecondità e produttività. Tutto va riletto sempre di nuovo. E questa è libertà. Capacità infinita di reinterpretare. L'ateismo ha la tendenza di prendere le cose e i fenomeni quali SINTOMI, non simboli (= sogni, la sessualità etc.) cfr. Ch. André Bernard, Teologia Simbolica, p. 34. Quale ideologia è + ricca, ci aiuta di più a spiegare e disprezzare i fenomeni? Chi suscita + interpreti che rielaborano? La fede o l'ateismo, o l'agnosticismo? Può darsi che Dio sia una protezione del bisogno dell'uomo. Ma non è questa la questione fondamentale! La cosa è invece dimostrata che Dio esiste è: chi sa rileggere la realtà nella sua

multifacete: simbolica? la fede o l'ateismo o l'agnosticismo? (12)  
La vs. vita religiosa ha questa forza e potenza? Chi sa comprendere  
un più della realtà. Chi sa abbracciare la politeronia dell'  
essere.

8) Simbolo: comprende un duplice aspetto - Nello scoprire il simbolo,  
si fa esperienza di una propria esperienza: si entra nel regno della  
differenza (tra femmine e maschi, tra io e fem, tra io e tu,  
tra io e di). Dio è l'avvocato della differenza. Scoprire la multidi-  
mensionalità di me e di quel cosa. Ogni cosa va risolta su diversi  
livelli dell'esistenza. Nessuno ha ragione e nessuno ha torto. Ognuno  
ha ragione su un certo livello. Ma chi è + ricco, chi sa raccogliere  
la maggior parte della ricchezza del reale?

Tutto è senz'altro caso, casuale. Ma si può anche parlare del destino.  
E su un 3° livello + intususeco si può parlare della provvidenza. Ogni  
evento va risolto sui 3 livelli (caso, destino e provvidenza).

Anche il dolore: va risolto quale dolore, quale prova di carattere, quale  
prova religiosa, quale presenza dell'Assoluto nello stacco.

Anche ogni uomo: è flessibile, carattere inimitabile, ruolo sociale,  
è cosmo, è anima, è persona. E quale persona è stigmatizzata  
da Dio.

Ogni cosa è pluridimensionale, è plurispettiva. Prospettive che  
si compongono senza sovrapporsi.

Anche l'artista ha in un certo senso ragione. Ma forse il misticamente  
folle e certe dimensioni della realtà.

Come parlano dell'uomo, della morte, della liturgia, nel vs. combati?

Christianesimo vuole dire "non escludere nulla". Tutto è regno di  
essere interpretato.

Dio è lo spazio e il garante della pluridimensionalità dell'essere.

S. Tommaso è stato un maestro nell'analisi pluridimensionale.

Dio ci stordisce e interpreta politeronia. Intralicia spiega unidiche  
e causalità. Dio non c'entra nel gioco della causalità. Ma ci costringe  
a essere precisi e a trascendere e oltrepassare ogni cosa. Relativizzare  
e incasare.

Non sperimentiamo dunque Dio, ma la moltitudine dimensionale in

simbolica, il carattere gratuito e gratuito del mondo. Nella  
presenza del mio io, nella epifania del tu, nel conferarsi foglio,  
nella esultanza, nella resistenza al dolore, in tutto ciò si  
esapora la politeronia.

Alc. esempi:

Crocifisso = Nesto EVO: oggetto vuoto

Benecco: - oggetti; ipercaratteristica; estaticità (Gruco).

Postromantica: Dio appare non quale oggetto, né quale forma o figura, ma nella assenza della prospettiva, nella espressioni e incisività di ciò che viene rappresentato. Si osserva il mondo lacertato, quale presenza sembrava del crocifisso.

Oggi è difficile dare un estratto di Dio e di XCB. Uscigian ha osservato la immagine borghese di XCB. Dio e XCB appare indistinto.

3) Quale Dio appare. Nell'evento simbolico interpretativo?

1) Dio quale punto prospettico e fuga del mondo: fuga nel senso musicale. Dio presta a ogni essere il suo posto nel tutto. Garantisce la consonanza degli oggetti. Ci dà e presta lo spazio interpretativo per capire le singole melodie della ns. vita. Per capire la vita quale FUGA in Dio. Fuga = luogo e spazio in cui ci mette al riparo da Dio e da noi stessi per noi stessi.

Dio non è mai un fatto. Ma filosofia e teologia moderne convergono nel loro carattere trascendentale.

Dio si rivela quale motivo di una concezione produttiva simbolica del mondo. Dio non entra in scena, non interviene, non fa parte del convulsio della ns. esistenza umana. Ma è INTER-ESSE, in rapporto alla ns. interpretazione del mondo. Non è (Dio) un tema, una melodia, ma è il pentagramma, lo spazio di risonanza per ogni melodia. Dio non interviene ma è interrotto permanentemente. Non agisce ma è presente. Montante, quanto più. Montante appare quale lettera, quanto più fa sì che noi diventiamo cifre. Montante ama, quanto più è amore.

2) Non è assenza, ma essere. Non è uno spettro, un demone, ma può sembrare un nulla, il nulla: Dio può verosimilmente sembrare il nulla, perché non è nulla di ciò che siamo noi. Dio non è né oggetto né soggetto, ma risucchio, appello. Non è spazio sacro appartato, ma è insieme della leggerezza e pesantezza del profano. Dio non c'è, ma Dio va precisato, partorito, ricreato fra di noi. Altrimenti resta uno spettro, uno spauracchio.

Cfr. Rahner K., Corso fondativo sulla fede. È molto facile un esaurimento di Dio. Dio insistito molto nel fatto che non si potrà mai identificare Dio con un fenomeno psicologico o sociale. Ontologia, psicologia e sociologia vanno abolite. È importantissimo.

È possibile che qc. da noi faccia l'esperienza di Dio come un Tu,

o che si senta amato da Dio. Questa è una prova di interpretazione, scelta e legittima.

Io cerco di proporre una visione sapienziale e strutturale del Xmo e del mondo.

Una visione a lungo respiro e a volo d'occhio, che non combina spesso con la mentalità studentesca. Non sono mai tanto concetti come una emozione, non sono mai tanto astratti. Oscillo tra questi due poli. Posso così mettere assieme la Teol. fondata (avvicino al mistero) e la negata del mistero. Parlo di dimensioni, strutture. Dovreste capire il discorso su qd livello sapienziale a lungo respiro. Io non parlo di matematica, ma cerco di farla.

Devo ho parlato di Dio nella anonimità e come anonimità.

④ Oggi parlo della mescolta dell'ateismo e agnosticismo nel suo stesso del Xmo e come una possibilità. Dio non è solo padre, ma fa sì che noi diventiamo figli e padre di noi stessi, Dio come S'escusa dell'umano. Un Dio che si fa uomo.

Dio come fuga e punto prospettico. Un tale Dio provoca anche l'ateismo, nella sua anonimità e estrema e indifferenza. Un tale Dio non è + protest, non è + a portata di mano. Un tale Dio è SUPER-FUO, nel duplice senso della parola.

Dovreste capire l'ateismo a partire da qd crinale del Xmo. Il Xmo è la TECNO DIFFICILIORE della vita, perché insiste sulla  $\Delta$  simbolica di ogni fenomeno.

Non ci si mai quiete. Risponde inconfessata e molesta. Il Xmo afferma il carattere meraviglioso e privato della vita. Il Xmo insiste sulla  $\Delta$  teologica: tutto è Dio e nulla è Dio. Tutto è rovescio ardente, tabernacolo; e allo stesso tempo Dio non si lascia afferrare da nulla. E il Xmo non si abbandona né al monismo né al dualismo, ma afferma ambedue. Il Xmo afferma l'assolutezza dell'amore di Dio e del prossimo nella loro <sup>interdipendenza</sup> e distinzione.

Dio è garante della realtà (contro ogni utopismo) e appello esatologico (contro ogni inibizione nella religione). Il dolore fa parte della ontologia, senza creare dualismo o calcolare il nichilismo. Dio è personale e universo spirituale (addirittura natura). Ardimento del Xmo. È un'urto insopportabile. Si capisce con la genesi dell'A. (Ateismo) nel suo stesso del Xmo. Propugna 3 forme di Ateismo.



## B. Trapasso critico: la vita dell'uomo e la morte di Dio

### 1) La vita dell'uomo e la morte di Dio: l'awerzione.

#### a) la naturalizzazione del mistero: dal mito all'ideologia (Horkheimer, Marcuse):

Ogni forma di RN (religione naturale) punta sul carattere di presenza e assenza di Dio. Atteggia maggior verso la realtà, la divinità si esprime nella sua presenza immediata, immanente e imminente. Ogni RN è la negat dello spazio della  $\Delta$  simbolica. Miteale monismo e materialismo simbolico va a braccetto con un dualismo: si deve spiegare il male. Ogni RN è così oscillare fra immanentismo e separat dagli Dei. Tutto è divino, e ci si deve metter al riparo dagli Dei, che si trovano in luogo sacro appartato.

Forma di separat tra mondo e Dio. Ideologizzat dell'esistenz della narrazione.

La RN ritorna in Egitto, nel regno delle madri, nel grembo che mi nutre.

Eutimistico nostalgico del ritorno ai tempi d'oro e dell'età infantile che costruisce un mito (il mondo materno, in cui Dio è la madre.

E madre angosciante). Madre che ci nutre e che ci soffoca. Il dolore

e la lacerat viene proiettati in Dio (si crea dualismo). Madre come mistero angosciante e abbracciante. Roba per adolescenti che non vogliono diventare adulti. Il mito è già una prima naturalizzat di tutto ciò. Il mito si concilia con la totalità dei ritmi dell'esistere. Ci fornisce l'immagine della stanza e del trauma del bambino.

La crisi più: tale mito ha tendenza all'astrat filosofica. Mancano così i sistemi greco (HEA-intellettuali) che si perdono in una giungla di immagini fantastiche.

Gli A. dell'evoluzionismo sono una variante dei miti greco, sono sviluppo della religione naturale. Le ideologie non sopportano le distinzioni adulte del mito.

Vive in loro l'infantismo regressivo naturalizzat. L'ideologia (Marx, More e Feuerbach) ci dà l'idea di un mito fra uomo e uomo, fra genere umano e singolo.

L'uomo viene a creare un mondo chiuso e naturale. Relazione greco unidimensionale e drammatica. Ci spiega il fascino del marxismo. Il marxismo ci garantisce il pro me divino, il corpo degli dei.

La presenza dell'esordio si fa presenza naturalistica e logica della esistenza umana, la Provvidenza divina cade il passo alla storiografia neocristiana.

L'ideologia è mito logico compreso e tecnico riprodotto, che non ha bisogno degli dei perché sono già presenti nel processo storico naturale.

Fascino di una tale concezione: non c'è + distanza tra regno dei cieli e misfollità. Coincidenza assoluta fra tecnica - natura - storia verso la misfollità nel grembo materno che sottende tutto. Gli dei sono superflui.

Il sacralismo del Xmo si dissolve in un monismo, che può anche

definire i nervi di tale processo (= i capitalisti etc.), che intralcano tale processo. Si crea così dualismo (adesso abbiamo un nervo). C'è un nervo palpabile, che si può combattere e individuare, nervo chiaro.

Ma si ha bisogno né di fede né di feppi né di presenza. È un'ideologia ben trattabile e maneggiabile.

E loro ci rimproverano. Ci dicono: "Voi siete gli avvocati della separazione fatti e febertà. Voi siete gli eletti di absentat, perché distinguete ancora tra fede e amore, tra presenza e assenza. Voi avete provocato lo smarrimento del mondo. Voi avete demontato e pervertito il mondo. Voi insistete sulla differenza simbolica. Voi avete profetizzato la febertà dell'uomo in un'al di là, avete fatto dell'uomo un oggetto di Dio. Avete esportato la febertà, e l'uomo si è fatto soltanto di un Dio absent e remoto. E per questo vi combattiamo. Voi siete i vs. nervi. Voi siete gli avvocati del Padre contro il ritorno al regno della madre".

Date le accuse. Vere, senz'altro. Ma il mito e l'ideologia identificano il piano psicologico e sociale con il processo ontologico. Il Xmo deve invece insistere molto alla distinzione di qst campi, già emessa nell'avvento della meraviglia.

Dobbiamo insistere su ciò. Dobbiamo essere custodi della differenza fra la infinita dei vs. deidre e la vera infinità divina. terzo illuministico

Si capisce così il combaciare del mantro del razionalismo tecnologico e un naturalismo selvaggio e irrazionale. I campi di sterminio sono i sacrali di tale ideologia, dello spaltito tra natura-tecnica-storia (e storiografia) e dell'identificat dei nervi. Anche la Bomba atomica è una forma di uterus mortis. Il regno della madre ha sempre qst spazio troppo, qst versante micidiale.

(Tercio, agnostico filosofo)

b) Un secondo tipo di ateismo: la razionalizat del carattere estrattivo del mistero. Lo spazio simbolico si riduce a affermat di identità magica fra realtà e suo ideale. Oppure c'è l'iconoclasmo: nulla in qst mondo è divino, irreale lo stacco fra febertà e fatti. Razionalizat della delusione, etimizat del mistero. Trivale il mistero della separat. Il mistero fu insidabile risulta con etica che si affertare la provat che l'esistenza è. È già una forma primitiva della religione. Dio vi appare quale legge pensata, imperatore, iper-padre, che intralca, o quale principio filosofico. Tale Dio nota mistero remoto, assoluto si ma remoto. La religione ebrea secondo Hegel ha ancora qst carattere:

il Dio legislatore che si impone da fuori. Il Dio che dice di imporre la vs. febertà naturale, il vs. rapporto carnaturale con la natura. Si crea concorrenza fra il Dio madre, principio della natura, delle vegetat, delle ritrascità, della bontà della natura, e il Dio legislatore. E così si crea la concorsa infelice ebrea.

La teologia trinitaria dovrà cercare di risuonare in sé sia una risposta naturale, sia quella paterna. La Trinità è la sintesi. Il VT va relativizzato in qst senso; in Dio della storia non potrei mai inervare nell' essere umano. Questa forma naturale della risposta può trovare due sbocchi: o si parla di un Dio assoluto remoto, sottratto, paterno, misterioso, risposta de' spocis nel Designo; o un tale Dio diventa principio filosofico onnicomprensivo e indice della verità e unità di tutto ciò che esiste. Il bisogno resta immagine, omni-presenza impalpabile di Dio. Dio è il tutto, la totalità assoluta dell' essere. Remotenza e presenza etica. cf. Spinoza (rappresentante della omni-identità di tutto ciò che esiste. Ma nasce una nuova forma di stoicismo che si adegna a questa forma di onnipresenza divina). Risposta rarefatta, rassegnata, indifferente, sublime.

Sia il Designo, sia il totalitarismo naturale, si capovolgono nell' ateismo. Il passo da Hegel e Fichte a Feuerbach è un capovolgimento, ma un passo molto forte. Così il passo da Schleiermacher a Feuerbach: gli estremi si toccano, leggere uno o l'altro è quasi simile. Schleiermacher è certamente di Spinoza. Quando dice "Io sono grande con Dio come Egli è piccolo con me. Egli non può essere al di sopra di me, né io al di sopra di lui".

Citat di Jüngel E., Dio Hütter del mondo, p. 431-435 (Cherubinischer Wander-smann, aforismi di ANGELO SILESIO). Barth li considera "più insolente".

Ci vuole un passo sottile per passare da un Designo (scissione fra Dio e mondo) e da una concezione filosofica della onnipresenza divina (e da una identità di tutto ciò che succede con Dio) a un ateismo. Tutto è e fa lo stesso: se Dio esiste o no.

Sia nella sua forma remota (Dio quale reduplicat della legge morale), sia nella forma di natura naturans (Dio quale reduplicat delle leggi naturali), in ambedue i casi Dio diventa superfluo e inutile.

Il passo da Spinoza alla negat di Dio è facile = si arriva alle conclusioni che lo stesso stesso tutto è lo stesso che niente. Stanno così nel regno dell' agnostocismo etico e critico che sa analizzare precissat la non realtà della realtà, che sa razionalizzare e psicologizzare il carattere positivo e necessario della realtà. La vita è destino impotente, senza senso. E Dio non serve. Anzi ci impedisce di accorgerci della realtà com'è. Un Dio paterno (remoto o onnipotente) non serve.

Ma l'iper misticismo e eticismo della religione, non sono un mezzo per salvarci dall' ateismo, ma ne sono l'altro, la preparat.

Qualche caratteristica di tale agnostocismo etico:

(A). Ha una visione molto disincantata del mondo. "Di se se stesso, tutto è lo stesso che niente". Nullità senza nulla; non c'è amore né destino né umano. Tutto è delusione, inganno dell' apparenza. Per qst tutto loro (Sartre, Camus e altri) sono maestri del sospetto, sanno scalfare,

minore ogni concezione ideologica dell'essere. Non conosciamo che la legge paterna fonda dell'esistenza che ci condanna alla libertà, alla solitudine, abbiamo sì la lettera, ma non conosciamo il testo della esistenza, abbiamo sì la us. esistente, ma perdiamo il loro significato.

B. Realismo conflittuale = ferma l'unità dell'essere, si deve partire dalla conflittualità permanente che contraddistingue la us. esistente. È il conflitto con il padre, la lotta permanente della emancipazione della legge paterna. Il conflitto resta sul livello autogonistico, senza salvezza o speranza. Ritorno ai miti greci, al carattere fatidico della us. esistente. Ritorno a un dolorismo: siamo fatti per soffrire, per invecchiare, per salvarci e stento nel regno degli autogonismi che lasciano la us. esistente. In ADOKNO, ad es., il negativo è l'unico criterio della verità, Devi scrutare le cose fino al fondo del loro dolore. Solo così toccherai il fondo della verità e dell'essere. Solo così potrai essere sicuro di non essere la vittima delle tue proiezioni ed implicite. Solo il dolore ti farà toccare un pezzo della realtà. E forse anche avrai in mano un brandello di senso, senza trovare fondato per un tale senso. Da qui viene loro un senso peripetico e lacerante della realtà. Sono criteri prentori della alienazione dell'uomo. Sono laceranti e allucinati.

γ. Nemico di loro crede nel significato del mondo, nel carattere delle circostanze della condita della condita umana. Ma si fermano sull'infelicità costitutiva dell'uomo e ricreano così il mito di Edipo, il mito greco della separazione infelice fra padre, natura e figlio, poi il mito di Sisifo della natura fatida senza senso. Sartre, Freud, Camus, tutti tornano in greco per poter spiegare l'infelicità e l'alienazione dell'uomo.

δ. Da questa impostazione della vita viene loro un duplice atteggiamento: un eticismo rigido e austero e un eticismo altrettanto sullappato. Eticismo senza vocati e eticismo senza bellezza. Eticismo che regge di fronte alla nullità e cerca di strappare almeno qualche brandello di senso e di utile. Cfr. la parte di Camus. O almeno una rassegnazione all'inferno, per parlare con i mostri. Loro si sono rassegnati e abbandonati a una esistenza infernale. Hanno già nell'inferno, adesso dobbiamo regolarci nel regno del buio e del nulla. Espressione fideioniana di un nichilismo estremo. In Fuelon è una forma di abbandonarsi alla volontà di Dio, per loro è adesso uno stato attuale di vita. Forma adulta e virile di maturità. Negot del fanciullo, della giovinezza e della santità dell'essere. Siamo all'altro estremo della rassegnazione e dello Stupor dell'eticismo. In tale forma adulta dell'amore, (Kant: amore = autosuperamento nell'impegno che non ha senso) il dualismo fra voglia e amore in Kant è già stigmatizzato da una concezione



staccato dalla propria madre), e una capacità di staccarsi clinicamente da se stesso, Celineo cinica del proprio guscio quale mondo intero.

L'atteggiamento positivo in tale forma di esistenza è la capacità di cambiare permanentemente le CHIAVI DI LETTURA dell'esistenza. Non c'è verità ma disponibilità insipida di cambiare le lenti e le interpretazioni dell'esistenza. O, per parlare con Umberto Eco, le sole verità che restano sono come gli strumenti che si buttano via dopo l'uso. Non c'è presenza, meraviglia, né rottura, né conflitto, né ideologia, né decisione, ma tutto diventa possibile, magari una nuova religiosità. Dio, può darsi sia una cifra fra tante altre, e la religione è una forma esotica della vita come tante altre sul mercato della possibilità. Oggi è anche possibile entrare in convento per noi, e di farsi buddista o comunista o non so. Ogni forma di scappellatura è una possibilità reale. Magari di entrare in convento. Sei un esotico tra tanti altri.

Abbiamo un abito religioso. Ne viene anche la possibilità di tanti impegni, di una noncuranza, di una accoglienza per tutto ciò che accade, senza pregiudizio. Viviamo in un mondo sordido e in un oscillante sempre in sospeso. Il nostro spirito non ha radici, le cose si fanno parole, le parole immagini musicali. La vita è un gioco delle perle di vetro, la musica si scompone in matematica. Manierismo, empirismo, eticismo estetico che si sa adeguare a tutto, senza voler niente. Non ci resta altro che il RISO. E questo è l'ente del romanzo di Umberto Eco ("Il nome della rosa") di cui parlerò.

Le cose si fanno parole o generalismo; le parole musica e la musica viene composta. Estrema d'eterica e ironica. Cfr. il romanzo "Giuseppe e i suoi fratelli" di Thomas Mann. Identità ipotetica e ironizzante. Basta riferirsi al romanzo di Eco, caratterizzato da Sommariva come "un allegro nominalismo nichilistico".

Coglie nel regno. Tale romanzo ironizza dal di dentro tutte le condizioni. Ha successo anche nei suoi ambienti. Noi ci vorremmo un diletto intellettuale nel leggere tale libro, senza accorgersi che tutte le sue conclusioni vengono rivoltate, scalzate, ironizzate, distrutte dal di dentro. La tesi centrale del romanzo: la geometria del cosmo simbolico sul livello artistico, politico, ecclesiale e spirituale. Antiteatro è insieme inferno (risospinta del caos primordiale, della identità fra Dio e nulla). E il nome della rosa è appunto il nulla, identificato fra presenza (rosa) e simbolo della presenza, che risulta solo nulla un nome fra altri, e in fondo nulla. Dio è pure nulla (identità tra caos e nulla). Qui

mostra il regno del riso, della ironia assoluta. Visione prendilattina, ripetuta su un livello storico e filosofico. Eco rievoca la visione del mondo in Pirandello con: la realtà è illusoria, noi siamo diversi da ciò che vorremmo o vorremmo essere, la vita sociale richiede dissimulazione e menzogna, la società ci fa agire come non vorremmo, se non la società le fosse bella!

inconscio (rispettando le <sup>libido</sup> pulsioni, che per Eco è la fonte di tutti gli atteggiamenti umani, e l'impulso della morte). È una visione prettamente freudiana della condit humana. Se non la società, le forze dell'inconscio ci determinano sciupando le nostre potenze logiche e razionali. Quindi non abbiamo un animo e una personalità ma molti. E poi, poiché la vita è un flusso continuo, le forme della logica sono tentativi di arrestare il flusso. Ma al momento buono non reggono e si rivelano per quello che sono = MASCHERE NUDE. E commentando un saggio di Pirandello sull'ironia scrive: tutto il saggio ha come unico scopo inconscio e contraddittorio quello di dimostrare che l'unico animale che sa <sup>LIBERO</sup> vivere è proprio quello che a causa della sua <sup>razionalità</sup> e del suo desiderio frustrato di razionalizzare non ha nessuna ragione di vivere. L'uomo è un animale che sa vivere perché non ha nessuna ragione di vivere, e può ammetterlo. Quid è la sua vera disgrazia. E si ride proprio e solo per ragioni assai tristi.

Ma un saggio terrore, Eco ha analizzato il trapasso dalla vecchia alla nuova simbologia, che è il tema centrale del romanzo. Finendo (praticamente) differente da quello medievale, il simbolismo moderno rinascimentale obbedisce alle stesse leggi semiotiche. Nel 1° caso (quello medievale classico platonico), si assume che i simboli hanno un significato ma poiché il loro significato finale è lo stesso interessante messaggio (l'esistenza di Dio per noi) allora esiste una inesauribile varietà di significanti (e di cose che significano qc.) per un unico significato. È sempre la stessa contesa: Dio è il creatore di tutto. Nel secondo caso, e per questo il mondo del significato si distingue secondo Eco, (cioè nella filosofia moderna), i simboli hanno ogni possibile significato. I simboli vanno cioè rifletti permanentemente in una nuova chiave di lettura, in virtù della contraddittorietà interna della realtà - Ma poiché ogni simbolo parla di pote fondare contraddittorietà, allora un inesauribile quantità di significanti sta sempre per il loro stesso unico significato; cioè appunto l'inesauribilità dei sensi di ogni testo. Per Eco fa lo stesso. È sempre la stessa contesa. Ricordare la simbolicità del mondo a un'unico fonte, non significa nulla. O di condurlo alla inesauribilità delle riletture, alla contraddittorietà, al caos primordiale. In ogni caso la simbolicità non c'è; non rimane che la semiotica, la semiologia. È appunto il cammino di Eco da uno specialista del metodo Eco al semiologo - la sua parabola di vita.

Tale ironia del mistero si basa sulla destrutt deliberata e voluta del essere simbolico riducendolo alla nullità dei significati o alla possibilità di una riletture infinite di ogni cosa. Concretamente tutto ciò su alcuni passi del romanzo:

1. Il R. è contraddittorio da un estremo storicismo e estremo finalismo (17)  
già le alienat delle prospettive: è un docet di Azzo giovanile che lui si trova nella vicenda e un altro ritrova la rettitudine dell'Azzo vecchio. Una duplice forma di estraneità, di finzione, che si lega a uno storicismo altrettanto esatto. E si crea in qsto un clima di intertestualità pitagorica. Tutto è la ricostituz del mito sensorio, della sensorio-logia, della intertestualità, della reinterpretat senza fine. È il mito dello storicismo e della finzione presentelliana. Molto bello è vederlo nella famosa scena della sedut di Azzo nella cucina: è una montatura presa da 30 commenti sul Cantico dei Cantici, non c'è nessuna parola originale di Eco in qsti testi, ma è montatura presa dai testi + mistici del XIII, appunto dai commenti al Cantico dei Cantici. Qsta scena precaria della sedut di Azzo non è altro che un prodotto artificiale di stile, di intertestualità, di risposta dei testi più intimi del XIII. I commenti stessi sono già per se stessi ambivalenti (cfr. S. Bernardo), Eco ha colto ironica l'ambivalenza della simbolicità Xana. Inversione del prendere sul serio la simbolicità nel XIII con tutte le sue ambivalenze. I commenti al Ct sia medievali che patristici sono già in se stessi ambivalenti, oscillano tra sensualità e mistica. Eco ha colto bene e ironizzato qsta ambivalenza nel suo gioco intertestuale e pitagorico.

2. Eco è un maestro del sospetto e della indirettenza, la vita è un processo di indagine e fallimenti che scinta e va <sup>e domanda</sup> scopre ogni ricerca diretta. Tutto è caso e caso. Tutto è caso di maniera che tale casualità e costanza dell'essere scinta magari i piani più simbolici - negari un dialogo era perso il suo diritto - la verità emerge nell'indagine di Guglielmo di ..... saltante per via di altre ipotesi e di un falso ordine dei sogni. Non c'è + legge né ontologia ma solo il gioco permanente di interpretat che si falsificano. Non ci sono verità ma la disponibilità di cambiare in modo permanente le chiavi di lettura. Questa è l'unica verità - E Guglielmo di ..... è un interprete molto attrattivo se in questa nuova verità del nominalismo di XIII. Naturalmente la parte della ironia forata di Eco che lo spazia più simbolico che esiste (il Monastero Medievale) si fa luogo di un giallo che gioca fra invertiti e omosessuali. Il Monastero si fa scena di un giallo. Forse qto è un po' troppo. E dovremmo chiederci perché la maggior parte di noi resta affascinata da tale romanzo. Forse perché coglie bene la ns. <sup>mentale</sup> psichica: siamo così. Per noi non ci sono + credenze assolute. Il R. ha ben colto la ns. ritrat psichica (non ideologica ma psichica, l'impatto cioè tra la ns. ideologica di fede e il nostro stato d'animo attuale). Siamo e viviamo nell'agnosticismo, nell'ironia, nella iperboscenza, nel pluralismo assoluto delle vedute e delle



prospettiva. È il ms. statò d'animo e fa piacere di rivederlo nel cfr. a un mondo con chiesa e classes come il monastero. Qstò impattò di fa piacere perché è l'impattò che è la verità della ms- anima. Ognuno di noi scella tra qstò 2 mondi: il mondo simbolico del Xmo e il mondo gnoroso e agnostico del ms- Tempo. (La forza costruttiva del Romanzo sta in qstò: Umberto Eco stesso ha vissuto il trapasso da medievalista a semiologo; lui ha fatto una tesi sulla estetica di S. Tommaso. E poi nella sua parabola di vita è passato da una visione verso al Xmo (forse non è stato mai Xmo, ma ci è stato molto vicino), attraverso un lungo process di condensation (era componente del GRUPPO 63 mi pare) anche scientifica, travagliata e tormentata, a una tale forma di ideologia (di semiologica, di semiologia).

Così rimane in qstò gioco? Resta la libido, l'eros; la lussuria è la radice sia del peccato sia della santità, della crudeltà della Inquisizione e del clima omosessuale viscido del monastero, dell'arte e della spiritualità, degli inquisitori francescani e degli spiritualisti francescani. Tutti si deve a qstò spinta. È una visione Nietzscheana e Schopenhaueriana della volontà, della libido, della conquista dell'altro, della lussuria. Così rimane? L'EROS, fuorviante, poi resta l'ESATTEZZA, di tipo ineliminabile e inesorabile. Il r. è davvero informato e schizzante sul livello storico, si situa in un posto e in un periodo ben determinato (1327): sono molto impatente sia per la politica, sia per la storia dello spirito. Esattezza di tipo adoriano, della NEGATIVITA' DETERMINATA: tutta viene contemplata da uno sguardo non soltanto disincantato ma che coglie ogni fenomeno tramite la sua negatività. Mente è vero in re, mente è simbolico. Nulla rappresenta se stesso <sup>EV</sup>autentico, ma tutto va riletto e reinterpretato indirettamente, magari negando dialettica. Esattezza dialettica negativa.

3. Fra eros e esattezza, resta il LIBO. Il carattere ludico dell'esistenza. È tale carattere si deve al fatto che tutto è in re e per l'altro effetto di alienat. Rimane il gioco della semiologia. Tutto può essere inibito e segno di tutto e per tutto. Qstò è il messaggio del romanzo. Così viene negata ogni A simbolica: non c'è + A tra lussuria e santità, tra ortobomia e eresia, tra universalità e individualità. Indifferenza dialettica = non c'è A fra George (il fautore della Vecchia semiologia, del vecchio simbolismo) e Guglielmo di ----. Si chiamano DIVOLI l'un l'altro nella scena dialettica del loro incontro nella Biblioteca. Si potrebbe parlare di una DOGMATICA NOMINALISTA DEC. NUOVA, della indifferenza assoluta. È tale indifferenza

assoluta è la possibilità altrettanto assoluta della riletture del 18  
destino senza sospetto. Il fascino del r. sta in qsto = nel dimostrarsi  
la dissolut del simbolo in un mondo alter simbolico mediante il  
processo dell'annichilimento - della ironizzat - delle erotizzat. Il r.  
adula tutte le ms. pulsioni insouce: sia le ms. libidine, sia le ms.  
verso ironica, sia le ms. pulsione di morte. Per qsto ci trattano bene  
in qsto romanzo.

d) Passaggio: la scommessa della promessa; Dio o idolo.  
Fra ideologia / rivolta / indifferenza e una nuova attenzione amorosa.

Parlerò ora del senso dell'ateismo, della sfida fra teismo e  
ateismo, e veichionatismo e fede, e constaterò:

1) Tutti gli a. (ateismi) si devono nel loro slancio agli spazi, ai demarcandi,  
alle prospettive del Xmo. Sono realtati parziali e razionalizzati del Xmo  
stesso e delle sue leggi - Realtati ~~app~~ parziali del suo spazio simbolico.  
Vivono dal successo stesso del Xmo. cfr. Sartre e Joyce (Ulysses = trasposi-  
tra Antico e Nuovo Testamento, ~~Atto quarto e un cattolico~~ lui un giudice, ~~o~~ il  
gravago permanente stesso, e ~~dedalo~~ il cattolico. Comincia tutto con  
una blasfemia della messa. Tutto il romanzo è strutturato da una teologia  
twisteria indiretta). Il romanzo vive del mondo monastico e simbolico  
del Xmo - Succhia il sangue dalla possibilità del Xmo.

La tesi mia è: l'a. è realtati parziali del Xmo, del suo spazio  
teosofico e simbolico, di cui dobbiamo adesso cogliere il senso.

2) Un messaggio dell'a. è "Si può ben vivere senza fede, e è bene così.  
Non si può vivere senza pace, amicizia, merci, dolci, sorrisi, labbro,  
Tempo libero" - Ognuno vive dai suoi meriti, dal sorriso, dal pane etc.  
Dio non è necessario per l'esistenza. Ma Dio, secondo me, deve essere  
+ che padre, sorriso, madre, cosmo. Deve essere + che necessario.  
L'a. ci spinge a una acut critica del teismo e della religione stessa.  
Ci spinge a concepire una religione + libera, scelta, simbolica.  
Riprendo le tesi sia di RICOEUR, sia di BONHÖFFER e EBELING. L'a.  
ci spinge a una interpretat critica verso la religione primitiva e  
naturale. L'a. intralcia una identifcat psicologica fra un evento  
concreto e la presenza divina. L'a. impedisce e scarta una identifcat  
e strumentalizzat di Dio di tipo religioso e ideologico. Rende impossibile  
ogni forma di magia, cioè anche la psicologizzat del mistero. Ma l'a.  
rende anche impossibile una falsa separat fra Dio e uomo, una falsa

astrat sia di tipo scettico, sia di tipo religioso. Per Hegel lo scetticismo e il deismo sono due forme della stessa astrat, perché partono da una libertà astratta che si decide di fronte all'essere per Dio o contro Dio, per la realtà dell'essere o contro la realtà dell'essere. Scetticismo, stoicismo e teismo partono da una separat sbagliata fra Dio-uomo e mondo. Sia il teismo che lo scetticismo cercano di evitare la morte, la morte nella comunanza, di sviluppare un tipo negativo della libertà. Ma cercano di salvarsi, immischiando di fronte alla morte dell'uomo. Sono esistenzialmente astratti. Cfr. Hegel, Fenomenologia dello Spirito (Stoicismo e scetticismo e poi ~~teismo~~ il teismo medievale). Hegel riesce a dimostrare che le CROCIATE erano un tentativo disperato di restaurare un rapporto al Gesù storico, le CROCIATE si devono (come la gerarchia ecclesiale) alla coesistenza infelice che ha bisogno di cercare Dio in un certo luogo.

Que parte dell'astrat fra Dio e uomo, fra Gesù e noi - le CROCIATE sono dunque un tipo di religiosità infelice che non conosce ancora lo spirito.

Tesi che ne emerge: l'a. può essere la prospett sia dello scetticismo, sia della fede. Traccia la tappa di un trapasso critico verso una concez + natura della religione stessa soprattutto della comunanza fra Dio e uomo nella loro distanza, e della distanza fra il loro nella loro comunanza.

③. Dopo l'evento dell'a. nella forma dell'irrazional del mistero, non dovremmo cadere nell'identificat di Dio con un certo ambiente, e' una vera e propria il vedere una falsa collizione fra gli intellettuali, di vedere la impostat di Hoff o King o altri in una concez liberali della teologia, che tenta una <sup>TALE</sup> ~~TALE~~ identificat di certi eventi sociali o psicologici con la presenza di Dio. E' una forma di ingenuità incredibile.

O con le parole di Ricoeur = "il processo fra ateismo e fede fa morire gli idoli e assaltere i simboli" - L'a. impedisce ogni forma di identificat di Dio con una certo tipo di cultura, di chiesa, di libertat, di regno politico o sociale. Dio non è né imperatore né principe filosofico, né padre (forse), etc. Ma è la realtà che ci fa interpretare tutto quale singola possibile, senza poter constatare che Dio sia simboleggiato in un concreto oggetto. O con i termini di Kant e di Ricoeur: dopo l'evento dell'ateismo Dio non può + essere oggetto (del ns. pensiero, del ns. profeta o della ns. concettualizat); ma dovremmo sempre distinguere fra soggetto e oggetto, dunque tutelarci contro la "apparenta trascendentale" che scambia sempre fra soggetto e <sup>oggetto</sup> ~~oggetto~~ scambia l'oggetto per un oggetto. Dio non è mai un oggetto, né identico a un certo tipo di simbolo, ma ci fa interpretare il mondo quale simbolo. Possiamo ascoltare i simboli, sviluppare in tutto squisito, una delica

terra, un senso acuto per la presenza possibile del suo ~~costo~~ Pascha, (19)  
del suo passaggio.

Voglio concretizzare un po' la logica di questi 3 punti fin qui trattati:

1. Tutti gli ateismi si devono ai deismi del Xmo. M. rivolge contro la  
pretesa di assoluta dell'ateismo. L'a. è solo una realtà possibile e  
spostata del Xmo.

2. Si rivolge contro l'assoluta del teismo. Contro un falso teismo.

Ora invece sto spiegando il 3° punto. Test: cioè l'a. che il teismo non è una  
falsa identificat, strumentalizzat di Dio. Ambedue tendono a confondere la sfera  
di Dio e umana. È la forma della religiosità naturale e della ideolo-  
gia, che si trova nel teismo (forma medievale del teismo = confusione  
fra potere reale e ideale, fra potere di Dio e potere della Chiesa,  
in Bonifacio VIII°). È una falsa confusione, una falsa "inverosimilitudine",  
identificat, razionalizat, strumentalizzat di Dio. Dio viene ridotto a  
un oggetto di mercato. Risultata un motivo dell'umanesimo in questa forma,  
e di un certo tipo di potere, e un palliativo equivoco della esistenza  
umana. È una tentat permanente sia dell'ateismo ~~teista~~ ideologico  
sia del teismo ideologico. Identificat Dio accomuna stranat Bonifacio  
VIII° e la Teol. della liberat. È la tentat permanente di ogni forma di  
religiosità e di ogni forma di ateismo ideologico. Un peccato contro  
una parte della legge di Calcedonia, contro la distinzione: tendono a  
una confusione, identificat, razionalizat, strumentalizzat del mistero di  
Dio. Oggi è molto frequente nel senso banale delle us. (preteche: Dio è  
il senso della mia vita, la felicità della mia vita. Affermat che  
confondono la sfera divina e quella umana. Affermat palliativo e stru-  
mentalizzat. Il processo tra ateismo e fede fa morire gli idoli di ogni  
specie e esaltare i simboli. Il processo fra ateismo e teismo impedisce  
ogni forma di identificat di Dio. Dio non è né natura, né libertà, né  
imperatore, né legge morale, né principio filosofico, né sovrante,  
Ma apre uno spazio possibile affinché tutto ciò possa farsi e diventare simbolo.  
Internamente kantiano, il processo fra a. e teismo distrugge l'apparenza  
trascendentale, che sempre è un processo ricambiano. L'apparenza trascendentale  
in tant è l'inganno prospettico che ritiene <sup>l'</sup>sovrante della coscienza  
un oggetto. Scambia dunque l'sovrante per un oggetto, Scambia la condizione  
della possibilità di ogni conoscenza con un oggetto di conoscenza. L'uomo  
non può non ingannarsi in questo secondo Kant. È vero. Dobbiamo  
sempre adorare Dio anche quale oggetto. Dobbiamo parlarne qui, nella  
let di Teologia dogmatica; non possiamo non oggettivare Dio. È una  
falsa pretesa il parlare e il postulare la non oggettività di Dio.

Dobbiamo oggettivare Dio. Non poniamo forme e meno. Nella nostra  
prediche. Ma dobbiamo sempre di nuovo distinguere questa apparente  
Trascendentale, E il presentia fede e ateismo, fra ateismo e teismo,  
serve al bisogno passivo di questa apparente trascendentale e illu-  
sione perfetta, che scambia le condit di possibilità della spaz-  
si simbolica con un oggetto particolare. Dobbiamo sempre di nuovo parlare di  
Dio come se fosse un oggetto particolare, e allo stesso momento dobbiamo  
distinguere questa illusione perfetta. Prospettiva ricorsiva e Kantiana del  
processo di purificat della fede.

4. C'è un altro tipo di ateismo e teismo: la tentat della separat fra Dio e  
Mondo. Nel 3° punto ho parlato delle tentat della confusione fra Dio e  
Mondo (religione naturale, ~~ateismo~~ teismo ideologico). Il tipo ateo della  
religiosità di cui ho parlato, è anche una religiosità che distingue  
troppo tra Dio della storia e Dio della natura, fra Gesù storico e un  
logos incarnato onnipotente. Queste false distinzioni risultano separat  
e distinguono dal dentro la religiosità. Forse le creature sono allo  
stesso momento succubi della semplice tentat della confusione e della  
separat fra Dio e mondo. Da un lato sono espressione della identificat fra  
potere di chiesa sul livello religioso e politico. D'altro canto sono espressione  
della disperat dell' uomo di fronte alla presenza sottratta di Gesù: si  
cerca Gesù, il Gesù secondo la carne, il Gesù storico. Si cerca di anticiparsi  
la sua presenza mediante il possesso della lettera santa. Si cerca il Gesù  $\alpha\theta\epsilon\omega\varsigma$   
(peccato mortale già in S. Paolo). È un' altra forma della neces-  
saria di Dio: la separat. Dio diventa adesso un Dio non solo remoto,  
ma un concorrente estraneo della reale libertà umana. Una legge  
che si impone da fuori. E l' ateismo ha ragione combattendo  
un tale Dio separato che viene da fuori. Occorre affermare che Dio  
è davvero nella storia, nella libertà dell' uomo, nel mistero della  
paternità e della figliolanza.

5. Sentit fra il 3° e il 4° punti è sia la falsa identificat e confusione fra  
Dio e mondo, sia la falsa separat sono 2 forme della necessità di  
Dio. E un tale Dio va ucciso affinché l' uomo possa respirare. Sarebbe  
un idolo crudele che raddoppia lo spazio di respiro dell' uomo. Sia  
la confusione che la separat sono forme sia dell' ateismo che del  
teismo  $\alpha\theta\epsilon\omega\varsigma$ . Secondo Hegel si tratta di una astrat dalle presenze  
differenziate di Dio e da una concilia differenziata fra libertà umana  
e presenza divina. Sia l' a. che ogni forma di religiosità teista medievale,  
sia la loro negat, sono tali false astrat. Sono oggettivat di un  $\alpha\theta\epsilon\omega\varsigma$   
possessivo di potere. Tutte quelle forme sia di credenza sia di a., se -

condo Hegel, cercano di scassare la morte, l'abbandono alla  
 concretamente di una presenza sottratta. Qst è secondo lui il  
 senso del processo fra ategno e teismo, la nascita di una festa  
 purificata matina e abbandonata, che sappia unire e distinguere  
 fra sfera divina e sfera umana. Il in termini della dialettica att.,  
 tale processo fra ategno e teismo tende a ristabilire lo spazio di una  
 cristologia calcedonica. Contro confusione e separ, si stabilisce un  
 regno di unita e differenzat. Il mistero del Xto pneumatico. Lo spazio  
 simbolico che vi ho fatto vedere, serve a ricostruire e ristabilire uno  
 spazio che rispetta le leggi della cristologia di Calcedonia. Simbolicita' e  
 lettera del simbolo <sup>non</sup> <sup>atto da</sup> <sup>non</sup> <sup>comprende</sup> filosofia delle leggi di Calcedonia  
 che secondo me scandiscono tutti i ritmi del creato. Se Xto è logos

incarnato, pieno e nucleo della esistenza del cosmo, le leggi di  
 Calcedonia dovrebbero essere anche le leggi <sup>simbolico</sup> della no. esi-  
 stenza. E ategno e teismo sono tentat permanenti di vedere quelle  
 leggi di Calcedonia. Sono salut + semplici, affronta parallelita' di <sup>Salut e Absolut</sup> <sup>+ facile</sup> <sup>del mistero</sup> <sup>delicatosimo</sup> di Calcedonia.

E' sempre + facile separare o confondere, invece di distinguere e unire.  
 Tutte le no. discendono tendono a mescolare < a separare. Mentre il tutto  
 squisito divina consiste nella capacita' di conservare l'unita' nella differ-  
 renza e differenziare nella unita'. Teismo e ategno intaccano qsta legge  
 dal di dentro. Il processo fra teismo e ategno ci aiuta a passare dalla  
 psicologia alla ontologia, cioè dal primato unilaterale della esperienza  
 al primato della presenza. L'ontologia implica la psicologia, ma non  
 viceversa. Il processo fra t. e a. punta sulla  $\Delta$  fra verita' e senso. Dio è

si la verita' del mondo ma non il senso e nel senso di ogni. la verita'  
 implica il senso, ma non viceversa. Non abbiamo mescolare le sfere.  
 Dio non è semplice il senso della mia vita, ma è la verita' fondante  
 che giudica, legitima, guida e spinge allo steso momento ogni possibile  
 senso della mia vita. E questo è verita', è + grande di ogni senso, impli-  
 ca ogni senso. Dire perciò che "Dio è il senso della mia vita", è una  
 menzogna. Dovremmo almeno specificare "quale" senso. Occorre parlare  
 + differenziatar su queste cose. E' falso affermare che Dio è la felicità  
 della mia vita: fare devo abbandonare ogni concetto di felicità per poterlo

incontrare. Dio può essere presente nel secret della mia felicità,  
 ma non necessariamente. Forse vivo per tutta la mia vita in un tunnel,  
 nessuno lo sa. L'ontologia è maggiore della psicologia, la verita' è +  
 importante implica il senso. Altrimenti cadiamo in un teismo o a-  
 teismo altrettanto funesti. Così i simboli rimangono nelle loro

preziosa. Per es. il simbolo di PADRE: Dio è in un certo senso padre, proprio perché ingenerante della mia esistenza, ma è lo stesso padre che mi presta e mi dà il mio nome. È il compimento della mia esistenza sì, ma anche la legittimazione della mia autorità. Dunque una tale concezione garantisce la ricchezza inestinguibile di ogni simbolo, di ogni predicato del nome di Dio. Mentre teismo e ateismo calzano Dio solo sotto una aspettativa parziale, e a lungo andare ne fanno un idolo. Per es. il Padre Celeste sembra legittimare una potestà strapotente (il PAPA) e serve da pretesto per non credere + in Dio perché un tale padre (di memoria frendiana) è una legge obsoleta, un concorrente della mia libertà. Sono 2 facce della stessa medaglia: Freud e Bonifacio VIII - Non abbiamo diritto di condannare, fortunatamente. Questo fa parte della fede: non poter mai condannare qualcuno. Una ideologia è sempre pronta invece a condannare.

⑥ Nel 3° e 4° punto ho descritto forme della morte di Dio che si deve a una falsa parte di Dio da parte dell'uomo. Forma di assenza di Dio, che si deve a una forma sbagliata della concezione di Dio da parte dell'uomo. Ora dobbiamo parlare di un'altra forma di MORTE DI DIO, che si immedesima, che si fa vittima di queste false concezioni, della idolatria dell'uomo. Finora abbiamo visto che il Xno usa la dottrina di Apollonio del cosmo, una religione molto delirante. E non si può non peccare contro le leggi della presenza divina. È impossibile muoversi sul criminale, nel criminale delle leggi di Calcestonia. Dobbiamo ora scendere un po' + a fondo, l'affermazione delle leggi di Calcestonia e della vita Xna, costa la morte, la morte dell'uomo. Partecipazione di ogni forma di desiderio possibile, sia su un livello superiore della filosofia, Costa di + la morte di ogni forma di idolo. Ma dobbiamo ancora affermare di più: nella storia della religione se e in quanto la storia e il mondo sono simboli della presenza divina Dio stesso nel Figlio e nel logos e nel Pneuma ha subito la storia del teismo e ateismo e dunque della morte, della misconoscenza della sua presenza. Dio stesso si rappresenta nella storia della religione non come un Dio remoto che resta fuori del gioco, ma come la storia della religione è una forma ~~della storia della~~ <sup>come</sup> autorappresentazione divina, per es. nella dialettica fra filosofia greca e credenza Xna, fra AT e NT. Sono forme diverse della autorappresentazione di Dio che poi ~~stabilisce~~ <sup>stabilisce</sup> dunque sia la storia della religione (nel senso buono della parola) sia la storia della sua misconoscenza; subisce dunque la morte nel processo fra teismo e ateismo, nel processo della storia della

religione. Lui prende su di se, in se stesso, sia la falsa confusione sia la falsa separat fra sfera divina e sfera umana. Si lascia intaccare da qste forme di idolatria necessarie. Dobbiamo soltanto contemplare un po' la storia dell' AT.; la compartecipat e la compresenta fra la nascita della intelligenza umana e la presenza divina. Dio prende su di se la falsa separat e si presta contro di essa in un eccesso di presenza. Fa saltare dal di dentro ogni forma di religiosita' etica. E si presta in un eccesso di presenza, e si fa sacrat: nel poplo, nel logos, nella storia della religiosita', nel politeismo dei greci, nel sincretismo della ms. chiesa, nella identificat con la storia del popolo ebreo. Risponde alla separat con un eccesso di presenza, saltando le ms. false separat. E risponde alla confusione con un eccesso di critica, di remotenza.

Nella storia di Mele, nella Resurrez (mistero che si sottrae a ogni poplo umano). E muore in entrambi. Dio in Xto diventa la vittima sia di una falsa ~~idea~~ voglia di identificare fra Dio e uomo, sia di una falsa separat. I gentili non riescono ne a credere nella vera presenza divina, ne alla distinzione fra legge e Dio. Sono vittime di ambidue le forme di ateismo, far non parlare dei pagani. E Dio prende su di se ambidue le misconoscenze e prende su di se e accoglie in se stesso sia la forma estrema di presenza (si identifica con questo punto della storia: la morte di Gesù) sia l'estrema forma di separat fra cielo e inferno, fra padre e figlio. Prende su di se il peccato e la misconoscenza. Nel processo fra teismo e ateismo si svolge in Dio stesso, fra Gesù e Gesù, fra padre e figlio. E in qste process lui fa saltare e fa esplodere sia una falsa identificat (dopo Xto il

Xno non può + identificare nessuna particolare della realtà con Dio) sia una falsa separat (dopo Xto tutto può diventare, magari un pezzo di pane, simbolo della sua presenza). In qste senso il Xno è la sintesi tra estrema recalcitrant e profanità da un lato, e estrema sacramentalità. Tutto è profano e VAS ACTARIS. Ogni fratello, ogni mestiere, ogni strat che si usa nel monastero è VAS ACTARIS e nello stesso momento va tolto a un uomo che lo identifica con Dio. Per es. un tipo di artigianato idolatrico. Mentre ci appartiene, né il ms. corpo né il ms. spirito (Regula 33-34), e tutto ci viene restituito e portato. Ontologia della Relatività nello spazio simbolico del monastero.

Struttura di questo 6° punto = processo ~~tra~~ fratrisimo e ateismo, che viene colto e supportato e superato da Dio stesso. Nella figura di Gesù e in tutta la storia della religione, Dio è sempre vittima. È la morte di Dio. Dio è



ritorno di una falsa separazione o confusione. Successivamente Dio prende su di sé la distanza e la vicinanza fra Dio e uomo. In Gesù prende su di sé la falsa distanza e la falsa vicinanza fra Dio e uomo e anche fra gli uomini. Dio supera, equilibra e salva (nella croce) questa falsa distanza con un eccesso di vicinanza, e un eccesso di separazione nel giudizio infernale, nella separazione nella morte tra Padre e figlio. In questo evento dell'ECCESSO avviene la sanazione dei rapporti.

14. Da qui nasce una fede purificata da ogni spiritualismo e da ogni magia. Una fede coraggiosa che sa accogliere senza paura e senza orgoglio, obliando ogni forma di ateismo e di religione naturale. Non dobbiamo aver paura né avere un sentimento di superiorità verso di esse. Ogni fede matura dovrà sempre attraversare di nuovo sia la sovrapposizione che la tentata della religione naturale sia l'agnosticismo e l'ateismo. Dobbiamo superare e assoggettare il fascino del Marxismo, di Nietzsche, di Feuerbach, di Freud, di Sartre, di Marx etc. Ciò fa parte del nostro cammino di fede. Non per ognuno, che sarà, ognuno ha il suo cammino di fede. Ma ci vuole la volontà scarsa. Ci vuole qualcuno che per tutti attraversi gli stati dell'etico e dell'etica (della religione naturale sia nella forma di separazione sia di identificazione). Ci vuole ospitalità. Possiamo riconoscere in loro una parte della nostra identità di fede. La fede stessa deve attraversare sempre di nuovo un tale cammino della negatività, come cresciuti e invecchiati di se stessi. Dopo l'evento di Cristo, si riconoscerà in ogni forma di ateismo, di smarrimento, di religione naturale, di formalismo la presenza del Dio annichilato. Dio stesso non si è risparmiato, ma è entrato nel vivo della negatività stessa. Per questo, l'ateismo e la religione nat. (ogni forma cioè di identificazione o di separazione) è e può essere almeno un soveto ardente, una forma del PASCHA DOMINI. Occorre sviluppare un tale atteggiamento di ospitalità e di accoglienza senza paura. La Chiesa molto spesso si trincerava in un atteggiamento di difesa. Si autodefiniva contro (per conservare la propria identità). Non è un cammino di Dio. Dio non si definisce, ma è capace e forse di partecipare. In questo si definisce. Naturalmente noi come singoli abbiamo bisogno di definire, ma la libertà cresce con la capacità di ospitare e intrattenersi con l'altro. Il nostro Dio davvero è invecchiato e si è immediatamente in un certo senso con la negatività e il peccato stesso. Una tale fede non è una parola ideologica ma una parola aperta, una fede che risorge sempre dalla terza morte, che va sempre ricreata. Non si tratta di una tortuosità di stampo esistenzialista, ma di un processo strutturale naturale, comunitario alla fede. Ciò vale per ogni fenomeno fenomenale. Un amore o un'inclinazione verso un uomo non è mai un dato stesso, ma va ricreato, risorge sempre dal nulla; nonostante tutte le esperienze che abbiamo fatte insieme. Ciò vale per la comunità: il nostro Ordine ha una

storia immensa, ma natural<sup>l</sup> la comunità va sempre creata, deve  
 definirsi, attraversare tentati, magari negati di se stessa; e una tale identità  
 risona sempre di nuovo da diverse forme di tomba vuote. E vale soprattutto per  
 la ns. identità sessuale. A volte, ed è bello, abbiamo raggiunto un punto di  
 sicurezza, di autoaffermazione che sa affermarsi di fronte a se stessa e  
 all'altro. Ma in un tale momento di apice, normal<sup>l</sup> qst<sup>o</sup> fondo senso ci  
 viene sottratto. E dobbiamo ricominciare non da zero (questa sarebbe una  
 illusione prospettica) ma partiamo già da ciò che abbiamo raggiunto e elabo-  
 rato come concetto della ns. vita e identità. Ma dobbiamo concepirlo sempre di  
 nuovo. È una legge che vale per ogni fenomeno primordiale, soprattutto per quello  
 della identità. Creat, re-creat, trapasso verso e attraverso il punto cubico.  
 E una tale fede corrisponde alla SUPER-FIDUITA', alla NON-NECESSITA' di Dio.

Il Dio che si è fatto uomo in X<sup>o</sup> è Dio per sé un Dio superfluo nel senso pieno  
 e ambivalente della parola.

8. Ho descritto il processo fra teismo e ateismo, fra Dio e uomo; processo di proiezione  
 e distinzione permanente che avviene fra Dio e uomo. Ateismo e teismo,  
 reciprocità naturale e fede, sono un processo permanente di proiezione e di distinzione  
 reciproca fra Dio e uomo. Senza sosta. Feuerbach ha colto dunque un  
 lato giusto del processo di fede (quando ha parlato della proiezione, che Dio è proiettato  
 nella fedeltà di Dio nel cielo). Certo è così, ma non soltanto. Forse l'80%  
 della ns. immagine di Dio è una mera proiezione della ns. psiche. E ciò vale  
 per ogni rapporto con gli altri e anche con me stesso. Magari io stesso sono per  
 me per buona parte auto-proiettato (auto-immagine). La mia realtà non  
 esiste. Ho solo un processo permanente di auto-proiezione e auto-distinzione fra i diversi  
 strati e le falde della mia esistenza. Dunque la parola proiezione non dovrebbe  
 restare inchiodata a auto-difesa. Altrimenti è pericoloso. Servire altro Dio è forse per la  
 maggior parte una proiezione dell'uomo. Ma io preferirei parlare di un processo di  
 PROIEZIONE e di DISTINZIONE, fra immagine e realtà, fra Dio e uomo, fra  
 ateismo e fede in noi stessi. Questa non pare una scelta abbastanza aperta del  
 cammino di fede. ~~La scelta è abbastanza~~ Per Pascal ha ragione: ci vuole una  
 scommessa aperta fra fede e ateismo. La questione della proiezione non si lascia  
 mai decidere a stracottino. Ma la questione decisiva è questa: chi comprende  
 meglio l'uomo? Chi sa interpretarlo in un modo + ricco, variegato? Quale  
 forma di fede sa incentivare un processo + fecondo e profondo nella scoperta  
 dell'uomo? Chi sa accettare meglio le lacune, le miserie e le grandezze  
 dell'uomo? Chi sa concedere <sup>gli</sup> lo spazio della loro verità? Ci vuole una scuola  
 dell'esperto, di iniziato, di meditato. Con il ragionamento teorico non si può far nulla.  
 Ci vuole invece il riscontro del teosofico. La scommessa aperta è questa: chi comprende  
 l'altro: la fede o l'ateismo o viceversa? Chi sa inflazionare e abbacchiare i

manifesti dell'esistenza senza rimpiangere la "pastorale"? È una gara aperta.  
Occorre resistere gli anni fenomenologici (Cfr. A.), ammorzabili un po' nella  
loro verità. L'anno della madre è promessa, inganno, o già in tutto?  
Il padre è legislatore, idolo o concorrente, o tutto ciò? La voce della  
conscienza è la voce imputanti della moralità della società, risultato  
della coscienza collettiva, risultato delle pulsioni rimorse e riprese nel  
mio fatto? Senza altro! Ma abbiamo cercato di dare un po' di +. In tutto ciò:  
è la voce della mia natura e un giudizio sulla mia vita (giudizio esatologico).  
Il dolore, cos'è? Dobbiamo sprofondare in un dolorismo? Come interpretare il  
dolore, come interpretare l'autorità? È l'ubbidienza e la loro reciproca?  
Rimeditare il punto A., per avere la dimensione della verità. Ho cercato di  
accogliere tutte le dimensioni proposte dalla Scuola di Francoforte. Ho pensato  
che ho potuto di sottrarmi anche molto di +. Questa è la gara aperta, fra  
Xmo e eticismo: chi sa interpretare con maggior presenza, sincerità  
e serenità i simboli di questo mondo; chi sa accoglierli quali simboli e non  
solo quali sintomi. Il Xmo sa essere grato nelle esperienze della contin-  
genza analitica. Sa sperimentare la coscienza quale voce alienante, quale  
risultato della società e della lacerazione rimorse e quale voce costante  
della mia natura e quale giudizio esatologico sulla mia esistenza.  
Il Xmo sa sperimentare la consuetudine nel dolore, realtà ricorsa nel dolore  
strutture ontologiche. Sa sperimentare la sofferenza nella felicità. Il mistero  
della profondità e della "volgarità" nell'essere autentico. È viceversa. Il Xmo  
deve definire la libertà quale libertà obbligata a partorire se stessa.  
Il carattere xmo della esperienza non sta nel fatto di un sentimento di  
felicità o di dolore o di croce o qc. del genere; ma il sale della esperienza  
xmo sta nel TUTTAVIA e nel EPPURE, nell'inclusione fra due esperienze  
contrastanti, l'esperienza di fede e il tutto. Siamo vice autentico e  
tuttavia e in qto e per qto dobbiamo confermarci figli e viceversa. Il Xmo  
sa accogliere la polarità estrema della contingenza infinita del mondo e della  
infinita contingente. Per cui sa non solo conservare ma anche scoprire  
la molteplicità inesauribile di significati. Ma non una molteplicità vellei-  
taria. Nella scoperta della inesauribilità dei significati possibili devo incarnare  
alcuni di loro (per es. formi benedettine!). Ma facciano benedettine,  
non dovrei restringere la veduta e la mia prospettiva di vita. Anzi: + mi  
mi incarnano nel mio essere benedettine, + devo imparare ad avere una  
compagnia con la molteplicità delle incarnazioni possibili di un'esistenza  
xmo. Più ricorro potrei scegliere magari il fenomeno del Xmo. Il Xmo è contro  
ogni forma di ideologia, di dogmatismo e di settarismo, la capacità fra  
fealtà e pensiero. La gioia di poter leggere ogni fenomeno da fuori per

# Quale parola per parlare di Jo-Dia-Homb?

- ① PAROLA OGGETTIVA: - prima scrivere, solo poi interpretare.
- sa captare lo sfere dell'oggetto (Jo-Dia-Homb) come oggettività con CORTESIA e DISCRETIONE. Capire e scrivere.
  - non è esatta → monoleffante, loguosa (cf. Katsuravi!)
  - sa evitare le distanze e le discrepanze tra Jo-Dia-Homb.
  - non è sfociata, vaga, ma PRECISA. Jo è precisione.

- ② PAROLA SOGGETTIVA:
- la parola va riflettuta, non solo espressa con spontaneismo!
    - ↳ INABITARE LA PAROLA CREDICO ↳ spazio causmatico!
  - Jo deve inabitare la parola, ma allo stesso tempo la parola si fonda (SERVO DELLA PAROLA - MI SERVO DELLA PAROLA).
  - Prima di parlare, ascoltare il messaggio che la parola ti sussurra (→ la parola è sempre maggiore + profonda e + intensa del tuo semplice enunciato).

## ③ PAROLA INFORMATIVA E PERFORMATIVA:

- sapere come realtà donata e ritratta
  - ↳ grazia (RICEVITA) ↳ giustizia
- la ms. parla è piena di una parola + intensa, che grazia e giustizia sul ms. discorso.
- è intensa critica e aperta = apre il ms. cuore a realtà indivisibili.
  - ↳ induce e spinta
- la parola su Dio deve nascere DAL SILENZIO e sfociare NEL SILENZIO

convencendosi: la capacità di incarnare e la tensione fra logos, figlio e  
 Pneuma, Pneuma giovane, incomprendibile, che non si realizza se  
 non in una vita o nel Figlio. E che contemporaneamente fa saltare ogni  
 forma di concretezza, la fa esplodere. Nella fedeltà alla mia vita, per  
 esempio, dovrei essere in grado di accompagnare anche esistente che  
 lasciano l'ambito o l'ambito della chiesa. Se è in quanto un tale cammino è  
 giusto e salvifico per un tale uomo. E senza però fornire una ideologia (=   
 quella che escono sono gli uomini + natura, o qc. del genere). O accompagnare  
 gli omosessuali, senza pregiudizi, senza volerli obbligare a una vita casta (è una  
 impossibilità). D'altro canto senza fornire una ideologia (= gli omosessuali  
 sono i veri illuminati e i veri uomini o donne liberi della nostra società).  
 Non è vero! Ecco: questo sarebbe Xmas, la gara aperta, che ci impone un  
 impegno scabroso, una verifica della fede che ci muove il fiato. La  
 fede garantisce sia la leggerezza sia la serietà di ogni fenomeno.  
 È la sua polarità dinamica intrinseca.

Passo ora al punto 2:

## 2) la morte di Dio è la vita dell'uomo: la conversione.

È chiaro che la prima di fede da me sviluppata, richiede una ricchezza  
 di accessi e di avvisi, una prima particolare di autoaccettazione e di invero.  
 E di questo parlerò ora. Diviene forse di avvisi o di autoinverità della fede. Di  
 avvisi che tengano conto della struttura del processo fra fede e ateismo, quindi  
 della struttura del TUTTAVIA e della ripetizione dell'esperienza, alla luce della  
 fede. Ma tale avvio non si svolge sul piano di esperienze in linea di massa.  
 Ma dovremo indicare la critica e il funder di ogni esperienza possibile.  
 La fede infatti è la critica permanente, è l'apertura poetica e escatologica  
 permanente di ogni esperienza. Critica distruttiva e ricostruttrice poetica e escatolo-  
 gica di ogni esperienza. È una idea di Ricoeur: fede quale cruciantica  
 distruttiva e restaurativa di ogni esperienza. Da come entrare nella prospettiva  
 della fede? Come entrare nell'ambito, nell'ottica della imposta Xmas della  
 vita? Una tale fede non si muove sul livello di una semplice cognizione  
 di cause, né di una conoscenza scientifica. Non quindi sul livello della  
 quotidianità banale, né una conoscenza scientifica, ma è un invero e  
 un ~~contatto~~ incarnato sul livello della conversione, del riconoscimento di  
 se stesso e della riconoscenza. Sono le famose sfere di Pascal (Framenti  
 793): Pascal distingue le diverse sfere dell'esistenza nell'interpretazione del  
 mondo. Sono prospettive strutturali: un'opera d'arte può essere in -

interpretate sul livello economico di mercato, o sul livello estetico o sul livello tecnico, poi fare un livello esistenziale. E poi fare nel suo carattere rivelatorio. Ogni fenomeno va interpretato a ogni singolo livello. Pascal distingue (in modo un po' ingenuo) 3 livelli = il livello del corpo, dell'intelletto e della carità. Sono 3 ordini di diverso genere. La fede conosce i propri cammini di esperienza e esport. Conosce i propri metodi per realizzare sistemi. Tali leggi non sono né esatte o quelle di altre scienze, ma si muovono su livelli diversi. Ora io propongo diversi tipi di cammini della fede: non si tratta di prove di Dio. Dio non si lascia provare o dimostrare, ma si lascia intuire. Questo sì. Cammini di esperimenti dell'autorevelato della fede. Nel punto A. (Ami etc.) non abbiamo parlato di Dio, ma di cose di cui pensare a Dio. Ami ineluttabili. Abbiamo parlato delle sue trasparenze indirette, indirette, allucinate polifoniche, nei fenomeni ~~alle~~ primordiali della esistenza divina. Ho riletto la storia umana quale simbolo e di confronto la lettura dell'atomo e del tesoro. Dopo questa lettura fuorviante del teismo e dell'ateismo ho cercato di ristabilire lo spazio simbolico cristiano che comportava una vera rappresentazione di Dio magari nella sua negat. Ora invece parleremo della confrontazione dello spirito umano, dell'uomo, con Dio stesso. Confronto con la fede. Qual'è il dinamismo dell'uomo nel regno della conoscenza? Se Dio esiste (queste è ora la domanda e la risposta da cui parte, dopo un mese di travaglio simbolico), quale è il comportamento simbolico dello spirito umano nei confronti di Dio stesso? Quali sono le leggi che regolano un tale rapporto? Quali sfregi si aprono nella nostra intelligenza e una presenza divina? Propongo qualche esperimento fondamentale, qualche tappa del cammino che si apre alla presenza e all'interiorità di quella presenza. Ora parlerò al 3° piano della classificazione di Pascal (Piano del riconoscimento e della riconoscenza). Ecco una rielaborazione della presenza divina, non una prova di Dio. Cercherò di farvi capire qualche legge fondamentale dell'impatto fra presenza divina e spirito umano.

a) Il cammino comunitario - intellettuale: è il tipo auselmsiano, hegeliano, anche di Bonaventura. (Cio che dire ora si trova anche sul libro di H. de Lubac: Sui cammini di Dio [Sui les chemins de Dieu]). Cf. anche il libro di Guardini su Pascal (ed. Naccelliana). Questo è tutto parte dell'evento assoluto della presenza dell'essere nella mia intelligenza. Cerca di scandagliare il fondo scuro e nudo della mia ragione. Pensare è già affermarsi dell'essere. E in questa autoaffermazione del pensare e in questo accoglimento del primato del sì. Parte semplice dell'auto-presenza del pensare. Il pensiero è e non può non essere. L'uomo non può non cercare la infi-

mità nella quale è già coinvolto, che lo circonda. Non si tratta di ergo<sup>o</sup>,  
 ma della auto-scoperta, della auto-presenza dinamica e illimitata del pensare.  
 la semplicità assoluta. Aliquid est est, ergo Deus est. Il mio pensare dell'  
assoluto è, e ciò è già la presenza dell'assoluto in me. Se ti prendi sul serio  
 nella tua auto-presenza, sei già da sempre recitato della bontà, dell'ama, vesta  
 dell'essere di Dio. E non è una prova: è solo auto-presenza di una presenza.  
 Realtà di ciò che sono, comprensione di ciò che sono, comprensione finita della  
 mia infinità. Le acque infinite della esistenza trovano una folla e  
 sgorgano nella fonte della mia intelligenza, e questa fonte trova la sua ostensione  
 nelle acque infinite che sgorgano in esso. In tedesco c'è una parola che vuol dire  
 tutt'uno, che dà forma alle acque sorgive che se no si farebbero senza questa  
 fonte che le raccoglie. È forma, comprensione, stato d'animo di comprensione, in-  
 costanza di un diamante. L'infinito si comprende, si dà una forma, si raccoglie,  
 nella auto-presenza dello spirito, loro ci dicono: se Dio esiste, lui si comprende da  
 sé. Lui deve essere il pensiero + semplice che esiste. Dio non è mai complesso né ha  
 complessi. Ma è la semplicità, per questo si rappresenta nella auto-presenza semplice  
 del mio pensiero. Cfr. Bonaventura (*Itinerarium mentis ad Deum*, cap. 5°):  
 ci propone di immergerci total<sup>mente</sup>, pacamente meditando, con il pensiero essere.  
 Inabituare gli pensieri dell'essere e inabituare il ns. pensare stesso. Ci vuole una  
 purezza d'animo estrema per accorgersi di questa presenza dell'essere nel pensare.  
 Provvelo. È una forma di concetto dell'auto-presenza, carattere sperimentale.  
 Si deve assaporare questo pensiero e lasciarci colmare: io sono, il mio pensare  
 è, e mi abbraccio e concepisco se stesso.

Bonaventura poi propone la controprova: cercare di immergersi nel pensiero del  
 nulla, cercare di sprofondarsi nell'abisso della propria nullità. Far finta di non  
 esistere, di immergersi negli spazi immensi del vuoto. È un esperimento.

Bonaventura è sicuro che <sup>ta</sup> questo fatto dove il nulla e la presenza si toccano (→  
 lo stesso pensiero in Heidegger) emergono sia la regressione e contropresenza dell'  
 essere, sia una grandiosità e insuperabilità e incondizionatezza dell'essere  
 importante. Emergono sia le  $\Delta$  assolute simboliche fra essere e nulla,  
 fra essere ed essente, fra essere e essente, sia il primato assoluto del  
 sé dell'essere. Cosa è meglio, cosa ne fa meglio? Voglio inabituare il  
 deserto del nulla? Dovrebbe assurdo. Sono già da sempre abitudine nel regard  
 del sé. Questa bellezza mi con-vince e vince con me. In ciò emerge la  
 simultaneità della realtà del pensare e la realtà del pensato.

E la scimmia che si ricorda in questo pensiero è la seguente: l'essere  
 quale essere deve essere reale, altro il pensiero non penserebbe ciò che  
 pensa, non aggancerebbe la propria radice, non verrebbe incantato alla  
 pretesa che è. Ma emerge anche un'altra  $\Delta$ : da qst<sup>o</sup> esperimento della

auto-presenza, non emerge saltando la  $\Delta$  ontologica, ma anche la  $\Delta$  causallogica. Io non sono mai smelto, sono saltato partecipando. Ho una provenienza e un'arrivo maggiore. Sono insensibile. Non potrai mai comprendere te stesso se non riferendoti alle proiezioni della tua esistenza e relativizzandoti, e al compito escatologico della tua esistenza altrettanto insensibile.

Subiti intuiscono che una tale presenza dell'assoluto dell'essere (non parlano ancora di Dio) si lascia facilmente cavellare, obliterare. Dio o meglio l'Assoluto, è così vicino, attiguo, prossimo al vs. pensiero che se non si sopporta il processo della differenziazione è molto facile dimenticare, scordare quella presenza dell'assoluto nell'auto-presenza del pensiero. Appunto la semplicità della presenza di Dio nella auto-presenza del pensiero è già lo SPUNTO dell'ateismo, della dimenticanza di Dio, perché è difficile distinguere, sopportare il peso della  $\Delta$  ontologica. Questo è il rompicapo di Heidegger riguardo alla storia del teismo: non siete stati custodi della  $\Delta$  ontologica, ma ma avete divorato Dio identificandolo al dinamismo del vs. pensiero. Si deve davvero riconoscere la pluralità dell'esperienza. Pensare l'essere e il niente, e apparire sulla lingua e attraversare il baratro ~~scuro~~ della  $\Delta$  che si apre in tale esperienza. Solo nell'unione di ambedue le costanti: Dio si intende da sé, se e in quanto è intelligibile in se stesso; è la cosa + ovvia, e allo stesso momento la realtà + nascosta, apparentemente insignificante, anonima. Solo in questa duplicità possiamo forse intuire che l'essere assoluto è Dio. Per tentare e trovare le verità + sembranti, ci vuole una battaglia e una ricerca ardua, e allo stesso tempo una umiltà e semplicità di cuore. Più alta un valore è, + si apre e si rivela e si svela allo sguardo semplice e umile. La realtà di te stesso: è l'atto + semplice, e allo stesso momento forse una cosa pratica impossibile. Possiamo capire l'organo ontologico se abbiamo una certa esperienza dinamica, cinetica, movimentata, della conoscenza della conoscenza. Ci vuole lo sviluppo di una certa gioia di congiungere realtà differenti, e altrettanto grande e sviluppata capacità di differenziazione. Ci vuole un computer cavalleresco di fronte allo spirito, una sublimità e umiltà allo stesso tempo. Altri non si vede nulla.

b) Il cammino sperimentale - volontaristico: già il tipo precedente aveva un carattere avventuristico, ci ha indotto una battaglia, una ricerca tormentosa, un cammino arduo. Per questo si è sviluppato un altro tipo di approccio alla presenza divina (o meglio della sua realtà) che parte da una teoria volontaristica. Non parte (come il 1° tipo) dalla presenza, dalla omnia e semplicità della presenza del SI, dalla presenza dell'essere, ma dalle



Differenza, dall'ambiguità, della contraddittorietà. L'uno quale essere di partecipat, quale essere sospeso fra presenza dell'essere e niente viene ad esso realizzato tale quale: quale essere contraddittorio, quale essere che incalza la  $\Delta$ . Essere della miseria e della gravetta. Cito ora il saggio della I<sup>a</sup> parte dell'ottimo libro di LITOURNE su Pascal, Kierkegaard e Blondel: Pascal prende atto del fallito e dello smarrimento totale dell'uomo per farne la prova della verità Xava. Questa verità Xava non ha la pretesa di equilibrare i contrari, né di conciliare l'incoscilabile, né di accettare e accechiare l'inaccoscilabile. Ma di prendere a corpo la contrarietà dell'uomo, accentuabile invece di cancellarla, esasperabile invece di allentare, elevabile per portarlo fino al punto alto che permette di decifrarlo. Questo incontro, in cui il paradosso religioso assume il paradosso antropologico, costituisce per la religione Xava la migliore verifica. Dunque si parte qui da una concezione paradosso della realtà. In tale scacco e impasse non si può né negare Dio né affermarlo. L'esito della scommessa è aperto. Ma si deve scegliere. Non c'è astensione dal voto. Devi decidere. In tale situazione Pascal ci propone la famosa scommessa, che è espressione della proporzione dell'essere, della delusione, dell'inganno, della satura ~~che~~ che la vita è. Dobbiamo fare un salto, fare un salto mortale. Ma in Pascal ancora in modo ragionevole e sofferto. Nel gioco fra finito e infinito la tua giocata è sempre finita. Tu hai solo da dare la tua piccola esistenza. Puoi e devi investire te stesso. Devi solo recitare un certo modo di vivere. Devi vivere COME SE Dio esistesse: praticare la religione, combattere le libidine, provare le lenti, l'ottica, la prospettiva della fede. Devi far finta di credere, di pagare, di partecipare al rito. Devi convertirti, e POI VEDRAI COSA NE VERRA' FUORI. "Studiare non gio' di convincerti col dissenso le prove di Dio ma col dimenticare le tue passioni. Alcuni dicono "Avrai già abbandonato i piaceri, se avrai la fede" ! Ho risposto "Avresti già la fede se tu avessi abbandonato i piaceri" (Pascal). Dio non è mai saltato l'esito di una prova o di un esperimento intellettuale, ma si inverte solo in un comportato, in un atteggiamento, in uno stato d'animo che cerca di accoglierlo. Ciò vale anche per le scienze: non si può gustare la verità della scienza se non ci si immerge, se non ci si abbandona all'esistenza, alle delizie e agli strazi del processo scientifico. La presenza di Dio è sempre risultato: 1. di una scommessa, 2. di un esercizio.

Devi comportarti in modo che potrai accorgerti della presenza di Dio. Non hai nulla da perdere (consiglio cinico), anche se Dio non esiste. Avresti già guadagnato una certa identità della tua vita, una recitazione di esultate della mitologia del mondo. Anche se Dio non esiste, non fa nulla, Hai

quadruplo la ricchezza della nozione, delle interpretazioni del mondo, e una certa disonestà. Suona cinico, ma non lo è. È un ingrediente del precetto della fede una tale scommessa. Fa parte di ogni cammino di fede. Resta il la proposta: anche se il Xmo fosse vero, non piacerei nulla. La puntata è sempre finita, il guadagno è sempre infinito. Scommessa, ipotesi della fede, e invenzione della fede attraverso l'esercizio.

Risultato: quanto maggiore un valore è, tanto meno c'è sicurezza estrinseca e assoluta. Tanto + devi esercitarlo per poter vivere nell'ambiguità e sul piano della fede e di un tale valore. Quanto + maggiore un valore è, tanto + grande è il rischio e l'impegno etico. Di non esiste, ma esiste solo nella realtà e nell'esercizio etico. Solo con la sua presenza si inventa. Ogni valore sublime richiede il rischio della scommessa e l'esercizio etico.

c) Il cammino paradossale: (Kierkegaard): occorre accingersi della paradossalità dinamica del cammino comunitario-intellettuale (a) e del cammino sperimentale-volontaristico (b). Il ns. pensiero intende capire l'assoluto, la piena verità dell'essere. E qsto significa che un tale pensiero intende la sua nascita e la sua dissolut. L'Assoluto non potrà mai essere un oggetto, adatto a un pensiero finito. Ma allo stesso tempo l'Assoluto è il CONTINUITO e LA ROVINA del pensiero stesso. È molto strano. E lo troviamo già in S. Anselmo: al punto massimo dell'autoconfinarsi del pensiero (= accogliere e cogliere l'assoluto), questo pensiero non giurca + ma si ~~si~~ trova giurcato. Deve abbandonarsi. Come il pensiero si sperimenta in grandi valori nella vita? Quanti costano? Come si avverano, come si affermano? Il cammino ontologico di Anselmo e Bonaventura e il cammino di scommessa di Pascal, ambidue si muovono nell'ambito di una tensione verso l'Assoluto. Magari forse si muovono già nell'assoluto stesso. È K. che ha scoperto la paradossalità di qsta costellazione; perché davvero un pensiero che cerca di inventare, snappare e evaporare il bene e la verità e il valore della vita e la bontà (un pensiero quindi che cerca di intendere l'Assoluto) agogna la propria dissolut, il proprio naufragio. Qto è il paradoss della intelligenza di ~~questa~~ <sup>vita</sup> tensione verso l'invenzione del valore, della verità e della bontà dell'essere. K. (= Kierkegaard) scrive ("Principi di filosofia"): « Non bisogna pensare male del paradosso, perché il paradosso è la passione del pensiero. È un pensatore che non incontra il paradosso è come un amante senza passione. È una pietra medicinale. Ma la potenza + alta della passione è sempre quella di volere la propria fine; così la + alta passione della ragione è quella di volere l'URTO, lo SCANDALO. Anche se questo suo volere sembra il tramonto della ragione stessa. Qto è allora il paradosso + alto della ragione: il voler scoprire qc. che trascende il pensiero. Un pensiero che è in cerca dell'infinito,

dalla bontà, della verità, Agogna, tende verso la propria dissoluta creativa. È (26)  
un pensiero in cerca di qc. che giudica e lo relativizza il pensiero stesso. Questa è  
la vera paradosalità della ns. intelligenza: che essa agogni, brami e desideri  
e intenda qc. che la supera, che la scaldi e la sorregga e la SOTTENDE in  
questa relativizzat. L'atto della intelligenza umana naufraga come per eccesso  
della sua finesse di significato. È voler appunto qst naufrago la sua passione  
+ altri. Il pensiero vuole arrivare di fronte a un oggetto che non può + essere domi-  
nato dal pensiero stesso. Il pensiero, nella attualizzat della sua autonomia estrema,  
si pretende verso l'eteronomia. Il pensiero, nel fine della sua autonomia,  
intende l'eteronomia, intende un pensiero che lo giudica. Il pensiero, per salvare  
se stesso e per imbracciare tutte le sue dimensioni, deve agognare il proprio falli-  
mento. Si pretende a un giudizio che lo giudica. Deve crederci disperato.

Deve accettare la propria inadeguatezza e nullità, Deve accettare l'assoluta quale  
altro, e questa alterità quale compimento di se stesso. L'uomo non si sente  
mai a suo agio nella sua finitezza, ma agogna qc. che lo trascende, magari  
che lo giudica. È vera paradosalità e dobbiamo accennare e immedesimarci  
col fallimento della ns. aspirat + sublimi. E in qst troviamo il compimento della  
ragione stessa. K. sviluppa la drammaticità paradosale dell'argomento onto-  
logico, che ritroviamo già in Anselmo nello svolgimento del suo PROSLOGION  
(ΠΡΟΣΛΟΓΙΟΝ), già il nome stesso ΠΡΟΣ-ΛΟΓΙΟΝ è sintomo e segno di  
qsta paradosale drammaticità. C'è una dinamica verso il <sup>atto</sup> superamento della  
ragione stessa (προς-λογιον). In S. Anselmo è però una rielaborazione di pensiero,  
mentre in K. è una analisi esistenziale della paradosalità dell'esistenza.

Ne entrano in incontro nel punto critico dell'autocompiimento della ragione  
nell'altro, la verità, la bontà etc. non potranno mai divenire oggetti in senso  
proprio. Essi <sup>(e cioè trascendenti il pensiero)</sup> non sono al pensiero nessun punto d'appoggio, altrimenti il pensiero si  
affermerrebbe di fronte ad esso e non naufragherebbe. Ma l'oggetto infinito nel  
quale la ragione si compie è affatto diverso, è lo SCONOSCIUTO. Questo è l'altro  
assolutamente altro quale compimento del pensiero. È una forma di paradosalità.

K. però sviluppa anche un'altra forma di paradosalità; riprende anche la dialettica  
dell'esercizio, dell'attitudine, dell'esperienza, del vincolo di Pascal, e lo acutizza e  
lo espone. Finora abbiamo visto in K. il movimento del finito e del finito verso  
l'assoluta (il fallimento e la dissoluta della ragione). Adesso c'è un altro paradoso,  
il paradoso della e nella verità: l'assoluta nel finito, l'incarnat di questa  
infinitesime. Questo assoluto non rimane un qc. di VUOTO, non resta prae-  
infinita, non rimane un vuoto, o un incubo. Ma questo assoluto ci sta alle  
calcagna, si fa sfortunatissimo uomo, si fa esistenza carnale, si fa amore e  
compassione, esperienza di vita. Appare nella carne della ns. esistenza. Quella  
bontà stessa, quella verità assoluta, quell'essere, quel valore infinito della ns.

interiorità proiettata al cielo, ci viene incontro e si fa estere umana. QST è il  
verso paradiso del Xmo, un paradiso insopportabile. Perché adesso davvero l'  
orizzonte infinito si incarna in una estere storica e si rappresenta quale  
infinito nel suo amore, nella sua compassione altrettanto infinita.  
Amore che abbraccia tutti. Magari i miei vicini. Amore che non conosce  
esclusioni, che non esclude nessuno, tranne quelli che non abbracciano tutti,  
che vorono dalla e della esclusione (= appunto il FARISEO), QST amore infi-  
nito che si incarna accoglie, abbraccia e comprende tutti; anche quelli che  
vengono esclusi da noi. È una compassione VISCIDA che si fa comune con tutti,  
e questo contrasta il ns. senso di nobiltà, di distinzione. Ognuno di noi vive  
della sua propria esclusività. L'amore infinito nella carne si fa comune.  
Si mette sullo stesso piano del peccatore, della esistenza infernale, non esclude  
nessuno, si fa proximità. Infinito quale proximità. Un pensiero insopportabile.  
Di fronte a tale prossimità dell'Assoluto e di fronte a tale proximità infi-  
nita, dobbiamo confessarci, dobbiamo capire l'inadeguatezza della nostra  
etica, del ns. pensare. Dobbiamo sacrificare e immolare ogni nostra coesit.  
Non c'è + criterio di proximità, di amore, di esclusione. Un duplice fallimento:  
un fallimento dello slancio infinito e del desiderio passivo della intelligenza,  
e un fallimento del ns. impegno etico. Per capire Dio ci vuole una duplice sospen-  
sione: una sospensione del concetto, dobbiamo cioè abbandonare tutte le  
vittorie dello spirito, tutte le conquiste della ns. comprensione, tutti i concetti  
generici della ns. intelligenza per individuare (in qst fallimento) la presenza  
incumbente dell'infinito, la trascendenza si fa IMMANENZA IMMIDENTE.  
Inoltre una sospensione dell'etica (di fronte alla presenza dell'assoluto quale  
amore e compassione), di ogni definit del comportamento secondo la legge. Non  
c'è + legge che sappia definire la proximità e il comportat dell'uomo.  
Ma dobbiamo invece reggere alla proximità di ognuno. L'uomo + boss  
senza riguardo, diventa forse il Dio. Insopportabile. Nessuno di noi lo fa.  
Solo cost (secondo K.) abbiamo raggiunto il livello di Abramo in Gn. 22:  
sospensione del concetto e proximità (lui deve uccidere il suo prossimo  
per diventare padre di una folla immensa) e sospensione del concetto.  
È la situat anche della SEQUELA, che trascende ogni concetto estetico, ogni  
concetto etico e intellettuale dell' stato umano. Dio si presenta come un  
valore, Più devi subire la passione, devi consegnarti, confessare la tua  
inadeguatezza, il tuo peccato strutturale. Devi subire un processo di con-  
versione e di sospensione. Si conosce Dio, secondo K., solo in SUB  
CONTRARIO, nel fallimento della intelligenza, nel fallim di ogni etica,  
del fallimento di ogni tipo di corruzionalità. Solo in questo e attraverso qst  
fallim possiamo riconoscere Dio. Devi morire in qst processo, per capire

il Dio morto parte. Risultati di questi cammini:

24

Sono 3 cammini di sperimentat, di autoesplorat e autoesperimentat dell'esistenza umana. Tre marci del cammino e del trapasso, tre marci anche della presenza (Anselmo, K., Pascal). Solo in qsto triplice cammino l'intelligenza umana diventa vera, si fa vera per se stessa, per scoprire in qsto autoimmedat la presenza divina non quale SUPERLATIVO ma quale COMPARATIVO PERMANENTE. E per incontrare un Dio incarnato. E' un duplice processo della scoperta divina; nella dimensurat dell'intelligenza, che viene sottratta a se stessa, si scopre la vicinanza sempre maggiore di qsto Dio. Dio non è un maximum remoto, ma spinto del comparativo, del PLUS ULTRA, e spinto di un ritorno inatteso nella mia banalità quotidiana. Rispetto della vita quale missione. Tale triplice processo, per me fa parte di un cammino: qui scopriamo l'autoesplorat della ragione, fino al punto di trapasso. Scopriamo la trascendenza. E in qsto punto li rialtat, di capovolgim, dobbiamo ritornare, reincarnarci, accorgersi della proximità di qsto rapporto che si incarna in me e nell'altro. Allo stesso momento tutti i cammini hanno un punto critico nel quale devono attraversare una forma di nichilismo o di ateismo. Sono cammini drammatici, perché devono superare anche l'ateismo nel cammino sperimentale della scoperta di Dio. Dio nel cammino ontologico appare quale dimensione e pienezza del mio spirito. Si immedesima (almeno apparentemente) con ~~il~~ l'infinito e l'infinitesimale del mio spirito. E' appare quale risucchio anonimo del comparativo, o quale tutt'altro, di quale prossimo (sparisce nella proximità del prossimo, nel rovelto ardente che sei tu). E nessuno ha riconosciuto la presenza di Xsto nel prossimo. Tutti si meravigliano: quando ti abbiano veduto? Nessuno si è accorto della proximità di Dio. Oppure si perde in Pascal nella ipoteticità della scommessa. Dio diventa indice e iudizio della infinitesimale della scommessa, sia pratica sia teorica. Ogni forma di qsto approccio ha il suo punto critico di una pseudo-identificat di Dio con uno stato d'animo, nel quale l'esperimento sembra facilitare la presenza di Dio. E' l'ateismo del Xmo, nell'esperimento del Xmo stesso. Più ti accorgi delle dimensioni del Xmo (cammino ontologico, cammino ipotetico, cammino paradossale), più devi attraversare la forma di non presenza divina o la forma di identificat di Dio con una certa forma. Ogni cammino passa per un tale valico. Ha passando questo valico, si scopre anche una nuova dimensione: nella vicinanza assoluta di Dio nel mio spirito scopre un aldilà maggiore + altro. Nessun

concetto, nessuna autopercezione è identica a Dio. Nel Tutt'altro di K., devi scoprire che però tutt'altro è il componente della vita. Altro può perdersi in una differenzia. Nessuna forma di questi altri è un cammino defensivo che sappia definire Dio. Ma nel escluso di ogni cammino si scopre l'altro cammino. Nella presenza dell'evento ontologico devi scoprire il Dio maggiore e il trapasso dal Prologo 2 al Prologo 15, dove Anselmo afferma "Tu non res solo colui di cui non potest pensare nulla di maggiore (CUIUS MAIUS COGITARI NEQUIT)" (= comparativo assoluto) e poi "Tu sei qualcosa di maggiore di quanto può essere pensato". Nell'aspetto paradossale da un lato dobbiamo abbandonarci a un altro e nello stesso processo abbiamo scoprire questo tutt'altro quale possibilità che non si lascia afferrare. Cristo sulla croce è il punto estremo della forma di Dio. È qui quando lo fissiamo nella sua presenza, lui si sottrae in un processo indecifrabile (Risurrezione). Però attraversando questa maniera identica e questo momento sottrae, processo dinamico e complementare uno per l'altro. Un credente, per capire cosa Dio è, dovrebbe attraversare e sperimentare questi 3 cammini, che sono complementari. Cifrare e assaggiare la presenza delle auto-identità dell'idea, e attraversare il fallimento. Da questo insieme avrà fatto una idea di cosa Dio è. Realizzare questi cammini in una forma di spirale.

### d) Recupero degli argomenti tradizionali dell'esistenza di Dio:

S. Tommaso (T.) ci offre un cammino intermedio. Egli sa riepilogare tutti i cammini riorientando gli spigoli. La logica delle 5 vie. T. aspetta le cose, guarda il cammino da fuori:

(a) T. parte dalla presenza estrinseca ad ogni essere. Da fuori ogni essere sembra essere finalità, contingente, ma dal di dentro si scopre una grande forza (3 via: presenza di una forza intrinseca nelle cose). È la giunta di tutto il discorso di T. riguardo alle 5 vie. La tensione si fa dinamica sia della povertà dell'evento (tutto è causato, tutto è passivo, è meno che necessario) sia della bellezza (tutto è già perfetto, è presente, proteso), della bontà delle cose che sono. Da fuori tutto è relativo, dal di dentro c'è invece inflessibilità.

(b) Sproporzione di tutto ciò che esiste. T. inverte di fatto ogni evento senza fondo né estro. Tutto si perde in un ambito vuoto e senza Dio. T. pensa che però non può essere possibile.

① Quanto concerne alle 5 prove dell' esistente di Dio in T.:

Parlerò delle prove di Dio in S. Tommaso (S.T.). Per capire un po' il senso e il senso ma anche il limite di qsto approccio famoso quanto famigerato a Dio, che praticat viene presentato in forma di scuola filosofica e teologica. Il punto di partenza era: 1° il nono è mistero della povertà, nesso passivo, mosso, contingente, meno che necessario (1° - 2° - 3° vie) e mistero della ricchezza (3° via  $\frac{3}{2}$  i qe. di necessario in rebus) e nella 4° via tutto è pegno della futura gloria e di una realtà maggiore e tendenza positiva verso un *Telos*. Da fuori ogni cosa risulta ristretta, angusta, contingente, mentre dal di dentro c'è una tendenza infinite, un mondo intero. Adesso il 2° passo: la sproporzione di tutto ciò che esiste. T. insiste molto sulla povertà di tutto ciò, senza necessità interiore, e sul risucchio e sulla disinnestazione ricchezza e fondo. Emerge soprattutto nelle prime vie l'errore del nulla. Sembra che T. insudiscia di fronte alla negatività infinite e infelice. Da quel concatenarsi degli essenti senza fondo né esito. Tutto sembra perdersi in un ambito vuoto e senza vita. Tutto si concatena, una catena di cause, di possibilità. E si perde nel vertice del vuoto. Ostruendo T. afferma: questo stato di cose è impensabile e impossibile. Non può essere così. Se tutti non ci fosse una pietra angolare, tutto si perderebbe nel proprio vuoto o in qsta infinita vuota. Forse x la 1° volta nella storia dello spiritus protestano più le vertigini del nulla, di una infinita del mondo, e di una creazione ex nihilo. L'infinita vuota degli spazi, che troviamo anche in Pascal è la risorsa e il presso di una concezione xeno- aristotelica del mondo. T., che è il testimone e l'avvocato di questo spualitico tra aristotelismo e Xmo (q = contingenza del mondo, remissione di Dio quale causa, creazione ex nihilo sui et subiecti) può per la 1° volta assaporare il gusto del nulla. Quel ripetersi della catena e della ridotta delle cause. Non per nulla nell'ambito della filosofia scolastica si discute sulla questione della infinitezza del mondo. Per S. T. non c'è nessun argomento filosofico che sia in grado di affermare un inizio e una fine del mondo, ma è una affermazione teologica per salvaguardare il dogma della creat. Forse tocchiamo più, nello spualitico tra Xmo e aristotelismo, per la 1° volta il regno del nulla. Perciò capiamo l'ostilità di T. e l'orrore nascosto nella oggettività dell'argomento: questo è impensabile, dobbiamo concludere il discorso in qualche modo, e debbiamo a spure porre una pietra angolare. Così si concludono le prime vie " Ergo necesse est debere ad aliquod primum movens ". Occorre scaltre la sfumatura, debere ad aliquod: è impossibile, ma

È una ipotesi nata dall'errore. Questo apologetico tremendo e incredibile tra avisti-  
 telismo e Xmo. "Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam" -  
 È una attività dello spirito umano: ponere una prima causa efficiente.  
 "Ergo necesse est ponere aliquod quod sit per se necessarium. Non habens  
 causam necessitatis aliquam" dunque in un vuoto e nell'arbitrarietà  
 di un tale concatenarsi e di un tale aprirsi delle cause. Dio appare, o meglio  
 questo primatum posti della ragione, quale SALVATORE EXTRATERRITORIA-  
 LE che ci salva dalla ipotesi del nulla. Dobbiamo un Dio tappabuchi. Come  
 argon non regge, E dobbiamo completare l'argon a partire dalla idea  
 della fine della 3<sup>ra</sup> via e dalla idea della 4<sup>a</sup> e della 5<sup>a</sup> via.  
 T. parte (4<sup>a</sup> - 5<sup>a</sup> via) della positività finita nella sua tendenza infinita.  
 L'argon suona così: data l'infinità del nulla (nel concatenarsi  
 delle cause) la positività finita che esiste richiede una sorgente e una  
 causa superiore, + profonda del nulla. L'argon fa leva su una causa  
 esteriore che ricorda la positività finita e la sua tendenza infinita.  
 O la richiama senza fondo interesse. Il primo argomento era: positività senza  
 necessità, ~~senza~~ riproducibilità senza richiama. Ora l'argon riprende  
 una richiesta che esiste ma senza fondo interesse, che si espone  
 nella tendenza di una partecipat, in una teleologia molto smorzata.  
 Anche un nominalismo intellettuale troviamo qui. In fondo T. preannuncia  
 già il nominalismo. C'è qc. di buono in ogni cosa e dobbiamo (data  
 l'orrore del nulla) legittimarci e trovare una pietra angolare, un fondam.  
 del desiderio e della positività del finito. Ma solo questa positività ci fa  
 parlare di Dio, o meglio la sproporzione tra positività e nullità. E per  
 questo il 4<sup>o</sup> e il 5<sup>o</sup> argomenti concludono così: "Ergo est aliquid",  
 Dio appare qui almeno platonico come principio presente. Ergo  
 EST aliquid. Non dice + "occorre porre" o "occorre divenire a".  
 Ma subito ristorna la delusione "Ergo est aliquid. — QUOD OMNIBUS  
 ENTIBUS EST CAUSA"!

→ Summa Theologiae, I, q. 2, a. 3:

- Prima via: Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum.
- Secunda via: Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.
- Tertia via: Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis



aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

- **Quarta via**: Ergo est aliquis quod omnibus entibus est causam esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.
- **Quinta via**: Ergo est aliquis intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

Concludendo, per questi punti c:

Vestigine del nulla, un nominalismo della positività e la loro opposizione richiede una pietra angolare.

Q) Quale Dio emerge dall'arguments? Anbedue i cammini (sia quello a partire dalla positività, sia quello a partire dalla ricchezza) sfociano in un punto. Ci forniscono solo un NOME, una CAUSA. Non un principio intrinseco, né una S'essenza, né un vero processo di partecipat; ma sfociano nella invocat di un nome. Viene applicato un nome (o soprannome) alla causa esterne.

T. non può non essere qui il precursore del nominalismo. Lo segnaliamo tra Xmo e aristotelico rispetto nominalismo. Conto il suo fascino, ma tutta la sua ambivalenza. Un risultato (quello di T.) senz'altro ambivalente e deludente. Quale Dio emerge? Dio emerge solo quale NOME (e non addirittura quale soprannome. Poi Dio emerge quale VOTO ASTRATTO, perché qto nome di Dio è tale e un processo di astrat al risucchio privativo dell'essere. Non si giunge mai a un concetto VHSIVO di Dio. L'ergo prova l'esistenza, senza occuparsi troppo della essenza umana e divina. Ma emerge un Dio senza faccia né presenza. E per questo la terza questione che segue immediatamente comincia con:

"Cognitio de aliquo cum sit, inquirendum restat quando sit, et sciatur de eo quod sit, (Summa Th., I, 9.3). Dunque una volta separat pro existente (che fu dimostrata) ie adesso dobbiamo ancora chiacchierare un po' sull'essenza (quando sit): quale spettro e spauracchio è emerso dalla precedente dimostrat. "Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit" (ibidem), quindi **NERA NEGATIVITA'**, "non possumus considerare de Deo quando sit sed potius quando non sit" (ibidem). Processo privativo, negativo, nominalistico. Ma perdano che nulla. Questo è il risultato dopo un tale cammino

scabroso per le S'nie: ne viene fuori un NOME e un VOTO. Molto deludente. Di più: qto Dio non è che una **FUNZIONE**, la sua essenza resta ambigua ma la sua esistenza è funzionale e garante per saltarci dal risucchio del nulla. È un orizzonte necessario e separato e funzionalizzato della esistenza umana. T. preannuncia Cartesio, in cui la essenza

12  
 viene messa tra parentesi (l'esperimento del Deus malignus), e l'esistenza di Dio viene provata per retroguardare la funzione della ns. ragione. Separata fra essenza e esistenza, e funzionalizzata della esistenza. E' la cattedra di Cartesio. T. è il precursore della modernità: Dio quale orizzonte vuoto e funzionalizzato. Così capiamo il fascino di qste prove, che in sé sono una nullità e non denotano una grande intelligenza. Ma sono bellissime e l'inizio della riflessione moderna, Di più: Dio appare quale nome, quale vuoto, quale funzione, e (come in Cartesio) quale MAXIMUM. Anche serve sottanto quale maximum, non quale comparativo dinamico (come nella mia teologia), lo specchio sulla pentola. Dio, quale funzione, risulta un falso superlativo, causa prima, ens necessarium, perfectissimum. Un Dio immobilizzato e fissato. Un risultato della ns. professione che parte dal bisogno, dalla tendenza psichica. Qst è il Dio moderno, strumentalizzato quale superlativo. E' il Dio che io combatto con tutte le mie lezioni. Fortunatamente non è il Dio di S. Tommaso, E' solo il Dio che emerge dalle dimostrazioni della I<sup>a</sup> PART della Summa Theologiae. Fortunatamente T. ha anche un fondo cattolico.

2) Differenza fra il cammino di T. e il cammino nella mia l<sup>a</sup>:  
T. nella dimostrazione della esistenza di Dio parte dallo STACCO fra Dio e mondo. Il mondo risulta TENDENZA VUOTA e Dio quale TERMINUS (= fine e principio, causa remota). Per qste T. deve provare, dimostrare l'esistenza di Dio. Invece di prenderla quale espressione di una verità antropologica (come faccio io). Nella mia l<sup>a</sup> (e in Anselmo e in Pascal e in K.) Dio compare quale autoaffermazione e sperimentazione della ragione umana che si sperimenta quale essenza finita e infinita quale singolo. Ma la vera sventura è, e dopo Anselmo questo capita, che in T. la ragione stessa non partecipa allo slancio della dimostrazione. Tutto viene dimostrato da fuori, da un osservatore e da un osservatorio neutrale. Non si separano solo Dio e mondo, ma anche ragione e mondo. Manca totalità l'autoriflessione del pensare stesso, il processo del pensiero stesso, sia nella sua piecetta (Anselmo) sia nella sua ipoteticità (Anselmo nella II<sup>a</sup> parte del Prologion e Pascal) sia quale ragione pratica e sperimentale (Pascal e Kant) sia quale paradosso dell'autoautoaffermazione negativa (Plotino e anche Agostino) sia quale vero dello spirito affrattato da una presenza maggiore, tutta questa dialettica della vicinanza e della  $\Delta$  della Sp. quale simbolo di un Dio troppo vicino e troppo remoto, tutto questo manca in S. Tommaso. Dopo la negazione dell'argomento ontologico (nel 1<sup>o</sup> articolo della 2<sup>a</sup> questione della Summa Theologiae) ecco, il risultato è già determinato. T. si è privato del suo proprio fondamento platonico-mistico e per questo non si dovrebbe mai (quando si parla di

T. partire dalla 1ª pars; ma per sviluppare la bellezza e la calore del (30) discorso di T. si dovrebbe sempre partire sia dal 3° libro della Summa contra gentiles sia dalla IIª pars della Summa Theologica (eros platonico, istinto, teoria della grazia). Cf. quanto ho detto di T. nella mia let sulla Teoria della Grazia. T. mistico-platonico. Sfortunato però T. ha dimenticato questo suo fondo nella sua dimostrazione. E questa dimostrazione è divenuta la particella + importante e studiata della sua teologia. Fa parte dell'ironia della storia dello Spirito. Lo stesso troviamo in Rahner: scardinando la sua partenza mistica fondata sulle esecuzioni di S. Ignazio, sviluppa una Teoria della conoscenza kantiana-cristallina, e sfortunatamente non hegeliana, per costruirsi un Dio quale oggetto che cammina con noi e per colmare il vuoto che io sono. Tuttavia una sventura, Tommaso, nella sua formalità e popolarità della idea di Dio, ha recato un grande danno al pensiero stesso. Perché d'ora in poi la dimostrazione della presenza di Dio viene presentata e combattuta quale illazione logica (che non è né in Anselmo, né in Pascal, né in Kierkegaard), quale confusione e conclusione logica, così ha alterato il pensiero più sublime che esista esposto alla ridicolosità. Ha offuscato il senso simbolico della dimostrazione, del cammino dell'uomo in Dio (sempre riferito da Hegel e anche da Cartesio). Il senso di questo cammino è la affermazione della incondizionatezza e della fragilità della conditio umana. Il mio triplice esperimento del cammino in Dio verso Dio si è studiato di seguire le orme della autorevelazione dello silenzio trascendentale del pensiero, del pensiero che inabita se stesso eppure deve sempre di nuovo abbando-narsi al mistero che lo inabita.

(f) Quale è il senso e significato della rievocazione di T.? Perché si tratta o si accenna a qste famosa dimostrazione in ogni let di filosofia e di teologia? Perché non si parla + né di Anselmo, né di Pascal, né di Kierkegaard, ma ognuno (ogni imbecille) sa recitare il rosario di queste dimostrazioni? Qual'è il senso della storia della epifania divina? Sono senz'altro una prova per ogni imbecille. Ogni CRISTIANO sa capirlo. E già un valore. T. ha saputo rendere la popolarità e la paradossalità delle us. spirituali su un livello comunicabile e oggettivo, smorzandone ogni orgoglio. E la preparazione del cammino vertiginoso di Anselmo, Pascal e Kierkegaard, una popolarità a livello di scuola. Ogni professore sa presentare questi pensieri e ogni studente sa capirli. Fa bene per il funzio-namento filosofico e ecclesiale. Di più: sono argo-menti che non vengono solo incontro al senso comune, ma che sanno bene cogliere il ms. sentimento diviso. Gli argo-menti ricordano la piccola fiaba del quotidiano e la nullità provata dalla us. esistente. Psicologicamente è sempre vero che

partiamo da una concezione appettitizzata di un Dio remoto, su di cui parliamo. Monismo DI CUI o NEL CUI, ma SI DI CUI. È vero che sperimentiamo la tendenza della ns. vita nominalistica. Separati da Dio e da ogni senso. E nello stesso tempo esposti nel concatenarsi delle cause. T. ci presenta qui una teologia negativa e un nominalismo sul livello della banalità del quotidiano. E per questo le prove ci convincono. Hanno ragione sul livello psichico-banale. Forse è una forma ancora + sublime della morte di Dio. Un pensiero che parte dalla "separazione di Dio", dalla presenza di un "non" morte, dalla funzionalità (abbiamo bisogno di un Dio, di un Essere Superiore per sopportare la ns. vita e per poter accettare le piccole bellezze che ne emergono). Forse la forma + sublime e esauriente della morte di Dio. Una teologia che salvaguarda il suo mistero nella forma della remota, che salvaguarda la banalità e lo sberleffo della ns. esistenza, che sa abbracciare anche la ns. esistenza che risulta monotona senza prospettiva, che invoca un Dio remoto che potrà forse (quale funzione infinita) salvarci in queste età e in questa situazione. Nessuno di noi vive nella quotidianità sul livello dell'argomento ontologico, della presenza mistica. Né sul risveglio inesorabile - mistico. Nessuno di noi vive ipoteticamente, a modo di una ipotesi sul livello della commedia parabolica, se non su un livello molto superiore. Nessuno di noi vive sul livello della paradosalità della fede di Kierkegaard. Ma T. è l'avvocato del senso comune e della modernità, della plausibilità del pensiero di Dio. E per questo parliamo di queste dimostrazioni e non di Anselmo o Pascal o Kierkegaard. Sent'altro una forma (e dobbiamo interpretarla così) della morte di Dio, anonima, banale, stupida. Morte senza Hegel o di Giovanni della Croce o di Anselmo! Ma una morte dell'oblio, della dimenticanza, della funzionalità. Tale forma di dimostrazione di Dio ci permette di fare il mestiere del teologo. Né Anselmo, né Pascal né K. sono stati professori di teologia. Solo una forma banale - stupida (che parte dalla non presenza di Dio, che è una funzione) potrà permetterci di fare il mestiere del teologo e del predicatore. Ci permette di parlare regolarmente di Dio. Perciò si deve dimenticare che Dio è, rimuoverlo, consentire e creare sempre di nuovo un nuovo stacco. Altrimenti non si sopporterebbe la banalità della ns. teologia. È necessario che parliamo su Dio e regolarmente quale servizio nella ns. chiesa o aula, altrimenti il pensiero di Dio si perderebbe. Dunque una tale teologia ci apre uno spazio e un orizzonte per poter fare teologia. E per questo, poter predicare Dio lo si deve a questa forma di morte di Dio. È un livello di riflessione + basso, ma necessario per salvarci.

## C. Come parlare di Dio in lingua umana?

31

Ho criticato l'arrivo di T. nelle 3. Theologiae, perché il suo arrivo non corrisponde a quanto poi dovrà nella sua teologia. Già nelle questioni 3 e seguenti della 2.ª parte, T. dice e mostra di sapere e poter dire molte cose di Dio. Tuttavia il suo arrivo è troppo stretto. Invece il suo arrivo è + lungo, + sottile, tende a scoprire cosa e perché ci fa parlare di Dio nel mondo e nella vita concreta. Dio (in T.) appare quale ACCIDENTE della creatura, quale ~~ACCIDENTE~~. In realtà invece Dio è la sostanza, la realtà, il succo di tutto ciò che esiste. Ma nella teologia, Dio deve essere presentato in qualche modo quale accidente (nel senso filosofico), quale aggiunta oggettivata.

Come parlare allora di Dio in lingua umana? Nel ns. cammino la realtà ci si presenta non soltanto quale fatticità ma come processo paradossale fra presenza e assenza. Troppo ricco e troppo privato. Piccola sottile e a stento. E per questo tutto è sospicativo, pieno di sospicati, e degno e indegno di una interpretazione. Non c'è realtà se non nella interpretazione della <sup>presenza assente</sup> ~~presenza~~ della realtà. Non c'è realtà se non nella parola, che coglie <sup>presenza assente</sup> ~~presenza~~ lo spesso e la non lieve di tutto ciò che esiste. Ogni interpretazione coglie queste due cose: la presenza nascosta e il carattere privato, non-identico, della realtà. Il fatto che parliamo e che dobbiamo parlare, è segno di questo spesso, segno della presenza traboccante, del senso nascosto della realtà, e della mischia, della mancanza, del senso nascosto. Nella parola cogliamo e costruiamo la realtà. E solo nella parola. E se e in quanto Dio è l'indice di quel carattere traboccante e privato del reale, cogliamo la presenza di Dio solo nella parola, nella interpretazione umana. Dobbiamo dire che Dio viene al mondo nella parola. E mai ~~senza~~ veniamo a lui e a noi stessi per mezzo di essa.

Quale parola, quale tipo di situazione del parlare, quale discorso sa cogliere Dio quale Dio? Come dobbiamo parlare di lui? Quale esortazione e annuncio su di lui è degno di fede? Perché pensano cose ci legittima a dire che Dio è buono, misericordioso, giusto, padre etc? Quali sono i criteri di un discorso teologico? Questo è l'argomento di questo capitolo. Arrivare a 4 sezioni:

1. Il carattere e la qualificazione della parola
2. La situazione del parlare
3. ~~Quale parola~~ In e con quale parola parliamo di Dio? 4. Quale Dio emerge?

Ho rifatto tutto questo capitolo. Per questo non corrisponde alla disposizione.

### 1) Qualificati della parola:

Quale parola potrà parlarsi di Dio in modo sensato? Riprendo le 6 tappe della verità, da me elencate nell'arrivo sul dialogo (cfr. schema). Riprendo questa

idea per qualificare la parola teofanica. Una parola che è in grado di captare  
un po' la frequenza divina, dovrebbe essere per prima cosa una PAROLA OBIETTIVA  
(Cogliere il senso letterale del mondo, della Scrittura e di se stesso. Parola  
oggettiva o senso letterale. Ciò non si riduce al puro segno semantico ma  
comprende già in sé un intero mondo. Per poi, nel simbolico del cosmo e  
della presenza divina, delirare partendo da questa oggettività. Dire pane al pane.  
Ma qui pecciamo molto spesso, nei ns. discorsi spiritualmente allegorici.  
Una tale parola oggettiva sa cogliere la sfera dell'oggetto & di me stesso come  
oggettività con una certa certezza e discrezione. Tale parola sa distinguere il  
mondo, l'altro, me e Dio. Sa evocare e ricordare la distanza fra di loro.  
Fa emergere la ricchezza e la varietà dell'esistente. Sa leggere il concreto  
nella sua concretezza. Il concreto è ricco e stratificato, è concreto, molte  
cose crescono insieme. Ci vuole un occhio attento, accogliente e compassio-  
nevole per cogliere la polverosità e la multidimensionalità di ogni  
esistente. Per poter parlare in tale modo preciso, per trovare la parola che viene  
dall'ascolto e sempre si sottopone alla verifica. Una tale parola richiede  
una certa sospensione del proprio pensiero; è un atto di ascesi. Normal-  
mente le ns. parole non sono oggettive ma si impigliano nelle realtà. Non sono  
precise ma sfuocate, vaghe, allusioni alla realtà. L'linguaggio poco pre-  
ciso e straripa di pregiudizi. Ci vuole esercizio spirituale che si abbandona  
alla realtà, che sospende il proprio pensiero, che sa liberarsi dalle velleità  
del pensiero. Le parole hanno peso e loro connotato preciso. Ma solo una  
tale parola oggettiva sa cogliere la vera meraviglia dell'essere, e la concretizza  
nella meraviglia stessa. La parola è un luogo di chiaroscuro e di riflessione  
della meraviglia. Solo una tale parola precisa e univoca, che si abbatte  
sui ritmi della positività, potrà essere un vero percipere la simbo-  
licità del mondo e la presenza divina, perché Dio è (se mai  
esista) PRECISIONE ASSOLUTA. Dio non è mai sfuocato. Mai siamo  
confusi, generosi, straripi di pregiudizi e preconcetti. Dio è assoluta  
precisione di autopercezione. Non c'è nessun margine di vago o di irrealità  
o di sfuocato. L'80% di tutto ciò che viene detto in chiesa pecca già contro  
questo fondamento primitivo. Cogliere la realtà, descriverla. Quale è la  
situazione del matrimonio? Non una linea intesa che si legano o moralogica-  
no. Ma: quale è la situazione del matrimonio? Perché c'è questa impossibilità  
di sposarsi? Di legarsi per una intera vita? Poi, solo poi, si potrà dare  
qualche interpretazione e p. eccerco morale. Ci manca molto spesso questa  
precisione del senso letterale. Il ns. gergo è propaganda. Simone Weil è  
la nostra inadeguatezza non può mai penetrare il mistero, ma può dare  
conto della inadeguatezza delle parole che lo esprimono. Per questo uso, deve

essere (la ns. analisi) + penetrante, + preciso, + rigoroso. I Greci credevano (32) che solo la verità conferisce alle cose il nome, non l'errore o il presupposto. Ciò che non è compreso, nasconde l'incomprensibilità; e per questo motivo deve essere eliminato. Ciò che non abbiamo prescelto, nasconde la vera incomprendibilità del nostro.

Posvelke poi essere (la parola su Dio) una **PAROLA SOGGETTIVA**: meditazione. Mi dicono su Dio e sulla simbolicità del mondo è vero e riflette e rivela qualche verità se e in quanto è una parola soggettiva. Non si tratta qui di uno sfogo, senti' altro. Ma di un discorso nel quale io unifico la parola che dico, dunque esprimo me; e l'altro canto la parola deve possedermi. Io unifico la parola ma ne sono allo stesso tempo servo. Signore e servo della parola. La parola parlata che io ricevo dalla bocca della lingua è sempre maggiore e + intensa e + profonda del mio enunciato. Quando dico Dio, questa parola è già ricca in tutte le sue folds e stratificati trascendentali e immanenti, più di quanto io posso intendere col mio enunciato. È un rapporto personale: io sono servo della parola, e la parola mi serve per esprimermi. Qualità reciproca tra parola e me. Una tale parola emerge dall'ascolto, dall'ascolto della mia realtà; cosa è vero in me e per me? È dall'ascolto della parola: ogni parola contiene un messaggio, ha un valore oggettivo. Mi giudica. Prima di parlare dobbiamo ascoltare dunque il messaggio che la parola ci suggerisce. In questa duplice unicità reciproca, la parola diventa espressiva e impressionante. Dice qualcosa. Rivela un carattere di confessione. Di più: una tale parola che io esprimo, tocca e me, mi giudica e mi solleva e mi solleva. Però, nel processo della enunciazione, attraversare il ~~processo~~ della ~~Δ~~ fra interventi e pensieri e enunciati. Per questo la parola è la precisione e la voce della coscienza. Nel senso conaturali (= io esprimo me) e nel senso escatologico (= la parola viene da fuori e mi giudica). Nella espressione, nella parola espressa, si inverte e si concretizza la CO-SCIENZA (quale conaturalità e voce proclamante escatologica). Io mi dico. La parola fa da banco per la mia interiorità e tocca e me quale qualità. La parola soggettiva non è solo uno sfogo, non è testo senza carismatico! Non sono molto incline a un discorso spontaneo, non riflettuto, carismatico. In questo mi trovo in compagnia di S. Paolo, la parola va riflettuta, non solo espressa. Una tale parola poi si fa **PAROLA INFORMATIVA e PERFORMATIVA** cioè comunicativa. Tale parola sa suscitare sia la libertà di me sia dell'altro, e fa emergere il ns. mondo comune. Di più: la parola che ci scambiamo è anche l'invocato noi della realtà

come sia della verità maggiore che ci giubba. Stiano ambedue sotto la parola. Si tratta qui della parola dialogica, del senso morale di tutto ciò che esiste. Il senso morale suscita la libertà comunicativa di te e di me e fa emergere il senso dell'esistente quale verità oggettiva che ci giubba e che si presta a noi. Solo un tale discorso performativo potrà essere base di un discorso pensato su Dio.

In tutto ciò la lingua, la parola appare quale REACTA DONATA e SOTTRATTA: realtà che ci giubba, che ci viene incontro. Stiano ambedue sotto la pretesa, l'esigenza e la grazia della parola che abbiamo ingenerato, prece e Testimonianza. È il senso allegorico della realtà: la sua parola è presenza di una parola + intensa ed ampia, risulta quale lingua donata - salvata - sottratta e quale grazia e giudizio sul suo discorso. Non è una parola maneggiabile (come il gergo propagandistico) ma è segno di una presenza e di una esigenza maggiore. È parola ricevente e giudicante.

La parola è poi STANZA CRITICA e APERTA: inessenziale, indice della inessenzialità e della apertura, della presenza di rispetto. La parola parla in me, suscita nuove prese poetiche, la mia fantasia si apre; la parola apre il suo cuore a realtà indiscutibili. Carattere analogico e mitologico della parola. La parola è istanza, indice e SPINTA della condotta inessenziale di tutto ciò che esiste e di tutti i suoi discorsi. Carattere ESCATOLOGICO e CRITICO della parola: la parola risulta rimando a un giudizio ulteriore, poiché nessuna parola contiene in sé la verità ma si protende verso il giudizio definitivo escatologico. Sta sotto un giudizio indiscutibile. Per questo una parola che parla giustamente e correttamente di Dio si tace e sparisce nel silenzio. Si tace ed sparisce nel silenzio. Nel silenzio si inverte il carattere della parola quale parola, messaggio, missione e promissione. Nel silenzio, la parola riflette la sua trascendentalità. Un dono sottratto. Riflette il suo carattere di incombenza. Soltanto però un silenzio che perone sempre di nuovo tutte le parole. È un silenzio rispettoso - simbolico, non solo un annottatore. Il silenzio può anche essere invidioso. Nelle nostre comunità normalmente il silenzio non ha un carattere simbolico ma anettico, e spesso anche un carattere repressivo e offensivo. Indice stesso della meschinità.

Solo una parola che sappia integrare e invitare, realizzare queste dimensioni, potrà esprimere qui sulla realtà di Dio. Esemplificat: l'affermat "Dio è misericordioso". Quali sono le condizioni della verità di un tale discorso? È un'affermat scontata e banale: Dio è



misericordioso. Lo dicono tutti. Ma di quale misericordia? Occorre precisare. Posso affermare senz'altro che Dio è misericordioso, se questa parola "misericordia" emerge dal mio cuore. A volte debbi collare questa parola nel tuo petto. Cos'è misericordia? Trasgredire e assaporare il senso e magari la presenza di questa realtà nel tuo cuore. Tu debbi sapere cosa COMPASSIONE e CONCORDIA sono. Tu debbi usare in qualche modo, anche, misericordia. Soprattutto verso di te. Altrimenti tutte le tue chiacchiere sulla misericordia sono vane e controproduitive. Ma debbi anche (senso ora oggettivo) conoscere gli abissi della misericordia, le ombre, la controproduitività nel ms. mondo. Spesso la misericordia fa da caltra, soffoca e l'indagare della verità. Avverte i pretenti per soffocare e coprire la verità. E' controproduitivo, l'è anche una falsa misericordia.

Debbi conoscere la ombra. E dovetti d'altro canto sapere che nessuno tutti della misericordia, dal persona ontologico, ruba la no. individualità è insopportabile e noi dobbiamo sempre perdersi. Molti di noi in questa let. debbo perdersi il fatto che io ci sono. Uomo della e della misericordia. Misericordia non è una esperienza morale che si impinge o che si sovrappone alle strutture umana e dell' essere. Dovremmo conoscere sia i limiti oggettivi della misericordia, sia riconoscere il carattere ontologico della misericordia. Di più: debbi di avere l'umiltà di riconoscerla e di donarla. Conoscere la distanza fra parole e realtati, in me, fra di noi. Scoprire la misericordia quale stimolo poetico che mi p. esplorare nuove realtà nell' altro e in me. Dovremmo ascoltare le sfumature di questa parola, che è PIETAS nel senso romano, non soltanto "peta" come la intendiamo noi. Compassione, perdono, carità, clemenza, debestere. Ascoltare la parola, quale messaggio mi sussurra. La lingua parla in un modo piano, esile. Ma ha un alto parlare.

O perdano la parola PROPORTIO (altro esempio): la giustizia è il versante oggettivo della misericordia, crea spazi di oggettività, di generalità e di universalità. E' la virtù della proporzione. Senza giustizia la misericordia si fa viscosa, sommerge e soffoca. Ci vuole un principio di giustizia, di senso di proporzionalità fra di noi. Poi: debbi saper distinguere fra te e l'altro.

Ho parlato delle consist. di una parola senata SU Dio, che sappia pre-sentire la presenza di Dio. Ho parlato della varia sbrantoni. Ho già parlato di Dio quale misericordioso. E quale giustizia. La giustizia è virtù complementare della misericordia. E' la Virtus della proporzionalità dell' essere.

Per parlare di Dio devo indicare tutte le dimensioni da me indicate. Poi conoscere un pò la vicenda della storia del concetto che uso. Giustizia (ad esempio) è già da principio regola di costi, per impedire una vendetta stravagante. E già una forma di ordine oggettivo nel CODICE DI HAMMURABI, la nascita della contenzioso della vendetta. Giustizia e debito, poi, presso i Greci = giustizia delle polis e giustizia divina (il famoso impatto fra Creonte e Antigone). Poi giustizia quale forma di legge e di grazia divina (mondo giudeo, AT). Poi giustizia quale AERUITAS, giustizia cioè di distributiva (mondo romano), poi giustizia quale fertilità di vassalli (mondo germanico), poi giustizia quale atto del terrore (mondo Xano), dovremmo finire e intuire tutte queste falde della giustizia per poter parlare giustamente di Dio quale giustizia. E di +: (in S. Anselmo e in Hegel) la giustizia è la oggettività + concretezza dello spirito soggettivo. La giustizia non libera dal sentimento, dalla falsa soggettivismo. Crea spazi di libertà e di reciprocità. È il senso della giustizia nel "CUR DEVS NOMO" di S. Anselmo. Dio manda il suo figlio per redimerci affinché la nostra libertà in questo spazio di giustizia si salvi. Lo stesso nella "Filosofia del Diritto" in Hegel. Il legame del matrimonio ci salva dagli estremi del soggettivismo, la prima giurisdizione del matrimonio quale sacramento per Hegel è il massimo della auto-soggettività della libertà. Mi difende dall'abuso, dagli estremi del soggettivismo. Dobbiamo un pò sentire tutte queste voci, per poter parlare sensatamente e con densità di Dio quale giustizia. Per poi vedere che nessun livello umano potrà esaurire il nostro bisogno e desiderio di giustizia. Né la forma ebraica, né quella greca, né quella romana, né quella hegeliana magari. Nessuno di loro esaurisce il nostro spazio ontologico di giustizia.

Riassunto di questi 4 punti (= qualificati della parola):

Quale parola? In ogni predicato, in ogni affermazione teologica su Dio, troviamo sempre lo stesso ritmo. L'affermazione "Dio è misericordioso" o "Dio è giusto" presuppone la presenza e la densità e lo spessore e la molteplicità e la multidimensionalità del fenomeno umano. Richiede e presuppone la realtà della parola su tutti i suoi livelli e nella sua storia. Diacronicità e Sincronicità. Inoltre richiede la realtà dello STACCO fra parola e realtà, fra enunciato e realtà stessa. Io non sono mai misericordia, ma uso (forse, a volte) misericordia. Non dovremmo perciò mai dire che "Dio usa misericordia"! È un abuso.

Dio è misericordia! La formula "usa misericordia" ci precipita in abissi teologici. La parola USA stona. "Dio usa misericordia" è una espressione veterotestamentaria, lo so. Ma anche le categorie dell'AT. non vanno prese e finite unilateralmente. Via negativa dunque: la approssimazione al nostro usare misericordia e la misericordia che Dio è. O Dio appare adesso, in questo duplice

movimenti, quale nuova pienezza e concilio di tutte le dimensioni di cui ho parlato. Dunque il cammino classico di VIA POSITIVA, VIA NEGATIVA, VIA EMINENTIAE. Io lo cerco di dare un po' di palpa a questa ciclicità e di descriverlo in modo un po' più pieno e fenomenologico. In altri termini: Dio in un tale processo si enuncia e si predicat, appare quale metafora assoluta che dal suo lato metaforico e trasforma la ns. realtà. Dunque in fondo abbiamo percorso un duplice processo simbolico, o di proiezione. Abbiamo proiettato una situat ideale e comparsiva di misericordia e di giustizia incarnandola nella realtà di Dio per ritrovarci poi giudicati, perdonati, sottratti e realizzati. Dunque un duplice processo di proiezione. Quando io parlo di misericordia, parlo senz'altro delle mie esperienze di misericordia. Non posso farne a meno. Ma affermando che Dio è misericordia, mi trovo giudicato, interpellato, perdonato, sostenuto, consolato e CON-FORTATO da questa realtà indovinata. E in questa duplice proiezione, o in questo duplice passo di metafora, Dio appare quale indice della definitività, della gratuità, della inesauribilità, della esperienza, dell'insieme fra gratia e comandamenti. La realtà della grazia e della giustizia appare appunto quale grazia e quale giustizia di Dio. Proiettandola nella infinità di Dio, qst valore mi viene incontro in questa forma definitiva. Altrimenti la misericordia attribuita a Dio rimane un'etichetta affibbiata, un falso soprannome, un predicato. Se non inveriamo questo cammino, Dio risulta un Dio bonario e gioviale, che usa la misericordia come un padre bonaccione. No. Dio è invece S' essere della misericordia. E il suo nome ci fa sentire la mancanza della nostra misericordia. Vorrei ora coprire il momento per cominciare che tutta la disposizione di questo paragrafo C. è cambiata. Vi presento il punto C. e D. (Come parlare di Dio in lingua umana, e Come parlare in / con Dio in lingua umana) in un unico punto C. che si suddivide in 4 punti:

1. quale parola?
2. in quale situat parliamo di Dio?
3. in e con quale ragione parliamo di Dio?
4. quale Dio emerge nel processo?

Scopriremo che la ragione risulterà una ragione pratica e mistica (processo della preghiera). Ho semplificato e intensificato il discorso, perché sul processo della preghiera in / verso Dio ne parlo in lungo e in largo nel Trattato di Teologia Mistica. Passo al 2° punto.

2) In quale situat parliamo di Dio?

Non si parla mai astratto, ma sempre in una forma concreta, in una situat. E questa situat dà una certa qualità, profondità e densità alla parola. Qualifica

la parola. E' diverso parlare di Dio qui in aula o in chiesa o al bar. Non si deve  
franschiare. Non sarebbe un servizio se io parlassi di Dio qui in aula nel tono  
che si usa in chiesa. Io parlo qui nelle condizioni di possibilità, perché potremo  
parlare di Dio anche in chiesa. Io qui non sono predicatore ma professore.  
Sono 2 modi distinti, non separati, ma distinti. Ogni parola si dice in una  
situat concreta storica e si realizza solo in una situat storica. Ora vorrei presentarvi  
alcune situat trascendentali: che sono le condit della possibilità di parlare su Dio.  
Non esistono solo condizioni di possibilità in se stesse ma anche situat. Ci sono  
evidenti nella storia dello spirito situat trascendentali, dunque situat particolar-  
mente dense, condensate, che sono la condizione della possibilità di parlare  
di Dio. E allo stesso tempo una certa intensificat di questo parlare, di questo enun-  
ciato. Situati alle quali la parola si dice e nelle quali la parola su Dio si  
realizza e si riflette. Normalm la teologia dimentica questa dimensione  
della ~~transcendentalità~~ ~~categoricità~~ ~~transcendentalità~~. Ci sono anche  
situat che rendono possibile e fondano un discorso sensato su Dio, e che lo potenzia-  
no, lo evidenziano, lo realizzano e lo difendono. Allo stesso momento. Alcune  
situat del genere: narrat - teologia - profezia - il comando - la testimonia-  
nianza - la preghiera - la parabola. Non sono solo occasioni nelle quali  
parliamo "anche" di Dio, ma sono situat primordiali che rendono possibile  
un discorso su Dio e nelle quali la parola si condensa e si riflette. Per questo  
le chiamo SITUAZIONI TRASCENDENTALI, non occasioni! Senza il culto, forse, e  
senza la possibilità del culto, non parleremo di Dio.

NARRAZIONE = cosa la narrat fa? La narrat, il racconto, rappresenta e rivoca  
la storia o una storia concreta, colloandola in una certa prospettiva. Interpre-  
tandola, o meglio costituendola quale storia. Senza narrat non ci sarebbe storia.  
Ci sarebbe un nudo svolgim di eventi, ma non storia quale storia umana.  
La narrat interpretativa dà cioè risalto al SOVRAPPiÙ che ogni evento porta  
con sé. L'evento emerge nella narrat sia nel suo concatenat logico sia  
nel suo sovrappiù impoat all'evento sia nella sproporzione tra questo univo-  
co investimento e risultato. Normalm questo è il punto saliente della narrat: c'è  
sempre una sproporzione nel filo logico dello svolgim degli eventi, fra investimen-  
to umano e risultato. Capita qualcosa, non necessariat di straordinario.  
Ma la logica della narrat ritiene una certa tensione fra investim ed esito, fra  
evento e filo narrato. La LOGICA DEL SOVRAPPiÙ. Pensiamo alla narrat di  
Giuseppe nella Bibbia: viene presentato in modo total naturale, ma ci  
sono 3 o 4 osservat (interessate nel coinvolgimento della sua storia) che lu  
megliano tutta questa vicenda, da fuori. E apritura da queste osservat si delle  
rileggere tutta la storia e tutte le vicende di Giuseppe. Tutta questa storia fra  
Giuseppe e i suoi fratelli e il faraone. Si trova un filo narrato, una logica

superiore. Non è mai solo raccontò, non può fare a meno di rappresentarci (35)  
in qualche senso superiore. Soprattutto la storiografia <sup>allo spirito</sup> in Hegel è il massimo  
di una storiografia sensata, spirituale, che ritrova la logica dello spirito negli  
eventi della storia, dell' arte o della religione etc. Per me è il massimo.

Anche la lettura del VT, alla luce del NT: è una logica del tutto nuova.  
Non imposta alla storia dell' AT, ma ritrovata e riscoperta. Cosa che un Godes  
non aveva fatto o non poteva fare. Disprezzo dell' argo ontologico e della esgeri  
allegorica. C'è un' cosa che abbia forse capito l' esgeri allegorica. E grande teologia  
parte da questo modo e natura di lettura patristica del nuovo testat. È anche il  
punto saliente della teologia balthasariana. Come è possibile che una tale storia  
dell' AT, che si interpreta già durante il suo svolgimento, viene riletta e reinterpretata  
sotto una luce diversa e convergente. E che lo stesso spirito si concretizzi  
nella storia di Gerusalem, di Troia etc. e nell' evento primo e secondo  
di X' st. Sempre lo stesso spirito. E ogni volta una prospettiva total' diversa.

Questo è il problema della narrat. Dio emerge nel racconto, in una tale narrat,  
quale LVI PRESENTE, non quale tu o quale io, ma indiretta, quale lui  
presente. Quale luce indiretta, quale regista, quale appio alienante, quale  
gratia inattesa. Questo lui presente è l' INDICE della proporzione fra il concate-  
nato esteriore degli eventi e la giustizia e la misericordia epifanica emersa.  
TEOLOGIA = discorso sapientiale. La teologia, come discorso sapientiale, non è  
nient' altro che una riflessione sulla narrat. Cerca di ritrovare un significato in  
ogni evento per strappare il coramo dal non senso. Ma è uno strazio immenso  
già nella letteratura sapientiale dell' AT. Strappare un significato possibile dal  
mare immenso del non-senso. Teologia cerca di cogliere tutto quale parola di  
Dio. Genitivo oggettivo e soggetto. Sub ratione Dei (S. Tommaso). Rilegge il

coramo, l' esistenza umana e il concatenamento degli eventi quali creati nel  
Verbo. O quali forma, riflesso, riverbero o vasso della misericordia e della  
giustizia divina. Uno sforzo tremendo nei libri sapientiali, spesso di rileggere le  
vicende del quinto (che viene sovrapposto dall' ingiusto etc.) quale riverbero indiretto  
della presenza e misericordia e giustizia divina. Magari l' inferno e il peccato  
nella vicenda di Geni viene riletto quale riverbero indiretto della presenza della  
parola divina. Lo sforzo teologico è quindi un tentativo di re-lettura della esistenza.  
PROFETIA = anche qui Dio rimane lui, ma che si fa ΠΡΟΦΗΤΑ e Verbo, cioè  
presenza spingente. Un tale discorso sarà discorso simbolico, drammatico e logico.

Quindi la trilogia balthasariana (GODIA - TEODRAMMATICA - LOGICA). Già  
in parte il discorso hegeliano è costruito così. Nella profetia il profeta parla in 1<sup>a</sup> persona.  
Rappresenta la parola di Dio in una forma di nominativo indiretto. Geremia e Isaia  
sono rappresentanti, nella loro parola, della parola divina che irrompe e interrompe  
ogni contesto umano, senza identificarsi con Dio. Non sono ciclatari i profeti,

non sono preti magrei. Ma nella identificazione con il nominativo di Dio, la mia parola è avvertita della parola divina. Si distinguono la Did - Percorrono la distanza fra sé e Dio, fra Dio e la loro parola. Dunque per questo parlo di **NOMINATIVO INFRANTO** e **INDIRETTO**. C'è uomo è dunque capace di ricevere una parola umana quale esigente e grazia divina. Una forma abbreviata la troviamo nella forma sacramentale: la parola che avvolge il penitente "Ego te absolvo". È la rappresentazione della parola divina nella forma del nominativo indiretto.

**TESTIMONIANZA** = la t. è una forma oggettivata della profezia. Soprattutto nella parola tedesca "troviamo l'inverso tra evento - contenuto - valutar oggettiva e critica. Il testimone deve testimoniare e allo stesso momento ha una certa distanza al testimoniare e a colui per il quale la testimonianza è destinata. È in questo processo troviamo una trasformazione creativa del testimoniare, che ingenera nuova vita. Procreat. la t. è da un lato passività (io sono investito come testimone da ciò che devo testimoniare; io non posso scegliere ciò che devo testimoniare; sono coinvolto e sopraffatto e investito dall'evento della t. sia dall'evento sia dal contenuto, che mi trapassa - trapassa - coinvolge), e allo stesso momento la t. mi costituisce quale soggetto attivo. Il testimone è attivo e creativo al massimo. Deve valutare. E in questa duplicità diventa fecondo. Insieme fra soggetto e oggetto. La t. è l'incarnazione della parola meta-comunicativa. È la realizzazione e la rappresentazione della misericordia.

Nella t. non abbiamo, è chiaro, né la prima né l'ultima parola. Ma l'evento sia della narrazione, sia della teologia, sia della profezia, sia della testimonianza, si deve a un processo di risposta e appello e partecipazione. Il narratore, il teologo, il profeta e il testimone debbono confessare che c'è un altro che dà la parola e che si dà nella parola. E di più: nel quale si crea un campo di comprensione, di espressione e di comunione.

Narrazione, teologia, profezia e testimonianza non sono solo un racconto su... ma sono eventi della lingua salvata e della parola data. Sono eventi del logos e del pneuma. Eventi nel quale Dio e uomo si **CO-APPARTENGONO** e si **SVECIANO**. Per questo narrazione, teologia, profezia e testimonianza sfociano nella benedizione.

**BENEDIZIONE** (preghiera) = benedit è un duplice processo. Impartendo la benedizione trasmette la ricchezza che mi fu concessa. Benedictio è una forma di preghiera, di corrispondenza a colui che mi ha investito. Nel processo detto. Nella benedizione Dio diventa mai fecondo, presenza, e una forma di **TRASCENDENZA**. Nella preghiera quale benedizione, la circolarità fra Dio e uomo si fonde e si apre in un livello superiore. La benedizione attiva e passiva quale preghiera è il luogo e la situazione trascendentale per tutte le altre. Solo nella benedizione attiva e passiva e quale preghiera, le altre forme (narrazione, teologia, testimonianza)

si riflettono e si riscoprono quale presenza divina. Per questo la preghiera è la strada trascendentale definitiva e qualificante tutte le altre.

COMANDAMENTO = mi costituisce quale io responsabile. Tu sarai. Amarsi il tuo prossimo. Io responsabile davanti a un tu sovrattutto. Fa parte della profetia in senso ampio. Il comando che mi intracca, che mi affranta, che mi confronta (il Dio di Lévinas) → è il Dio grande. Nella benedizione, la preghiera diventa lode, riconoscit e riconoscenza. La lode è l'indice e l'espressione della via eminentiale, della sponda del sovrappiù dell'essere. Per questo c'è il culto. Il culto è espressione di questo sovrappiù. Il culto quale spirito della cultura è l'indice e l'espressione del sovrappiù, della preminenza, della eccedenza dell'essere. C'è qc. di eccessivo nell'esistenza, e il culto ne è l'espressione e l'indice. Dio è una presenza che ci sovraccarica e ci fa sentire la ms. mancante. C'è così il lamento, espressione del troppo già e del troppo non ancora. Tu mi hai sovrappiù e nello stesso momento senti la distanza assoluta tra me e te.

Nella sovrappiù senti la mancante e lo stacco. C'è poi la domanda "sii misericordioso e fammi crescere nella misericordia". Sii misericordioso affinché noi possiamo sopportarti e crescere nella misericordia. Una tale preghiera è rivolta, emerge e sparisce nel silenzio. Il silenzio è l'indice che Dio è più che misericordia e giustizia, più che logos. Il silenzio è la sfera del ΠΝΕΥΜΑ, della comunanza silenziosa e essenziale. Indice della passività e della eccedenza senza misura. Il silenzio è l'alone della parola e serve quale alone della parola. Non c'è premeza senza logos, altro il premeza si fa velleità, entusiasmo, patria, nebbia. O il silenzio sarebbe solo annunziatore, senza logos. Il silenzio è lo spazio della parola, e la parola si dice e sparisce nel e dal silenzio. Altrimenti è parola vuota, propaganda. Il silenzio è il fondo mistico, è il fondo + profondo e l'orizzonte della parola. Indice della trascendentalità stessa. Ogni mistico e anche Rahner pensa così. Il silenzio è l'espressione del mito che l'orizzonte di Dio è, l'indice del mito. Non c'è nulla da dire (Dio è tutt'altro). È segno della presenza, che fa scappare ogni parola. Siamo al punto + denso e misterioso, dove ogni parola si fa mistero e il mistero si fa parola.

PARABOLA = la parabola è la forma di tutti gli enunciati di Dio e su Dio che abbiamo presentati. La Bibbia non è altro che un affresco gigantesco, una parabola immensa, già a partire dai primi capitoli della Genesi. Fino a Geni che è la parabola incarnata. La parabola racchiude in sé la narrazione, la profetia, la testimonianza, la preghiera e il silenzio. È la somma formale, trascendentale e contenutistica. La parabola è immagine nuova e coinvolgente (CON-MOVENTE). Trasformatrice e provocatoria. È enunciato e prassi. È indice della stravaganza di Dio, che si si imma-

destina con ogni situazione umana e la fa allo stesso tempo scoppiare. È il Dio misericordioso nella sua scandalosità. Componente di tutti i nostri sogni di misericordia e di giustizia e appunto il sovrappiù stravagante della misericordia divina. Nella parabola Dio appare quale parabola infinita della sua realtà. E per questo la parabola è immagine non statica ma viva e commovente. È processo. Il Regno di Dio è il Padre celeste, non è come il padre o come una donna o il signore della vigna, ma come ciò che accade e succede nel racconto. Ciò che accade nel racconto dei lavoratori nella vigna, questo punto saliente alla fine della parabola, che è da un lato il componente di tutti i nostri sogni di misericordia e di giustizia e allo stesso momento componente scandaloso che fa scoppiare tutti i ns. preconcetti e pregiudizi su misericordia e giustizia. Dare un denaro a tutti i lavoratori nella vigna è questo allo stesso momento. Dio non si rispecchia nella staticità di questo signore della vigna ma nel processo stesso, nella giornata stessa e nel suo punto culminante che investe tutti i nostri valori. La parabola è e significa e invita un processo doloroso di conversione e di metaforizzazione del mondo. Indica le condizioni di possibilità che ci fa interpretare il mondo quale metafora. Già il lavoro stesso è un atto della giustizia e della misericordia divina e Dio appare nel processo stesso quale componente e parabola stravagante del mondo. Davvero un processo sconvolgente di inversione dei valori. E per questo la parabola è "esposizione limite", situazione limite (Gaspers) e esercizio linguistico e vissuto. La parabola ci dà un ~~nuovo~~ nuovo orientamento attraverso uno sdoganamento; davvero i bigatti vengono sdoganati. Naturalmente un bigatto non si lascia mai sdoganare: lui conosce già da sempre come le cose vanno. La parabola è distesa di ogni senso ovvio di misericordia e di giustizia e <sup>nel</sup> della ricostituzione annuncio e invito del nuovo regno di giustizia e libertà. La parabola è così il massimo della autocomprensione umana. Ognuno si riconosce nel fascino della parabola. L'uomo + semplice e l'uomo + complicato. Le parabole di Gesù si comprendono tuttora. È il massimo dell'autocomprensione della ragione umana. Dobbiamo vergognarci e umiliarci di fronte alla semplicità di Dio. Dio in questo racconto semplicissimo ci presta il massimo della autocomprensione divina. Ma quanto interpretar ci vuole per capire, per far trasparire un tale messaggio. Chiese, predicatori e teologi offuscano questo messaggio interpretandolo, ma senza interpretar questo messaggio non ci sarebbe! Tronca della sorte e della storia dello spirito. Nella parabola abbiamo identità fra lingua e azione, fra IN e PER-FORMAZIONE, fra segno e sacramento. Forse le parabole di Gesù sono molte + efficaci di ogni sacramento materiale. Sono il quilibrio su ogni forma di propaganda, di pretension, di genericità del



concetto. La parabola è la trasustanziazione permanente del vissuto e della 37  
autocomprensione umana. Ci viene sottratta ogni sostanzialità, ogni forma  
di comprenderci da noi stessi, di fidarci da noi stessi. Ci sentiamo trasfe-  
riti nella sfera della autocomprensione divina.

### 3) In e con quale ragione parliamo di Dio?

Dobbiamo riformulare il ms. concetto di ragionevolezza e di coscienza.

Quale ragione rende possibile e subisce un tale processo di parabolizzazione?  
Si tratta di situati trascendentali, in cui l'autocomprensione dell'uomo stesso  
si riflette. In questi e di ciò dobbiamo ora parlare. Il discorso sarà un po'  
duro e filosofico. Dobbiamo capire il centro dell'autocomprensione dell'  
uomo stesso. Secondo me (e riprendo l'argom. ontologico di Husserl)

la tesi è: LA RAGIONE STESSA, NEL SUO NUCLEO, È COSTITUTIVAMENTE  
PREGHIERA - METAFORA - PROCESSO DI PARABOLIZZAZIONE.

Trattiamo ciò in 4 punti:

① Riprimulato dell'argom. ontologico da cui siamo partiti, ma ora per  
capire come mis. è possibile che l'uomo se definisce se stesso quale  
parabola della presenza divina soprattutto ciò che abbiamo detto. Più mi  
addentro in me stesso, + devo meravigliarmi di me stesso. Sì, mi trovo  
a casa, ma allo stesso momento espulso, sradato, stemato. Più devo  
e posso comprendermi, più devo meravigliarmi di me stesso e più vengo  
e mi vedo esiliato. Però il fondo della mia sostanzialità. Più mi accorgo  
che io devo e che io posso comprendermi. La mia intimità, il mio  
monologare con me stesso, risulta una realtà incondizionata, importante,  
inevitabile. Devo riflettermi assolutamente, devo abitarmi coscientemente.

È allo stesso momento mi scopro quale essere sospeso in aria. Non  
avrò mai compreso e abbracciato la mia essenza. Sono parabola di  
me stesso verso me stesso. Finito su di me e calice espanso. Quando  
rifletto su di me, scopro che la misericordia, che la giustizia, che la  
rectitudo è la sostanza della mia comprensione, della mia coscienza.  
Vivo nella misericordia, di e in essa e da essa. È allo stesso momento  
so che io non sono rappresentante della misericordia, che devo ancora  
diventare misericordioso. Sono parabola di me stesso verso me stesso.  
Sono raccolto e esteso, allo stesso momento. Vivo solo quale parabola,  
quale configurato di me stesso in un mis. comparativo.

② È chiaro che un tale conce. biblico - teologico della autocomprensione  
umana non si tratta di un 10 trascendentale di stampo kantiano, o di ristretti di  
stampo schlegeliano. Sono astrattezze, astrazioni. Per questo mis., questo plus  
ultra, questo di più, più dentro e più sottratto, questo vertiginoso del mis.

nel nucleo della mia casa, della mia autocomprensione, fa sì (come nella parabola di Gesù) che tutti i miei rimandi possibili si sciolgono, si dissolvano. Devo sempre di nuovo acconsentire al fallimento della mia autocomprensione. Come è l'ascoltatore della parabola di Gesù. Adesso sempre confessi quale fallimento, nel nucleo del vs. desiderio, nel nucleo della nostra costrut della vita, nel nucleo della nostra autoconcezione e coscienza. Eppure in una tale confessione, sia la mia identità sia i miei orizzonti si restaurano, si ristabiliscono, anzi risorgono e vengono ristabiliti su un livello + profondo, + alto + intenso. La vs. identità è sterna permanentemente di sfacelo di ogni possibile orizzonte e di risurrezione. Dio in questo processo non emerge quale ultimo orizzonte, ma quale COMPARATIVO SPINGENTE, CONCOMITANTE. È la spinta del maius che mi fa fallire, e in questo fallimento è garante della identità. Lui quale  $\alpha\tau\tau\upsilon\epsilon\upsilon\gamma\alpha\varsigma$  e  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  è la legge stessa risorta del "chi perde la sua vita la recupererà". Fa parte di un handicap della mia autoconcezione.

(3) Le parabole di Gesù non sono altro che una forma esteriore di rappresentazione ciò che siamo già da sempre. Siamo parabola nel senso del vangelo, se e in quanto ci comprendiamo quale vaso dello Spirito. Questo insieme di fallimento e di risurrezione, di autocomprensione assoluta e incondizionata e di stericizzazione, mi fa scoprire l'Assoluto quale CONCOMITANZA. Comprendiamo quale parabola, e quale processo di metafisicità; di crescita verso la mia identità incondizionata, ~~però~~ non comprendiamo nella mia assolutezza relativa l'assolutezza definitiva che mi spinge e mi fa risorgere. In qsto processo del MAIUS, imparo a capire l'assoluto quale "IN QUO MAIUS COGITARI NEQUIT" (Anselmo, Prologion), qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore. Questo id quo maius cogitari nequit non è un superlativo, non è un concetto limite e astratto ma è il principio della dinamica del fallimento e della risurrezione della mia autocomprensione stessa. Dio quale id quo maius cogitari nequit. Questo nome serio e è saltuati equati per Dio, e per null'altro. È l'imo della mia coscienza non c'è, ma la 5° essenza dinamica della autoconcezione della ragione. Lui mi fa questo concetto che diventa nome. Prima forse è un concetto astratto. Ma + compend me stesso, + questo concetto diventa un nome, un nome simbolico della mia perfezione e del processo di dover ingenerare sempre di nuovo la mia perfezione, la mia insensibilità etc. Parlerò + avanti del nome di Dio, che emerge in Anselmo. Quale nome emerge? Il nome di Dio che emerge nel fulcro della mia autocomprensione non è un concetto astratto ma è l'INTERIORITÀ EXTRATERRITORIALE, è l'indice della

mia interiorità e allo stesso tempo ciò che mi tira fuori da me stesso e mi fa crescere verso me stesso e mi fa capire quale parabola e mi fa capire (e partire dalla mia autocomprensione) il vero inters quale parabola. E questo Dio si annuncia già quale ΠΝΕΥΜΑ σπινγente, quale λογος definitivo in geni.

④ Non abbiamo ancora raggiunto il massimo. Se la mia autocomprensione e la mia ragione è un tale processo di parabola, questa ragione non si compie e non si esaurisce in se stessa, non si esaurisce nella riflessione, né nella elaborat-intuit di un orizzante, o dell'essere, ma tale forma di autocomprensione si comprende solo nell'abbandono, nella estasi. Deve rientrare sempre di nuovo in se, deve abbandonare se stessa, e in questo anche ammettere che Dio è ancora maggiore di ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore (è il trapasso tra Prologion 13 e Prologion 14). Trapasso dell'abbandono nella preghiera, al punto massimo della autocomprensione, Più tratti te stesso, + devi abbandonarti. Mente filosofia trascendentale nel senso etico della parola. Sta una filosofia mistica, che si vede costretta di scendere dentro di se per poter e dover abbandonare se stessa. Una tale ragione dovrà sempre di nuovo rientrare in se stessa, abbandonare se stessa e immergere se stessa in una prassi che comprende i mondi degli altri, nei confronti degli altri. Questo Anselmo non l'ha visto. Ma dovremmo portare a termine il discorso. Queste saranno le 3 direzioni che dovranno essere ancora sviluppate.

Rientrare in se stesso = se non rientri in te stesso, il concetto (o nome) di Dio, che abbiamo elaborato - scolpito - in dottrine a partire dalla autocomprensione, rimane vuoto. Devi sapere cosa spirito è, per poter parlare di Dio quale spirito. E devo esaurire tutte le profondità della mia spiritualità per poter dire che Dio è spirito. Altrimenti Dio resta per me un mero o puro concetto. Per Anselmo ciò è impossibile. Per lui è impossibile che il concetto "id quo maius cogitari nequit" sia soltanto un concetto futile, un fuoco fatuo. Perché si creerebbe una contraddizione nel suo pensiero. Si distruggerebbe il processo della tua autocomprensione nel suo massimo e + intimo concetto. Non è un concetto formale ma il SUCCO del processo stesso. Se questo fosse solo un soprannome affibbiato al processo, tutta la tua autocoscienza sarebbe ~~solo~~ futile. Crollerebbe la tua vera autocomprensione. (l'intelli) -  
giura di tutto ciò che è bello in te andrebbe in bottecola.

L'autocomprensione può e deve quindi comprendere se stessa quale parabola e quale nome divino. Il nome divino "id quo maius cogitari nequit" riassume sia la dinamicità imposta alla ragione stessa, se capisce

la parabolicità della ragione, la dinamicità del maies comparativo, e se cogliere la storia della ragione stessa, la storia non è una pietra in-  
movibile, ma è storia con ritmi che conosce crolli e resurrezioni in  
questo processo del maies. È questo processo maies impasti: devi comprendere  
quale assoluto e quale altrettanto relativo. E questa forma di costriz-  
zione mi fa trovare alla stessa momentaneità quotipiane, donati e ma stesso.  
È l'insieme della materia di questo spirito si condensa nel concetto del  
"id quo maies cogitari nequit". Non è un concetto. Il nome di Dio non  
è un concetto astratto ma espressione della autocoscienza della ragione  
umana quale parabolica (nella quale la ragione umana si riflette,  
trascendentali e storica). Ecco, una tale forma di ragione non può  
accontentarsi di se stessa, non può rimanere in se stessa. Ma è più rinviata  
e è tendenza attiva di abbandono, processo dinamico di interruzione  
di abbandono e di inverarsi nella mano. Sono le 3 direzioni della  
dinamicità della ragione. Interruzione - abbandono - inverarsi nella mano.  
Lo spirito si rivela per noi quale trascendentalità situante e situata. E per  
questo deve riscoprire se stessa, sempre di nuovo. Inverarsi sempre di  
nuovo. Nessun concetto è un risultato ovvio e sicuro per tutti i tempi. Né per  
la dinamica della ragione stessa va riconquistata, per non parlare del  
suo massimo concetto appunto dell' "id quo maies cogitari nequit".

Questo concetto deve giustificarsi sempre di nuovo in un processo di ritorzione,  
ma non ritorzione formale. Qui si tratta di una RITORSIONE VISSUTA,  
che deve sempre inverare di nuovo il concetto del nome divino. Il nome  
divino non è soltanto un nome, ma il SUCCO e la SPINTA della ragione  
stessa. Ripeti: SUCCO (interessità) e SPINTA (abbandono).

Se questo nome fosse solo un concetto futile, un fuoco fatuo, si  
creerebbe una contraddizione nel pensiero, nella ragione, nella  
autocomprensione stessa. Si distinguerebbe il triplice livello di autoriflessione dell'  
uomo: il processo del pensare (la logica del pensiero. Se questo pensiero fosse solo un  
sopramano affibbiato o uno sfamocchito misterioso, o una pura idea vana o  
futile, una isola che io ho inventato e alla quale non rigerò mai, una falsa  
idea proiettata, allora la logica del pensiero stesso si distinguerebbe e l' illogici-  
tà sarebbe la fonte del pensato). Non → distinguibile solo la logica del pensare,  
ma la dinamica reale della comprensione stessa. Il pensiero non è solo logica,  
ma è evento, è realtà. Lo spirito non è solo un apparecchio logico che  
funziona in sé, ma è autoinverarsi della realtà + sublimazione dell' uomo  
stesso. Lo spirito è sempre obbligato e vincolato alla sua realtà dell' ~~impasto~~  
della comprensione e dell' intelligenza. Se questo nome dunque fosse solo  
un nome (e non la 5° essenza della realtà), la dinamica e la realtà

della intelligenza umana, della auto-comprensione, dello spirito stesso, si rovinerebbero. Inoltre si distruggerebbe non solo la logica e la dialettica, ma anche l'ontologia dello spirito. Si distruggerebbe addirittura il COGITARE, la riflessione trascendentale sulla cognizione di ogni intelligenza e di ogni logica. Nessuno distingue fra pensare (la logica), fra intellegere e comprendere (la ontologia) e cogitare (riflettere trascendentale su questi processi). È il nome "id quo maius cogitari nequit", è l'esperienza più sublime e più reale della logica, della dialettica ontologica e della riflessione trascendentale del pensiero, del ri-pensamento sulle condizioni della possibilità di ogni pensiero e la autorealtà della ragione umana. Il nome di Dio che si concepisce nella dialettica della ragione quale parabola, garantisce la realtà e la consistenza del piano logico, ontologico e trascendentale della ragione stessa. Di più: si eguaglierebbe il livello dell'assoluto e del pensiero dell'assoluto. Non ci sarebbe l'assoluto, e questo assoluto che possiamo escogitare almeno. Essa diventerebbe arbitrario. Se e in quanto l'uomo riprende il movimento della concezione del concetto "id quo maius cogitari nequit", dovrebbe creare pseudonimi chimerici, falsi déi, falsi superlativi, falsi ideali. Solo il nome "id quo maius cogitari nequit" è il nome che corrisponde alla vera assoluta donata della ragione e alla vera assoluta di Dio stesso. L'uomo deve in qualche modo aggraffarsi a qc. di assoluto. Se questo nome dell'assoluto non emerge dal processo interiore della ragione, si cercherà un altro interlocutore, un superlativo che si impone da fuori. La retorica è anche quindi un processo mistico che salva il vero nome di Dio e che ci mette al riparo contro ogni idolatria. Un nome di Dio che non si deve a questo processo dell'autoripensamento della nostra interiorità, si fa idolo. Si fa etichetta. Aliena la ragione da se stessa. Solo in questo auto-compimento della ragione abbiamo un criterio definitivo della parabolicità di ogni nome e contro ogni forma di idolatria. Ciò significa che il pensiero di Dio e il l'auto-comprensione del pensiero (il pensiero dell'uomo su di se) sono correlativi, non c'è nessuna concorrenza fra la densità, la profondità e l'incisività del pensiero e la presenza divina. Ma: + precisato un pensiero si verifica, + si realizza la presenza di Dio. E al rovescio: + un pensiero si rammenta e si ricorda dell'assoluto, + intera se stessa. Questo è almeno il retaggio e l'eredità della grande filosofia Xma. E non dobbiamo cadere al di sotto di questo livello. Il Xmo non è mai una quiete, non si intende da sé. Se tutto ciò è vero, la ragione non si esaurisce in se stessa. Ma al punto massimo della sua auto-identità deve riscoprirsi nella incondizionatezza

importante e deve abbandonarsi, ma non abbandonarsi a un idolo esteriore, a un tiranno, a un Padre Celeste che sta al di fuori di tutto ciò che esiste. No, deve invece abbandonarsi alla 5° essenza della propria auto-presente, la ragione è ASTARIONE (= apparit, sparit, aspirat). Definit di un certo ~~modo~~ CAPRONI. L'auto-reflessione dell'uomo è ASPARIONE. Neologismo molto significativo. Cioè, il concetto "id quo maius cogitari nequit", trascende magari il ms. comparativo che la ragione è. Il concetto che viene concepito nella dinamica del pensiero comprende tutto il pensiero, ma nessun pensiero comprende definitivamente il concetto. C'è sempre una eccedenza, un sovrappiù. Una gara (come fra Pietro e Giovanni verso il sepolcro di Gesù) fra concetto e pensiero. Una gara senza che spicci sulba in una forma di abbandono permanente. Il concetto è soltanto verso se risulta inesauribile, se risulta mistero (in senso rahneriano). Mistero sì della ragione stessa, ma allo stesso tempo superando la ragione. Per riassumere ciò con Anselmo (Proslogion, cap. 15°):

"Perché Signore, non solo tu sei un essere di cui non si può pensare il maggiore, ma sei ancora qualcosa di + grande di quanto può essere pensato. Noi infatti possiamo pensare che esista un simile essere: se tu non sei questo essere, si può pensare qualcosa più grande di te, e questo non è possibile".

Nella stanza segreta (nuziale, per parlare con i mistici) della mia interiorità ritratto si un concetto assoluto; ma appunto nella sua assoluta risulta maggiore di ogni possibile comprensione, anche se sia la 5° essenza della mia comprensione. Per questo ho chiamato Dio INTERIORITA' EXTRATERRITORIALE. È il massimo della mia interiorità, è il massimo della trascendenza nella mia interiorità. Il questo concetto dunque la ragione raggiunge il suo massimo e riflette i propri limiti. E non in un modo consegnato, ma dinamico, con una certa gioia. Riscopre nello slancio dell'auto-sviluppo il proprio limite definitivo e sempre superato dallo stesso Dio. È quella gara fra ragione e concetto. Non pensano non pensare quel nome di Dio, ricordare il suo nome (id quo maius cogitari nequit), e d'altro canto ~~non~~ <sup>non</sup> è un nome inventato da noi ma un nome che ci supera, che marca i limiti dinamici della ragione stessa. Per questo al punto massimo dell'auto-compimento della ragione fa ancora parte della ragione stessa della ragione di abbandonarsi al mistero. Questo è il punto + interessante della storia dello spirito. Il massimo della riflessività è il punto culminante dell'abbandono e del mistero. Non è un limite fisso o imposto, ma un orizzonte

che cammina con noi, che ci avvolge. È uno spazio che ci avvolge. Un pensiero che non tocca sempre di nuovo questo livello e questo mistero, non ha ragione di essere chiamato pensiero teologico. Ma dobbiamo toccare questa soglia permanentemente, che cammina con noi. Non è un limite o una frontiera, ma soglia permanente. Possiamo sempre di nuovo toccarla, a volte magari superiore, poi fallire questa soglia. È un pensiero teologico deve rivedere questo passo sempre di nuovo.

Lo spirito divino e lo spirito umano sono quindi uno per l'altro una promessa e promessa permanente. Si realizzano in una reciprocità, in un incontro permanente, al modo di una spirale. Si definiscono sempre insieme. La struttura fondamentale per l'uomo (per parlare con Ebeling) è "il mio stare insieme con Dio". Sempre il mio pensiero è una promessa, si pro-mette, si addice a, si contraddice o corrisponde alla presenza divina o no. La ragione stessa non è altro che una tensione permanente tra l'istanza assoluta dello spirito divino e la presenza e la caducità di questo istante. È sostanzialmente PROS-COITION. Si parla correttamente, validamente e esattamente di Dio se e in quanto questo parlare è anche una testimonianza di tutte le falde della ricchezza del mio spirito. Parli correttamente, validamente e esattamente di Dio se e in quanto ti trovi legittimato e ti esponi e ti presenti davanti alla realtà maggiore e intensa di Dio. Promologo, autocomprensione, e sviluppo interiore, si intrecciano, si intersecano. Devo vivere la mia interiorità, anche il mio discorso su Dio, in me e presentarlo CORAM, dinanzi alla intenzione suprema del mio spirito. È un tale concetto di Dio, dovrebbe essere sempre il risultato di un patto, di una concet. È vero soltanto se e in quanto un tale concetto si deve a un PERIPATEIN interiore, a una concet interiore del concetto. È per questo non c'è mai un concetto definitivo di Dio, ma dobbiamo sempre di nuovo imporre, re-inventare i concetti e le parole adatte che sappiano esprimere un aspetto della presenza divina. Praticamente le mie lezioni non sono altro che un travaglio permanente di re-invenire di nuovi termini. In questi 5 anni di insegnamento qui non ho mai tenuto una let che consistesse solo di dischiudere o concetti esteriori. Ogni mia let si studiava di elaborare un concetto, di concepire una proposizione e un verbo esatto e preciso della presenza divina. Questo naturalmente non vale per le mie prediche domenicali. Queste sono fatte quasi sempre con i predi, riflettendo in sacrificio per la persona della Parola. D'altra parte non si può essere intensi in ogni campo. È impossibile. Ognuno di noi deve un po' trovare il suo campo, dove dovrà e potrà testimoniare la presenza

di Dio. Nessuno potrà concepire e rappresentare la presenza divina in ogni luogo e campo e con la stessa intensità. Nelle prediche si soliti si ripetono cose che si sono già dette tante volte, ci si affida alla lancetta del gergo che si è già inventato. Sono i peccati veniali inevitabili.

Altra dimensione della trascendenza della ragione: non c'è solo una trascendenza AD INTRA (sopra di me), ma anche AD EXTRA. Ho già parlato dei crolli e dello sfacelo della identità, che deve sempre risorgere di nuovo da tali traumi. La ragione non è una cosa astratta, ma l'autocompensazione si defluisce sempre di nuovo a partire dagli incontri sociali, dagli impegni, dai falliti, dai successi, dalla mia comunità, dai miei diversi tipi di lavoro etc. Ho non altri mai potuto scrivere i miei articoli senza la lezione, senza questo strabismo permanente di dover presentare i vari trattati della teologia. Una forma dunque di rimbalzo nello spirito nella eternità. L'unico effetto della mia let è che mi rendono più intelligente. Almeno me, forse anche voi.

Di più: anche qui c'è una trascendenza permanente. Tutto nel mio impegno, nelle mie prediche, nei miei incontri potrebbe essere diverso, + giusto, + esatto, + adeguato. Vedendo le cose alla luce della scapigliatura e della spigliatura nella comparsa divina, tutto potrebbe anche essere diverso. Non si tratta di perfezionismo. Ma di "id quo maius cogitari nequit". Questo di più debb sempre misurarsi alla mia realtà; ma per essere la mia realtà debb un po' sempre superarmi. Solo nell'autosuperamento conservo la mia fatticità. È legge inesorabile della vita spirituale, e anche economica. Si debb investire, altrimenti si fallisce. Nel mio parlare, nel mio agire sono già da sempre dunque SIMBOLI e PARABOLA APERTA, che si apre e che ha possibilità di realizza + senso et ampio. Sono simbolo e parabola di e verso un assoluto che non raggiungerò e che non esaurirò mai.

#### 4) Quale Dio emerge dal processo?

Quale Dio emerge da questa farraginita attraverso le parole umane e le strutture trascendentali e la ragione umana? Dovrebbe essere un Dio che risulta PROIEZIONE e PROGETTO e S'ESSENZA della misericordia e della giustizia, dovrebbe essere un Dio che è past, progetto e S'essenza del no. parlare, nella sua dimensione oggettiva - oggettiva - comunicativa - critica - metaforica. Un Dio che si fa presente nelle diverse strutture di cui abbiamo parlato. Che è la parabola premortale



del ns. essere parabolico, che riveste infine il nome insuperabile e  
 inescandibile dell' "Id quo maius cogitari nequit". Un tale Dio  
 dovrebbe essere PAROLA (VERBO) APERTA e DEFINITIVA. Infinita aperta  
 e infinita definitiva. Dovrebbe essere spiriti, spinta e intelligibilità  
 del nostro intelletto. O più concretar: un tale Dio non dovrebbe essere  
 NENO ma dovrebbe essere PIU' che un Dio, un lui, un noi, un Tu.  
 Mai meno ma + che riflessività e autodistacco. E in ambedue, proced  
 parabolico in se stesso. Dio deve essere similitudine e parolico per se  
 stesso. In quale senso, dovremo scopirlo. Di più: dovrebbe essere inte-  
 riorità capace di esternarsi, e abbandonarsi senza pararsi. Di più:  
 dovrebbe essere accoglienza sensibile per tutto ciò che esiste, per  
 infinita. E Amelino parla (nel VI° paragrafo del suo testo) della  
 sensibilità di Dio: Dio è sensibile, anche se non ha un corpo, anche  
 se non ha sensi. Sensibilità significa immediatezza esatta e  
 interesse soggettiva della fecet. Dio non ha concetti generici, ma  
 il suo conoscere è sempre individuale, immutabile e esatto. Dio  
 è CONCEZIONE, non concetto. Dio non ha concetti. Per questo non  
 fa chiacchiere, non ha tante parole (per parlare con s. Giovanni della Croce,  
 ha soltanto UN VERBO nel quale tutto il mondo è già compreso). Dio  
 non è un intellettuale di carattere parigino, con la voglia di inventare  
 concetti e sempre nuove forme di intellettualità, ma si esprime  
 soltanto in un unico modo. E questo è assolutamente esatto. Non è mai  
 generico; la ns. propaganda è generica. E la ns. chiacchiere sugli  
 altri e su noi. Mai non cogliamo mai la realtà. Dio la realità,  
 la copia. Questa è la sensibilità divina. E' il 1° attributo che  
 Amelino scopre di Dio, dopo l'argomento ontologico. E vediamo che  
 l'argom. ontologico non è una procedura logica ma un proced  
 MISTICO come io l'ho presentato. Scopri in qst proced quella forma di  
 sensibilità. Ma un Dio astratto, greco, aristotelico, supelativo assoluto.  
 Ma Dio esattezza assoluta. Dio dovrebbe essere parola (VERBO) e  
 spiriti (Πνεύμα), cioè interiorità riflessiva. E' proprio questo.  
 E in tutto ciò Dio risulta quale dimensione che comprende il ns. com-  
 prendere, la ns. storia, e la ns. prassi. Che comprende il ns. compren-  
 dere, la ns. storia (stuat trascendentali) e la ns. prassi. E' la sostanza  
 denuncia dell'intreccio tra l'intelletto umano e quello divino.  
 E' passaggio e spazio del loro impatto, che comprendere il ns. prattico,  
 contraddittori, corrispondenti e il ns. comprometterci. Il Xmo si rap-  
 presenta questo Dio nella figura di Gesù. In Gesù tutte le dimensioni  
 del parlare, delle stuat trascendentali si condensano nella sua

ontologia. Gesù è narraz, benedict, profetia, comandat, peplera, teologia etc.

Il Xmo si rappresenta in questo processo che Dio è in Gesù. In Gesù traspare la trascendentalità e la simbolicità. Ambedue i ns. avvii (trascendentalità e simbolicità) concorrono in lui. In lui la giustizia e la misericordia divina e umana appaiono quale categoria trascendentale e situat storica del ns. parlare, pensare e valutare. Misericordia e giustizia si fanno forma e forma della ns. libertà storica in lui. Così dobbiamo interpretare l'arct di Anselmo nel suo libro "Cur Deus Homo?"; Gesù è la sintesi della misericordia e giustizia divina e della libertà dell'uomo. È per qto si voleva un sacrificio spontaneo. Solo in qto quadro l'idea di Anselmo si fa vera. Si deve sempre interpretare un autore a partire dalla sua propostità e dai suoi versanti fatti.

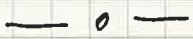
È facile distinguere Anselmo, ma non è un segno di intelletto quanto lo si fa. Inoltre Gesù è quale simbolo della giustizia e misericordia divina-umana, l'unione fra giustizia e misericordia divina e umana e la loro distinzione. Lui unisce e distingue fra misericordia divina e umana. È l'indice della ~~gratia~~ presenza divina e della libertà umana. Ma anche dello slancio della esistenza. Gesù è incrocio fra verbo divino e verbo umano. Occorre contemplare la polemica insostenibile di Gesù: od. es. come lui si presenta annunziando davanti a Pilato. la verità annunziata di fronte alle discaudere, timori e angosce dell'uomo. Annunziare signorile. Silenzio parlante, espansivo, che giudica ogni giustizia umana. Si deve sempre di nuovo contemplare la parabola e le situat fondamentali e cruciali della parabola di vita di Gesù. Solo così forse si potrà entrare il pensiero e magari la fede che in questo uomo si rappresenta la presenza della parola definitiva dell'uomo e di Dio. Gesù è così la benedict, la narraz, la teologia, la peplera, la parabola. In lui parole oggettiva, soggettiva, comunicativa e meta-comunicativa si incrociano, lui è la parabola comune e annunziata della nostra parola e della parola di Dio. In lui il ns. verbo, la goffaggine e goffatura della ns. parola viene smascherata e quadrata. Vista la generalità opprimente delle ns. parole propagandistiche, la parola si fa carne. Il logos si fa palpabilità. Visto il ns. bisogno di firmare Dio, di voler determinare il senso della ns. vita, qta parola si fa presenza. Contro ogni religione naturale, qta parola si fa poplia di un Dio rivolt. Gesù quale trascendentalità situata e critica contro ogni forma di religiosità frontizzata e contro ogni ideologia. È la pietra d'inciamp, lo scandalo. Contro la quale anche noi catteremo sempre di più.

Come parlare di Dio dopo l'evento di Xsto?

In Xsto, Dio si è espresso nella forma dell' uomo. Si è fatto ANTHROPO-  
FISICO. Simbolo di se stesso nell' alterità estrema. Si è fatto uomo, e  
si è fatto ATEO, ha rinunciato in un certo senso alla sua divinità. Si  
è fatto empio, almeno nella prospettiva di ogni religiosità naturale,  
etica e di ogni filosofia. E' diventato troppo vicino, sparisce perché è  
troppo accanto. E' l'ora in più di poter parlare di Dio solo in funzione e a  
favore dell' uomo. Dio si fa ritard. D'altro canto, l' uomo viene estraniato,  
stanato, esiliato, appunto parolola della immensità divina\*. Emerge il  
teomorfismo dell' uomo. Potremo capire l' esistenza e la condit umana  
solo nell' abbandono, nell' auto-superat. Dobbiamo sempre fare i conti ora  
con l' autotomorfismo di Dio e il teomorfismo dell' uomo.

Cyren è il criterio di merito del ms. parlare. Il parametro della giustizia e  
della misericordia. Ma non si dovrebbe cadere nel tranello di tanti xiani:  
Cyren è sì perus e modo, chiave interpretativa di ciò che Dio è e di ciò  
che l' uomo è, ma non un criterio esclusivo ma inclusivo, accogliente.  
Per capire Cyren dobbiamo conoscere tutta la ricchezza della storia della  
religione, del VT, magari del ms. pensiero, della ms. virtus interpretativa.  
Altrimenti Cyren si fa spauracchio e spettro. Il discorso diventa scialbo e  
perde le sue radici. I concetti del NT non dicono nulla. Pensiamo ai  
concetti di Gv (luce etc.): diventano vuoti se non li sappiamo ancorare  
a partire da tutta la storia del pensiero, del VT, dalla storia della religione.  
Per questo dobbiamo ripercorrere il cammino storico della teologia, della  
vita divina. Contemplare la teologia, la nascita del pensiero simbolico  
di Dio nel petto umano attraverso la storia.

Siamo giunti al punto di ribaltamento. Partiamo adesso dalla autori-  
vela divina, indiretta da me. Io non conosco nessun discorso diretto  
da parte di Dio. Non esiste. Autonivelazione divina indiretta.



FINE DELLA I' PARTE.

⊕ { Dio si fa uomo  
e l' uomo si fa parolola dell' immensità divina!

## II° IL CAMMINO DI DIO ALL' UOMO

p. 43-52 bis = A. Anno Biblico.

p. 53 - B. La fenomenologia e lo spazio della vita divina.

# A. Anno biblico:

## 1) Struttura e virtù dell'auto rivelat di Dio nell'AT.

Il Dio naturale di Canaan o il Dio personale dei nomadi?  
Dio quale Signore e i modi della sua rappresentanza.

La Bibbia si muove sul crinale fra gli abissi del mito, della filosofia e della storia, fra Babilonia e Egitto, fra demitizzat e personalismo e naturalismo, fra storicità di Dio e ciclicità. È un cammino a tentoni verso una teogonia e una sintonia precaria. È mai sicura. La storia del VT non è altro che la riflessione di una tale teogonia. Nella quale dovrà essere integrata sia la trascendenza di Dio (la sublimità, per parlare con Hegel) sia la avvenuta sacramentale e simbolica della sua presenza (Ebrei) sia la religione della finalità (Romani). Tutte le aspirat dell'uomo vengono immetate sul capo di questo unico Dio di cui la Bibbia parla. E qsto unico Dio si despreza nelle varie situat storiche e mitiche, e la sua verità si inkrta solo a fatto che lui sappia assimilare e rimpatriare sia il politeismo dei pagani e dei Greci sia il mito (smorzandolo) sia la filosofia ebraica e greca (la sapienza). La storia del VT è la storia della rinascita di un concetto fieno, integrale di Dio. Uno degli impatti + decisivi nella storia del VT è la coesistenza e la sintonia (quantunque tesa e mai compiuta) del Dio dei nomadi e del Dio della vegetat. I teologi del VT celebrano il Dio dei nomadi. È diventato moda reprimere il Dio dei culti vegetali. Secondo me uno sbaglio madornale nella interpretazione della teogonia veterotestamentaria. Abbiamo bisogno di un'idea, alla stema misura. Sent'altro Jahwè è un Dio dei nomadi. Contro l'ideologia della religione naturale, Dio è girovago, scapigliato, mai calcolabile. Non un Dio creatore, cosmico, un re, ma guida e capo di una popolat girovaga, di quei popoli cari randagi che si disperdono nel deserto. Li conduce verso pascoli ricognati. È il Dio di un gruppo, storico-sociale. È per questo, personale e esclusivo. Impartisce benedict e ordini. È un Dio che parla, che indica le vie giuste. È un Dio profetico, personale e concomitante di un cammino. È esclusivo e anche concorrente degli altri idoli. Non c'è ancora monoteismo. Sia in Jahwè che negli altri dei c'è ancora monoteismo (esclusività) e politeismo (concorrenza). La Bibbia dovrà inventare il monoteismo.

assoluti di Jahwè e negare l'esistenza degli altri dèi. E ce la farà. Questa è la mescolanza del VT. Travaglio interiore della reintegrazione di tutto in Jahwè. Marcata e concisa dalla presenza di un unico Dio.

Questo Dio dei nomadi (di un gruppo), fa da custodia e dà salvezza in ogni luogo. Cammina con la gente. Un tale Dio sarà senza rapporto alla Terra, al cosmo. Non avrà un rapporto naturale alla morte e ai morti, ma è un Dio escatologico che cammina con la gente nella sua pericola storica, durante la lunga vita saggia di se stesso e piena di avventure. È un Dio avventuroso. Senza culti né cultura, né scrittura, né tempio, né ordine cosmico, né sacerdoti. Ma un Dio di una rivolta, di un esodo permanente. Un tale Dio non richiede culto o qualcosa del genere, ma richiede fantasia, fiducia, timore, abbandono, comunione. Quelle che sto delineando è una pittura tipologica: i nomadi vivono sempre in contatto con la cultura vegetale del posto in cui sono. Sto delineando ciò che Israele importa dal deserto. Almeno quella parte tribù.

C'è poi il Dio del culto naturale:

abbiamo bisogno di questo tipo, per dipenderci dalla separazione disperata della religiosità etica. Il Dio dei sedentari, dei contadini, è garante della RITUALIZZAZIONE, della ripetizione permanente delle stagioni, di seminare e di mietere, del funzionamento del cosmo, delle orbite siderali. È il garante del ritmo benefico. Per questo un tale Dio avrà sì il carattere di un Dio cosmico (il Signore del Cosmo) e un carattere agonale. Lotta permanentemente contro il CAOS, contro il LEVIATHAN. Accompagna e garantisce la regolarità. È un Dio che conosce la morte e i morti. Si occupa di loro, prende su di sé il destino della morte e avviene regolarmente nelle stagioni e nella vita dell'uomo. Normalmente in questa religione troviamo un Dio superiore (il re, il creatore del cosmo) e tanti dèi funzionali. Sono rappresentanze di questo unico Dio nelle diverse situazioni. Si crea un alone materico-pneumatico della religiosità. Un tale Dio non parla, se non per via di oracoli, di sacerdoti, di un culto regolare, di ordini dei re. Un tale Dio che si sacrifica ha bisogno di locustini, di sacrifici.

Nella storia del VT, i diversi reami del popolo ebraico dovranno reintegrare questi 2 concetti di Dio, che sono entrambi MONOTEISTI e POLITEISTI.

Secondo me questo è il unico senso che legittima la conquista di Canaan da parte di Israele. Conquista della cultura sedentaria di Canaan da parte di Israele. Questo è l'unico senso teologico di questo evento: permettere l'integrazione di questi due concetti di Dio nella

storia della spiritù. Altamente si dovrebbe contestare questo Dio in nome degli Egiziani e dei Cananei. (45)

Tutto qsto processo si condensa nel nome di ANI YARWE', e di ANI HÜ (= Io mi), e di Efü Epi (= Io Sono). Il nome divino col quale si rappresenta nei confronti del popolo. Io sono Assoluti. Questo Io sono sa integrare tutta la storia di Israele e delle diverse tribù che costituiscono poi il popolo di Israele. Es 3, 14 "Io sono e sarò colui che Sono. Poi dirai agli israeliti: Io sono ma ha mandato a voi. Poi aggiunse (questa è una riflessione e redat): Dirai agli israeliti: Il Dio dei vs. pastori, di Abramo, di Isacco e di Giacobbe mi ha mandato a voi. Qsto sarà il mio nome per sempre".

Confrontare Es 3, 14 con 6, 2; 33, 19; Is 43, 10-13; 44, 6; Gt 32, 39 ss.

Vorrei spiegare le implicat di questo nome. 3 punti:

- 1) Il nome quale forza e nome inclusivo (aspetto pneumatico).
- 2) fisionomia esclusiva del nome.
- 3) Il nome quale potente storica critica relativa.

1) Il nome quale forza e nome inclusivo (aspetto pneumatico):

Da un lato questo nome è un riepilogo storico e molto ardito del politeismo. Una interpretat delle diverse tribù che si reinterprevano quale popolo di un unico Dio. Una interpretat arditissima. Le diverse tribù che si uniscono reinterpretano il loro destino nella prospettiva della epifania dello stesso Dio. E qsto stesso Dio appare nella policonomia e nella diversità di tante situat diverse. È Yahwe' quale Elohim, quale riunificat e riunione di tanti dèi. È solo così il gioco fra simbolo e libertà potrà svincolarsi; solo così, nella interpretat del destino delle diverse tribù si riconosce qsta storia quale simbolo. Le varie tribù riescono ad abbandonare un Dio fissato, lasciano un Dio legato al destino di questa tribù in concorrenza e quella di un'altra tribù. Rilasciano la loro storia quale simbolo di un Dio maggiore. Così il concetto di Dio si amplia e si dilata. Diventa un Dio libero, che si immedesima con tante situat storiche e sa integrare magari anche i diversi volti del politeismo. Io Sono il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe. Elohim e i vari nomi.

Poi: "Io Sono" assoluto. Qsto nome ha suscitato una storia immensa di interpretat filosofiche, che non sono sbagliate secondo me. Ma vanno integrate. Qsto Dio non è solo un Io, ma l'Identità fra Io (persona) e Essere. Nome comprensivo, anche sul livello metafisico. Un

Nome onnicomprensivo, trascendentale, potenzialità illimitata di integrat.  
E non è un Dio stantio o stabile, ma attuale, ACTUS PURUS. È la  
grande interpretazione dei Pochi platonici e di S. Tommaso.

Qsto Dio è identità e pienezza di vita, il Dio Vivente. È la vita stessa,  
l'INDICE di ogni forma di vita. 'Solentità' e 'superfinità'. È il PLEONASMO  
della presenza traboccante lo indica. Io sono colui che sono. Pleonasmus!

### ② Esclusività esclusiva del nome:

Quale fosse integrante del politeismo e di una storia che si fa simbolo,  
quale nome onnicomprensivo, qsto Dio è allo stesso momento PERSONAG-  
GIO. È un nome. Si rivela quale trascendente. È un nome assoluto  
sublime, per parlare con Hegel. Questo nome (Io Sono) crea una  $\Delta$   
assoluta fra l'Io Sono e noi (che non siamo mai). Noi non siamo  
mai, siamo pura el vuoto. Un nome che marca spetatamente la  
 $\Delta$ . Non c'è + la possibilità di parlat, ma c'è un abisso trascendentale  
fra la Mia autointerpretat e auto-presenza e tutte le vostre interpretat.  
Mia nel senso di Dio. In questo nome esclusivo emerge d'altro conto un  
vero nome: 'Io Sono Lui (ANI HŪ)'. Io sono identico e me stesso e con  
tutte le mie apparenze.

Dio è forse monologica spirituale, non un Dio marocchino. Sa identificare se  
stesso con se stesso. Sa presentarsi. Non è solo presenza selvaggia, marocchina,  
anonima, ma sa presentarsi quale se stesso. Sa qualificarsi. Una tale auto-  
presentat richiede uno STACCO fra Dio e Dio, fra sé e sé. È importante.  
Non è un idolo anonimo, ma un Dio che riflette su di sé. Per questo sa  
presentarsi. Altro aspetto è la forza di demitizzat propria di questo Dio nel suo

~~Il nome quale potenza storica relativa presentarsi.~~

Forza di demitizzat. Di distinzione assoluta fra ogni sua apparenza e  
la sua essenza. Nessuna località, nessuno stato, nessuna forma di  
presenza è identica a Dio. È un nome che rigetta e combatte ogni forma  
di identificat o di concordanza. Per questo la presentat di questo nome è  
demitizzat del mondo, di tutti i miti (sia politici sia naturali), vanno  
insieme e avvengono sempre insieme.

### ③ Il nome quale potenza storica critica relativa:

la sua immanenza. Qsto Dio rifiuta o presta il suo nome. Espone se stesso  
nel nome. Si fa invocabile, palpabile. Carattere concomitante: 'Io sono  
l'essere con voi. Dio concomitante non in modo anonimo, ma al modo  
dell'invocabilità'. In modo relazionale di corrispondenza. Dio si fa  
Dio di. Di questo poplo, di Grecia etc. Si fa istanza di appello e di  
corrispondenza. Si fa presenza palpabile, storica; si fa immanenza.  
Il nome è presentat liberat. È un nome inesauribile, che va inventato



sempre di +. Questo nome è anche revocabile. È promessa revocabile. (46)  
Nell'incontro con Giacobe. E in Osea 1, 3: Dio rifiuta e ritira la presenza  
del suo nome. Ritira la sua potenza nel presente. "Chiamalo Non-mio-popolo,  
perché voi non siete il mio popolo e io non esisterò per voi" (Os 1, 3).

Revoca della invocabilità di Dio. Dio si innalzerà e scenderà a patto che il  
popolo corrisponda a questa presenza del suo nome. È una promessa ma  
anche una riserva. Suscita per questo uno sviluppo storico di promessa-riserva-  
corrispondenza, Processo infinito. Io sarò con voi se voi sarete e starete con  
me. In questa formula di presenza (Io sono colui che sono) c'è un pizzico  
di futurismo. L'ho letto in qualche libro esegetico e mi sembra esatto.

In questo nome si espone allo stesso momento: la trascendenza esclusiva,  
la forza immanente inclusiva, la libertà, ma anche l'omnipotenza  
pneumatica di questo Dio. È un Dio che si definisce nella sua infinita-  
tessa. Questo nome sa integrare sia il Dio nomadico che quello della  
religiosità naturale.

Questioni aperte: 6 punti, o meglio 6 tensioni del VT.

1. Rapporto tra immanenza e trascendenza, tra unità e singolarità  
di questo Dio. Come descrivere la sua presenza definibile, senza violare  
la sua trascendenza? Dopo l'esilio, come spiegare la remotezza  
di questo Dio pur affermandone la sua vicinanza? Come spiegare la  
identità del destino di questo Dio, che si lega alla storia del popolo  
ebraico, e la sua trascendenza quale Signore di tutti i popoli? Come  
spiegare l'identità di questo Dio in tutte le forme alienanti della  
sua apparenza? È un Dio bellicoso e unito; accompagna il popolo  
nella battaglia e allo stesso momento è un Dio della grazia,  
addirittura materno; Dio profetico e che appare nel culto;  
Dio salvacite e liberante; che distrugge Egitto e Canaan e  
che sa sollevare il cuore dell'uomo. Tante apparenze, e quale  
Dio? Come definire questo Dio e la sua identità? Come rilegna-  
dere sia la sua trascendenza sia la sua immanenza e imma-  
nente (e quale immanenza)? Quale Dio e quale immanenza?  
Il VT ci presenta una policronia di presenze e di interventi. Ma  
come spiegare che questo è lo stesso Dio?

2. Dio si presenta quale Io sono. Ma non c'è io senza tu. Come  
spiegare la solitudine di Dio, perché il popolo non era e non sarà  
mai il vero partner adeguato per un tale Dio? Il politeismo si deve  
senz'altro anche a questo bisogno di pensare un Dio con un tu. Non  
c'è Dio senza tu. È un Dio che si presenta talmente personalistico

come quello del VT. prevede un completamento. E ci sono poeti che hanno descritto come Dio è sempre in cerca di un partner e abusa del popolo come un partner. Sopraccarica questo popolo e i profeti! Perché tutti risultano vittima della ricerca di un partner di Dio. Povero popolo che deve sentire da intelluttore a un Dio solitario. Povero popolo, povero Dio! Misera cosa! Siccome la solut politeista non funziona più, occorre trovare una altra. Altri Dio cade al di sotto del livello dell'umano. Diventa un Dio NONADICO, solitario, isolato. Si intrattiene solo con se stesso.

3. Forme della mediat: quale potrà essere la mediat autentica di un tale Dio? I profeti, i servi di Dio, il sesso di Dio, Iosef, Traia, Geremia etc., sono i primi grandi interlocutori di Dio e interpreti di Dio. Ma interlocutori e interpreti sopraccaricati. Aggravati da una presenza divina che non sapranno mai comprendere in se. Sono VASI DI CRETA. E per questo anche finiscono. Dopo l'ecclia non c'è + profetia. Il modello profetico non funziona, perché i profeti non garantiscono una vera corrispondenza e una interpretazione della e della presenza divina. Subentra allora la speculazione metafisica sapientiale e il desiderio apocalittico. Ma con questa mediat della sapienza (Pr 8 e i primi capitoli di Sap) la questione diventa ancora + urgente: come qualificare queste nuove forme di mediat? Cosa è l'angelo di Jahwè? Cosa è lo spirito di Jahwè? Cosa la sua parola? la legge? la sapienza? Sono mediat autonome ~~o~~ a volte identificate con Dio a volte separate da lui, a volte forse naturali a volte ipostatizzate. Ma conservano sempre un carattere oscillante. In nessun caso sono una vera presenza e mediat di Dio. Né la mediat personale (i profeti, i sacerdoti, i re) né la mediat filosofica autonoma e naturale (Sapienza etc) funzionano. Ambedue falliscono. Diventano oppure prepotenti, assoluti in se (è la tentata permanente dei re e dei sacerdoti), o risultano vasi di creta che si rompono e si infrangono sotto i colpi premurosi del loro Dio.

4. Come integrare la MORTE, il CAOS, i NEMICI del popolo ebraico? Come integrare tutto ciò in queste cosette molto spirituali della religione veterotestamentaria? E' noto come la morte, il caos e i nemici siano 3 risultati verso cui il VT resta perplesso. Ci sono tante solut ma nessuna solut convincente. A lungo andare naturali magari anche il nemico re dei Fenici

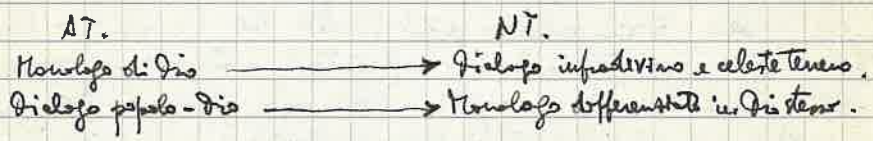
risulta strumento nella mano di Jahwè. Ma conviene poco. Anche il modello che i nemici sono il castigo di Jahwè per punire i peccati del popolo di Israele ..... Discutibile! È una teologia molto al di sotto della auto-presentat dell' IO SONO di Jahwè. Oppetiva che non sono all' ultima della auto presentat di Jahwè.

- 5. In tutto ciò si manifesta il dualismo fra universalità e particolarità di qst Dio. Da un lato è il Dio legato al suo popolo, d'altro lato ha una pretesa e una presenza universale. Fino alla letteratura sapienziale, che cerca di interpretare Dio quale spirito Cosmico e Omnipotente. ~~For~~
- 6. Tutto ciò si riflette nella ambivalenza della immagine del Messia. Quale Messia sarà il Messia salvifico? Il messia regale, o profetico, o cultico? Il modello sapienziale o apocalittico? Omnipotenza presente di Dio e modello escatologico, che rimanda la vicente alla fine dei tempi? Quale Dio si presenterà in quale tipo di Messia?

2) Struttura e virtù dell' autorivelat di Dio nel NT.

- L' EGO EIMI del Figlio.
- La presenza dello Spirito.
- La struttura e la doxa del Regno.

Nel NT il monologo di Dio si dolata a un dialogo infadivino e celeste-Terreno fra Padre e Figlio. Inoltre (è costante) il dialogo fra poplo e Dio si fa monologo differenziato in Dio stesso nel Dio pneumatiko:



Solo così si combinano i poli: universalità e particolarità, autenticità della mediat, tutto l' impatto fra poplo e Dio. Il monologo di Dio (Io Sono Io) si dolata, si differenzia a un dialogo infadivino e celeste-terreno, si differenzia nei poli che poi si chiameranno PADRE e FIGLIO. È il dialogo fra poplo e Dio si fa monologo differenziato in Dio stesso, nel suo pneumatiko. Per questo la Chiesa non è una continuat o un prolungat del poplo ebraico, ma come corpo mistico di Xst fa parte del monologo differenziato e pneumatiko fra Dio e Dio. Lo Verbero. Non sono cose che si intendono da sé. È soprattutto troviamo un rappresentante, un partner, un mede-

toza, un'intellectuale particolare, e vaso della universalità del pneuma universale. In Geni. Geni è la presenza del nome di Dio e il rovente ardente. Già il suo nome lo denota. Geni = *Galwà* sulla. È Giovanni fa la teologia del nome di Dio, soprattutto nel cap. 17, 6. 11. 26; e evidenzia che Geni fu investito da Dio per portare il nome autentico di questo Dio. Per questo nel nome di Geni involchiamo e incontriamo la vera presenza divina (1 Cor 12, 3). Oppure Fil 2. Identità del nome divino e del nome individuale di Geni.

Vorrei spiegare questo nuovo campo della rivelat in 8 punti:

① Come Dio si rivela quale Dio Trinitario in Geni, nella Chiesa e nell' insieme della struttura del NT? Vedremo come le strutture dell' ANI HÜ, dell' ANI YAHWE, dell' EGO EIMI come autopresentat divine, saranno riprese (nel duplice senso della parola: rigettate e salvate!) nel NT.

Più Geni parla con se stesso (dunque risulta logos monologico) tanto + si scopre quale logos identico a Dio e quale figlio Dialogico nei confronti di Dio, e in ambedue quale vaso dello spirito. Più Geni risulta soggetto patente (nella sua exortia, nel suo dire IO SONO, cf. i brani rispettivi nel foglietto della fotocopia) tanto + si scopre quale logos identico a Dio perché riprende il titolo veterotestamentario di Dio (e i Giudei l'han capito molto bene) e si scopre quale figlio Dialogico del Padre Veterotestamentario e Vaso dello spirito. Lo spiego un po'. Adoperando la formula del VT, Geni parla:

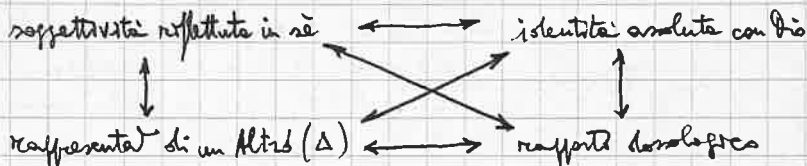
- a) in un modo assoluto di se stesso, quale forse monologica, patente, signorile. È un soggetto che sa riflettersi assolutamente e definirsi assolutamente nei confronti degli uomini. "Se voi sapete che IO SONO"! È l'unico uomo che sa dire IO SONO.
- b) si identifica col Dio del VT: il Padre e me siamo una cosa sola. È già nella presentat assoluta dell' Ego eimi è espone. Quale soggetto assolutamente riflettuto in se stesso, Geni si presenta quale rappresentante, magari quale essere identico a Dio.
- c) Ma non è una pretesa, una presunzione, ma piuttosto una prova di umiltà. Non si tratta di una identificat usurpatoria, ma, nell' uso della formula del VT, Geni si fa rappresentante di un Altro. Distingue fra sè e il Dio che rappresenta nella formula dell' Ego eimi. *ta*

la teologia Trinitaria non è altro che la spiegat di quote 3 affermat. Da un lato Geni si rappresenta identico al Dio del VT, e adoperando la stessa formula non intende sostituire questo Dio ma rappresentarlo quale Altro. Tutta la sua vita è un commento a questa duplice affermazione. Si crea una identità assoluta fra Dio e Geni in una  $\Delta$  di corri-

spontanea. È rappresentata nella corrispondenza.

d) In questi, ambedue si rivelano e affermano Ego eimi. Nella loro corrispondenza si rivela la KASÔS, la DOXA, la GEORGIA di Vima, ma non quale gloria aurorina selvaggia, ma quale campo spirituale fra le forze dello spirito che garantisce allo stesso momento l'identità fra Padre e Figlio e la loro  $\Delta$  e la loro corrispondenza. È la rete dorsologica del lg di gr 14-17.

Queste 4 coordinate, sovrapposte, riflesse in sé, identità assoluta con Dio, rappresentate di un altro e rapporti di identificati, differenziati e corrispondenza nel campo della DOXA (rapporto dorsologico fra padre e figlio, che si glorificano reciprocamente), queste 4 coordinate crescono insieme fino al PASCHA, al processo della croce e risurrezione di Gesù. Nell'evento di Pasqua, queste 4 coordinate si rivelano nella loro definitività.



Cristo sulla croce è assoluta signorilità, un vero re. Si rivela poi la  $\Delta$  assoluta fra padre e figlio sulla croce, poi l'identità nella Resurrezione e il campo di glorificazione.

② Più Gesù parla con se stesso, tanto + si scopre quale figlio degli uomini e trasparenza signorile dello Spirito. Anche qui annuncerò tre o quattro coordinate che crescono insieme:

a) Gesù da un lato risulta SIGNORE e SERVO degli uomini. Nel suo Ego eimi si confronta e cerca di marcare la  $\Delta$  fra sé e gli uomini. Ricusa ogni forma di fratellanza. Gesù quale servo rimane sempre il Signore, inconfondibile. Confronto agghiacciante. Non si fa mai comune agli uomini. Non parliamo volentieri un Gesù che si fa comune, amico tra gli amici etc. Qui è il vs. Gesù. Lui no, rimane Signore. Anche nei confronti dei suoi discepoli. Ho letto il Vangelo così. Allo stesso momento si fa più servo, figlio degli uomini che dà la sua vita (Mc 10, 45); riveste la natura umana, si fa ultimo tra i fratelli, si sottomette con i peccatori etc. La potenza dell'Ego eimi si fa signorilità umile e umiltà

signorile. Cf.: quando lui parla con Pietro, con l'Abolter etc.  
b) Questo non lo fa per volontà sua. Ne risulta servo, servo dello Spirito e Signore dello Spirito. Questo duplice atteggiamento verso gli uomini riflette bene questa sua duplice realtà allo Spirito, alla Doxa divina. Gesù è servo dello Spirito (lo Spirito lo spinge verso la croce) e dopo la resurrezione risulta Signore dello Spirito. È difficile spiegare questa duplice realtà tra Gesù e lo Spirito. Gesù è servo dello Spirito, poi (con l'inversione della Resurrezione) diventa Signore e dispensatore dello Spirito. È la prima questione del rapporto tra LOGOS - SPIRITO e tra FIGLIO - SPIRITO. Il primato tocca al Logos o allo Spirito?  
Cfr. Mc 10, 45; Rm 1, 4; 8, 9-11.

c) Non si tratta di dialettica vuota, ma processo di auto-didattica - somologia. Possiamo adesso mettere insieme il 1° e il 2° punto (la servitù e la signorilità di Gesù nell'ECO ETI quale autorappresentazione divina e quale figlio degli uomini). Tra questi punti c'è una circolarità. Più Gesù è obbediente al Padre, + si rivela quale mandato da lui, + questa tendenza si rovescia in una forma di auto-didattica signorile a Dio, e in una didattica soteriologica agli uomini. Gesù non può ripetersi a se stesso senza comprendersi quale figlio obbediente e signorile, e quale servo e signore degli uomini. La sua essenza, la sua sostanza, il suo CIBO è fare la volontà che Dio è e che lo Spirito gli rivela e ispira. Il centro psicologico e ontologico di Gesù è questo triplice processo di KENOSI (essere servo e Kyrios) - SOTER (salvatore) - DOXA. Triplice circolarità. Movimento kenotico, soteriologico e somologico. Non sono delle aggiunte alla persona di Gesù, ma solo al centro della sua essenza e della sua coscienza. Essendo servo signorile di Dio, è allo stesso momento servo e signore degli uomini, e somologia coresponsoriale. Rappresentante degli uomini e di Dio. Circolo inclusivo e reciproco, che costituisce allo stesso momento l'esclusività di Gesù. Lui è mistero di comunione senza farsi comune né a Dio Padre (infatti si distingue da Lui) né agli uomini. Processo circolare di unione e distinzione, che si apre e si capisce soltanto attraverso il PASCHA continuo (processo di croce e resurrezione).

3) La stessa struttura la ritroviamo nel rapporto tra X<sup>to</sup> e Chiesa, (49) e nelle formule di immanenza del Vg. di G<sup>o</sup>, e nelle formule e immagini personali e organiche della Ch. Chiesa sposa, avveca, corpo, palcio etc. Immagini personali, che presuppongono uno stacco fra X<sup>to</sup> e Ch.; e immagini organiche. X<sup>to</sup> è capo - signore - monarca che parla con sé, che non ha nulla in comune con noi. È sorgente permanente e remota dello Spir<sup>to</sup>. È Signore celeste o trasfigurato. Quale Signore, si fa anche sposo, avveca, pur conservando lo stacco alla Chiesa. E in G<sup>o</sup> fa un corpo e un'anima con essa. Più si trasmette lo Spir<sup>to</sup> di Gesù alla Ch., + si crea una sfera di immanenza e di trascendenza fra Ch. e Gesù. E + si differenzia anche il rapporto fra Ch. e Gesù, fra Gesù e Spir<sup>to</sup>, fra Gesù e Padre. Si tratta di comprensione dimensiva e dialettica fra Ch. e Gesù. Colui nel quale viviamo è allo stesso momento il Signore di noi e dobbiamo confessarlo quale Signore di noi (Nemuno ha lo Spir<sup>to</sup> se non chi confessa che Gesù è il Signore, 1 Cor 12). E + la Ch. confessa Gesù quale Signore, + Gesù risulta PASCHA, trapasso verso il Padre (Ef 2, 18), + dobbiamo comunicare con Gesù verso il Dio remoto che il Padre è, + adoriamo Dio per mezzo di Gesù nello Spir<sup>to</sup>. Rapporti delicati e differenziati fra Chiesa e Gesù. Ciò apre lo spazio della differenza trinitaria. L'altro lato della metafora è: + uno si riporta al puerum di Gesù, + nasce la sua libertà. Più viene a confessare che Gesù è il Signore pneumatologico, + si rivela quale mistero della mia interiorità. Si crea un campo. (Leggere ancora Ef 2, 18; 1 Cor 8, 6; 2 Cor 3, 17. Sono tre versetti essenziali).

4) La stessa legge si rappresenta nella struttura della Ch. stessa. Consultare il foglio sul Regno dello Spir<sup>to</sup>. La Chiesa è:

- a. spazio materno, universale, unico. Contemplar storica del noi a-priori e dello Spir<sup>to</sup>. Mater et Magistra.
- b. struttura autoritativa di testimoni di concatenati di padri della fede. Paolo e Pietro sono rappresentanti di questo spazio, ingenerano nuovi figli della Chiesa e di Dio.
- c. + questo insieme di maternità e paternità si comprendono e si intendono, + si crea comunanza tra i membri, comunanza democratica. Paolo risulta anti schiavo degli altri, servo della loro libertà e testimone della comunanza dello Spir<sup>to</sup>. Paolo rivolge verso alle sue comunità, parla sempre su tre livelli distinti:

① usa il noi maiestatico.

② si schiera con o contro la comunità. Noi esclusivo.

③ si fa verbo.

d. Ogni membro della comunità risulta vaso dello Spirito e foglio del foglio, foglio di Dio. Lo Spirito per cui autorità Paolo parla, è lo Spirito che ha creato e tiene la comunità, e è lo Spirito che ingenera libertà nel cuore del singolo. Con Dio c'è dunque duplicità di rapporti:

- rapporto mediato (e indiretto, per la mediazione della Ch.).
- rapporto diretto (o immediato: adorare il Padre in Spirito e verità).

Lo Spirito nel e per lo Spirito, ma contemporaneamente lo Spirito si fa unanimità in me, prega in me, sospira e grida in me (cfr. Rom 8, 15; Gal 4, 6). Una volta lo Spirito grida e adora in me (in modo unanimità), e d'altro canto io adoro, contemplo e grido nello Spirito. Reciprocità e ciclicità indistinguibile. Anonimità totale del primum nel mio senso. Lo Spirito quale mistero INTRINSECO della mia libertà, ma soltanto in questa struttura.

e. Nell'insieme di tutto ciò, la Chiesa Madre, l'autorità di Paolo e il cuore del singolo risultano VASI VERGINALI della presenza dello Spirito. Mistero mistico. Vasi di accoglienza dello Spirito.

Per Verginale intendo vaso passivo, trasparente e ferendo.

Nel punto + interiore della maternità, della paternità e della libertà della Chiesa e del singolo, ci facciamo vasi verginali.

Trasparenti per una forza che non viene da me stesso. Questo è il fondo e il mistero ontologico del voto di castità e del celibato. Altro aspetto del voto di castità è la rappresentanza della solitudine di Dio nel mondo.

⑤ Finora lo Sp. era l'INTEGRATE sia della interiorità dei poli (Dio e Gesù, Gesù e uomini, Gesù e Chiesa, Chiesa nei suoi diversi momenti) sia del loro stacco e della loro reciproca. Integrata anche in senso matematico, sent'altro. Lo Sp. spingente non si ha se non disprezandosi, estendendosi nelle polarità di sviluppo dei poli, nella intelaiatura di corrispondenza fra di essi. Lo Sp. risulta:

- forza di interiorità di ogni polo
- forza di esclusività di ogni polo
- forza di reciprocità fra di loro
- forza di intelloghibilità del processo.



Lo Sp. è quindi forse comunicata e comunicabile. ANONIMA, quan- (50)  
tunque SPINGENTE. È importante ciò. Forse anonima quantunque  
spingente, fra Padre e Figlio, fra Geni e Chiesa, fra Chiesa e singoli,  
fra singoli e loro ritorno al Padre. Circolo di dialettica, ubbidienza  
e missione. In che senso poi lo Sp. è una persona? Non certo nel  
senso di Geni o del Padre. Occorre ricostruire un altro concetto di  
persona. Lo spirito è la concentrazione dialettica e metacomunicativa  
in Dio. Forse si può dire che lo Sp. è la metacomunicativa stessa  
in ogni processo. R'è sempre più profondo, da cui io attingo, è un  
certo THÜSING W. ("Per Christum in Deum", Münster 1965).

⑥ Dio Padre = appare in questa rete solo indirettamente, in quanto viene pre-  
sentato da altre persone o da altre forme di costellazioni. Il Padre appare  
quale punto prospettico (di origine) e esotologico, o meglio quale  
PUNTO PROSPETTICO. E risulta anche lui quale coinvolto e COM-ROSSO  
del dramma di PASCHA. Il Padre, quale punto prospettico, non è un  
Dio isolato dietro le quinte del palcoscenico su cui si svolge il dramma.  
Ma lui è allo stesso momento, pur rimanendo remoto, coinvolto e  
commosso. Deve (Dei) consegnare il Figlio. C'è appunto una  
volontà generale, una voluntas commune, tra Padre e Figlio, una  
intesa nascosta che si comprende soprattutto nel processo della croce.  
Anche il Padre non è solo fonte remota, ma partecipa al processo  
spirituale fra le persone. Anche il Padre fa parte di una intellettura  
del FRA. Non è un Padre autoritario ma autoritativo. La volontà del  
Padre non è una volontà che si impone da fuori ma è realizzata  
singolare della voluntas commune, dell'abbandono, del processo di  
significatività e di dialettica che la Trinità è. C'è una reciprocità,  
quantunque asimmetrica, fra Padre e Figlio, che risultano par-  
tecipi e compartecipi della stessa doxa.

⑦ Solo in questa rete Dio appare quale Dio. E quale Dio, compare con e  
in questa rete. Ognuno dei poli (il Padre, il Figlio e magari lo  
Sp.) risulterebbe essere una forza monologica concentrata in se e  
con se. Ma parlando così in se e con se, risulta già mistero di  
abbandono, risulta già dialettica, già coinvolto in un processo maggiore.  
Dio (quale Dio Padre - Figlio - Sp.) risulta quale CAMPO DI INTERIO-  
RITA' CONCENTRATA MONOLOGICA e CAMPO DI RECIPROCITA'. È facile  
vedere come tutte le coordinate del VT. (Dio quale forza naturale,  
cometuale o anonima, Dio quale Dialettica, quale Signore, quale

resto necessario che accompagni il suo popolo, quale garante della libertà e della vita del singolo e della vita sociale nella rete del patto e dell' alleanza) si ritrovano qui su un livello superiore.

In questo processo KENOTICO - DOSSOLOGICO - SOTERIOLOGICO, Dio viene da Dio a Dio con Dio. (Cui è un Dio nel venire. E in gesto rimane Dio, cosciente di sé, pur nella estrema diversità).

Per questo voglio proporre un nome di Dio:

DIO QUALE COSCIENZA E INTER-ESSE.

È un nome monologico. Dio è interessante di per sé, e per questo forse ci interessa e ci rende interessanti.

È nome ontologico (Inter-esse).

È categoria dialogica (Io sono sempre interessante per gli altri).

Interesse è un nome:

a. MONOLOGICO = interesse è un nome di intenzionalità, di intimità di autopercezione. Un nome che dinotava interesse, è pieno di intenzionalità e di intensità e di passività. Si lascia colpire, almeno da se stesso. Dio è interessante DI PER SÈ. Speriamo almeno, che non porti noia di sé. Dio, già nel suo monologo, si lascia colpire da se stesso. È intimità di autopercezione.

b. DIALOGICO = c'è sempre una tensione fra l'oggetto e il soggetto dell'interesse. Siamo interessanti l'uno per l'altro e interessati a' uno all'altro. Mirabile commercium. Si tratta sempre di una interpretazione fra 2 fulcri in un rapporto dia-logico.

c. ONTOLOGICO = significa la comunanza dell'essere nella  $\Delta$ . L'interesse presuppone una affinità elettiva, una densità di compresenza, pur conservando la  $\Delta$ . L'altro è interessante nella sua  $\Delta$ , non quale oggetto associato da me. E + risento e sperimento e realizzo la  $\Delta$ , più cresce l'affinità elettiva. È una categoria di compresenza intellegibile in una  $\Delta$  altrettanto intellegibile. Forse a partire dal nome INTERESSE si potrà capire l'identità tra essere e intelligibilità postulata da Rahner. Non dal foglio, dall'eccesso della ragione trascendentale, ma a partire dal nome INTERESSE. È un punto di partenza molto + fecondo di quello rahneriano. Forse si potrebbero anche reinterpretare i tre trascendentali (Verum - ~~bonum~~ - pulchrum) a partire da questo nome INTERESSE: tutto è interesse - interessante - interessato. Interessante (verum) - Interessato (pulchrum) - Interessato (bonum). Omne ens quae est interesse est. Sia nella sua interiorità, sia

nella sua correlatività.

d. STRUTTURALE = l' Interesse crea un campo magnetico, pneumatico di attrattività fra i poli. È una forza, una VIRTUS, sferica che rende tutto interessante. Appunto una forza pneumatica.

In tutte queste dimensioni il nome Interesse è un nome intrinseco di Dio, è il suo nome anche economico. Di questo parliamo nel prossimo punto.

8) INTERESSE quale nome intrinseco (interiore) di Dio, cioè la Trinità intrinseca, e quale nome economico (estere, ma non esterno) di Dio, cioè la trinità economica. Col nome Interesse, questi due aspetti della Trinità di abbiamo già accoppiati e differenziati molto meglio di quanto ha fatto Rahner col suo noto assioma che "la Trinità interiore è già la Trinità estere, e viceversa". Questo "viceversa" è molto contestabile. Dio non è interesse di per sé, interessato di per sé e interessato unicus a se stesso. Ha investito tutta la sua potenza, la sua ricchezza in se stesso. Per questo ha una storia interiore. Non una storia nel ms. senso di caducità e fatticità e fugacità e transitorietà. Ha Dio è EPIDOSIS EX AUTO cresce in sé (cfr. Giovanni Damasceno). Dio non è una identità statica, inerte, scontata, ma vitale, che si crea e si ritrova sempre di nuovo. Dio è la sintonia fra staticità e ciclicità, fra archi, linee e ellisse. C'è un PRO-GREDERE di Dio, ma nel senso che Dio viene permanentemente da se stesso (Padre), a se stesso (figlio), con se stesso (Spirito). Dio ha la sua identità (Io sans io, Io sono lui, ANI NŪ, etc.) soltanto nell' identificarsi. E per questo è perfetta sintonia fra monologo, dialogo, autologia e struttura. Il sé di Dio (il monologo che Dio ha con se stesso) si ha soltanto nella forma del dialogo, del FRA. Il dialogo fra Padre e Figlio non è altro che un dispiegarsi della concentricità ontologica che Dio è. L' Interesse è l' autocoscienza divina, la sua natura. Il monologo divino, il suo spirito, la sua natura spirituale si ha soltanto nel dialogo. E il dialogo fra Padre e Figlio non è fortuito o posteriore. Non è un incontrarsi fra due persone, ma il dialogo è una presenza estrema dell' essere di Dio con sé e in sé. È una forma estrema della sua concentricità spirituale, del suo monologo. In sintesi: il suo interesse è la sua autocoscienza, e la sua autocoscienza è interesse. Dio non è mai solo, un soggetto isolato, né un incontro

tra diverse persone. Ma dovremmo trovare una strada fra questi estremi - Dio non è soggetto né obbligo, nel nostro senso. Sono solut che non reggono. Vorrei accennare una possibile prospettiva come solut;  
Dio è amore, non ha amore. Interesse è un nome strutturale di amore. Avere interesse per l'altro, essere interessati a lui, è sent'altro un nome di amore. La natura comunicativa di Dio è di essere amore, o meglio di "non poter non essere amore: immediato, creativo e ricettivo allo stesso momento". Dio non interviene, non sente amore. Ma non può non essere amore immediato e sorgente della sua presenza, della sua autopresenza. Amore creativo e ricettivo (= obbligo).

Questo nome unisce gli aspetti monologici, autologici, oblogici e strutturali evidenziati nell'analisi del nome Interesse. Essere amore è appunto la sintesi fra autopresenza e presenza all'altro. Nello stesso spirito.

⑨ TRINITÀ ECONOMICA: io preferirei parlare di Trinità alienata, rivenduta e interessata, Dio nel regno della exteriorità interiore. Si dovrebbe bene discernere e distinguere fra la storicità (l'interesse) divina interiore e l'impegno (il diventare pegno, l'impegnarsi) di Dio nella forma della nostra storia. Senza tuttavia separare. Conosciamo il famoso assioma di Rahner, cioè "l'identità tra Trinità intrinseca e Trinità economica" che si inverte sent'altro nella vita di Gesù (stove c'è sent'altro un atto di autocomunicat di Dio senza riserva. Anche se parlare di atto di autocomunicat di Dio senza riserva è una cosa un po' delicata. Sì, il logos si incarna! Ma autocomunicat cosa è? Dovremmo essere + pensanti e cauti con la ns. parola. Per questo io sono molto in pro di una differenzial + netta e chiara, di una distinzione tra l'essere di Dio che è interessante di per sé e l'essere di Dio che è interessato a noi, in noi, e che ci rende ancora + interessanti. Un uomo che non è in certo senso interessante di per sé, non sarà mai interessante per gli altri! Sia per salvaguardare la libertà e l'interesse divino, sia per salvaguardare il ns. interesse (il ns. essere interessanti), vorrei proporre che dobbiamo distinguere meglio fra le 2 forme di interesse di Dio. Ma si dovrebbe dialetticizzare troppo quest'assioma di Rahner. Sent'altro l'economia è una vera e propria epifania della interiorità intrinseca della Trinità. Ma non si dovrebbe rovesciare questa legge. Non si dovrebbe aggiungere "nichevverso", come fa Rahner. In un certo senso si dovrebbe distinguere fra Dio interessante di per sé (forse monologico); e il mondo e l'uomo sono interessanti di per sé, grazie sent'altro all'interesse stesso che li



rende ancora + interessanti, simboli. Dovremmo distinguere (e (52) questa è la mia proposta) fra l'interesse monologico (Dio interessante di per sé) e l'interesse dialogico. Ontologicamente c'è identità assoluta fra entrambi, ma su diversi livelli della realtà dell'interesse ontologico su diversi livelli dialogici. E solo così abbiamo la possibilità di distinguere anche fra le diverse fasi dell'interesse divino nel mondo: senz'altro il suo interesse nella creatura è ben diverso da quello dei profeti nella antica alleanza, da quello in Cristo nascente, in Cristo vivente e in Cristo sulla croce. Quell'ardore di Rahner non ci permette di comprendere queste diverse fasi dell'interesse divino. E le diverse costellazioni che abbiamo contemplate e spiegate nei primi punti. Dio appare quale COSÌ, a volte quale FIORE, a volte quale forza coinvolgente spirituale, a volte nella forma della parola umana, a volte quale aura inglobante della creatura, a volte quale  $\Delta$  assoluta (CROCE). Dovremmo bene distinguere. E la mia proposta di Dio quale interesse ci permette bene di differenziare e interpretare le diverse forme della epifania divina e dell'interesse dialogico fra Dio e mondo (sempre secondo Dio). Ogni epifania è sempre in Dio. Anche la creatura esiste sempre in Dio quale interesse. Ma sotto diverse forme di stacco dialogico. Possiamo in un certo senso salvaguardare il senso dell'ardore di Rahner: tutte le forme del mondo, di libertà, di intelleggibilità, sono epifanie simboliche di Dio. Ma sotto diverse forme di costellazioni dialogiche, di tensionalità dei poli. Diverse forme di costellazioni dell'interesse fra i poli.

Identità ontologica, ma  $\Delta$  dialogica. Tutto è e fa parte della identità ontologica e monologica di Dio e che Dio è. Ma Dio si disprezza creativamente in diversissimi campi dialogici. E' un tentativo di soluzione di una questione insolubile e indubitabile.

Ma <sup>non</sup> dobbiamo mai uccidere e appiattire la ricchezza delle differenze, anche nella forma della autopresentazione divina nella storia. E' lo stesso Dio che si rivela in Geremia, in Ezechiel, nella vita di Gesù e nella sua croce. E' lo stesso Dio che si rivela nella chiesa, nei santi etc. Ma quante forme diverse! E non ci sarà un DENOMINATORE ASTRATTO per riassumere questi poli. Possiamo

salvaguardare e mantenere l'identità di questi Dio, e allo stesso momento con grande gioia di vedere tutte le forme della sua accendiscendenza, della sua ascesa e della sua presenza. Salire l'identità monologica di questi Dio, e contemporaneamente saper cogliere la struttura dialogica di questi monologi.

(10) Riassunto (cf. schema "La struttura del Regno dello Spirito"): Dio è interesse, Questo è la colonna a destra. Dio è monologo nella prima del dialogo e interesse quale spirito e amore, quale spirito Santo che si rappresenta nella incarnat (1-2), (2-3) quale Pleroma nella resurrez, dopo la resurrez quale Chiesa madre (3-4), quale comunità quale spazio a priori (4-5), quale grazia del noi nel cuore del fedele (5-1).

Il regno di Dio è il mistero della apriorità della comunione (etc, etc., cf. il primo paragrafo del foglietto 1<sup>o</sup> e il secondo paragrafo del medesimo foglietto).

Esaminiamo ora la colonna di sinistra, che tratta del rapporto dia-logico: ad un primo livello, Dio esiste soltanto quale Padre e Figlio. È la sua forma ipsofante nella quale siamo imbrastati esiste soltanto nella alleanza (quale uomo e donna) e in Cristo quale Cristo che è in EGO EMI ma nel suo rapporto al Padre e agli uomini. È il pleroma della resurrez (Cristo capo e corpo) non esiste in sé ma si dispiega nell'incontro (nel dia-logico, nella stacca) fra sposo e sposa, tra capo e corpo. È il 3° livello. È la Chiesa non è una ~~cosa~~ madre offimente, madre e matrigna, ma si realizza alla stesso momento in una struttura di autorità e di testimonianza, pur conservando la primordia-lità della comunità quale spazio a ~~post~~ priori. etc. etc.

E tutti questi rapporti dia-logici tendono verso una nuova forma di unità: Cristo si compie nel pleroma della resurrez. La missione di Paolo nella comunità Xava, etc. E tutto torna al pleroma di Dio. Dunque una struttura complessa tra il Dio che è interesse, quale natura spirituale, pleroma, noi, monologo di questo noi che si dispiega in rapporti dia-logici.

I testi prospettivi sono quelli a piede della pagina.

— 0 —

(18) Nel primo capitolo (B.), del paragrafo (1) viene saltato il punto (a.) perché già trattato nelle pagine precedenti sotto il punto ⑧ e ⑨ (pag. 51-52).  
Confrontare l'indice.

# B. La Fisionomia e lo spazio della vita divina.

53

1) Questioni aperte. Dio è: o tu o noi o compagine o amore o sfera o Kenosi?

a) Ambivalenza della costituzione: un soggetto - tra persone e la tradizione al vivo.

1° Modello intrapersonale (naturale - soggettivo): Agostino, Anselmo, Tommaso, Rahner, Hegel, Barth.

I) Dobbiamo interpretare un po' + da vicino la struttura della vita interiore divina, il non poter non essere amore immediato - creativo - ricettivo. È un tentativo di concretizzare anche il POSSEST (famoso nome di Dio in Niccolò Cusano): Dio è la sintesi permanente, il processo permanente di potenza e di essere. Tentativo di concretizzare anche l'altro nome NON-ALIUD (sempre di Cusano) di Dio. Sono nomi della natura divina. Io ho cercato di renderli un po' + comprensibili alla nostra esperienza e al tentativo nostro di reinterpretare il mondo quale simbolo. Come possono dare un ritratto della fisionomia intrinseca di questa vita, o meglio come ricopre il rapporto fra intelligenza umana e intelligenza divina dopo tutto ciò che abbiamo detto? Come descrivere il loro insieme, l'incrocio fra le due sfere? Descrivo ora il 1° modello (intrapersonale). Questi autori partono dal versante monologico di Dio: Dio è un soggetto concentrato in sé che si dispiega in sé stesso. È il versante dominante della Tradizione, è il modello dominante anche nella nostra teologia: Dio è un soggetto spirituale, che si intrattiene in modo permanente con se stesso, è un "uomo sulla luna". È il ms. modello popolare di Dio: Dio come soggetto infinita<sup>te</sup> spirituale e concentrato in se stesso, chiuso nel suo campo di concentrazione. È giusto così, e vedremo la ricchezza di un tale arrivo. In fondo ho già sviluppato la logica di tale arrivo: ~~l'arrivare~~ ogni forma di interesse presuppone e consiste nella intensità del monologo, della vivacità interiore, della ricchezza interiore di un personaggio, della forza dell'auto-sviluppo e dell'automotivazione. Nessun uomo potrà capire chi Dio è senza aver gustato e realizzato l'auto-presenza dello spirito in sé (questa è la tesi di Agostino, Anselmo, Tommaso etc.). L'auto-dimenticanza non è un atteggiamento tipico<sup>o</sup> Xaus, di una religione



del logos; ma questi autori ci propongono una rlettura del Xmo quale  
forma di una autpresenza, di riflessività. Un uomo che non è inte-  
ressante di per sé, non si interesserà per Dio. Di più: vorrei riconoscere  
le leggi di questa autpresenza e autoriflessività dello spirito per capire  
un pochino cosa è il monologo eterno e permanente di Dio.  
Questione dell'agguancio fra intelligenza umana e intelligenza di Dio  
(quando ho parlato dell'argomento ontologico di Anselmo, mi sono già  
messo su questa strada. Ora dobbiamo dare un po' di polpa a questo  
tesoro). Le tesi portate di questi pensatori vorrei proporle in tre modelli:

### ① INTERIORITÀ RIFLESSIVA (transitività, intrasitività, in se stessa):

Sempre e in ogni atto lo spirito umano riferisce se stesso a se stesso  
in se stesso. Viene da sé a sé in se stesso con se stesso. Ogni atto  
di conoscenza è sempre una forma di riconoscimento della  
propria vitalità, della propria forza immaginativa della propria  
forza di concentrato. Lo spirito è forza di <sup>AUTOVERIFICAZIONE</sup> ~~autoverifica~~ (nel duplice  
senso della parola), forza di autoespressione, di autoprodut, e, in  
questo, di autoaccrescimento di se stesso in se stesso. Non ci sarà una  
relat ad extra, che non sia allo stesso momento riflessività e  
autorealtà. Secondo Agostino, perfino l'avere esiste solo quale  
atto transitivo si ma anche quale atto riflessivo: sempre amo  
anche il mio amare. Non scappo mai dalla riflessività del mio  
spirito. Amando l'altro, amo e abbraccio il mio amare. Amo  
e celebro la mia autpresenza.

② INTERIORITÀ DIFFERENZIATA: più concentrato uno spirito inabitato  
se stesso, più si accoglierà in se stesso e si differenzierà. Una  
esperienza banale: più siamo concentrati, più possiamo  
differenziare sia la us. interiorità sia tutto ciò che ci viene  
incontro in noi stessi. Spirito è forza di concentrato quale **EPHOSUS  
EX AUTO** (autoaccrescimento, autopotenzia in se stesso di se stesso  
verso se stesso). Lo spirito si ha solo in questo processo. Lo spirito non  
esiste mai quale COSA, non esiste nella fatticità. Ma lo spirito  
si ha solo nel processo della autogenerat, della autorealtà,  
della autodifferenzia e della autoespressione. Spirito è campo di  
coriflessività, perché ingenerandosi (realizzandosi e differenziandosi)  
si espone nell'altro del verbo, nel **VERBUM INTERIOR**.  
E solo esprimendosi nel **VERBUM INTERIOR** lo spirito esiste.  
Altamente non c'è. Questa è la tesi di Agostino. Sta parlando dello  
spirito umano e del verbo + intenzione umana. Ma le stesse leggi  
sono valgono anche per la Trinità. Vedremo. Il **Verbum interior**

è una prospettiva total<sup>u</sup> diversa nel quale lo spirito risponde se stesso. Il Verbum interior comprende la totalità di me. E allo stesso momento l'altro di me. (54)

③

**INTERIORITÀ PRODUTTIVA**: voglio parlare della interiorità produttiva. Lo spirito si produce (pro - duce) ed è attivo e creativo verso se stesso. La riflessività dello spirito non è un serpente che si morde la coda, ma si muove a SPIRACE, si ha solo quale e nell'autopotenzia<sup>u</sup> in se stesso e verso se stesso. Spirito è anche *ÉLANG VITAL*, vita. Esiste soltanto differenziandosi, concependosi, ingenerandosi, testimoniandosi, esprimendosi, reduplicandosi, e in tutto ciò superandosi in se stesso. Questa è la vita dello spirito. Ogni raccoglimento non è natura morta, non è stare attenti verso se stessi, ma è produttività e autoconci<sup>o</sup>. Mutale process<sup>o</sup> si compie nel Verbum interior (come detto al punto ②). Nel verbo la mente concepisce se stesso nell'altro. Il verbo risulta una prospettiva total<sup>u</sup> diversa e alienante dello spirito nello spirito. Non esce dallo spirito ma è reduplicat<sup>o</sup> dello spirito nello spirito in una forma total<sup>u</sup> diversa e alienata. È il verbo nella forma del Figlio, secondo la specul<sup>o</sup> di Tommaso: la identità assoluta nella diversità della natura. Lo spirito comprende e abbraccia se stesso soltanto nell'alterità del verbo, immagine di Dio. Una  $\Delta$  assoluta, che stabilisce e costituisce l'unità spirituale, l'unità dello spirito si ha soltanto nella alienat<sup>o</sup> e torna sempre a se stesso a partire da questo verbo nel quale si esprime. Nessuno capisce se stesso se non si esprime. Si tratta del processo interiore della auto-comprensione dello spirito. È il **AMOR SPIRITUALIS**: che non è un atto meramente intellettuale, ma ha parlato appunto di autoconci<sup>o</sup>, di testimonianza, di comprensione, nella quale lo spirito abbraccia se stesso e torna a se stesso dalla alterità. È questo i Padri lo chiamano *amor spiritualis*. Amore comprensivo e ragionevole, l'unità ritrovata nello spirito. Si potrebbe parlare di un monologo dialogico (= attraverso il logos, dia - logico) pneumatico. Q<sup>u</sup> è il ritmo che scandisce tutte le storie della filosofia occidentale, in S. Tommaso, S. Anselmo, Spinoza, Hegel. Non si possono capire questi filosofi senza questo modello sottostante della riflessività - differenziazione - produttività, Ma dobbiamo fare un altro passo.

④

**INTERIORITÀ TRASCENDENTALE INESAURIBILE**: lo spirito viene sempre da ~~se~~ se stesso. È inesauribile, venendo sempre da se stesso. Non si tratta di produttività cieca, ma lo spirito esprime se stesso,

il suo DONDE, il suo fondo illimitato, il suo raggio altrettanto infinito, la sua intensità e la sua profondità. È sia il suo fondo sia il suo raggio, sono tutti inesauribili. E in questo dover riflettere e produrre se stesso (o riprodurre se stesso), lo spirito si scopre quale parzialmente investito da se stesso. Viene da un fondo e da un orizzonte che lo coinvolgono. Lui deve riflettere, re-duplicarsi, co-creare se stesso. Lo spirito è relativo, è passivo, inesauribile e recettivo in se stesso. Attinge ad una fonte che, per essendo la sua propria interiorità, risulta anche apertura indefinita. Sempre la fonte della riflessione è anche altro in me. Sono passivo, nudo, esposto. Vaso passivo. Lo spirito non è solo spirale produttiva che si aliena in avanti, ma è anche parabola passiva, vaso di accoglienza in se stesso.

È Memoria (cf. Agostino), Mudità (Castello Interiore, S. Teresa d'Avila), fondo dell'anima (S. Giovanni della Croce) dove nasce il logos e dove il logos viene partorito, concepito e accolto. È anche il famoso problema dell'inizio del pensiero in Hegel, che emerge dal nulla, concepisce se stesso ma non si sa mai DONDE gli venga il suo movimento. Se Hegel avesse ricollegiato la sua concezione dello spirito alla tradizione mistica di Maria Eckhart (come ha fatto Schelling, riscoprendo il famoso UR-GRUND, il fondo fondamentale e fondante), la sua concezione sarebbe + consistente.

Spirito è sempre un gioco fra ricettività del fondo, parabola ricettiva che è il suo proprio inizio. Duplice forma di altitudo nello spirito stesso: viene da se stesso, ma allo stesso momento da un'alterità inesauribile che fa parte dello spirito e che si esprime nel ~~modo~~ ~~modo~~ verbo. Questo fondo mistico, che non è né una cosa né un luogo (ma che fa parte dello spirito quale suo fondo trascendentale), risulta sia passività sia attività. Questo fondo non esiste mai in se stesso, ma si ha soltanto nelle POTENZE (= in VOLUNTAS et in INTELLIGENTIA). Altrimenti la mia volontà, il mio volere, il mio esprimersi, il mio capire, sarebbero e rimarrebbero senza fondo, senza radici: se non attingessero alla interiorità e fecondità di questo fondo. Tutto il mio parlare diventerebbe una chiacchiera. La nostra volontà diventerebbe la forza di un perfezionista che vuole qualcosa. Muoversi, far volere qualcosa, deve investire e radicare la tua volontà in questa passività. Cosa corrisponde al mio essere

amato nel profondo? Altrimenti ogni voluntas ascetica o di (55)  
conquista diventa un progettarsi in avanti in un vuoto, diventa  
una aggressività, molto spesso una autoaggressività e masochismo.  
Lo stesso vale per la sterilità della comprensione, della intelligenza:  
senza radicamento nel fondo infinito passivo e mistico che è allo  
stesso momento la sorgente della intensità del capire, tutti i  
nostri concetti e le nostre concezioni rimangono senza CON-CENTRO,  
cioè sterili, estratti, senza forza convincente. La convinzione ci  
viene appunto da questo fondo. Naturalmente poi, senza la concre-  
zione di questo fondo mistico nelle facoltà, questo fondo mistico si  
fa autarchico, diventa una forma di NIVANA, o l'anima nel  
senso Jungiano che ci immerge e sommerge. C'è una vicenda  
della fase dell' inconscio. Ma lei ci vuole sempre questi rapporti tra  
memoria - fondo - incarnat - concretizat del fondo nelle potenze  
congeniali e conaturali. Le facoltà nelle quali il fondo trascen-  
dentale si comprende, esse sono esplicit integrali del fondo mi-  
stico. E' una circolarità che sia Agostino sia Ruenbroeck, sia  
Giovanni della Croce sia maestro Eckhart, hanno capito come  
immagine e presenza della Trinità nell' interiorità dello spirito  
umano. Sfortunatamente la teologia ha perso questo fondo mistico  
e per questo si è sviluppata una teologia molto astratta della  
Trinità. Lo vedremo. In questo triplice processo di riflessività,  
produttività (e differenzialità), trascendentalità inesauribile, lo  
spirito si riflette quale analogia dello Spirito Divino e si compie  
in rapporto a questo Spirito Divino di cui si nutre già da sempre.  
Questa forma di riattualizat dello spirito è il risulterimento  
dell' immagine dello Spirito Divino in me, e allo stesso momento  
mi riallaccio a questo Spirito in un rapporto trascendentale. Tutta  
la teologia trinitaria e tutta la filosofia occidentale si devono  
a questo intuito di uno spirito dinamico - mistico - trascendentale  
allo stesso momento. Non si può fare teologia trinitaria senza  
conoscere un po' di filosofia. E' impossibile. Meglio per essere  
tomisti, un tomista classico, così da capire il trattato classico  
di Tommaso sulla Trinità. E' un mare immenso di filosofia  
agostiniana, augustiniana e una nuova speculazione molto ro-  
manzata. Ma io vi risparmio tutto questo. Vi risparmio il 98% di  
tutta l' intelligenza della teologia. Per capire profondamente una  
sola pagina di Tommaso, ci vorrebbe uno sforzo molto maggiore  
e + intenso che per capire le mie lezioni.

II) Quale Dio emerge? Senza altius un Dio monoteistico, un Dio che è co-scienza. Che è coscienza e spirito soggetto. Uno spirito riflessivo e omni-comprendente. E a partire da questo capiamo tutta la dottrina del DE DEO UNO (Dio è semplice, eterno, omnicomprensivo, omnisapiente etc. Cioè tutti gli attributi che gli affibiamo). Un Dio che è ACTUS PURUS e autocreatività quale autoriflessione. Ogni libro scolastico parla di queste cose. Dio è essenza e coscienza spirituale che si attua in un mondo permanente, che si ha solo nei poli estremi del Verbo-Foglio e dello Spirito. Naturalmente è molto oscillante nella distribuzione dei poli della autoriflessione dello spirito sulle diverse persone: il Padre è la memoria, o fa parte? Non si sa mai. Tutti problemi che emergono da questo modello intrapersonale soggettivo. È molto difficile mettere questo modello a una teologia trinitaria. Lo vedremo. Le persone trinitarie non sono altro che prospettive della autorealtà del monologo creativo di Dio. Sono (per parlare con Rahner o con Barth) dei modi distinti della sussistenza spirituale divina. Sono copie della autorealtà dello spirito che Dio è. Sono atti integrali e omnicomprensivi della attualità divina. Sono modi concentrati e prospettive della natura divina, che non si distinguono né dalla natura comune né reciprocamente che per via della (mediante e a fine) loro relazionalità. Di più: non possono risparmiarsi questo concetto della relazionalità correlativa. Non ci sono prima le persone che si intrattengono o che si incontrano per la strada. Qst non è il processo trinitario. Tommaso dice che "le relati sono anteriori alle persone e le persone non sono niente altro che relazioni correlative".

III) La bellezza della CONCEZIONE sviluppata da questo modello intrapersonale (naturale - soggettivo) di Agostino, Anselmo, Tommaso, Rahner, Hegel, Barth: tratterò 6 punti:

1. Lo spirito appare quale soggettività riflessa, e il soggetto umano appare quale autopresenza, autoproduttività e autopotenzamento che costituisce se stesso.
2. La categoria della relati si fa equivalente a quella della contemporaneità. Dio non ha nessuna sostanza, Dio non c'è, ma si rapporta a se stesso (è rete strutturale e corifessiva). La relazione viene prima della persona.
3. L'unità non è uniformità massiccia o fluida. Non c'è emanazione (come specularla Plotino e il neoplatonismo in genere). Ma c'è unità nella quale unità e si valorizzano e si comprendono solo

insieme. Il neoplatonismo concepiva la  $\Delta$  solo come decadi-  
menti, come privazione, frattura, separati.

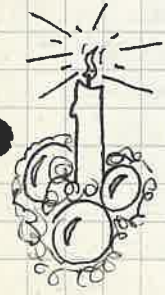
4. Lo Spirito si comprende nel verbo. La parola si fa forma decisiva della autocomprensione dello Spirito. Mistica del linguaggio - germe della nascita della Filosofia linguistica. Il carattere tipicamente della linguistica della speculazione occidentale si deve primariamente alle riflessioni di Agostino. *Mistica del linguaggio*.
5. Dio e uomo appaiono sulla storia quale autorapporto che si rapporta a se stesso. la coesistenza umana e divina è l'intreccio fra questi due autorapporti. Dio è sfera e spazio di questi autorapporti. Lo Spirito è l'intreccio. (Tale come di Kierkegaard e Hegel).
6. In tutto ciò emerge una teoria tremenda: questo insieme è libertà, libertà Xmas. Basti pensare a Paolo e alla libertà del Pneuma.

Questi 6 punti espressi sono le STIGMATE dell'Evo Moderno. L'Evo Moderno è un figlio legittimo del Xmas. Non dobbiamo avere verso di esso nessun risentimento. Ci troviamo sempre a casa.

IV) limiti del modello:

Ma può questo modello non serve ad ampliare un discorso sullo Spirito in una sfera DIA-LOGICA. Ma se così è si sviluppa il RAZIONALISMO ECCLESIALE (che tematizza un Dio assoluto e schiacciato senza un rapporto all'uomo, al pneuma, al logos) e nasce e si sviluppa il RAZIONALISMO SECOLARE. Si è creata una sfera autonoma dell'uomo contemplativo e l'Assoluto (=Dio come assoluto) appare come garante della autonomia umana. Questo nostro Dio perde completamente il suo interesse (INTERESSE). La libertà dell'uomo usa e si serve di Dio. Dio viene strumentalizzato a mero garante del monologo umano. Non c'è + sfera Dio-logica, né per Dio né per l'uomo. Un Dio concepito così perde di interesse proprio proporzionalmente al suo essere strumentalizzato per essere reso interessante.

(17.XII.86, Pausa Match, Salmann!!!)



(NB: segue ora, per mezzo della vacanze natalizie, la momentanea libertà da cadute speculazioni (cfr. quando Israele uscì dall'Egitto e Giacobe da un poplo barbaro). Il faraone riprenderà lo scettro del suo regno il 7.I.87. Fortunatamente sarà il prossimo anno.

V) Debolezze del modello sul livello della teologia trinitaria in se stessa:

Ci sono tante questioni aperte. Come definire questa natura di Dio? È un soggetto? È una "i" persona accanto alle tue? Ha carattere riflessivo?

Tommaso ha già parlato di un SUBJECTUM INDISTINCTUM in Dio. Ma cosa è questo Deus Unus? Una melissa? Uno spumacchio? O già un soggetto? È una questione insolubile in questo contesto. L'autocoscienza poi, compete solo a quel unico soggetto o anche alle persone? Le persone sono solo partecipate della comune autocoscienza di Dio o hanno anche una autocoscienza della loro originalità? Della loro distinzione dalla natura comune? Si distinguono dalla natura comune o no? Hanno una coscienza o no? Rahner (My Sal, vol. 3) lo nega. (Le persone possono essere un TU l'una per l'altra oppure no? O sono solo modi di riflesività della stessa natura? Rahner nega sia la coscienza della distinzione di ogni persona, sia il poter comportarsi coerentemente all'altro. Queste sono le conseguenze micidialmente conseguenziali di un tale modello e di una tale impostazione.

E ciò non ha niente più o che fare col discorso biblico. Dio assolve la riflessività delle persone. Non rimane niente. Le persone sono così meri poli correlativi in un'unica riflessività. Secondo me Rahner in questo punto è eretico, nel senso che cade nella trappola del suo stesso sistema. Di più: come determinare meglio il rapporto tra PADRE e NATURA? Chi ha il primato? Kasper ("Il Dio di Gesù Xist") parla prima del Padre nel senso biblico, e poi cade (senza spiegare) in un discorso della essenza unica di Dio. Il Padre biblico è allora identico alla natura comune? E se sì, in quale senso è identico? Il Dio del VT è già un Dio Trinitario in nuce, o soltanto un Padre? Nessuno lo spiega! Kasper dice dice ma non spiega. Kasper è un teologo ortodosso, ma cade nella trappola. Tutto si sommerge, perde la bussola.

Come poi arrivare al concetto del Figlio? Il concetto del logos è ovvio, ma come si può parlare del logos quale Figlio? Tommaso è complicatissimo! Le cose + semplici diventano complicate. Rahner non parla mai del Figlio. Nella logica del suo trattato il Figlio non può emergere.

Come spiegare poi il rapporto tra amore essenziale (o autamore riflessivo di Dio) e l'amore fra le Persone? E la processione dello Spirito Santo a quale amore si deve? La neoscolastica non è in grado di risolvere questa questione.

Manostante tutta la magnificenza e grandiosità di quel affaccio, è ancora una proiezione troppo ingenua. Dio diventa soggetto a misura della ns. soggettività. Quid è tuttora il Dio della ns. devozione: un Dio autoritario, tiranno, potente, che non conosce né il dolore né la debolezza.

## 2. Modello interpersonale (Padri greci, Riccardo di S. Vittore, Bonaventura, Holtmann, Guardini).

Qto è incontro fra 3 persone. Qto è intersoggettività. Protetto e ricordato dai dati biblici. È un avvio solo apparente + semplice. Lo si può semplificare a livello di 3 persone che si dicono ciao! Ma è un livello basale. Questo dico ora, riprende quanto già detto sul DIALOGO e sulla COSCENZA nella prima parte del nostro trattato (p. 6-11).

### ① Reciprocità coriflessiva - produttiva:

Nessuna persona vive da se stessa e in se stessa. Risulta invece quale sfera e mondo riflessivo che si ambienta in un contesto + ampio. Spesso le persone si ritengono NONADI, ma sono in verità CERCHI APERTI che si intersecano. Guerci ontologici e sociologici. Riflettiamo la ns. interiorità solo e in quanto viene mediata e rispettata e riflessuta dall'altro. Rimaniamo noi stessi solo uscendo da noi stessi e tornando dall'altro. Raggiungiamo noi stessi solo mediante l'altro, e raggiungiamo l'altro solo mediante la ns. autoriflessione. Possiamo capire l'altro solo se ho un rapporto riflessivo profondo con me stesso. Solo chi sa parlare con se stesso capirà l'altro, e solo chi parla con l'altro capirà se stesso. È un circolare di due cerchi. Io sono già circolo riflessivo in me, ma ho bisogno di diventare cerchio aperto. Riflettendomi in me stesso, mi rapporto già all'autoriflessività dell'altro (non solo alla mia fatticità). Mi rapporto già al suo modo di riflettere. Ogni incontro è un incontro fra 2 cerchi autoriflessivi. Di più: non si tratta solo di CO-RIFLESSIVITA', ma in questo e su questo livello ci scopriamo già quale parte di un circolo che ci ingloba. Si crea fra di noi (in ogni rapporto) una sfera quasi indipendente, che ci protegge, che ci guida. Un alone, un mondo comune incommensurabile nel quale ci riflettiamo nella nostra autoriflessività. Altrimenti non potremmo intrinseci. Ogni rapporto si usa il suo linguaggio. Parlando con vostra madre usate un gergo che è diverso da quello che usate parlando con me. E ognuno di voi parla con me in un modo diverso. E io con lui.

Doppio circolarità, in cui si crea una ellisse comune, uno spazio comune nel quale ci comprendiamo. Dobbiamo pensare queste 3 forme di circolarità tutte insieme, perché tutte e 3 hanno la tendenza a farsi indipendenti. Per l'egoismo di ognuno si chiudono nel proprio guscio. Ma anche la ellisse di comunanza può farsi indipendente, diventare opprimente. Per esempio una amicizia o



un matrimonio che si trova in uno stato di rottura: rimangono ancora i legami che soffocano; o il linguaggio che abbiamo usato nel tempo di innamoramento si fa indipendente. Lo usiamo tuttora, ma la realtà non corrisponde più alla realtà che vuole rappresentare e da cui è nato. Questo spazio di interso può farsi circolo vuoto e offi-  
 mente. Si crea una falsa aspettativa della aspettativa che l'altro si aspetta. Si crea un cortocircuito. Falsa riflessione dei poli.

② Reciprocità inesauribile:

Prelettiva e protesta verso un terzo fondante. Per evitare il cortocircuito di cui ho parlato, abbiamo capire che ogni dialogo promette se stesso, È impegno, un darci in - pegno. È sempre troppo sovraccaricate e deludente. Di più. Non parliamo solo di noi stessi all'altro, e su noi stessi. Ma siamo in cerca della verità: parliamo di qualcosa. Parliamo della verità e nella verità. Verità che ci giustifica e trascende, verità che risulta inesauribile, che sostiene la ns. comprensione. Già nel livello linguistico: scambiavamo parole che non abbiamo inventate.

Sia la ns. interiorità solitaria - riflessiva, sia la ns. corresponsività, sia il campo comune elittico della ns. comprensione, risultando VASO, PARABOLA, realtà rivelata, realtà dovuta, e rimane un compito permanente. Si muove a forma di spirale verso la propria POLI-CENTRICITA'. Nessuno interso fra noi va da se stesso, nemmeno la interso con me stesso (forse la + difficile). È lavoro e grazia. Grazia e lavoro. È nel lavoro si deve a una interiorità individuale e inesauribile, e a una interiorità comune e inesauribile. È questa interiorità individuale e comune, altrettanto inesauribile, nel linguaggio Xans si chiama SPIRITO SANTO. Costui è il garante della identità differenziata fra la mia interiorità (1° circolo), la ns. corresponsività (2° circolo), la sfera comunicativa (elisse). E tutto ciò si muove al modo della spirale verso lo Spirito.

Il mio io, il ns. io e tu, e l'io - tu (il noi). Tutto si fonda a questa presenza, che si fa realtà fondante e giudizio eschatologico. È questo Spirito è presenza TOTALMENTE ANONIMA, nel ns. cuore e nella ns. vita. È sfera del noi. È interesse. È è un altro verso il quale tendiamo. Un terzo che è messagiero della mia interiorità, della tua interiorità e della ns. interso. Il ns. dialogo si svolgono entro una sfera concentrazionissima dello stesso Spirito. Il ns. dialogo non è altro che il disprezzo del monologo dello stesso Spirito, che si disprezza attraverso di noi. È lo stesso Spirito che suscita il suo messaggio in te e in me. Il monologo dello Spirito divino che si disprezza nel dialogo interumano. Non si esaurisce nel ns. dialogo,

rimane un po' come il disimpfattoio, rimane il TERZO. Non è (58)  
né dentro a me, né dentro a te, né dentro la ns. sfera di intersa,  
ma nel suo dispegat rimane un terzo. Per questo lo SPIRITUS è l'AVVOCATO,  
il PARACLITO (παρακλητος = avvocato) di tutti i NON-AMATI. Fa scoprire

ogni nostra intersa, apre dal di dentro ogni nostro dialogo. Spacca dal  
di dentro i cerchi chiusi del nostro dialogo a due. Apre il matrimonio  
al bambino. Apre ogni forma di rapporto chiuso al terzo non amato. È essenziale  
per l'ontologia del Xmo. Il terzo non amato è il criterio di legittimità e di  
autenticità di ogni rapporto. Un'amicizia che non si apre al terzo, che non si  
rende conto che l'altro abbia anche un altro amico, si divora in se stessa.  
La sincerità dell'amore mutuo richiede che i partners non si appartengano  
soltanto, ma che ognuno auguri all'altro un terzo, un CON-MEETUS, affinché  
l'altro non sia mai solo. Criterio molto esigente, che supera i suoi limiti.

Siamo tentati ed ontologicamente costretti a chiudersi nel quercio a due!

Dio è TRINITA' e non DUALITA'. Si apre il problema della differenza tra  
Dio e noi! È una cosa micidiale per il ns. sentimento romantico dell'IDILLIO  
A DUE, ma è così. Ed è bene che sia così. Questo è Xmo.

### ③ L'uomo si riflette quale analogia (ANA-LOGIA):

L'uomo si riflette quale traspasso e presenza sia nella sua intersasta (1.° Mo-  
dello) sia nella sua corresponsività e comunicabilità (2.° Modello).

L'intersa delle sfere umane viene sostenuta, quadrata dalla interferenza che  
Dio è (in spiritus e logos). Ogni evento toccante della nostra vita, sia nella  
nostra intersasta sia nella ns. comunicabilità, è incrocio permanente fra  
la piccola reciprocità (incontro umano) e la grande reciprocità che Dio è. Due  
ambienti di reciprocità (quella umana e quella divina) che si intersecano e  
si incrociano in ogni evento umano. Ogni evento umano si riflette per questo quale  
analogia. Traspasso e presenza del logos e dello SPIRITUS DIVINO.

### ④ Quale Dio emerge da questo modello di corresponsività umana?

Un Dio che è il parametro, il modello e il modello del dialogo non può non  
essere CAMPO APERTO DA-LOGICO, la sua unità si costituisce per noi e a furia  
dello SPIRITUS di autoabbandono e di reciprocità. È stato soprattutto Keltmann  
ci ha descritto questo campo aperto (nel suo libro "Trinità e Regno di Dio") della  
vita trinitaria. È molto vicino a quanto sappiamo dal Vg di Gv riferito al  
campo di glorificat fra le persone trinitarie. Elenco qualche dimensione:

- Il Padre manda e risuscita il Figlio per via dello SPIRITUS.
- Il Padre manda lo SPIRITUS per via del Figlio.
- Il Figlio glorifica il Padre per via dello SPIRITUS.
- Il Mondo glorifica il Padre nello SPIRITUS per via del Figlio.

Queste sono costellazioni dialogiche e dinamiche, sono il dispegat della  
stessa DOXA in Gv. Sono diverse costellazioni correlative della stessa DOXA.

Dio non è un uomo, un soggetto diverso, un tiranno, un terribile, ma è libertà nella consegna e nella comunione, e consegna quella realtà della sua doxa e della sua libertà amorosa. (Le diverse persone emergono quali INCOMUNICABILIS EX-SISTENTIA (definizione di Riccardo di S. Vittore), che si comunicano reciprocamente la loro doxa comune, la loro gloria - Spazio immenso di libertà e di libertà, che lascia aperti ogni spazio di differenza fino a quello istò che la Croce significa; lo stesso assoluto fra Padre e Figlio - la Croce è la rivelazione + intima di questo campo aperto che Dio è.

5) Unità di questo modello interpersonale: 4 punti.

1. La debolezza centrale è la mancanza di una definizione della identità, della coerenza e della unità riflessa di Dio - Dio è presentato come compagine, come complesso; ma come definire l'unità a priori che Dio è? Dio naturalmente non è mai una unità collettiva di 3 persone che si incontrano (condanna di Giacobbe da Fiesse, § DS 803). C'è un soggetto diverso comune o no? Si può ancora parlare di UN DIO, di una COSCIENZA COMUNE? Oppure no? Si può ancora usare la filosofia della soggettività?
2. Come salvare il carattere logico del Figlio, cioè il Figlio quale logos? Nel 1° Modello il problema era come salvare la filiofilanza del logos. Qui nel 2° Modello capita esattamente l'opposto. Oggi nelle ms. prediche è difficile parlare del Figlio quale LOGOS, quale autoespressione della sostanza spirituale di Dio.
3. Come parlare di un AUTOATTORE di Dio, e non solo di un amore personale tra Padre e Figlio? Lo Spirito Santo (secondo la tradizione, cf. DS 1331) si deve alla unità e all'autoamore <sup>reflessivo</sup> della sostanza divina. Lo Spirito è solo un 3°? E' solo l'alone di immanenza tra due persone (Padre e Figlio)? No, forse si deve alla riflessività della natura di Dio che è amore. Come salire - guardare questo aspetto?
4. Come evitare la categorialità del TERZO e il carattere individuale (ma non personale nel ms. senso omnis) dello Spirito Santo? Lo Sp. Santo non è un terzo nella forma banale, ma è un terzo nella forma del noi - riflessivo, del FRA e della interiorità del Padre. Nella Trinità si ripete la stessa costellazione del 3° incluso e includente, come nella correflessività umana riguardo alla presenza divina. Dio non è un terzo nel senso di un concorrente dell'unità, e l'altro non è un mezzo per giungere a Dio. Sono forme storte di concepire l'amore umano nell'ambito dell'amore divino. La stessa difficoltà lo incontriamo qui; lo Sp. Santo non è solo la sfera

idillica di un amore personale, né un terzo concorrente. Ma è garante e interposta dell'incontro tra Padre e Figlio, e nello stesso momento un terzo intermediario. Altrimenti le conseguenze sono gravi: cadiamo in categorie di idilliche o etiche del terzo divino e dello spiritato Santo. Ad es. proibizione delle ammissioni private nei monasteri, o la sforsatura della progenerazione dei figli nei matrimoni. Naturalmente il matrimonio debbe essere aperto a un terzo, per il senso interiore del matrimonio. Ma il matrimonio non deve essere invalido se per qualche motivo (psicologico o biologico) il terzo non c'è - Oppure sforsature etiche di stampo giudaico (levitici e altri), dove il terzo non amato costituisce la validità di ogni incontro umano. Sia Riccardo di S. Vittore, sia Bonaventura, sia Altmanum (anche se in modo molto sfuocato), hanno potuto integrare e reintegrare nel loro concetto di interpersonalità trinitaria il concetto della natura, della natura quale amore.

Agostino, Bonaventura e Riccardo di S. Vittore si studiano di sviluppare una concezione della vita intratrinitaria che non parte soltanto dai 2 amanti; ma sviluppano il concetto di un amore correlative e produttivo che si ingenera attraverso e per via dell'amore degli amanti. Un candidato di prospettive già dentro la tradizione interpersonale del discorso. L'alone ad esso appare quale fulcro della coscienza divina che si realizza attraverso e per via di Padre e Figlio (partners) unendoli e distinguendoli. Altrimenti cadremmo in una proiezione troppo idillica della interpersonalità divina.

Quindi né il modello ~~interpersonale~~ intrasoggettivo né quello intersoggettivo reggono. Ma devono completarsi, e magari già in sé ampliare il loro carattere analogico. Nel modello intrasoggettivo era costretto a ampliarsi al concetto del Figlio, mentre qui nella concezione della riflessività abbiamo potuto e dovuto ricorrere al concetto dell'amore riflessivo per salvare già le strutture della analogicità fra Dio e uomo, per non parlare delle strutture della vita di Dio in sé - Possiamo riflettere anzitutto i modelli-

**b) Sintesi: Dio quale metolozo e dialezo.**

Sempre nella teologia abbiamo bisogno di ambedue le prospettive. Qui un discorso NATURALE e di un discorso PERSONALE (rispettivamente il 1° e il 2° modello da me presentati). Abbiamo bisogno di un discorso sia INTRA che INTER-SOGGETTIVO. Vale per la cristologia come per la teol. trinitaria. E nessun grande settore è mai completato conseguente. Ma è sempre

parlo di uno spirito molto ritirato e cerca di forzare un comunismo -

Per questo non c'è nessun concetto (Cristologico o trinitario) nella teologia che non sia già stato condannato dalla Chiesa. Tutti i grandi concetti hanno dovuto attraversare una condanna (per purificarli), per trovare un equilibrio in questo gioco permanente fra le prospettive. La Chiesa stessa ha dovuto sottoporsi a un processo permanente di insegnamenti per imparare.

Io propongo due approcci, come una specie di sintesi:

- 1) In Dio la riflessività concentrata monologica vive e si spiega nella forma del dialogo comunicativo.
- 2) In Dio il dialogo stesso si svolge nella sostanza della coriflessività differenziata del NOI stesso, dell'amore coriflessivo che Dio è.

Dio esiste solo nell'intreccio fra queste due prospettive dinamiche. Vediamo già qui che questa intersezione fra le due prospettive fa sciantare e fa scappare ogni analogia e ogni concetto umano, pur appagando i desideri, pur realizzando le tendenze della nostra riflessività e della nostra soggettività. Tocchiamo quindi il modo fra l'analogia fra Dio e uomo e la misteriosità sottratta di Dio che supera ogni concetto umano. Ora darò una spiegazione delle due prospettive accennate:

1) In Dio la riflessività concentrata monologica vive e si spiega nella forma del dialogo comunicativo (dalla solità del 1° modello a quella del 2° modello):

L'unica sostanza spirituale sostanza monologica, che Dio è, è in lui più concentrata, più potente e più feconda, + intensa + riflessiva, + limpida e + chiusa di ogni monologo umano. Perché abbraccia gli estremi della estrema alterità, perché sa includere (progenere, ingenerare e procreare in se stesso) un processo dialogico fra poli incommunicabili - Il monologo che Dio è è + concentrato del ns. monologo perché è in sé coriflessività. È colloquio (CUM-LOQUOR), Dio è in sé democrazia infrapersonale, ammette e ingenera tutte le differenze (quali autodifferenzia) della stessa identità monologica. In questo si apre un campo di poli incommunicabili inter-personali. È l'idea che si annuncia già in Platone: Platone ha costituito l'ovino tripertito sul modello della POLIS. Il nostro modello presenta la sostanza monologica come concentrata in sé e per questo capace di favorire e ingenerare in sé un processo del colloquio (della coriflessività fra due poli incommunicabili). Questo esista naturalmente da ogni analogia umana già sul livello fenomenologico: il ns. monologo è sempre distratto, sbadato e superficiale, perché non siamo mai a casa, perché dobbiamo (per salvarci) escludere gli altri e poi venire da noi per incontrarli. Noi non siamo mai né a casa né degli altri. Siamo sempre in fuga, sia da

noi verso gli altri, e degli altri per concentrarci in noi stessi. (60)  
Già sul livello fenomenologico vediamo che una simile concentrazione nella corresponsività esorbita da ogni procedura.

2) Ma Dio il dialogo stesso si svolge nella sostanza della corresponsività differenziata del NOI stesso, dell'amore corresponsivo che Dio è (dalla salute del 2° modello a quella del 1° modello):

Il dialogo interpersonale in Dio è molto + aperto, espanso, esposto; le persone divine quali incomunicabilità individuale e individualità incomunicabile assolute si distinguono più marcatamente. Sono + incomunicabili di quanto questo avvenga nella vita personale umana. Ma abbiamo sempre qualcosa di comune tra di noi. Questo non è il caso di Dio: il dialogo interpersonale è molto più aperto e espanso, e le persone si distinguono in modo molto + netto e inesorabile perché (e adesso torniamo alle 1° prospettive) questa differenza non è niente altro che il disprezzo della sostanza comune, della responsabilità concentrata, dello stesso amore, di una identità assoluta, riflessiva. Dio può permettersi di ammettere questa differenza assoluta, perché tutto si svolge già nella unità altrettanto assoluta del proprio concentramento. Mentre noi dobbiamo restringere l'ambito del nostro amore, escludere gli altri, definire i nostri amici e nemici. Perché noi facciamo parte integrante del campo corresponsivo dell'amore - Dio include e lascia libero, sottolinea e distingue assolutamente. Mentre noi escludiamo e conquistiamo l'altro. Dio è il processo permanente, è la PERICÓRESI e la CIRCUMINCESSIO fra questi due momenti; non soltanto fra le persone, ma fra questi 2 momenti e movimenti (funzionale e dialogico). Solo così si può parlare di Dio quale inter-esse e quale Spirito e Amore.

Finora ho parlato la  $\Delta$  sul livello del computer, ma c'è ancora una grandissima  $\Delta$  sul livello strutturale fra la situazione umana e quella divina: dobbiamo capire pienamente l'analogia fra l'interiorità umana e quella divina, fra l'interpersonalità umana e quella divina. E dare una fononimia acuta e dettagliata a questa analogia, per capire adesso il mistero insalvabile, la  $\Delta$  specifica fra Dio e noi. Vorrei formularlo così: "Ciò che per noi è soltanto orizzonte, spazio vago, sfera di comunione, aura, in Dio è cosciente da sé - in sé - per sé; appunto il NOI".

La comunione per noi è soltanto aura, sfera, spazio. Noi facciamo parte di questa sfera. Pulluliamo e mancaliamo in questa sfera di comunione. Ciò che per noi è al massimo orizzonte e sfera, in Dio è cosciente da sé - in sé - per sé. È forse monofonica.

Ciò che per noi invece è PERSONAGGIO (chiuso - verso di sé - personaggio monologico), in Dio risulta inter-esse e coriflessivo. Dunque al punto massimo della analogia troviamo il punto massimo della  $\Delta$  tra sfera divina e sfera umana. Dobbiamo, per capire Dio, superare sia ogni forma di SOSTANTALISMO sia ogni forma di SOGGETTIVISMO PARZIALE, o di un TRASCENDENTALISMO, di PERSONALISMO. Trascenderli, superarli ma integrandoli tutti. Non "scavalcarli", ma "oltre-passarli". Dobbiamo pure trascendere ogni forma di naturalismo romantico di natura schellingiana ( $\rightarrow$  SCHELLING). Lo vedremo. Dobbiamo poi oltre-passarli per capire un po' la struttura dinamica e il passaggio immenso che Dio è.

Dio quale COSCIENZA è + di una PERSONA, è + di una COMUNITÀ. È + di un amante trascendentale, è + di una Natura naturans di memoria spinoziana ( $\rightarrow$  SPINOZA). Ma quale amore e spirito è autoriflessione del TRA DI NOI. È altrettanto chiaro che questo amore e spirito coriflessivo non esiste mai in sé ma soltanto nella struttura e concet dei poli personali, quale PROCESSIONE.

Per questo il 1° articolo della 1° questione del Trattato sulla Trinità di S. Tommaso è intitolato "UTRUM PROCESSIO SIT IN DIVINIS". Strano cominciare un discorso sulla Trinità in questo modo! Già questo titolo dovrebbe suscitare in noi qualche riflessione. E io non ho fatto niente altro che spiegare questa PROCESSIONE divina, che incontreremo nella stessa struttura in Hegel, Barth e in tanti altri.

Ma dobbiamo capire questa PROCESSIONE intellettuale e voluttaria, questa PROCESSIONE AIORIS e allo stesso momento una rete di percezione - concessione interpersonale. E tutti il ms. spesso si esaurirà per capire un po' + cose è la natura in Dio, come possiamo parlare di persone in Dio, cosa possiamo dire del Padre - del Figlio - dello Spirito.

## 2) L'esperienza spirituale di Dio e le sue prospettive personali.

(61)

a. La natura divina quale Spiritus, amore, perichoro. Il Mai ontologico e la logica dell'unità. Postille sugli attributi di Dio II.

Questo brano a. si divide in 6 punti:

① Definizione e nomi della natura divina: (DS 1331/850; 804; 3001; 501; 2697).

La natura divina, come sono (Pozzo) inesauribile della vita trinitaria, ha una innumerevole molteplicità di nomi: il Padre ha un solo nome (Pater), il Figlio ne ha 2 (Filius, logos), lo Spiritus ha solo un nome ma poco adeguato e molto vago. La natura ha tanti nomi divini perché è per definizione l'inesauribilità dello spiritus e della fecundità di Dio stesso. Il Magistero ci costringe a parlare della natura, proprio lui che è nato non essere molto ricco di fantasia. Il Magistero ha già inventato tutta una gamma di nomi. Inoltre soprattutto in DS 1331 e 850: c'è solo un unico principio, nella virtù del quale viene spirato lo Spiritus Sanctus e creato il mondo.

È già un assioma che si trova in S. Agostino. Un UNUM PRINCIPIUM nella vita del quale viene spirato lo Spiritus Sanctus e creato il mondo. Questa natura, nel linguaggio del Magistero si chiama NATURA-SUBSTANTIA-ESSENTIA-RES (cf. DS 804; 3001 "Una singularis simplex omnino et incompositibilis substantia spiritualis", = lat. I.). Cosa significa? È natura morta? È una 4ª persona? È un SUBJECTUM INDISTINCTUM? Cosa è? Il Magistero ci dà già una prima direzione quando parla nel Vat. I. della ASEITA'-INSEITA'-EXSEITA' di Dio. Dio esiste A SE - IN SE - DA SE. Io aggiungerei PER-SEITA'. È il circolo della sua coerenza. Dio è così già qualcosa,

c'è una causa di Dio, Ma cosa è? Io ho già proposto qualche nome: inter-esse, mai riflessivo, monologo amoroso e potente del mai, unità amorosa a priori, actus purus, possess, non poter non essere amore immediato creativo. Quest'ultimo è il mio nome di Dio: non poter non essere amore immediato e creativo. È un nome che cerca di riassumere tutta la tradizione. È il riassunto del nome ACTUS PURUS di S. Tommaso e POSSEST di Cusano. C'è dunque una necessità in Dio e libertà. Dio deve amare immediatamente e in un modo precreativo. Mi pare che il mio nome riassume bene le prospettive. Tecnicamente si do-

verrebbe parlare della natura divina quale PRINCIPIUM QUO del procedente intradivino (= condizione di possibilità di ogni atto divino) sia intra sia interspersonale), PRINCIPIUM QUOD (= la natura divina è ciò che viene ricercato, amato, conosciuto e comunicato nel gioco fra le persone, le persone non comunicano se stesse ma si comunicano reciprocamente).



la loro natura, la loro coscienza divina. E' ciò che viene dato, ricevuto, conosciuto e comunicato nella comunione divina), PRINCIPION IN QUO (a spatio e clona della vita divina). Come spiegare questi nomi tecnici realistici? Cosa potrebbe essere la natura, forse in un modo + poetico? E' la lingua che fa pensare, parlare e eccitare le persone. E' l'amore che le fa amare, e l'interesse che le rende interessanti e interessate. E' la vita che le fa vivere, cf. S. Agostino: "Tu Dio sei la vita della mia vita (= principium quo, quod et in quo)". Con la natura divina è la vita della vita della persona. E' la luce che fa risplendere le persone. La natura è la coesistenza, la causa divina, ciò che Dio quale amore e conoscenza è di per sé. E allo stesso momento portiamo solo avvicinarci a questa natura, che non è mai in sé, non esiste. Ma dobbiamo parlarne. E' l'auto-comprensione di Dio quale Dio, nella quale le persone si comprendono. Si potrebbe parlare della natura divina come orizzonte trascendentale in Dio. Tale orizzonte trascendentale è il centro della interiorità di Dio. Si potrebbe parlare del FONDO MISTICO di Dio, in analogia all'anima umana (cfr. il corso sulla Teologia Spirituale, e cfr. il 3° punto del 1° modello = insensibilità e torce della mia autoreflessione). Questa immagine avrà una grande importanza per capire le persone, la loro distinzione nella loro comunità e vicenda. La natura è la coriflessività e la proporzionalità delle persone stesse, ma in un modo necessario (la natura è sempre misura, proporzione) e sorgivo. Per questo si potrebbe forse parlare in un modo + poetico della musicalità di Dio: Dio è spinta creativa e contemporanea ritmo-misura, tono fondante e contemporanea timbro, forma e contemporanea eccesso. Non basta la precisione filosofica: ci vuole un po' anche la intuizione del passaggio divino per capire una realtà che in sé non è.

② Riferimenti alla rivelat veterotestamentaria e alla religiosità naturale:  
 Questa natura divina si rivela, si fa notare nella Rivelat e nella storia delle religioni. E' il tratto numinoso in Dio, la KABOD, la gloria monolopca schiacciante. "Io sono io". E' la teologia che Dio è. La sua assoluta, gloria esclusiva e inclusiva. Dio quale amore e aureola inglobante, quale splendore della nube e della clausa di fuoco, che ci ammanta, avvolge, schiaccia. Dio quale noi del patto, quale forza giudicante e schiacciante dell'impatto fra Dio e uomo. La natura è anche il versante femminile di Dio, il versante materno, la dimensione uterale. Il grembo fecondo, la ptenza quale tempesta, respiro e brezza. In una parola tocchiamo qui la dimensione materna spirituale in Dio, il seno. Vedremo che il Magistero ci parla magari dell'UTERUS PATRIS (DS 526). E' l'utero fecondo,

La leua, il raffio. Sono le viscere della misericordia divina.

(67)

Rahamim, gracia, misericordia divina, SPLANKIZOHAI. Le viscere del Padre Divino, la sostanza divina incommensurabile e infinita feconda.

Ma abbiamo parlato nel trattato sulla Gracia. È la forte, la leua, la gloria schiacciante, e il garbo e la gracia. la sfera femminile.

Secundum me quando si parla del carattere femminile di Dio, occorrerebbe partire da una nuova concezione della natura di Dio. È almeno una possibilità. Questo fluido della interiorità e della interpersonalità si raffina e si rende + univoco nel concetto di Spirito, del noi a priori nel NT.

### ③ Il Nuovo Testamento:

Dobbiamo ricordarci dello schema che ho presentato nel riassunto della storia della rivelazione. La natura divina si rivela qui quale mistero della realtà, o meglio davvero quale noi coriflessivo che sa integrare, collegare e distinguere

le diverse sfere. Abbiamo visto che questa natura spirituale comunicativa è l' A PRIORI del processo interpersonale in Dio, del processo della creatura, della incarnazione, del rapporto fra Cristo e Ch., fra Ch. e singolo, fra singolo e singolo, fra Paolo e le sue comunità etc, e fra il cuore del singolo e Dio nella preghiera. Sempre un tale processo di interferenza si svolge nell'alone, nella forte, nello spazio di un noi comunicativo e coriflessivo, facendo sì che ogni realtà (il Padre, il Figlio, la Ch., Paolo, il singolo, nella preghiera o nel suo impegno ecclesiale) diventi un punto di trasformato e di mediazione; ogni tappa della storia della salvezza è mediata e mediante, nonostante la immediatezza della presenza di Dio. In Gerusalemme, in Efeso, in Paolo, in Maria e in ogni credente c'è sì una presenza immediata di Dio, nonostante il suo carattere mediato dalla Ch., dal noi intradivino.

E ognuno di noi diventa in questo mistero anche NEMATORE della immediatezza mediata. Altrimenti il mistero divino non si realizza. Vedremo dunque come l'ambivalenza della presenza divina nell' AT e nella storia delle religioni si raffina e diventa + netta, + chiara, + limpida, + candida, e ontologica nel mistero del noi spirituale. Naturalmente dobbiamo ancora parlare del rapporto fra natura e Spirito Santo. Si annuncia già qui per me che lo Sp. Santo è il punto estremo della autoriflessività e della auto-comprensione della natura stessa. Ma lo vedremo. Questo processo intratrinitario si riflette nel rapporto fra AT e NT. Ciò che in questo paragrafo è ancora una massa un po' galleggiante, una natura ambigua, si chiarisce e si comprende in un processo interpersonale che si compie nella presenza dello Sp. Santo. Lo stesso processo in Dio che si riflette nella dualità fra AT e NT. Ma questo lo vedremo quando parleremo dello Sp. Santo e della sua nascita, o meglio PROCESSIONE. Non si può dire tutto. Nella Trinità tutto è contemporaneo, ma noi dobbiamo un po' distribuire

questa materia, cercare di sciogliere e' involuppo.

4) Dio non è una Grande Madre di stampo della religione naturale: né uno spirito soffocante diabolico. Ma la sua maternità feconda, il suo noi riflessivo, si ha soltanto nelle prospettive e nel processo interpersonale. La natura non esiste mai in sé, non è una 4<sup>a</sup> persona né un substrato neutro o qualcosa di simile. Ma come coriflessività del noi esiste solo nella interpersonaltà. Per questo propongo un altro nome di Dio, quello della Immacolata Concezione. Dio è in sé e di per sé Immacolata Concezione. Per sempre del Noi. Immacolata Concezione è non poter non essere ancora immediatamente creativo e non poter non perdersi. Essere fecondo e accettivo. Assoluta trasparenza per la patria e il garbo del noi. Forse si potrebbe meglio parlare di un Immacolata parta e Immacolata concezione. Naturalmente c'è sempre simultaneità tra fecondità e parta: nulla si perde ma tutto rimane nello stesso spazio. Assoluta trasparenza e assoluta accoglienza. Maria è assoluta trasparenza nell' assoluta concezione, nell' assoluta accoglienza. Essa mantiene e accoglie tutte le parole nel suo cuore. Non si perde nulla nella sua vita. È il mistero della ontologia di Maria, ma naturalmente solo quale immagine della Chiesa, di Cristo e della sua grazia, di Dio, del mistero primordiale. Il mistero primordiale lo troviamo nella natura divina. La natura divina è autostantificata di se stessa. Si realizza solo mediante se persone. L'inter-esse si dà solo mediante e negli interessati. L'amore solo nell'amante e amato. La natura divina esiste soltanto quale natura consumata, condivisa, comunicata. È vera potenzialità, che esiste solo nella forma dell'interesse. È immediatamente che esiste soltanto nella mediazione. La coriflessività esiste soltanto e consiste nella riflessività e coriflessività del gioco permanente di amore fra le persone. E per questo il Magistero ci parla (DS 501) di un UNUS DEUS IN TRIBUS SUBSISTENTIIS CONSUBSTANTIALIBUS. La sostanza divina esiste soltanto nel processo della consubstantialità, della trasformazione di se stessa. È una forma di trasubstantiazione infidelissima. La sostanza comune esiste soltanto nel processo dell'abbandono, della trasubstantiazione interpersonale. La sostanza non è mai in sé, ma soltanto è fermento e fomento del processo di trasubstantiazione. Unus Deus (= la unica sostanza) in tribus subsistentiis consubstantialibus. Oppure DS 2696: DEUS UNUS IN TRIBUS PERSONIS DISTINCTIS, non un Deus in tribus personis distinctus. La natura divina non viene suddivisa o distribuita, o qc. del genere. Non si tratta di una PARTE-CIPAZIONE ma di una TOTI-CIPAZIONE delle persone divine alla stessa natura. Questo è molto importante: in Dio non si può parlare di partecipazione ma solo di totalità. E per questo

il Magister ci dia regole calibrate, bizantinismi. Ma è necessario (63) parlare precisato e distinto del mistero della Trinità.

Cfr. DS 526-532 (Concilio di Toledo): leggimi per avere una impressione della esattezza e della regola linguistica del greco teologico riguardo alla Trinità. Questa natura non genera in sé. Non è una persona di generi. Ma secondo DS 804 è solo il Padre che genera. Ora però sarà molto difficile risolvere la questione della affinità fra Padre e Natura. La natura non ha una parte attiva ma esiste solo quale fermento, quale catalizzatore, quale opposto trascendentale, soltanto nella attività delle persone. "Et illa res (= la natura) non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius qui generatur, et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura" (DS 804; Concilio lateranense IV, fatto

nel 1245). Le cose sono complicate, e noi facciamo dogmatica cattolica. Questa è la dimandona a priori della unità (DS 803): non si tratta mai di un convegno in Dio, di un incontro, ma del disprezzo della identità naturale. La natura in questa prospettiva risulta comaturalità permanente. È meglio parlare di comaturalità che di natura. È la comaturalità fondante e permanente e sottostante del processo personale. Si potrebbe forse dare qualche altro nome alla natura in questa prospettiva: io amo parlare dell'ARCHETIPO di Dio. La natura è l'inizio iniziante e fondante (= archetipo). La coscienza comune.

Oppure l'INDIFFERENZA (che spiegherò nel 6° punto): Dio quale Indifferenza, che è capace di ammettere e magari di produrre ogni forma di differenza. Oppure si potrebbe parlare del DIA e dell'ANA di Dio (analogia e dialogo): la natura sarebbe la processualità stessa quale analogia e trapasso permanente. Vorrei adesso spiegare le conseguenze e la impertinza filosofica per la comprensione del Xmo di queste cose forse un po' strapalate per voi. Cosa significa sotto il punto di vista filosofico e per una visione del mondo? Tratterò 3 sottopunti:

a. Contro ogni forma di manicheismo, di antagonismo tra natura e spirito. Il Xmo insiste sulla continuità fra natura e spirito, fra natura e cultura. E qsto non si intende da sé, sin dai tempi di Agostino. Sappiamo tutti che in Rousseau e nel movimento ecologista dei Verdi di oggi ~~si è~~ si è creata una idea molto ideale della natura e un antagonismo fra razionalità e natura, fra cultura e natura. Antagonismo fra natura degli impulsi e lo spirito quale inibizione della natura. O in Schopenhauer lo spirito quale antagonista dell'anima. O in Schelling, in cui la natura è l'altro in Dio, è la pulsione cieca, che si afferma contro

la resistenza di uno spirito che viene concepito in modo sciolto (31) e inibitivo (come nel terzo Schiller). O in Freud, dove c'è l'antagonismo permanente tra libido, impulso, slancio naturale, e la razionalità e la cultura. Naturalmente c'è chi parla come Freud che parla della cultura a detrimento della natura, e chi come i Versi parla della natura a detrimento della cultura e della razionalità dell'Evo Moderno. Lo stesso in Heidegger e Nietzsche che sono antirazionalisti e vogliono promuovere una primordietà (come i preocratici). Esaltano un grembo originante in tutta la sua amminista selvaggia. E Heidegger resta a bocca asciutta di fronte a questa epifania primordiale che non si avvera mai. E ci sono così tanti pensatori che insistono su questo dualismo, perché c'è effettivamente una radice molto profonda nella esperienza dell'uomo. Il Xmo non condivisibile questo concetto, ma afferma che la natura si ha soltanto nella cultura delle persone. La natura in sé non esiste, ma si compande ed esiste quale natura solo quale costrutto artificiale che parte da una concezione romantica e post-industriale. La natura stessa non esiste in sé, è sempre una proiezione, la natura è concepita, verbalizzata. Esiste solo nel concetto. Il concetto esiste solo nel concetto.

Ma dobbiamo anche contemplare l'altra faccia della medaglia:

- b. c'è nell'evo moderno la tendenza di dissolvere e risolvere la natura nel concetto e nella ragione (in Hegel per esempio). Ci sono posizioni filosofiche, anche nella ms. Chiesa, che hanno la tendenza di dissolvere la natura sia nel concetto e nella verbalizzata (Hegel) sia in un personalismo o sperimentale (nella teologia del Sacram, ne parleremo + avanti). Tutto è soltanto esperienza personale e carina... Risolvere la natura nella scienza naturale, nella cultura, nel concetto. La natura si esprime congiuntamente nello spirito delle persone, è sempre nel cammino dalla natura allo spirito. La gioia di vivere nasce e sgorga dalla natura e si salva solo nella forza dello spirito. Il giardino paradisiaco è il connubio, la simonia e lo spiritualismo fra ragione e natura. I nostri padri sono espressione di ciò.

Ma d'altro canto il Xmo non tende a un dissolutismo assoluto della natura nel processo della cultura. La natura rimane in Dio costratta, spazio inesauribile, sottobondo vitale. La natura dà alla cultura forza, misura, proporzione, garbo, commaturalità. E' l'indice della inesauribilità di tutto ciò che esiste. In questo senso quale pre-dato e misura è allo stesso momento il

(64)

momenti intrinseci, la dinamica imata si agi essere, il processo di nascita - rimasita - rigenerat, e la determinat, l'essenza specifica, la definizione di ogni cosa. Sostanza specifica, natura e essenza. Queste sono 3 caratteristiche che S. Tommaso ci dà della natura. Ogni natura è NASCITURA, è MOVIMENTO INTRINSECO, è SPECIFICITÀ e DETERMINAZIONE (Summa Theologiae, III pars, quaestio 2, art. 1). I nomi di sostanza, sostato e essenza e natura si ritrovano in qstò processo. La natura, l'essenza, la sostanza, è il garante della insensibilità. È la riserva e la sorgente permanente alla quale attingiamo la ns. forza di rigenerat e di rimasita. Si potrebbe prendere come dimostret l'autogonismo fra ANIMA e ANIMUS in Chodol = la natura è l'anima, la donna musca, è la sorgente inesauribile, che dà la dinamica il movimento la riserva il ritmo il Timoré, e è fonte di una inventivita' inescandagliabile. È per questo è il fondo della rigenerat di ogni processo intellettuale e comunicativo. L'animus vive dal canto che cerca di captare sussurrato dall'anima nel profondo del ns. intimo. La persona e la cultura si scoprono quale presupposto a se stessi nella natura. La natura è e fa sì che noi ci sentiamo presupposti e noi stessi. Dobbiamo comportarci adeguatamente a ciò che ci contiene, a ciò che ci fa bene. Voluntas ut natura (S. Tommaso). Inclinator naturalis. Non abbiamo una libertà ma dobbiamo fare ciò che ci conviene, radicarci nella nostra somaturalità a noi stessi. È questa naturalità è l'interiore di Rousseau, dei Vichy etc. Trovare un parametro di comportamento adeguato al ns. stato ontologico. Anche Dio fa soltanto ciò che gli conviene, oltre ogni necessità. Si adegna alla sua natura. Per questo ogni scelta è vero se e in quanto si adegna alla Voluntas ut natura. La cultura è la custode della natura e viceversa.

c. È un processo delicato. È il Xmo non ha e non dà una solut. Non risolve né dissolve. Ma cerca solo di ricordare i punti polari dell'esistenza, contro ogni eticizzat e naturalizzat del mistero (come ne ho parlato in occasione del discorso sull'ateismo). Eticizzat = dissolbit della natura nel comportamento umano, nella cultura ironica e scientifica. Oppure la naturalizzat. Ma ambidue queste forme si rivelano come vicoli ciechi. Una conseguenza pratica: contro ogni sperimentologos nella Teol. Sacramentale. La teologia classica (e non è da dimenticare) parla della RES che si comunica (Res sacrat), come parla della RES di Dio. Ferventet nei sacramenti ci viene

comunicata la natura divina, la sua luce etc. oltre ogni esperienza e sperimentabilità, la res sacramenti si comunica oltre ogni spatio etico e oltre ogni esperienza. È questa una dimensione praticata dimenticata nella nostra pastorale. Naturalmente c'è sempre il alto pericolo della magia, lo so. Ma oggi dobbiamo insistere su questo. La Res si ha soltanto nel processo di personalizza. Si potrebbe dire che il rapporto tra natura e persona in Dio, fra natura e cultura (nella storia dello spirito), è un po' in parallelo con il rapporto esistente fra opus operatum e opus operantis nella Teologia sacramentaria. L'opus operatum non esiste in sé ma si rivela e si inverte soltanto nel gesto concreto di fede nella comunità di fede. E l'opus operatum non si esaurisce in questa comunità di fede, non si esaurisce nell'atto personale, ma garantisce una trasparenza che non dipende + dalla buona volontà e dall'impegno delle persone. Vediamo il nexus mysteriorum fra queste cose. Ad esempio dobbiamo non solo fissarci su Maria quale Immacolata Conce, ma vedere come il mistero di Dio sia già Immacolata conce e parto. Inoltre vedere come Dio sia già processo di transustanza, come la sostanza comune di Dio si ha solo nella interpretazione delle prospettive incommensurabili in Dio. Un tale concetto (di transustanziazione) riveste così adesso un carattere molto + ampio, e ci permette di rileggere in modo + ampio tutti i nuovi concetti della Teol. sacramentaria eucaristica da Schillebeeckx in poi (transfinalizza etc. etc.). La transustanza è in Dio un atto naturale e personale allo stesso tempo. La stessa sostanza nelle diverse prospettive delle persone. E lo stesso vale anche per il mistero della Eucaristia, che si ha soltanto (e non si tratta di una trasformazione soltanto di una materia) in una nuova interpretazione dell'atto e nell'atto di culturizza e di incultura. Non sono giochi intellettuali, ma ci aiutano a capire il NEXUS MYSTERICORUM e evitano ogni forma di categorializza sbagliata e ogni forma di magia nella Teol. Sacramentaria, nella Mariologia etc. Questo è il fascino della teologia, lo scoprire tali cose. Altrimenti..... diventa una cosa che dà solo fastidio.

### ⑤ Postilla sugli attributi di Dio II:

In questo contesto si è inserito il trattato classico DB 880 UNO. Tale trattato è stato il trattato sulla natura e sugli attributi della natura comune in Dio e che Dio è. È tutta la tipologia naturale verteva sulla qualifica di questa natura comune di Dio. Secondo me, si dovrebbe parlare

degli attributi di Dio (e vi darò qualche esempio) in un modo molto (65)  
+ sfumato e analogo. È vero che il Dio Xmo assume in sé e  
replaps senz'altro i tratti specifici degli Dei materni, sperici, cosmesi,  
naturali e filosofici. E noi abbiamo parlato della natura comune divina

(della comaturalità) proprio per poter parlare anche con quelle religioni  
monoteistiche e quel fondo immenso della esperienza sacrale dei greci  
etc. Dunque la funzione del vecchio trattato DB DBO UNO. Ma allo  
stesso momento, secondo me, ripetendo tutta e riflettendo tutta questa  
storia in sé, il Xmo personalizza l'accesso naturale a Dio e la  
concessione naturalistica di Dio. Per questo ogni attributo, che si attribuisce  
alla natura comune di Dio, riveste un carattere diverso nel processo  
della personalizzazione. Va esposto nel modo diverso per ogni persona divina.  
Quella è parte del nostro trattato e. già parlato degli attributi di Dio,

della misericordia, della giustizia. E abbiamo visto come questi attributi  
si inserano e si realizzano soltanto in un cammino pluriperspettivo (→ verità  
oggettiva, rispettiva, comunicativa etc.). Devono attraversare diverse forme  
della verità umana. Lo stesso vale anche per gli attributi sul livello divino:  
sono soltanto veri se vengono attribuiti alle diverse persone con nomi diversi.  
Dio non è mai onniscente, onnipotente, misericordioso, giusto etc. Ma il Padre  
è giusto in un modo diverso a paragone della giustizia del Figlio e dello  
Spirito Santo. Dovremmo specificare quindi molto di + gli attributi riguardo  
alle diverse costellazioni della vita trinitaria. Così si potrebbe parlare esattamente  
del mistero. Parliamo della semplicità di Dio. E S. Tommaso comincia con  
nella 3ª questione della sua Summa Theologica. Ma si può capire il concetto  
di semplicità soltanto parlando anche della processione in Dio. La semplicità  
si ha soltanto quale e nella processione in Dio. Bisogna cioè collegare

la 3ª questione con la questione 2ª (l'inizio del trattato sulla Trinità).  
I due inizi combaciano (l'inizio del De Deo Uno e del De Deo Trino).  
L'unità esiste soltanto nella processione, nella auto-specificità e differenza  
di Dio. Ma si tratta di una semplicità o unità monolitica, uniforme.  
Ma unità e semplicità POLITICA, che ingenera se stessa nella differenziazione.  
Adesso abbiamo così una teologia che crea spazi di libertà  
e di reinterpretazione, sia della teol. sacramentaria sia della Mariologia.  
L'unità della natura è senz'altro diversa e si rappresenta in modo diverso  
nella natura, nel Padre (quale principio fontale della vita), nel Figlio  
(quale principio della differenziazione, magari della opposizione nonostante  
l'identità dell'uno), e nello Spirito Santo (quale unione e rappresentanza  
oggettiva di questa unione). Sono diverse forme diverse della stessa unità.  
È troppo semplicistico dire semplice che Dio è semplice. Cosa vuol  
dire? Dobbiamo camminare nello spazio divino per trovare le



656  
? spiegare prospettive in Dio stesso. Solo così gli attributi hanno un qualche  
senso, altrimenti sono schiacciati, Dio appunto si rivela così.

Prendiamo oppure l'attributo della ASEITA': non si tratta di immanen-  
tismo, di una identità astratta, ma Dio vive la sua aseità venendo  
da se stesso a se stesso come se stesso. Da se stesso (= Padre - natura,  
ancora un po' da spiegare) a se stesso (Figlio) come se stesso (Spirito  
Santo). Oppure prendiamo l'attributo della omnisceienza di Dio: il Padre  
ha un' altra forma di omnisceienza che il Figlio. E per questo possiamo capire  
come nella Bibbia il Figlio può affermare che solo il Padre conosce  
l'ora. Il Padre è il principio espressivo della scienza e il figlio è il principio  
espressivo (dispendente). Scrivere di teologi si sono rotti il cervello per capire e  
spiegare questo punto, mentre in realtà è così semplice! Sono diverse forme  
di TOTICIPAZIONE alla stessa forma di scienza. Oppure l'attributo di  
omnipotenza: Dio non è un polithoth generale, massimo e offrimente.

Ma è creativo, inventiva la differenza. E la forma della potenza della  
natura è ben diversa da quella del Padre, del Figlio (nella forma di recetti-  
vità) e dello Spirito Santo. L'omnipotenza esiste in Dio soltanto quale princi-  
pio di comunicatività, di correlatività (che detta altre libertà, nella  
forma della potentia OBDIENTIALIS del Figlio), di apertura infobante  
(nello Spirito), senza diverse costellazioni della potenza divina, nella natura,  
nel Padre (come potenza generativa e ingenerante), nel Figlio (come potenza  
desubstantialis), nel padre e nel figlio (come potenza di spirato e principio  
di apertura: lo Spirito Santo). Altro attributo su cui possiamo fermare la  
nostra attenzione è il dolore di Dio: dolore è l'assolutezza della unità  
nella diversità. Il dolore come <sup>PIRE</sup> forma ontologica (non psicologica: Dio  
non sente dolore, ma è dolore!) in Dio, si può con almeno capire un  
po' di + in base alle riflessioni che abbiamo fatte.

⑥ Riassunto di questo paragrafo nel nome dell' INTERESSE:

Riprese. Ogni simfonia vive anche delle riprese dei vari temi musicali.  
Possiamo ora, dopo le riflessioni fatte, riprendere e rileggere il nome Interesse  
su un livello + denso.

Un primo aspetto di questo nome: I (= Interesse) sa cogliere tutte le spaccature  
e i cammini del 1° capitolo: I è indice e sostanza della meraviglia,  
della coscienza interiore spata, del dialogo, del dolore (il dolore è ciò  
che rende tutto interessante, è la pre-forma ontologica di Dio), e della  
simbolicità. (L'Interesse è la transimmanenza, la pericorezi di ogni  
esistente. Fra Dio e uomo, fra uomo e uomo, fra me e me. Spazio,  
spazio, forza dell' essere interessante e interessato. Un nome I coglie  
il processo della vita intratristica. Dio è interessante di per sé anche sul  
livello infratristico. E la natura è l'indice di questo essere inesauri-

bolmente interessante di per sé. Tutte le forze di imitazione, di meraviglia, (66) il dialogo, il con della coscienza divina, tutto si trova nell'interesse quale monologo compiuto e facendo che la natura è. La natura è attrattività produttiva, che rende interessante tutto. È il sale del mondo di Dio.

Questo è il lato essenziale del nome Interesse. C'è anche un lato personale (e questo è il trapasso al prossimo capitolo sulle persone): questo interesse natural<sup>mente</sup> non esiste mai in sé, non è sospeso in aria, ma va condiviso da diversi poli personali che si interessano l'uno per l'altro. Lo stesso auto-conoscimento, lo stesso auto-amore dell'interesse divino, il loro comune sanctorum, si ha solo nella diversa costellazione dell'interesse da parte delle persone. Le persone sono interessanti e interessate in modi diversissimi e l'uno per l'altro riguardo alla natura. Esse ricreano lo stesso interesse

divino nelle loro maniere incommunicabile. Nel linguaggio + classico del Magister (soprattutto DS 172, 441, 566, 573): in Dio dobbiamo tenere conto di questo, che <sup>ciò</sup> è la stessa volontà, lo stesso spirito, la stessa conoscenza, E io l'ho espresso quale interesse: Basta leggere DS 172:

"Si quis non dixerit, Patris et Filii et Spiritus Sancti unam divinitatem, potentiam, maiestatem, potentiam, unam gloriam, dominationem, unum regnum, atque unam voluntatem ac veritatem: haeticus est" (Concilio Romano: Tomus Damasi; 382 d.C.). Le 3 persone sono un processo di partecipazione della stessa volontà e della stessa verità.

DS 441: "Hoc est, tres personas sive tres subsistentias unius essentialis sive naturalis, unius virtutis, unius operationis, unius beatitudinis atque unius potestatis; ut trina sit unitas, et una sit Trinitas" (Pelagio I, nella Epistola Humani generis del 554 d.C.). Io traduco il concetto di operatio, virtus, beatitudo, potestas con il concetto di Interesse;

natural<sup>mente</sup> è già un altro livello di riflessione. Le persone sono interessate al comune interesse che Dio è. Sono co-interessate nel comune interesse. Interessate al comune interesse e co-interessate nel comune interesse che Dio è. E per questo sono interessanti l'una per l'altra. Infinitamente inter-essanti. Non c'è mai pace nella vita divina.

Sono l'una per l'altra interessanti in un modo DISINTERESSATO. Questo è un livello ancora + profondo di riflessione. Circolo dell'interesse, le persone partecipano di interesse al medesimo interesse. Mi scuso per la terminologia forse difficile e maiose, ma sono cose su cui ci vuole una certa padronanza anche nella espressione del mistero. Il Magister, lo abbiamo visto, fa altrettanto. Ci vuole una certa esattezza. Non sono giochi intellettuali.

L'interesse è una struttura co-circolare (Dio è interesse e interessante di per sé) e struttura intenzionale e correlativa, inoltre è una struttura

unitiva e differenziante. E per questo la Tradit ci impone la realt  della  
simultaneit  e della identit  fra **AVOR REFLEXUS** in Dio e **EFFUSUS** (circolare  
e intenzionale e correlativo allo stesso momento). Ogni pagina di S. Tommaso  
ci parla di queste cose. Le persone sono intenzioni prospettiche, prospettive  
intenzionali dell'interesse divino,

E'   pi  ancora un altro ingrediente e un'altra prospettiva in tutto ci : questa  
unit  fra essere interessante, essere interessato e interesse non   altro che una  
trascrizione delle trascendentali classiche (Verit  - Bont  - Bellezza). Il circolo  
dell'interesse   la sostanza dell'essere divino e l'insieme di unum - bonum -  
verum et pulchrum. Caratter ontologico, estetico e etico. Per questo ho parlato  
appunto di un interesse d'interesse.

Un altro ingrediente: (  l'ultimo nome divino che mi profugo oggi) Dio    
indifferente. L'interesse presuppone e   il gioco permanente fra unit  e  
differenza. Non   solo assoluta differenza senza alcun interesse (In se!  
commissa, in catholico, Assoluta  $\Delta$  e disinteresse). No. Indifferenza non  
significa nemmeno piatta uniformit  (divano gli stessi, tutto   lo stesso e  
indifferente). No. L'interesse vive del gioco permanente fra differenza e  
unit .   la famosa questione di chi si attrae fra gli opposti: ambedue.

Ma Dio   stesso assoluta unit  e assoluta  $\Delta$ , e per questo Interesse assoluto.  
Quale espressione di una indifferenza assoluta. La natura   indifferenza che  
ammette ogni forma di differenza assoluta. E chi di noi avrebbe una tale  
libert ? Una indifferenza che ammette, abbraccia e accoglie magari procrea  
e ingenera la  $\Delta$  assoluta.   la disposizione a tutto ci  che mi viene incontro.  
Questa   la magnanimit  e la libert  di Dio. L'indifferenza che fa  
emergere l'assoluta unit  e l'assoluta differenza. E per questo Dio    
infinitamente interessante di per s . E non ha bisogno di noi come giocattoli.  
Con questo ho gi  preparato il discorso seguente, cio  la nascita delle  
persone dalla unit , dalla natura.

b. L'unica natura e la molteplicit  delle persone.

Troter  questo capitolo problematico in 5 punti:

1) Problema:

Sia Agostino, sia Anselmo, sia Tommaso, hanno gi  realizzato la im-  
possibilit  del concetto di persona. Anselmo parla di **TRES NESCIO QUID**,  
di 3 cose di cui non si sa come parlare e definirle. Agostino e Tommaso  
e DS 530 parlano della impossibilit  del plurale in Dio. Il Dio non ci  
pu  essere una forma di enumerazione, di elenco, di addizione. Gi  ha

parola TRE è in fondo una impossibilità. Per questo si propone una disti- (67)  
zione modalistica delle persone in Rahner e in Barth: modi distinti  
di sussistenza con partecipazione alla stessa natura. Si nega così il  
carattere di riflessività e il carattere personalistico della persona.  
Ma spesso invece almeno che le persone Trinitarie non siano meno riflessive  
di un soggetto moderno. Secondo me la persona umana non è soltanto  
un soggetto riflessivo di stampo moderno (le mancherebbe il carattere di  
sostenibilità e di correlatività) né soltanto un ceppo di comunicatività  
e di correlatività (mancherebbe la riflessività e la sostanzialità) né  
soltanto un modo distinto di sussistenza della stessa sostanza (come in  
Hegel, Spinoza, Barth e Rahner: manca il carattere di sussistenza in  
sé) né soltanto rationalis individua substantia (Baldini e Tommaso:  
manca il carattere della correlatività) né soltanto incommunicabilis  
existentia (Riccardo di S. Vittore: manca il rapporto alla natura).  
Tutte queste definizioni classiche del concetto di persona non rispondono  
alle esigenze speculative di una teologia trinitaria.

2) Per questo do la mia definizione:

La mia definizione è la seguente:

OGNI PERSONA TRINITARIA È PARTICIPAZIONE SINGOLARE IMMEDIATA  
E MEDIATA, INCOMPRENSIBILE EPPURE CORRELATIVA, DELLA STESSA  
COSCIENZA CORIFLESSIVA DIVINA.

È una definizione astratta, non la si può usare nella predica, chierica.  
Rifletti adesso in questo secondo punto il rapporto tra natura e persona.

La mia definizione implica una duplice conseguenza:

- 1) È legittimo, se è vero quanto ho detto, di parlare con Hegel, Barth, Rahner e tanti altri delle persone quali modi distinti di sussistenza della stessa coscienza divina. È giusto. Ma questi modi divini condividono infatti anche un carattere coriflessivo della coscienza divina. Non sono soltanto modi NOZIONALI, cioè modificati della stessa natura, le persone sono una partecipazione (non solo partecipazione) della coscienza coriflessiva divina. Riflettano dunque questa coscienza in un modo singolare. Ogni persona è la coscienza di essere Dio. Ogni persona è in grado e può dire di sé "Eγώ είμι". Sono partecipazioni singole alla coscienza comune di essere Dio. In questo senso si può dire: rationalis naturalis (= la coscienza coriflessiva) individua substantia. Naturalmente si dovrebbe divenire il concetto di substantia, che è un po' soffocato in 9th contesto. E per questo preferisco la seconda

definizione di S. Tommaso in proposito " Subsistentium distinctum in natura rationali ( Summa Theologica, I<sup>a</sup> pars, questio 30, art. 4). Toticipat singolarissima distincta della comune natura rationale, che is ciascuno coesensu conflensu di onere Dio.

2) Le persone, e lo dico contro Rahner e tutti altri, sono concienti della loro singolarità. Questo fa parte della loro toticipazione. E la loro singolarità consiste in una TENSIONALITÀ: sono in se stesse Temporalis. Le persone divine sono una tensione conscia di se, singolare, fra il Fondo mistico comune (il noi conflensu, la coscienza divina) e la loro singolarità e particolarità. Ogni persona è in se tensione conscia e singolare fra il Fondo comune (l'essere Dio) e la loro singolarità. E le persone riflettono questa tensione. E questo fa parte di ognuno di noi: ognuno di noi è nell'uno della sua anima compartecipat alla vita divina, alla presenza dello spirito, e al noi comunicativo; e siamo is. Tensione fra se e io, fra fondo mistico e coscienza particolare. Senza qsts fondo, l'io diventerebbe un ruolo, una maschera, una particolarità nell'etera. Invece il se (il noi comunicativo, il fondo mistico) senza io perderebbe il suo carattere di conflensività, e diventerebbe un abisso, un impulso cieco. La natura si ha soltanto quale conflensività nella intenzione della persona. Ogni <sup>persona</sup> tensione è tensione conscia fra questo fondo comune e la sua singolarità. In modo analogo alla Trinità. E questo un aspetto del nexus mysterium. In questo senso la persona è incomunicabilis existens (Ricordo di S. Vittore). Questa tensione singolare è incomunicabile e incommensurabile.

3) Il rapporto FRA le persone:

Le persone sono toticipat della stessa natura, dello stesso interesse. E per questo possono distinguersi dalle altre persone solo TOTALMENTE, non parzialt. Ciascuno ne ha fatta una ontologia intera, ma tutto ciò si trova già in S. Tommaso e in fondo in Agostino. Perché toticipazione della stessa natura, le persone <sup>non</sup> possono non distinguersi dalle altre persone che totalt. Non è una divisione di un bottino, dove ognuno si prende una parte di Dio. Non c'è né accaparrat, né assicurata. Ma le persone non hanno niente in comune. Si distinguono solo nel modo di rapportarsi alla natura comune e nella loro reciprocità. Si distinguono solo quali prospettive della stessa coscienza divina. Cioè nella loro modalità prospettica, dinamica, correlative. Nella loro posizione nel gioco di comunicat.

E in questò hanno anche una coscienza della loro opposizione riguardo all' altra persona (sempre contro Rahner). Si sauno quale OPPOSITIO RELATIONIS, quale IMPROPRIETAS, quale alterità assoluta riguardo all' altra persona. E si riflettono e co-riflettono reciprocamente quale alterità assoluta. A causa della loro pericòresi nella identità della natura, devono accorgersi e realizzare la loro differenza assoluta e rifletterla.

• Riflettono questa alterità assoluta non nel modo di una definizione e oppositò CONTRO l'altro (come invece facevamo noi). Non si affermano contro l'altro. Ma si distinguono solo mediante la diversa forma di comunicarsi la stessa natura. Perché questa identità della natura non è un cippo oggettivo sul quale le persone sarebbero innestate, ma la natura esiste solo nel gioco di comunicarsi, nella realtà singolare delle diverse persone. Per questo le persone sono comunanza assoluta o comunicabilità assoluta, trapasso e passaggio della stessa natura.

• Di questa comunicabilità si affermano nella loro incommensurabilità. Le persone non si viscerano, non si sfogano, non comunicano se stesse ma la loro natura comune, cioè l' amore di Dio. Si regalano e donano la loro comunanza. Forse lo Sp. Santo è l' unica persona che dona se stessa e viene donata e il conditò trascendentale della donat. Ma è un caso singolare. lo Sp. Santo è persona in modo molto diverso da Padre e Figlio. Almeno secondo Tommaso (I pars, q. 38) lo Spirito Santo è SEIPSUM (e questo Tommaso non lo direbbe mai del Padre o del Figlio) e viene donato da parte di Padre e Figlio, ed è conditò trascendentale di ogni donat. Questa è la particolarità dello Sp. S., che è un caso unico e trascende e supera ogni concetto di persona.

④ Definizione:

La persona trinitaria è una PRECISAZIONE PROSPETTICA DEL NOI CO-RIFLESSIVO SPIRITUALE DI DIO, NELL' EVENTO PERMANENTE DI TOTICIPAZIONE E DI CON-DIVISIONE; E' RELAZIONE RIFLESSA E INCOMMUNICABILITA' <sup>RELATIVA</sup> CHE CONOSCE SE STESSA SOLO APATTO CHE RIFLETTA L' AMORE DIVINO COMUNE, LA NATURA. E TRASMETTE QUESTA NATURA (QUESTO AMORE DIVINO COMUNE) INTEGRALMENTE E INTERAMENTE ALL' ALTRA PERSONA. La persona trinitaria consiste soltanto in questò gioco, in questò rapporto.

• Oppure un' altra definitò: la persona divina è CONCREZIONE CONCREATIVA DEL NOI DIVINO IN UNA RIFLESSIVITA', E' UNA PROFESSIONE. Molte una definitò un po' meno tecnica: la persona divina è L' INTERESSE DI DIO VISTO, VISSUTO, RICEVUTO, RACCOLTO, PEDIATO E CONSEGNATO IN UNA PROSPETTIVA SPECIFICA.

5) Spiegazione:

Io ho cercato di riassumere tutte le definizioni della tradizione dando loro un solo senso e dando a Voi una nuova definizione. Sentiamo tutti la gravità di una tale concezione di persona, la persona (nella verità e nella vita umana) non è solo un soggetto, un personaggio chiuso in sé, o un soggetto trascendentale in senso schopenhaueriano e hegeliano, né soltanto io (vostra maschera sociale), né soltanto absolutezza romantica, né soltanto tu (nel senso di Levinas: *autrui*, totalmente *autrui*). Sono sciochine e parolote, che non reggono né alla realtà umana né a quella divina. La persona non è nemmeno soltanto un singolo quale singolo (Kierkegaard): categoria non Xava! Il singolo quale singolo non è una categoria Xava, ma una categoria esistenzialista disperata. Né la persona è soltanto autosufficiente che si rapporta a se stesso (Kierkegaard - Hegel). Ma la persona è tutto ciò: è interattività conflittuale, è tensione fra profondità e io, è abisso mistico e comunicativo e particolarista. In Dio i poli si fanno crescere insieme. Ogni persona partecipa al noi, è tempo e passaggio di amore. Da riflettere allo stesso momento la sua comunanza con gli altri e il suo carattere di alterità. È vero caso di ricezione, di comunione e di consegna senza cadere in un mito di auto-dedizione. Sentiamo tutti che questo sarebbe la nostra libertà. Essere persona in quel senso. Poter comprendere quale partecipazione al noi (con gli altri e con Dio), poter sopportare la alterità e la solitudine assoluta, poter riflettere allo stesso momento la tensione fra la mia profondità mistica e la mia fisicità sociale. Poter essere con, sarebbe la nostra libertà. Questa consonanza oppositorum, mettere assieme la libertà riflessa, la condizione dello stesso amore e dell'alterità assoluta nella comunione altrettanto assoluta. Per un essere finito è impossibile rimanere entro un tale equilibrio. È la distorsione specifica fra Dio e uomo nel concetto e nella vita della persona. Mai dobbiamo chiuderci nel proprio guscio, affermarsi; noi saremo sempre distratti, mai riflessivi e riflessi. Fugitivi e chiusi. Torbidi, etici. Per questo in Dio c'è un unico mistero di trasparenza e di forma. Ogni persona non ha niente in comune con gli altri, non si fa comune all'altro, Ma abbiamo invece bisogno di chiuderci e contemporaneamente di farci comune all'altro (convivenza viscida). Prima affermarsi come rigido, poi essere torbido e viscido. Non chiaro. Giustezza di trasparenza. Invece le persone libere sono consonanze tra trasparenza e forma, tra absolutezza del mistero e precisazione della fisicità. E vediamo quale concetto di Dio ne emerge. Non un Dio soggetto, né un Dio sostanza, né un Dio fluido (natura naturans, pantheismo),

re un Dio dualista. Ma in questa sintesi proposta dalla Teol. trinitaria, troviamo insieme e riscontiamo in un modo di consonanza il politeismo e il Dio naturalistico, speculato platonico e il Dio che si spaccetta nelle diverse forme della sua rivelat nella storia della Bibbia. In cui non c'è concorrenza micidiale tra riflessione e amore (Tommaso - Bonaventura), tra unità e multidimensionalità, fra autamore e amore dell'altro. Qst è il ms. Dio. Indifferenza per ogni forma di vicinanza e distanza. E in qsta dimora dovremmo trovare il nostro nido.

C. Il Padre quale origine autoritativa, l'F quale spirito: la logica delle "sustantività".

Non un nome destino vero + invocato e + ereditato, lotta ideologica. In un lato la messia del paternalismo (anche nella ms. diversa e in genere anche nella società borghese), dall'altro lato la messia anti-autoritaria (contro ogni forma di potere, di ordine). Dobbiamo riflettere sulla condit di essere padre e di essere autorità in Dio stesso. Quale è la paternità del padre? Quale è il tipo di autorità che esercita? Trattierò 5 punti:

① Mitina e padre: la tradit è molto incerta. Da una parte affermava con insistenza l'autorità assoluta e il carattere assoluto iniziale del Padre, dall'altra lo sottomette alle necessità (o almeno alla convenienza del suo ingenerare il Figlio). Il Padre viene così (dalla Tradit) assolutizzato come autorità assoluta e iniziale, e relativizzato nella convenienza nell'ingenerare il Figlio. Dobbiamo mettere tutto ciò insieme. DS 525 "Fons ergo ipse et origo est totius divinitatis (= fonte e origine di tutta quanta la divinità)". È molto forte. D'altro canto leggiamo DS 526 "Filium quoque de SUBSTANTIA Patris natum (= anche lo stesso Figlio nato dalla sostanza del Padre)..... de Patris utero, id est, de substantia eius idem Filius genitus vel natus esse credendus est (= bisogna credere che il medesimo Figlio è stato generato e è nato dall'utero del Padre, cioè della sua sostanza)..... Hic etiam Filius Dei: natura est Filius, non adoptione, quem deus Pater nec voluntate nec necessitate genuisse credendus est; quia nec ulla in Deo necessitas coartat, nec voluntas spontentiam praebet (= Anche qst Figlio è figlio di Dio per natura, non per adozione; bisogna credere che Dio Padre non l'ha generato né per volontà né per necessità; perché in



Ma non c'è alcuna necessità, e tanto meno la volontà anticipa e ha l'importanza della sapienza), „ Molto importante. Ma come capire? È un Padre molto stesso! Non c'è la necessità biologica, tanto meno una decisione volontaristica arbitraria! Come trovare il comunismo tra la SCILLA di un naturalismo biologico <sup>o di GAI 1881</sup> e di un paternalismo di tipo autoritario (evidente il Figlio non si deve alla volontà del Padre!). La mia soluzione: dobbiamo insistere sulle primizie della natura (come inizio iniziante), inoltre affermare la primizia del Padre nell'ordine dialettico personale. Secondo me, fra loro non c'è concorrenza, ma ambiguità (la natura e il Padre) con-corrono nella procreazione del Figlio. Quale il compito e la funzione della NATURA („de substantia, seu natura, de utero Patris genitus vel natus, „)? Secondo me sia la forza, sia l'obbligo, sia la libertà scelta, congeniale di generare, viene dalla natura. La procreazione del Figlio non è né un atto volontario, né dipende dalla decisione arbitraria del Padre, né atto coatto, costretto, necessario. Né coatto biologico né decisione personalistica. Il Figlio non è un rampollo né della FORTUNA BIOLOGICA del Padre (come in Hegel, dove la nudità di Dio ha bisogno di esteriorità per poter trovare se stesso), né della SUPERFLUITÀ BIOLOGICA del Padre (nel senso neoplatonico, emanazionismo - cf. Plotino). Né il figlio si deve a una decisione velleitaria del Padre che sente la voglia di crearsi un figlio! Ma secondo me dobbiamo parlare della genesi del Figlio dalla forza e nella forza e nell'ambito della comaturalità. Il Padre ingenera il Figlio DAL e NEL seno (uterus) della comaturalità. Comunicando totalità nella e della comaturalità al Figlio. Per questo ho parlato di una libertà SCIOLTA, CON-GENIALE, o CON-NATURALE. Il Padre non può non generare il Figlio. E questo è il mistero sia della comaturalità del Figlio sia della sua libertà. E per questo il nostro testo (DS 526) parla appunto di SAPIENTIA: la sapienza divina è la fonte primordiale del processo, è l'uterus del processo procreativo in Dio. Perché la sapienza è l'instaurazione di conoscenza, volontà e azione (secondo S. Tommaso = NOSSE-POSSE-VELLE); la sapienza è il grembo di comaturalità, di una libertà conciliata con se stesso. Dovreste un po' capire tutta la teologia SOFIOLOGICA qui sottintesa (= teologia della σοφία [sapienza]), a partire da Pe B sino alla sofologia russa di Solov'ev e di tanti altri, per capire un po' la pretesa di qst pensiero.

Si può dire: la comaturalità si afferma e si ha attraverso l'ingenerazione del Figlio da parte del Padre. La comaturalità (cioè che ha chiamato „innata concezione“) si espone, riflette e afferma nel processo dialettico.

E in questo il Padre trova la sua libertà e la sua congenialità del Figlio.  
 Ho già parlato della conoscenza quale atto delle CO-NAISSANCE (= co-nascita).  
 Si conosce l'altro solo nell'atto della congenialità, nell'atto di riconoscersi  
 nati insieme (CONASCITA, CONASCENZA).

La natura, l'arbitraria già vista, non è una uniformità opprimente. Ma la natura si dà e si comprende soltanto nella forma dialogica, relazionale. Appunto il Padre è principio autoritativo di questa forma dialogica in Dio. In lui Dio trova il suo carattere personale, di ordine e di proporzionalità. In un modo che dovremo ancora precisare.

Già in questi punti, vediamo che il Xmo cerca di scappare e di evitare un paternalismo autoritario, perché il Padre viene relativizzato: il Padre non è altro che l'attualità della natura in una certa prospettiva. Anticipando

ciò che dovremo ancora spiegare: il Padre viene duplice<sup>te</sup> relativizzato: da un lato è VASO RICETTIVO della risposta comunitaria, d'altro lato viene definito total<sup>mente</sup> dalla sua relat<sup>ione</sup> al Figlio. Dunque una duplice relativizzat<sup>ione</sup> della funzione del Padre. Questo Padre può rivestire anche i tratti materni, di generosità, di compassione (cfr VI e parabola del figlio prodigo). Questo uterus patris da cui nasce il Figlio è allo stesso momento il FONDO del carattere materno di Dio, del Padre.

② Il Padre quale AUCTORITAS (carattere notionale personale del Padre):  
 Un tale Padre non è + un idolo ma simbolo di comunalità e di libertà creative. Un simbolo ~~non~~ nel senso stretto della parola ci fa ri-plettere. Non è + legittimo costruire un Xmo a partire dai meccanismi del complesso edipico. Sta Hegel, sia Ricœur, sia Polier insistono molto su questo aspetto.

Adesso dobbiamo capire meglio il processo della generat<sup>ione</sup> stessa. In quale senso e in quale formalità il Padre risulta padre del Figlio? Quali sono i tratti sublimi e consequenti dell'auctoritas del padre?

1. Da un lato il padre ci risultava rappresentante del NO1, della natura. Nella natura alla quale partecipa total<sup>mente</sup> con il Figlio. Dobbiamo leggere attentamente DE 805: qui il Magister ci propone una visione dettagliata e particolareggiata della generat<sup>ione</sup> del Figlio. Non si tratta di una TRASMISSIONE o di una TRASFUSIONE di una stessa natura. E' già sublimo parlare di una COMUNICAZIONE della natura a partire dal padre. Ma dobbiamo parlare di una TOTICIPAZIONE SIMULTANEA che il padre rende possibile. Il figlio dunque non dipende dal Padre, né in un senso di consequenzialità temporanea né nel senso ontologico. Ma si parlerebbe meglio di una "toticipat<sup>ione</sup> simultanea che il padre rende possibile". Il Padre non co-munica la sua paternità, né la sua natura, ma rende possibile la

compresenza della <sup>tr</sup>nella medesima COSCIENZA divina. DS 805 dice pure che il Padre non comunica una parte della sua sostanza. Nell'atto della comunione il Figlio esiste già per accettarla completa. Non c'è confusione né sul livello temporale né sul livello ontologico. C'è invece simultaneità ("ita Pater et Filius habent eadem substantiam, et sic eadem res est Pater et Filius, ..."). Sono una cosa (RES) sola. "Quod sine ulla diminutione nascendo Filius substantiam Patris accipit (= perché senza alcuna diminuzione il Figlio nascendo ha ricevuto la sostanza del Padre)" (DS 805). Lo stesso dev'essere nell'atto della co-NASCENZA, nonostante il fatto che il Padre è condizione di possibilità del processo dialettico. Il Padre è rappresentante e comunicatore del noi in modo che il figlio compartecipa total<sup>te</sup> e simultaneamente alla stessa natura. Ogni entità ha una parte dunque delle affermazioni della piena e totale comunione con l'altro. Non c'è una sproporzione, non c'è superiorità, non c'è distinzione, ma ogni entità ha una rappresentanza e trasparenza (mero trapasso) del mistero della comunione. Ma in questo:

2. In questo si afferma la  $\Delta$  e la distinzione assoluta fra Padre e Figlio. Non hanno niente in comune nel loro carattere personale. Auctoritas significa in Dio accettato della singolarità, della solitudine incommensurabile e insuperabile. Il Padre non comunica qc. di sé, né la sua paternitas, ma fa emergere una alterità assoluta nella totalità della stessa natura. Una incommensurabilità assoluta (che si ripete nella storia in Gesù, nel Gettemani sulla Croce: una solitudine assoluta; il Padre che deve consegnare il Figlio, e il Figlio che ~~si abbandona~~ alla estraneità del suo Padre non hanno niente in comune hanno la voluntas commune). Lo vedremo.

3. Assoluta commutabilità e assoluta distinzione si possono riassumere così: in Dio non c'è il bisogno di riprodurre e di ripetere di sé. Mai invece abbiamo il bisogno di riprodurre, di re-incantare, di riavvicinare. Ogni professore deve re-venire se stesso nell'esame. Ogni padre (naturale o spirituale) ha la tendenza a generare rampolli che ripetono il suo modo e metodo di vita. Mette in Dio non c'è nessun bisogno di ciò.

4. Per questo il Padre è assolutamente COMPETENTE, è il principio di realtà e di distinzione in Dio. Lo spunto dello stacco della perfezione e della libertà.

5. In tutto ciò fa emergere un secondo principio co-nascente e co-consciente e co-creativo di sé. Ama l'alterità, ha una propensione per l'altro. Conoscendo se stesso, la propria absolutezza, il proprio carattere divino, fa conoscere simultaneamente il Figlio. Questo possiamo capire il nome

di Padre, quale nome eminentemente relazionale, senza alcuna connotazione sessuale o genitale. Altimenti cadiamo nelle fantasmatiche della grossa Padre è un nome stretto strutturale e relazionale. (L'entusiasmo sarà dunque si contraddistingue attraverso i 6 punti sollevati (rappresentanza del noi, consapevolezza della propria diversità, potrà sopportare la propria solitudine). Ma padre (biologico e spirituale) che non saprà sopportare la sua diversità in solitudine, avrà sempre la tendenza a imporsi agli altri (al figlio e al discepolo). Libertà della necessità della riproduzione, gioia della alterità. Praticamente è impossibile ripetere la paternità di Dio in noi stessi. Ma nella chiesa e nella società abbiamo bisogno di una tale forma di AUCTORITAS e di PATERNITA' (per queste prospettive cfr. il libro di DA MALVI "alla scoperta di noi selvaggi").

③ Padre e Figlio: rapporto di riconoscimento (rapporto correlativo/consistente):

Se è in quanto la paternità di Dio non conosce una connotazione biologica, si tratta piuttosto di un rapporto di riconoscimento, di correlato. Il Padre non può non definirsi se non a partire dal Figlio (e viceversa). In un certo senso si potrebbe formulare così: IL PADRE IN DIO È IL PRINCIPIO TRASCURABILE DELLA IPSEITA', DELLA LIBERTÀ DEL FIGLIO. - Ciò vale in un certo senso già sul livello biologico naturale: ~~non~~ dobbiamo quasi contrastare il rapporto del figlio alla madre e al padre. La maternità è un fatto naturale, c'è contemporaneamente (anche se di soli 3 mesi) tra una madre e me. Simbioso, un noi. E per questo c'è nell'uomo una tendenza a tornare nell'utero della madre.

È in ciò che capere la quota parte di molti uomini che invecchiano e le rombam-bosciano. È la tragedia di molti matrimoni quando arrivano sui 50/60 anni: l'uomo subisce la tendenza di rombam-bosciano (RIM-BAMBIRE). È in lo spiega in senso di tendenza psicologica (non intellettuale). Le donne invece normali restano meglio e dote e GAIE più a tarda età. Normali. Nell'uomo c'è la tendenza a diventare bambino, a tornare nell'utero, a lasciarsi cullare e reggere dal regno della madre. Tendenza funestissima. È la ideologia (che sono un grembo materno allargato) si costruiscono su questa

traccia e su questo terreno. La maternità è un fatto biologico. Mentre la paternità è piuttosto un fenomeno PSICOLOGICO. Man c'è un ricordo connotato al mio padre. Ma la paternità va delimitata, legittimata, riconosciuta. Diventa una realtà e gratificata personale. Sono la tappa del rapporto riconosciuto di Padre e Figlio nella parabola di Gesù; la paternità-

ta' sò Dio regard al Figlio non è un fatto naturale, ma di riconoscit li-  
berante. Per quist non c'è nella ms. relazione una continuità biologica  
fra Dio - RB - POPOLO ( per es. nel VT. ). Sia Maria, sia Gesù sono  
senza padri naturali e senza padri celesti. Non c'è continuità  
biologica, ma rapporto di riconoscit<sup>pa</sup>, comunione di ubbidienza e di  
generosità. Il rapporto fra Gesù e Maria è molto + delicato del rapporto  
fra Gesù e Giuseppe: non per caso le 5 parole di Gesù a Maria sono parole  
che cercano di imporre a Maria la legge della proporzionalità. Quando  
Maria tende a scordare il suo essere Immacolata Conceit (materia tra-  
sparenza del mistero dello spirito) e cerca di essere madre nel senso  
naturale (che si impone al figlio), deve subire un processo inessabi-  
le e inel<sup>to</sup> di resassett<sup>to</sup> dell'ordine fra Dio - maternità terrena -  
Gesù. Chi è mia madre, chi è miei fratelli? Forse si do-  
vrebbe costruire una mariologia a partire da questo fatto molto  
rispettivo della rivelat. la maternità di Dio, il suo essere Imma-  
colata Conceit, non si riproduce total<sup>te</sup> e consensual<sup>te</sup> in Maria. Ma  
rimane una certa disparità di livelli. Padre e figlio non crescono tra  
loro un rapporto di riprodut, ma di riconoscenza e di riconoscit e di  
gratificat personale fra entrambi.

#### ④ Rapporto tra figlio e Padre (il compito dell'essere figlio):

Qual'è il compito dell'essere figlio? Qual'è il rapporto nella divinità di  
Figlio - Padre? Come il Figlio deve onorare il Padre? E cosa è la volontà  
del Padre? È volere ciò che il Padre ha voluto. E il Padre ha voluto  
me, la mia ipseità, Mi ha intradotto in me stesso, E questa è la  
sua usca volontà: che io sia io! Che io possa dire Ego sum.  
L'ontologia dell'IO SONO è l'usca volontà del Padre. Io devo  
(Dei = mi deve) diventare ciò che sono: Figlio, Figlio consenziale.

Non si tratta di dipendenza, ma di inverat della mia ontologia  
quale figlio. Il communio <sup>del Figlio</sup> non è altro che l'inverat e l'accetta della  
propria forma e della propria missione.

~~Non è il rapporto di padre e figlio, ma il rapporto di padre e figlio.~~  
~~Il rapporto di padre e figlio è il rapporto di padre e figlio.~~

Il Padre non vuole dunque riprodut<sup>to</sup> o replicarsi nel figlio, il figlio  
non deve essere obbligato a fare lo stesso lavoro del padre. Il cammino  
del figlio è l'imparare l'ubbidienza, lo stesso fra il Padre e se  
stesso. Diventare se stesso, comprendersi nella continuità del padre.  
Nel Pascha della Croce (Gv 14-17), manca ogni legame affettivo al  
Padre. In 983 possono Gesù imparare la conoscenza di ciò che il Padre è

il Figlio è nella comunione dello sp. Santo. Più il figlio si fa figlio (e Kyprios, Signore), più riconosciamo in lui il Padre (indiviso).

Non perché il figlio sostituisca il Padre: ma nell'essere Kyprios, nell'essere vero signore, nell'essere figlio ubiobente, nella sua incomunicabilità, possiamo riconoscere la presenza remota del Padre. Il Figlio è l'ESSEGESI sia della consustanzialità (materia) sia del Padre. Cfr 1, 18 "Dio nessuno l'ha mai visto, il figlio unigenito che è nel seno (uterus) del Padre, lui ce lo ha rivelato". In greco è: "ΕΞΕΙΛΩΣ ΕΞ ΥΠΟΧΩΤΟ". Il Figlio è l'esegesi del Padre. Il Figlio è la esegesi sia della consustanzialità divina sia della attività del Padre.

Riconosciamo il Padre solo per mezzo del Figlio, quale Dio vero e co-responsabile. Nel Xmo troviamo un circolo molto subile tra natura materna, padre (paternità) e Figlio (figliolanza). Il Xmo non si adagia né in un paternalismo autoritario, né in una rivelat. del figli.

Non sostituiscono la religione del Padre con quella del Figlio - Freud, Hegel e tutta la corrente gnostica, hanno la tendenza a combattere la religione del Padre per far trionfare la religione del Figlio in vista poi di quella dello Spirito. È il processo inesorabile di ogni forma di gnosi.

Il Xmo cerca di mantenere e conservare un equilibrio delicatissimo; per salvarsi dalla gnosi, la Ch. ama naturalm. accentuare il paternalismo (il lato monoteistico). Nella lotta fra istituti ecclesiali e eresia si può leggere la lotta tra preminenza del paternalismo e preminenza della gnosi. Per salvarsi dalla gnosi la Ch. insiste sul paternalismo. La gnosi (e le eresie), per salvarsi da questo paternalismo che può diventare salvaceante, insistono su una emancipata religione del Figlio. Falsa ortodossia contro falsa eresia. Ambedue non comprendono la vera DOXA che Dio è. Sono sempre unilaterali.

- 5) la teoria freudiana del Padre (e la giustificat. del Padre nel Xmo):
  - Analizzando un falso paternalismo tarborghese e Xmo, e un falso monoteismo astratto di tipo gnostico, Freud sviluppa una visione tragica e patetica del rapporto fra Padre e Figlio e 'maternità' (materia). Rapporto che risulta carico di colpa e di equivoci. Freud ha potuto scoprire e sviluppare il motivo dell'INCUBO che il Padre è, 'il TRAUMA del Padre per il figlio.
  - Freud scopre qsto motivo sia nella mitologia greca (complesso di Edipo) sia a partire dalla legge estratta dal monoteismo ebraico.
  - In Freud incontriamo una conflittualità inesorabile e inevitabile fra i poli della vita terrena. La natura e il Padre sono in concorrenza permanente, e in questa concorrenza il Figlio viene schacciato.

Sul livello sociale, il Padre Remoto è ovviamente un ruolo ambivalente. Da un lato lui è il principio necessario di realismo e di distacco (come nelle Trinità), è il principio della proiezione affettiva l'Io Fattuale possa emergere e liberarsi dall'uterus materno e dalle sedut della natura.

D'altro lato questo padre (come principio remoto, offuscato, antinaturale) si fa spauracchio schiacciante della fantasia del figlio, preclude al figlio l'accesso alla fonte naturale di vita e di morte. Divorcia la mia conciliazione con la natura. Concomita conflittuale quindi fra madre e padre in rapporto al figlio, e fra padre e figlio riguardo al rapporto alla madre. Vediamo un tratto dei rapporti trinitari, relativi quale conflitto. Questa costellazione fa nascere una ~~soggettività~~ conflittualità anche sul livello intrasoggettivo (non solo intersoggettivo, come visto finora). **CONFLITTO INTER-SOGGETTIVO** = fra i diversi poli (Padre - Madre - Figlio, oppure anche sul livello della cultura fra le diverse istituzioni).

**CONFLITTO INTRASOGGETTIVO** = livello psichico, intrapsichico. Questo conflitto è il conflitto fra libidine (il regno dell'ES, il regno delle madri, pulsioni, rimozioni, natura pulsionale) - Io Fattuale<sup>EGO</sup> - Super Ego (= divieti e legge Paterna interiorizzata):



Il Super Ego reprime l'Es (la libidine primordiale) e lo sviluppo dell'EGO quale Io fattuale emancipato. Il costo circuito interpersonale si rispecchia nel contraccinto intrapsichico. Perfetta immersione della realtà intrapsichica e della realtà delle persone trinitarie. Si crea necessariamente da un lato il Super Ego che ci preserva dalle tentate delle ideologie materne, dai desideri fanciulleschi (di cui abbiamo già parlato parlando della religiosità naturale o della materiallogia del mistero). Ci vuole una istanza in me che mi preservi dalle tentate delle identificazioni con la libidine, con la natura, con gli impulsi ciechi dell'inconscio. Ma il prezzo è molto alto: perché si crea ora una alienazione dalla natura, una coscienza cattiva, una estraneità da me stesso in me stesso. E non ho scelta: o mi arrendo alle celebrazioni della mia debolezza (come Kafka ha fatto astutamente e acutamente nella sua "Lettera al Padre", in cui accusa il suo padre. Kafka è sempre in cerca del regno dei Padri, per superare la debolezza costitutiva di un figlio offeso. Ma non vi riesce. In questa lettera, scritta all'età di 10 anni, cerca di giustificare la sua debolezza e di celebrarla).

È la legge metafisica del Dio Ebreo. Sono processi molto profondi sul livello metafisico, pulsionale e sociale. Il figlio non può non peccare in questa costellazione. O tradisce se stesso e il suo rapporto alla "comaturalità" in un atto di resa e di abbandono, oppure si ribella contro il padre. Non sono costrutti, c'è tanta verità. Quanti discorsi paterni abbiamo dovuti tacitare interverrebbe anche se non si adeguavano alla nostra comaturalità. Nella vita pastorale ho avuto modo di vedere tante volte come la gente tormenta se stessa con coscienza cattiva, con rimorsi che non hanno nessun motivo nel vissuto. Motivati molto remoti. È la religione rafforza questa tendenza, crea in noi rimorsi, l'analisi di Freud trova un riscontro forte nel vissuto, anche nelle nostre cose religiose.

Capitolo fra le mura dei RITORSI, il Figlio non può non peccare. Ma se il risentimento atroce del figlio, fino alla uccisione del padre. Sappiamo che nella concezione di Freud la <sup>religione</sup> religione e la cultura si debbono alla uccisione del padre in favore della emancipazione del figlio libero. Solo con il PATTO e il DOBO edipico si verifica. E questa è la nascita del MONOTEISMO, perché non si scappa mai (in questo atto di emancipazione) dai rimorsi, si crea la libertà, sì. Ma il legame al padre viene ora interverbiato in un modo ancora + rassicurante. E tutta la cultura non è altro (per Freud) che una forma di autolegittimazione di questa prima ~~processo~~ <sup>accensione</sup> accensione del padre. E tutti i sacrifici della religione cercano di compensare quel 1° dell'ATB del padre (l'uccisione del padre e la decisione dell'uomo figlio per se stesso). Ogni libertà spirituale è una libertà promissoria e COLPEVOLE. Anche il

Xmo viene interpretato in questa luce: il Xmo è il massimo della soddisfazione del padre a partire dal figlio, dell'autoabbandono del figlio colpevole al padre remoto; è il massimo della sostituzione del padre da parte del figlio. Nel Xmo si crea appunto una religione della venerazione del FILIUS quale KYRIOS (= Signore). Si crea il regno della religione del figlio. Il Xmo è l'estrema incarnata, in cui si trova il massimo di conflittualità (naturalmente non conciliabile nell'ottica di Freud), il massimo di ricompensa del padre (= il figlio viene sacrificato e immolato sull'altare della adorazione della

paternità; e la teoria di Arminius si presta molto bene a questo tipo di interpretazione = il padre è mitigato dal sacrificio del figlio), e nella concezione il Xmo è anche il punto massimo della emancipazione del figlio (cioè la sostituzione del padre con il Kyrios celeste che ora il figlio è). D'ora in poi la religione del figlio soppianta e sostituisce



definitivat il Padre. Morte del monoteismo e della religione Xmo.  
Per la nostra teologia trinitaria, nessuno la validità delle classi interpretative di Freud (Freud ha scoperto interi paesaggi dell'anima e della religione e della sua storia). D'altro canto il Xmo ci offre una visione + ampia, ma non meno tormentata, del rapporto fra natura - Padre - Figlio. Nella Trinità abbiamo un modello perfetto della conciliazione dei poli; ma nella esecut storica, non è altro Dio perché su di sé tutti i conflitti possibili di questa costellazione. E questo fa parte della storia del VT (la ribellione permanente del popolo e l'ira di Dio, conflitti fra gli dei della generatività (idoli), il Dio monoteistico e i popoli emancipati). Il VT è storia della esecut di questo rapporto infratrinitario date le condit della storia dell'uomo fatto che non può non peccare contro il suo padre, contro la madre, e i genitori non possono non peccare contro i popoli). La Pasche Dominus è il punto del conflitto culminante e esasperato fra religione umana e religiosità divina e fra paternità e filialità in Dio stesso. Storia tormentatissima, sia sul livello psichico umano, sia sul livello della storia della religione. Il Xmo però salvaguarda gli aspetti e la bontà dell'essere e della creat (che non si riscontrano né in Kafka né in Freud) e la tensione fra bontà e sofferenza. Il Xmo cerca (fare ingenuamente) di conservare i poli; Ma abbiamo bisogno di uccidere il Padre, né di celebrare il Figlio alle spese del Padre, ma possiamo operare di invertire la possibilità di una conciliazione fra i poli, magari nella ns. vita. Vediamo almeno l'equilibrio ammirevole della Trinità: senza la maternità della natura, noi saremmo vittime di un Dio autoritario, vittima di una conciliazione inaccessibile fra paternità e filialità, la storia si farebbe risentimento contro Dio, si creerebbe l'ideologia del sospetto permanente (come ha già detto nel Trattato sulla grazia). Senza la paternità, mancherebbe la forma individuale, la proporzionalità, il dialogo in Dio; dominerrebbe invece il caos e la ideologia della omni-valenza del regno delle madri - E senza filialità, Dio si farebbe apparire egotico, autistico o onnipotente e sterile; Dio si disadrebbe nel suo aspetto paterno o materno o al massimo nel gioco fra paternità - maternità senza fedeltà, senza principio di corresponsabilità. La maternità salva lo spazio e la intersità comune, la comunalità, il cuore di Dio (→ DS 2804 "il cuore comune di Dio"). La paternità custodisce e salvaguarda lo spazio di generatività, di sostacco, di libertà, della

forma, della propositone. la filosofia salvaguarda lo spazio della corrispondenza, della alterità. E la nostra libertà consisterebbe appunto in questo: se potessimo confermarci figli di Dio, figli del no-generoso.

• Che se noi non vuole invece emanciparsi con uno sforzo sforzato e storto dalla sua provenienza divina e biologica?

Ma tale uomo avrebbe anche la libertà di diventare padre, padre generoso. Che se noi ha la libertà di rapportarsi generoso e sciolto ai suoi superiori? Che se noi ha la libertà e la generosità di poter essere un superiore generoso? È esigente, senza rinvii, senza angosce?

• Che se noi sa essere professo senza risentimenti verso studenti, o viceversa? Che se noi ha davvero un rapporto sciolto sia col mistero della paternità sia col mistero della filiazione? In ciò consisterebbe

la nostra libertà e la nostra libertà.

d. Il logos-Figlio quale espressione e risposta, corrispondenza e ordine.  
(a parola quale tu: la logica della differenza.)

Già il nome del figlio denota la conciliazione fra persona e natura, fra intelletto e paternità in Dio. Il figlio ha due nomi: FIGLIO e LOGOS. È solo il loro insieme sa conciliare gli aspetti della vita trinitaria e di quella umana. Ogni nome contiene e disprezza l'altro; ha bisogno dell'altro. La 2ª persona in Dio appare da un lato quale esegeri (espressione consensuale) della interconnessione monologica, della natura comune spirituale di Dio, e espressione della autocoscienza divina (Verbum interius); e allo stesso

• momento la 2ª persona appare quale risponso dell'impegno biologico del Padre e del Figlio. Ma filiazione è allo stesso momento nome biologico, e la teologia trinitaria ci riflette sopra. Per questo dobbiamo riprendere le parole anche su un livello diverso: la persona 2ª della trinità non è una risposta del Padre, né solo un individuo della stessa genere nella natura, ma è rappresentante identico alla natura. Il Figlio = identità della natura in un altro soggetto. Come rappresentante identico alla e nella stessa natura, il Figlio è CORRISPONDENTE, libero e generoso corrispondenza del Padre. Parola quale risposta, corrispondenza.

• Quale replica. Ma non del figlio si annuncia l'intreccio strettissimo fra l'aspetto monologico e dialogico, fra quello naturale-personale e relazionale a Dio. In questo troveremo il compimento e la interconnessione assoluta delle condit umana. Compito e dimensione totale di ogni analogia umana. Intendiamo già che il verbo in Dio non è intellettualistico e che la

filologia non è biologica. Ma intreccio sottile fra l'aspetto <sup>naturale</sup> ~~personale~~ e quello intellettuale, che lavora compie e perfeziona ogni intuito di libertà umana. Il nostro verbo non contiene mai mai stori, né si fa persona. E la us. generat non è mai verbo, chiaro, alterità di corrispondenza, ma mera risposta esterne. Sia l'immagine del Figlio, sia l'immagine del Verbo, ambedue sono in fronte sin dall'inizio. Un trascendere e superare, per capirci. Quando sono in fronte del di dentro, ci lasciano intuire dietro un alone e una logica ben diversa della nostra. Una logica che in lingua umana risulterà forse molto astratta e per questo fuorviante. I Padri e i grandi Teologi si sono sempre affrettati alla logica del Verbo umano e della filologia umana, ma hanno sempre dovuto abbandonare e superare queste due logiche; e molti si sono adeguati in una logica astratta della realtà, che in un primo approccio è un linguaggio semi altro più adatto al mistero trinitario (ma che nella sua estrema astrazione è il linguaggio meno adatto di quello delle immagini e delle analogie). Farò dunque due approcci: il Verbo quale figlio, e il figlio quale verbo. Vorrei rispondere alle immagini, ma evidenziando come il punto di intersezione dell'analogia.

### ① IL VERBO quale FIGLIO :

L'atto del conoscere umano parte sempre da fuori, e risulta ricettivo e assimilativo. Per produrre poi una forma di SPECIES IMPRESSA ed EXPRESSA. Riflessiva l'impressione che mi viene da fuori in una immagine e una espressione interiore. Questo processo opera in una parola, che non è mai né l'oggetto né l'intensità della persona, ma concetto parziale interiore (e allo stesso momento esteriore). Non entriamo mai nel ns. verbo. Non ci incorporiamo mai nel verbo. È un concetto interiore (partotto dalla us. intelligenza) ma allo stesso tempo esteriore (c'è separato tra mai e ogni parola che parliamo). La mia parola non è mai l'espressione consapevole (CON-GENIALE, CON-GENITA) della mia persona. Ma è un concetto interiore e allo stesso momento intenzionale, rimando ad un altro. In Dio è totalm diverso. Lui è così concentrato, che non ha bisogno di uscire da sé, la sua conoscenza non è gettarsi fuori, ma prodotto vita. Conoscere è per lui CO-NASCERE, processo di conoscenza, nel quale la sua natura si AD-DICE completam a se stessa, AD-DICE. Dice a se stesso a se stesso. Conoscere in Dio è esprimersi perfettm, in sua interezza risente e esprime, natura e verbo, sono COINTENSIVI e COESTENSIVI. Dio abbraccia e esprime e comprende se stesso totalm. Processo se stesso in se stesso per se stesso. Possiamo capire così due caratteri



per noi è una forma di maschera, non di travestimento trasparente! Magari già quando parliamo con noi stessi: la parola serve da paravento, da filtro. Ma Dio non fa dei misteri, non si nasconde dietro la sua parola, ma è **MISTERO INESCRIBIBILE** e **ASSOLUTAMENTE LUCIDO** e **TRASPARENTE**. E per questo può esprimersi essenzialmente in un unico verbo che rivela un carattere personale. Dio non fa lezioni di teologia nella sua vita interiore, ma comprende se stesso senza lezioni. Questo fa parte dello strazio della nostra esistenza: noi abbiamo bisogno di un corso su Dio, sul mistero di Dio, e magari sulla antropologia. Ciò è già segno della nostra esistenza esiliata.

## ② IL FIGLIO quale VERBO:

Nell'ottica rovesciata che ora useremo, dobbiamo partire dal titolo della **GENERAZIONE** di cui la Tradizione e magari la Bibbia parla. Generat in Dio: la generat non espone non espelle il Figlio quale alterità separata. Dio non si sfoga, né <sup>biologicamente</sup> psicologicamente, nella generat. NE SI TRATTA DI UN PARTO! Ma la generat è **AUTOCONCEZIONE**, autocoscienza di Dio interiore in Dio stesso. In fondo non è altro che espressione. Ma quale concezione (nel senso intellettuale <sup>magari</sup> e biologico), Dio riceve e concepisce appunto e integra se stesso in se stesso. Sì, il Figlio è alterità, ma alterità della e nella stessa natura spirituale. Il figlio è alterità del Padre, senz'altro. Nella stessa natura, è **totalmente** altro. E per questo il figlio non è un prodotto naturale separato dal padre, ma risulta **VERBO PROCEDENS** e **EMANATIO INTELLECTUALIS**.

Si tratta di una autocoscienza interiore della natura. Il Figlio quale figlio non è altro che verbo procedens. Il Figlio-Verbo non è né una riproduzione del Padre (o sostituto o concorrente), né è un individuo esemplare della stessa natura (in Dio non c'è né genere, né specie, né individuo, e per questo non c'è plurale in Dio. Non c'è niente da elencare, da enumerare in Dio). Ma il figlio è, insieme, **TOTICIPAZIONE DELLA NATURA IN UNA CONFIGURAZIONE INCOMMUNICABILE**. Inoltre è rappresentante **assolutamente** unico e singolare nella e della stessa natura (**INEDITO**), e, in questo, **assolutamente** correlativo al Padre. Riassumendo, il figlio è dunque:

- toticipat della natura in una configurat incommunicabile;
- rappresentante inedito nella e della stessa natura;
- **assolutamente** correlativo al Padre.

È in altri termini: il figlio è pura determinat (assoluta singolarità), pura distinzione (assoluta alterità), pura comunanza (assoluta identità).

Non è un verbo fisso (nel quale si comprende tutto definitivamente), non un verbo statico e concluso, e non un figlio che si definisce a partire da se stesso. Ma il carattere verbale e il carattere filiale viene sempre di nuovo ingenerato, procreato. Non si tratta mai di uno stato fisso. Questa circolarità della pura determinata, pura disordine, pura comunanza, si ha solo in un processo permanente di RI-CREAZIONE, la purissima nella giovinezza permanente di questo processo.

E il figlio è in se il processo di incrocio permanente fra il carattere verbale e il carattere filiale della sua esistenza. E' in se PERICORESI di questo costellato. Il figlio non è un personaggio chiuso in se, ma è in se pericorético e incrocio e compenetrazione di questi aspetti da me delineati. E chi di noi non avverte la nostalgia di una tale libertà? Essere stupolato assoluta, essere e poter distinguersi, essere comunanza!

Simultaneamente. Questa è la definizione della libertà. Di una libertà che non ha bisogno di separarsi dagli altri, né di farsi comune con gli altri, né di insistere nella propria particolarità. Ma che ricrea se stessa in questo circolo di una compenetrazione.

Avremmo aggiungere ancora un altro aspetto: in tutto questo processo, il Padre e il Figlio non sono personaggi statici in se; ma ambedue sono i punti di tempo, di Pascha, di consegna, di passaggio. Ambedue sono in un certo senso VASI e SIGNORI della comunalità, Appunto PER-SONE, attraversati e contraddistinti dalla stessa comunalità. Sono Vasi recettivi e signori dello spirito comune. Un pensiero che ancora non comprendiamo totalmente, e che dovremo approfondire parlando dello Spirito Santo.

Un'altra conseguenza: adesso capiamo forse l'idea platonica / tomista (e nella filosofia classica sino a Hegel) che il Figlio-Verbo è la IDEA ARCHETIPICA del mondo. In lui fu ideata la ns. libertà. In lui fu creata (IN-CREATA) la nostra libertà. E una libertà creata nel logos non perde il suo carattere di libertà: non è mai dipendenza. Ma il logos è l'ambiente adatto e l'ambito ambito della nostra libertà. In lui si conservano tutte le spaccettature della nostra comunanza, della ns. libertà e della nostra intelligibilità - stesso potreste rileggere il famoso Inno (Colossesi 1): "Tutto fu creato nel logos. ...."

③ C'è un quale parola - figlio e quale vaso - signora dello spirito:  
 Adesso possiamo, in una visione retrospettiva, capire l'ORA particolare di Gesù. Gesù non è un idolo, non è un profeta, un rivoluzionario, un uomo umano, portatore di un messaggio sociale e di liberati, liberato affatto, è meglio tutto questo ma a partire da una prospettiva diversa, + profonda.

Geni fa scoppire ogni schema, sia esegético che dogmatico. Geni non è il PROTOTIPO da imitare. I Xani non sono 'individui' dello stesso genere, ma sono originalità. E tale originalità trova in Geni un simbolo. Lui è il rappresentante liberante, simbolo che riflette il processo di UOMO e che ci fa ris-fulgere sui di noi. Lui è il punto confluenza quale simbolo fra Dio e uomo. Forse una tentat permanente è quella di creare una ~~ideologia~~ <sup>IDEOLOGIA</sup> della persona di Geni. Sia nella forma del MONOTISITISMO sia nella forma di un Geni profeta e rivoluzionario. Ho scritto ieri tra 'meno un libro sul titolo "Mistero Geni e seguire le sue orme" scritto da un teorico della Scuola di Francesco che lavora nell'ambito della Chiesa.

È un libro affascinante, pieno di fotografie, poesie, stoffe accattivanti. Ma batte sempre sul tema del Gesù sociale e dell'impegno sociale nel nome di Geni. Dopo la lettura di un tale libro, non si riuscirà a manipolare una histeca senza rimorsi. È una nuova forma di coscienza cattiva, norma esteriore ma non superiore al trauma della sensualità e della purezza nella nostra Chiesa negli anni '50 - '60. Il Vegheggiato ideale della purezza, è stato anche un idolo e un incubo schiacciante. Non va negato. È questa nuova forma del Gesù sociale crea un altrettanto incombente e opprimente incubo per gli uomini. Il nostro autore parla solo di messaggi sociali, di questioni spirituali. Non ha torto, no. Ma c'è poco spazio di respiro. È tutto un incalzare di domande angoscianti che modellano il subconscio in modo inconscio (ma che poi riaffiorano in una nevrosi operativa e nevrotica, priva di leggerezza - che gli viene dalla speranza e del respiro): "Hai già parlato questa giornata con un mendicante? Hai già detto il tuo pane ....". Chi lo fa davvero? Sono i nuovi ~~miti~~ <sup>MITI</sup>. Chi costruisce davvero la sua esistenza con i poveri? Sono psichismi che possono farlo. Non dovremmo creare nuovi miti. Questo è idolatria del Gesù. L'impegno sociale nella condizione di vita è una delle concretizzazioni possibili dell'ontologia e del messaggio di Gesù. Come la Verginità, o farsi frate o monaco etc. O diventare padre. O fare teologia, o soffrire la propria situazione. Sono tante prove. Non si deve mai arrendersi. Il discorso della Montagna non è LEGGE ma è SPAZIO e MAGNACARTA dell'uomo redento che va incarnata da ognuno di noi in maniera originalissima. Ognuno può e deve trovare la sua entrata e la sua vita.

Geni è rivelato, è verbo spiegato, Mai un uomo ha parlato così. La sua è dottrina insegnata con EXOUSIA (= autorità), non con potenza o alterigia o baldanza. Geni è la parola decisiva. E non ci sarà una ulteriore parola. Ma c'è nulla da aggiungere. Ma da aspettarsi una altra

parola. Lui è la parola-chiave. Ma non una parola ideologica, che chiude ogni discorso, ma parola dialettica aperta e dischiudente. È questo in 4 direzioni:

- parlando di sé, Gesù parla dell'altro identico (dialettica dell'Εγω εγώ: il verbo risulta RIVERBERO, trasparenza ubbidiente, espressione del mondo imperioso di Dio);
- Gesù è una parola incarnata, data, consegnata, alienata; promessa e mantenuta. Si crea un gioco tra Dio e parola, magari nella vicenda della parola stessa.
- È quale parola incarnata, impersonata, tale parola diventa VULNERABILE. Si sepolce. È potente e inerme.
- È un parola defensiva, ma in questo assoluto aperta e bisognosa di interpretar. Suscita nuove interpretar e ha bisogno di esse.

Definitività e grandiosità di una parola, non significa mai discorso concluso, ma SPUNTO. Più una parola è e risulta definitiva, + è polemitica, + è ricca e va disoperta e interpretata, rivelata, rivelata. Ciò vale anche per i testi dell'altre: + sono perfetti e definitivi, + sono bisognosi di reinterpretar e degni di reinterpretar. Solo così si capiscono. E per questo la rivelat di questa parola non trova mai termine. Ma si riattualizza e rigenera in ogni epoca.

Questa parola non è parola che sta in sé <sup>monologica</sup>, assolutamente separata, potente, che sul monte risulta DILOGO e preghiera. Gesù parlando con sé non rappresenta soltanto Dio, ma parla col Padre.

D'altro canto Gesù quando parla con gli altri (con gli apostoli, coi malati, coi peccatori), cioè quando si trova in dialogo, lui si fa rivelat e fa sentire uno stacco; si ritira in un monologo interiore e si fa rivelat sia del Padre, sia di se stesso, sia dell'interstizio dell'altro. (l'apostolo, il malato, il peccatore debbono riconoscere se stessi davanti a questa parola).

È tutti questi aspetti della parola definitiva si condensano e si esaltano e si compiono.

Il figlio non è un figlio subalterno, o emancipato, o rivoluzionario. Ma un ΚΥΡΙΟΣ tiranno. Non è un figlio che soppianta il Padre, o che si fa Signore nella forma del tiranno, ma è un figlio che non parla mai di se stesso senza creare uno spazio di corrispondenza e di libertà fra la sua origine e se stesso, e senza creare una sfera di stacco e di comunanza con noi. È un figlio signore, che rimuove sempre di nuovo il mistero della distanza, della corrispondenza



e della comunanza, sia con Dio sia con noi. Ma questa duplicità dell'evento di Gesù (essere verbo definitivo non ideologico e mistero di popolarità e paternità) ~~che è rappresentata~~ ~~da~~, lui è il rappresentante della  $\Delta$  ontologica, dialettica e soprattutto teologica fra Dio e noi.

Come è possibile che Gesù sia parola e figlio in un tale modo? In questa duplicità del suo aspetto rivelatorio, Gesù risulta vero e sfiora della spiri<sup>to</sup>. Non è un personaggio chiuso in sé ma è rappresentante della KATAB-DOKA comune che accomuna Dio e uomo, magari Dio in se stesso e gli uomini fra di loro. Lui è trapasso rappresentativo della identità del mistero, il Signore è lo spiri<sup>to</sup>, e lo spiri<sup>to</sup> è il mistero della libertà corrisponsabile (2 Cor 3, 17).

Il figlio - Paolo risulta vero / esagera della DOXA e Signore. Sa mandare lo spiri<sup>to</sup> nella storia.

e. Lo Spirito Santo quale unum e unum; sorgente, fine e trapasso; essenza e dono della vita trinitaria.

Il noi personale e la logica dell'essere differenziato.

Come scoprire la DOXA COMUNE, l'ATTO di Dio è? Come sorge il Padre a generare il Figlio? Qual'è la data che attraversa e compenetra sia il Padre che il Figlio? E la data che si regala reciprocamente? Come conciliare l'aspetto naturale e personale in Dio? (l'aspetto psicologico e filosofico)? Come concludere il processo, sia della rivelazione sia anche delle processioni intratrinitarie?

Tutte queste questioni trovano una risposta saltante nella figura e nella realtà dello Spirito Santo. Ed è impossibile definire lo Spirito S. come persona: lui risulta una realtà sorgente, è naturale e personale, è presenza autonoma, è l'aperta e il tutto frutto del processo.

Quale Signore di Gesù (lui sorge Gesù alla missione), lui dipende da Gesù allo stesso momento.

O nel linguaggio classico, che gli attribuisce i predicati dell'amore. Cosa è lo Spirito Santo? È l'amore stesso? L'amato? L'amante?

Il frutto dell'amore? Il processo (processione) dell'amore? Si riferisce all'autore amore di Dio, o all'amore reciproco fra le persone?

Sono questioni che si discutono nell'ambito della neoscolastica e nell'ambito della teol. Tradizionale. È facile vedere che queste questioni riflettono la diffusività e il carattere sorgente e poliforme dell'

amore umano. Cosa capita quando amiamo l'altro? Cosa capita quando siamo nell'amore? Si ama se stessi, o l'altro, o l'amore e l'altro in una o ma nell'altro? (Summa Theol. I pars, q. 27, a. 3).

Tommaso d'Aquino e mescola tutto questo.  
L'amore per cosa è? È *VITALIS MOTIO*, *libidine*? Oppure è *intenzionalità* e *è opera*? Vediamo che nello Spirito tutto ciò si mescola - la mia risposta formale è:  
NELLO SP. SANTO SI COGLIE IL PROCESSO NATURALE E PERSONALE (INTER E INTRA PERSONALE).

Oppure meglio:  
IL PROCESSO NATURALE E PERSONALE (INTER E INTRA PERSONALE) SI CONFIGURA, COMPIE E RIFLETTE, NELLO SPIRITO SANTO.

Lo Sp. Santo risulterà l'apoteosi e la conclusione aperta del processo intrastorico. Lui è la complementarietà stessa, l'amore in persona, in tutti i suoi aspetti. E solo così potremo capire il suo carattere *transpersonale* e *personale*, lui non è una persona nel ms. senso onni di soggetti. Ma è una persona *transpersonale*, eppure *personale*. È il mistero dell'essere persona.

Quattro aspetti:

① Aspetto monologico naturale:

Lo Sp. Santo è la rappresentazione *IMPERSONATA* del non poter non essere amore di Dio. Dobbiamo spiegarlo. Quando un uomo ama un altro, o se stesso, il suo amare è sempre *intenzionale*, *bisognoso*, *vuole qualcosa*. Vuole l'altro. E in tutto ciò vuole se stesso. Il ms. amare è dunque sempre *proter* verso ciò che non è. Dio invece è amore. Non vuole nulla (sic S. Tommaso), non ha nessuna intenzione. Ma ama il suo essere amore, e per questo si compie in se stesso. Si trova interessante di per sé - Si vuole bene. Non ha nessuna volontà conquistatoria e possessiva, ma è già amore, per questo il suo amore è *reproduttivo*, è *produttivo*. L'amore stesso riproduce se stesso quale amore amante, amore amato e amore stesso fra i due. L'amore è in Dio non *intenzionale*, ma *assolutamente riflessivo* e *produttivo* - Non vuole l'altro, per colmare la lacuna. Ognuno di noi invece ha bisogno dell'altro per colmare il buco che è. Noi siamo *taffebuchi* e gli altri sono per gli altri. È la nostra *volontà*. Un amore *altruistico* non c'è, o è sempre segno di una certa *depressività* (che affoga e respinge l'altro). L'*altruismo* non è in sé un valore. Almeno secondo me (e secondo S. Tommaso . . . .).

Diò non vuole l'altro in modo passivo, ma lo produce. Lo fa emergere. Fa emergere un campo di compartecipat e di autopotenzial dell' amore stesso. Il suo amore è riflessivo (processo amoris) e fecondo (fa emergere un campo di attenta possibile). Fa emergere l'altro in se stesso. L'amore riflessivo esiste solo quale amore APERTO e FECONDO. È qsto circolo aperto dell'amore riflessivo e fecondo, che apre un campo immenso di compartecipat possibile, si compie e si esprime e si ha nella SPIRITUS SANCTUS. Lo Sp. Sanctus è:  
L'AUTO RAPPRESENTAZIONE CONCLUSIVA E APERTA DEL NOI CORRIFLESSIVO CHE LA NATURA DI DIO È.

Perché in Dio non c'è nessuna realtà che non si compia, si esprima e si abbia personalmente. In Dio non c'è un campo neutrale. Ma ogni realtà in Dio si fa persona, si condensa in un aspetto personale. È il noi corriflessivo nella sua riflessività e nella sua produttività e il l'apertura verso l'altro si condensa nella persona dello SPIRITUS SANCTUS, noi quale TERZO. È il punto d'opposizione, che dovrà ancora spiegare. Lo Sp. Sanctus è l'attual e l'espressione personale di Dio quale PROCESSO AMORIS, nel quale Dio ama se stesso quale amante/amato/amore. Così è autoespressione della natura corriflessiva di Dio.

La natura stessa, attraverso la sua autoattualizzat e attual, si compie nello SPIRITUS SANCTUS, che si deve ad un unico principio - Ripeto: lo SPIRITUS SANCTUS si deve a un unico principio (Unuspersonator, DS 850; 1331). È molto importante questo fatto, per tenere a freno ogni passione idilliosa: lo Sp. Sanctus non è soltanto il bacio di comunione fra il Padre e il Figlio, soprattutto S. Bernardo aveva una certa predilezione per immagini sensuali.

Lo Sp. Sanctus non è altro che il PRO-DOTTO della riflessività feconda della natura stessa, l'espressione (autorappresentanza) personale conclusionale. Il Registro insiste molto su qsto. E per questo, come buntedof, cattolico, devo proporglielo.

Nello Sp. Sanctus si compie e si inaugura sempre di nuovo la vita divina, cui è il rappresentante del circolo fecondo e mai chiuso della vita divina.

## ② Aspetti interpersonale:

Solo quale espressione della natura divina, lo Sp. Sanctus risulta il FRA del FRA (per riprendere una espressione di M. Buber), e il FRA di ogni FRA in Dio. Il FRA che si attualizza solo nel processo di amore reciproco fra Padre e Figlio - LO SPIRITO SANTO QUALE FRA DEL FRA SI PROMETTE E SI PREPONE LA CORRELATIVITA' FRA PADRE E FIGLIO.

l'alone essenziale si realizza solo nell'amore interpersonale fra Padre e Figlio, cioè quale reciproca, quale unione interpersonale e quale aut'amore complessivo delle persone. Perché il Figlio, amando se stesso, ama il Padre. Aut'amore di ogni persona, ma in una forma complessiva. Il Figlio non può amarsi senza amare il Padre, senza ridonare la DOXA COMUNE al Padre. Amando se stesso, il Figlio ama il mistero della doxa comune, ama l'eterità del Padre, e riconsegna quella doxa comune al Padre. È la struttura del discorso di GJK-17. Dio non è solo un processo amoris, sperico fluido che si spaca, si esaurisce, si diffonde; ma l'amore che Dio è si ha soltanto nella dualità reciproca e reciproca fra Padre e Figlio. Con si vede facilmente che la questione del FIGLIO è una astrazione tremenda. Non mi voglio dilungare. Il Figlio è necessario, per la nascita dello Spirito Santo. Fa parte della autorealtà e della intelligenza del processo trinitario. Il Figlio è l'altro di stacco, di contorno, di corrispondenza e di razionalità dell'amore che Dio è. Una teologia che neghi il figlio ~~spacca~~ spacca sent'altro in un naturalismo. Calcherà la fluidità e la sfericità dell'amore, senza poter dare un contorno e una fononomia razionale al processo trinitario. È per questo che la Ch. orientale non ha potuto sviluppare una teologia razionale del tipo scolastico, e praticar si muove tuttora sul livello di Giovanni Damasceno. Ha avuto uno sviluppo solo filosofico (o parateologico) nella scolastica russa. Praticar la teologia orientale non ha potuto sviluppare un tipo razionale di teologia oltre i limiti che Giovanni Damasceno (come compilatore della teologia patristica) ha marcato. Il figlio è stato una condit' della possibilità dello sviluppo del razionalismo occidentale (con tutti i suoi vantaggi e svantaggi). Perché dà una forma personale e razionale al processo trinitario. Tutto il personalismo e il razionalismo in Occidente ha qualcosa che fare con questa presenza del figlio. Altrimenti cadremmo sia in un paternalismo o in un naturalismo fluido dell'amore divino (che ci avvolge e ci annanta). La liturgia orientale crea un clima che ci avvolge, annanta e annanta. Non si crea un tipo nuovo sia di teologia, sia di culto, sia di cultura. Forse si dovrebbe riflettere sul fatto che il prodotto estremo del naturalismo razionalizzato dell'occidente (cioè il Marxismo, che è una forma mitologica di una religiosità naturale razionalizzata) ha potuto conquistare le spere della Ch. Orientale. E ciò contro ogni pretesa di Marx. L'ultimo esito del razionalismo occidentale che si è ~~manifestato~~ manifestato combacia bene con una mentalità arcaica, non ancora sviluppata,

mistica (naturalismo teologico).

### ③ Carattere essenziale (lo Sp. Santo quale amore dell' amore):

fenomenologico, nella produzione dello Sp. Santo si uniscono tutti gli aspetti dell' amore umano e divino. Tutti gli aspetti che per noi si escludono. In lui si salvano e conservano sia l' apriorità e la fine della persona amata (dell' amore speso quale fine), sia il faccia a faccia (la reciprocità, le penne divine umane nell' altro la loro singolarità e offerta assoluta), sia la presenza (in Dio una persona ama se stessa nell' altro, e l' altro è se stesso, in modo scelti). Inoltre si salva l' autamore di ogni persona, che si ama quale interposta solo amando l' altro e il tutto (la doxa comune). Si salva la gara del tutto dell' amore, dell' amore comune (ma non come amore generico di tutto il genere umano, nel senso della 3<sup>a</sup> Sinfonia di Beethoven). L' amore comune di Dio e che Dio è, è una forma non generica ma è ben definita, ben impersonata, appunto lo Sp. Santo. Altro aspetto dell' amore è la coproattività. Padre e Figlio sono coproattivi dell' amore stesso. Coproattività complementari, passivi (attraverso dallo stesso amore) e attivi. Sono tutte le costellazioni del mistero: la reciprocità (l' amore si ama attraverso di noi), la coproattività (nella presenza dei figli). Tutto ciò si trova già in un modo ontologico nella Trinità stessa. Sono forme dell' amore che per noi si escludono psicologicamente e ontologicamente. Da noi il fine rimane sferico, fluido, atmosferico. Nella Trinità risulta concreto e personale. Per noi l' amore è o altruistico (una persona di se stesso) e egoistico. In Dio è riflessivo e produttivo, e contemporaneo. In noi invece c' è la sequenzialità dei tempi (a volte altruista, a volte egoista) - Da noi il TERZO è un prodotto separato (il bambino) o l' oggetto della nostra compassione o il non amato / escluso. In Dio invece è il 3° incluso, non separato. Il suo amore è paterno e intenzionale, in Dio l' amore è riflessivo, raccolto in sé e ingenerativo. Rileggere Gv 15-17, per vedere come lo Sp. Santo è la DOXA IN PERSONA, nel quale ogni persona ama se stessa e l' altro - Amore che si dona e consegna reciprocamente. E che allo stesso momento è l' apriori dell' amore.

### ④ Il carattere personale dello Sp. Santo:

In linea di massima potremmo riassumerla così: LO SP. SANTO È L' APRIORI SEGRETO E IL FRUTTO DELL' AMORE DIVINO. Lui

garantisce sia la offensa, sia l' unita' delle persone, la loro proporzionalita' incommensurabile e la loro trasparenza. E' lui il mistero della interiorita' delle persone e della loro comunicativita'. E risulta terminus

AD QUEM del processo trinitario di, ma per questo anche terminus A QUO. Punto di partenza, o meglio "condizione di possibilita'", e lo spazio - il punto - il contenuto dell' amore di Dio e della missione del Figlio. Qui poniamo vedere un principio classico della filosofia e della teologia: CHI NON INIZIA CON LO SPIRITO, NON VI GIUNGERA'.

Riassumo tutto cio' in 6 punti:

- 1) Lo Sp. Santo (stella del nord) quale S' presenza o l' OKMOUSA in persona. Lui e' la Metacomunicativita', il DIA e il CON (con-scienza e dia-logos) in persona. L' unico caso di un mai e di una condit di possibilita' impersonata. Lui e' la DOSSOLOGIA, la DOXA.
- 2) Questo spiega il suo carattere anonimo. Lui e' persona IN-ESISTENTE. Esiste soltanto in altre persone. E' l' IN-ESISTENZA in persona. Anche nella storia della Chiesa: non si coglie mai la persona-mia dello Spirito. Lui sparisce, lui e' l' ASPARIZIONE in persona (per spiegare la parola composta da CAPRONI). Lui e' trasparente personalmente. Costituisce le persone nella loro interiorita' e interiorita' personale.
- 3) Lui e' un TERZO incommensurabile complessivo, un terzo incluso e includente, conclusivo e aperto. In questo la struttura trinitaria e' la matrice del dialogo della infrastruttura metacomunicativa. Il pneuma e il logos del e nel dialogo fra 2 uomini sono inter-persona: presenza anonima e interpersonalita'. Questa struttura si ripete, o meglio trova la sua matrice, nel terzo incluso e includente. Nello Spirito si riflettono le ~~base~~ tensioni della struttura trinitaria in una configurat reflexa.
- 4) Lui e' il unico caso di un dono che da' se stesso, e che viene donato. Il padre dona lo Spirito al Figlio e il Figlio lo dona a noi; e in tutto cio' lo Spirito da' se stesso, e in piu' e' condizione di ogni dono. Lo Sp. e' condit di possibilita' perche' il Padre possa consegnare il figlio e perche' il figlio possa consegnare se stesso al Padre e al mondo etc.
- 5) Lo Sp. Santo non e' solo la sostanza dell' amore in tutte le sue forme, ma a lui amare e conoscere sono co-intensivi e co-estensivi, in Dio non c'e' conoscenza fra conoscere e amare. Ma non distinguono piu'. Ho vi ho presentato la tradizione, che

attribuisce il carattere della conoscenza alla presenza del Figlio, e il carattere dell'amore alla presenza della Spirito S. Ma visto non + vicino, questo va precisato. Amore e conoscenza in Dio si compiono nello stesso processo di differenza e ricorso simultaneo su me di te della us. unione a priori e a posteriori. Si tratta di un atto di complicità. Così Dio comprende se stesso. Per questo il suo amare è pieno di carità, è l'arte della distribuzione. E lo Sp. S. quale mistero e garante è la condizione dell'interrelazione di ogni persona, del suo abbandono all'altro e della comunanza fra le persone.

Dio può comprendere solo ciò che ama e riceve. E in questo processo fa emergere l'altro e l'unione fra i poli. Fa conoscere il poli. Il us. amore invece è spesso cieco, e la us. conoscenza è spesso staccata. Dio è carità senza fare conoscere e amare.

Dio è la matrice e lo spazio fenomenale della simbologia dell'esistenza umana. È il compit e la S. essenza della us. estetica. Ma in tutte le forme dell'amore e del conoscere combaciano, anzi sono una sinfonia. Deb ricordarsi la mia definizione di teologia = la teologia è comprendere l'amore che ci comprende. La teologia non fa altro che seguire le orme di questo processo trinitario.

- 6) lo Sp. S. è principio conclusivo e iniziatico, conclusione e esercizio. Ma in si riflette il tutto che Dio è, e si apre a una nuova forma di realizza. Kasper, Balthasar e altri, parlano (secondo me erroneamente) di Spirito S. come sperpero, eccesso di Dio. Dio non si diffonde come una fonte che si spreca. Ma, Dio si riflette nello Sp. S. torna a se stesso e inizia con se stesso sempre di nuovo. lo Sp. S. è la conclusione (termine) e l'inizio (esercizio) sempre di nuovo. Per questo la carità tra riflessività e conoscenza. Nello Sp. Dio si provoca la sua forma definitiva, e nello stesso momento si ritrova eccesso. lo Sp. S. è lo spazio aperto della forma di Dio. Garante della circolarità e dell'eccesso. lo Sp. S. è l'invocazione del carattere apollineo e Dionisiaco di Dio. Dio non è solo forma sterile statuaria, né soltanto umanità respogliata eccedente. Né Apollo né Dioniso. Ma ambidue. Balthasar ha scritto ragione di scrivere una TEODESTETICA (Gloria) e una TEODRAMMATICA (Teodrammatica), e in questo una TEOLOGICA. (L'amore stesso non si dimostra solo in una forma perfetta, carina, ma c'è la follia di un amore subornato in Dio (amore eccessivo) sulla Croce. Ma nella Croce stessa, nell'ultimo eccesso di questo amore, Dio non si perde ma si recupera nel

mistero della risurrezione, è sia la croce che la risurrezione intraducibili nella dinamica e nella forma della sp. conflittuale e forma infante.

5) Economia della Spirito:

Alla Spirito Santa è la rivelazione di Dio e di Dio fra noi. Rivela nel duplice senso, principio dell'autoinvestimento di Dio che ci fa tornare Dio immesso il suo mistero interiore nella us. interiore affinché noi possiamo tornare riconoscere noi stessi in Dio e Dio in noi stessi.

D'altro canto la Sp. Santa fa scoppiare ogni forma di incrostato, di implacabile antropocentrismo della religione, della Ch. e del suo cuore.

È stato il grande contributo di San Giovanni Evangelista e di San Paolo alla teologia, quello di aver domato e aver dato una forma alla Spirito.

La Sp. non è solo la scapigliatura in persona, principio salvaggio e profetico; Gv e Paolo hanno integrati il lato naturale e profetico e irrompente della Spirito e il lato personale e intellettuale e comunicativo. Da un lato la Sp. fa scoppiare ogni schema umano, allo stesso momento è il principio della interattività / intellettuale / intelleggibile. sp. Rm 8.

Proprio per questo duplice carattere della Sp., si deve stare sia il Papa (espressione della forma intelleggibile) sia solo che lo contestano (espressione della propria irrompente). Entrambi sono concentrati della stessa Spirito rivoluzionaria. (Una tale pneumatologia ci preserva la sua ideologizzazione sia della rivolta sia dell'istituzionalità).

Be la Spirito è il Signore anche del Signore (scendendo su di lui nel Battesimo). La Spirito lo spinge verso la croce, la Sp. è la Spirito della risurrezione, magari il ~~plano~~ <sup>LA STERA</sup> nel quale Gesù si muove e dal quale si nutre. D'altra parte la Sp. quale forza personale viene mandata dal Signore, eccita il Signore, manda e rivive al logos incarnato. [La Spirito quale autoespressione della natura è il Signore del Signore. La Spirito è già in Dio stesso e l'apertura del processo interpersonale tra Padre e figlio. E la Spirito quale frutto dell'amore interpersonale viene mandato. È lo stesso Spirito. Cordit del dono e dono. Viene comunicato solo la Spirito. La forma personale del logos incarnato non si lascia conquistare.] Gesù ci lascia il Consolato e per qst è bene che Dio se ne vada. La Sp. è ciò che rimane.

La Spirito è amano. È lo spazio e la super-pluita nella forma dell'ABBAN-DONO potente di Dio. La Spirito è principio e dono. Dio non dà se stesso, ma dà la Spirito e in questo se il stesso. È la Spirito che distingue fra Dio e noi, fra Spirito umano e Spirito umano nella



loro compresenza. Quella anonimità. Nello Spirito si crea l'opposizione: noi  
non siamo Dio, E' lo Spirito che rende possibile l'eterista. D'altro canto  
però lo Sp. si crea una comunione altrettanto profonda e intensa.  
Ambidue le forme spiccano nel carattere anonimo che lo Spirito è.  
E' una forma tremenda della KENOSI dello Spirito. Lo Sp. perde ogni forma  
di contorno, totale. E' principio della us. opposizione e della us. com-  
presenza a Dio. E' Kenosi tremenda. E per questo lo Spirito è presenza  
sovrana e impotente.

Finé

Bibliografia

P. Elmar Salmann OSB

1. Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm von Havelock und Alois Mager, Diss. Münster 1979, 469 pp.
2. Zentrale religiöse Topoi bei Anna Katharina Emmerick. Versuch einer theologischen Annäherung, in: Symposium Emmerick und Brentano, Pöhlmann 1983, 35-71
3. Christologie und Nachfolge. Versuch einer Typologie christologischen Denkens: Erbe und Auftrag 59(1984) 331-341
4. Offenbarung und Neuzeit. Christologische Überlegungen zur geistesgeschichtlichen Situation: Freib. Zeitschr. für Phil. und Theol. 31(1984) 109-154
5. Urverbundenheit und Stellvertretung. Erwägungen zur Theologie der Sühne: Münch. Theol. Zeitschr. 35(1984) 17-32
6. Wer ist Gott? Zur Frage nach dem Verhältnis von Person und Natur in der Trinitätslehre: Münch. Theol. Zeitschr. 35(1984) 245-261  
*chi è Dio? rapporto persona natura*
7. Trinität und Kirche. Eine dogmatische Studie: Cath 38(1984) 252-274
8. Gnade und Leid. Dogmatische Erwägungen zur Leidensmystik bei Anna Katharina Emmerick: Geist und Leben 49(1984) 322-336
9. Christologische Orthodoxie und monastische Orthopraxis: Erbe und Auftrag 61(1985) 97-112
10. Die Freiheit als Welt und die Welt als Gefüge. Zur theologischen Bedeutung der Strukturontologie Heinrich Rombachs: Freib. Zeitschr. für Phil. und Theol. 1986 (in corso di stampa, ca. 30 pp.)  
*la libertà come mondo e il mondo come compagine. H. Rombach, ontologia strutturale di H. Rombach.*

Recensioni:

11. zu J. Sudbrack, Wege zur Gottsmystik, Wiesbaden 1980, in: Theol. Revue 77(1981) 422-424
12. zu E. Schadel (Hrsg.), Bibliotheca Trinitariorum I, München 1984, in: Ecclesia orans 1985 (~~in corso di stampa~~), 335f.
13. zu E. Heintel, Grundriß der Dialektik, 2 voll., Darmstadt 1984, in: Augustinianum 1985/6 (in corso di stampa)
14. zu B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, in: Ecclesia orans 1986, 111-113

in preparazione:

Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogie des Christentums, ca. 280 pp. (sarà dato alla stampa nel giugno 1986)

→ *Epoca moderna e Rivoluzione. Studio sull' analogia Trinitaria del Nuovo.*

**Curriculum vitae**  
P. Elmar Salmann OFB

- 12.5.1948     nate a Hagen/dioc. di Paderborn (Germania)
- 17-24     1966-1968     studi filosofici presso la Facoltà Teologica di Paderborn
- 20-24     1968-1969     studi teologici presso l'università di Vienna
- 24-25     1969-1971     studi teologici a Paderborn
- 25     1971     Baccalaureato (diploma statale) di teologia a Paderborn
- 22-24     1970-1972     assistente del Prof. Mühlen/Paderborn insegnamento nel corso introduttivo direzione di seminari
- 28-31     1976-1979     studi teologici presso l'università di Münster col professore Hünermann
- 31     1979     dottorato in teologia dogmatica.  
tesi: Gnadenführung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stelz und Alois Mager
- 31     1980 ~~1980-1981~~
- 33-32     1981-1986     docente di teologia dogmatica, teologia fondamentale e teologia mistica presso l'Ateneo S. Anselmo, Roma

Braunmatt  
A. Mager  
Leontini  
Tubingen

ES  
1986

mo