e-HUMANISTICA 6 PEGASO University Library

Indagine filosofica sull'idea del monoteismo
attraverso il concetto di alterità.
In dialogo con la teologia contemporanea

UMBERTO ROSARIO DEL GIUDICE

L'UNO O L'ALTRO?

IL CONCETTO DI ALTERITÀ TRA DIFFERENZA MISTICA E SINTESI SIMBOLICA

MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
PRESS

PEGASO
University Library

e-HUMANISTICA 6

a cura di
PASQUALE GIUSTINIANI

UMBERTO ROSARIO DEL GIUDICE

L'UNO O L'ALTRO?

IL CONCETTO DI ALTERITÀ TRA DIFFERENZA MISTICA E SINTESI SIMBOLICA

MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
PRESS

Del Giudice, Umberto Rosario

L'Uno o l'Altro? Il concetto di alterità tra differenza mistica e sintesi simbolica

Collana *Pegaso - University Library*

Pars e-*Humanistica, 6*

Museopolis Press, 2009

ISBN 978-88-6489-011-1

© 2009 Museopolis Press

piazza S. Maria la Nova, 44 - 80134 Napoli

tel/fax: 0815521597 - 0815523298

mail: editoria@oltreilchiostro.org

In copertina:

Preghiera, Katia Soldo

Acrilico su Tela, 2008

LA COLLANA

La vita dell'uomo va osservata, conosciuta, progettata nelle varie tappe e dimensioni affettive, spirituali, etiche, intellettuali, biologiche. In quest'ottica una nuova collana universitaria non poteva non tener conto della complessità dei vissuti umani per poter concretamente contribuire allo sviluppo e all'approfondimento scientifico dello studio della persona umana per formarla, proteggerla e stimolarla nei suoi vari contesti e fasi esistenziali.

Lo scopo dichiarato di questa collana, dunque, è quello di offrire a studiosi e studenti un luogo non solo di approfondimento ma anche di verifica e di confronto: di verifica, in quanto le teorie dei temi di confine rimandano pur sempre al "nocciolo" della disciplina provandola e comprovandola; di confronto, perché questa collana si propone anche come *agorà* di dialogo interdisciplinare, luogo di sintesi, senza confusioni, delle questioni pedagogiche e antropologiche.

La Collana *Pegaso, University Library*, nella sezione *e-Humanistica* vuole offrire questa parte di biblioteca e vuole essere parte delle biblioteche private e personali di tutti gli studiosi e studenti che si interessano delle *scienze dell'educazione e della formazione*.

IL TESTO

Il testo si presenta come una disamina del concetto di alterità. L'analisi, costantemente condotta tra filosofia e teologia, si presenta come una critica del concetto di alterità presente in quella teologia contemporanea che non tiene sufficientemente conto delle "ragioni del simbolo". Molta teologia, infatti, sembrerebbe proporre un concetto di alterità alquanto astratto rispetto alle istanze dell'antropologia culturale e dell'epistemologia simbolica. Il volume analizza i presupposti che influenzano molta filosofia e teologia divenendo così anche una proposta ermeneutica.

Umberto Rosario Del Giudice

Nato a Napoli nel 1973, dopo gli studi teologici approda agli studi antropologici in ambito liturgico presso l'Istituto di Liturgia pastorale a Padova (2002-2004).

Successivamente diviene ricercatore della Facoltà teologica di Lugano (2004-2008) dove svolgerà anche l'attività d'assistente in *Diritto canonico costituzionale* e docente incaricato di *Tradizioni cultuali cristiano-orientali*. I suoi studi spaziano dalla antropologia simbolica a quella giuridica; una sintesi di queste competenze acquisite è possibile riscontrarla nello studio *Libro e azione liturgica*, (Pozzuoli 2008).

Coltiva costantemente il suo interesse per la *chitarra classica*. Attualmente si occupa in modo particolare di *diritto ecclesiastico e diritto della famiglia.*

Indice

Introduzione 12

Capitolo 1 *Premessa ermeneutica* 18

1.1. L'alterità come chiave ermeneutica 21

1.1.1. Altro e alterità: spunti di riferimento 22

1.1.2. Dalla fede pensata al pensiero della fede 25

1.1.3. Teologia fondamentale, il rito e l'altro: ultimi approcci sul rapporto fede-ragione-esperienza 30

1.1.4. Fede tra "ragioni", "esperienze" e "fondamenti": cenni attorno alle considerazioni filosofiche contemporanee 36

1.1.5. La questione dell'alterità 40

1.2. - Il pensiero teologico del XX secolo e le istanze del ML 42

1.2.1. Il Movimento Liturgico: ipotesi di alterità liturgica 43

1.2.1.1. Maurice Festugière 47

1.2.1.2. Teologia liberale: gli inizi del '900 tra identità e alterità 55

1.2.1.3. "L'alterità" introdotta da Barth 57

1.2.1.4. Odo Casel 62

1.2.1.5. Romano Guardini 72

1.2.2. Karl Rahner: "una" svolta antropologica 81

1.2.2.1. L'uomo come "naturaliter christianus" 88

1.2.2.2. Lo studio dell'essere 89

1.2.2.3. La trasparenza dell'essere 90

1.2.2.4. Teoria gnoseologica 92

1.2.2.5. L'esperienza del trascendentale 93

1.2.2.6. La potentia oboedientialis 94

1.2.2.7. Alcuni esiti della "prima svolta" 97

1.3. Il ML nel post-moderno: "l'altra" svolta 102

1.4. L'apologetica dell'esodo e dell'avvento di Forte 105

1.5. Alcune conclusioni sulla questione dell'alterità 107

Capitolo 2

La ricostruzione sul concetto di 'alterità' nelle ricerche della teologia 111

2.1. Il percorso filosofico di Forte 112

2.1.1. Napoli - Parigi via Tubinga 112

2.1.2. Il ritorno al Simbolo 124

2.1.3. Esodo e Avvento: tra storia e mistero 128

2.2. Alla ricerca del Volto: tra unità e differenza 132

2.2.1. Il percorso ontologico 133

2.2.1.1. Dalla patristica alla scolastica: Dionigi l'Areopagita, Cirillo d'Alessandria, Amalario, Tommaso e Gioacchino da Fiore 135

2.2.1.2. Dalla Riforma alla Modernità attraverso la Rivoluzione: Lutero, Antonio Rosmini, J. H. Newman 159

2.2.1.3. Le scuole tedesche: S. Kierkegaard, Hegel e Schelling 173

2.2.1.4. Il dialogo contemporaneo: M. Cacciari 190

2.2.2. Il confronto teologico 192

2.2.2.1. Dall'ulteriorità all'alterità: Barth, Jaspers 196

2.2.2.2. L'antropologia tra esistenza e trascendenza: Bultmann e Rahner 203

2.2.2.3. Il volto del Tu personale: sulle strade di Mounier 210

2.2.2.4. La grazia nel dolore: tra Dostoevskij e de Lubac 217

2.2.2.5. Ontologia e rivelazione: Heidegger e Lévinas 223

2.2.2.6. Tempo tra nulla e resa: Nietzsche e Bonhoeffer 228
2.3. Verso l'Altro: l'istanza etica 237
2.4. La bellezza dell'Altro: l'istanza estetica 240
2.4.1. Da Agostino a Von Balthasar 241
2.4.2. L'immagine, la musica e la poesia: da Evdokimov a Luzi 248
2.5. L'ermeneutica di Forte: tra punti fermi e questioni 255
2.6. L'approdo della Simbolica Ecclesiale: la teologia tra inizio, storia e compimento 256
2.7. Teologia fortiana e senso teologico della liturgia 262
2.7.1. Il senso teologico della liturgia di *Forte* 262
2.7.2. Il senso teologico della liturgia in *Forte* 275
2.8. Alterità: fons et culmen per la proposta teologica di Forte 280
2.8.1. L'accoglienza dell'Avvento: l'Altro 281
2.8.2. Il silenzio dell'Esodo: la differenza 282
2.8.3. La storia della com-unione: il simbolo 283
2.9. Il metodo fortiano tra storicismo e intellettualismo? 287

Capitolo 3
Le altre vie dell'Altro: filosofia e mistica tra esperienza e ragione simbolica 292
3.1. La mistica 300
3.1.1. L'esperienza mistica tra sintesi e coscienza 303
3.1.2. Le mistiche 307
3.1.2.1. Mistiche del Sé 308
3.1.2.2. Mistiche dell'Uno 311
3.1.2.3. Mistiche cristiane 318
3.1.2.4. Mistica, neoplatonismo e cristianesimo 325

3.1.2.5. Mistica e New Age 328
3.2. Una proposta di mistica "cristiana" oggi: Marco Vannini 330
3.3. La differenza: insofferenza dell'essere? 333
3.4. L'alterità fonte di nullità? 336
3.5. Differenze, identità e unità tra mistica e liturgia 337
3.5.1. Mistica e iniziazione 341
3.5.2. Via mistica e via "alchemica" 343
3.6. Mistica, pensiero e ritualità: l'incontro con l'alterità 345

Capitolo 4
La mistica dell'Altro tra differenza Liturgica e identità Teologica 349
4.1. L'alterità e l'ulteriorità fonte del pensiero 349
4.1.1. Il primato dell'Altro? 353
4.1.2. La teologia, in ascolto dell'A/altro: tra salvezza e vissuto 354
4.1.3. La teologia, il parlare dell'A/altro: tra manifestazione e gratuità 356
4.2. Teologia fondamentale e liturgia 360
4.2.1. La fons della differenza liturgica… 369
4.2.2. …e l'ontologia relazionale nella rilettura del settenario sacramentale tra neo-scolastica e sua rimozione 371
4.2.3. Ontologia relazionale e fenomenologica 374
4.3. Mistica, alterità e liturgia 377
4.4. La differenza 379
4.5. Il Simbolo 382
4.6. L'alterità della differenza liturgica 384

Conclusione 387

Bibliografia 400

Bibliografia Capitolo 1 400

Bibliografia Capitolo 2 414

Bibliografia Capitolo 3 430

Bibliografia Capitolo 4 437

Introduzione

Parlare di Dio è il compito della teologia: se ogni compito nasce da un dono, il dono originario e originante della teologia è ciò che Dio dice di sé; ovvero quell'iniziativa di Dio lenta quanto continua e sempre più incalzante che ha trovato *in Cristo Gesù* il suo compimento e il suo inizio, che la teologia cristiana chiama *rivelazione*. La Parola di *Dio-su-di-sé* è stata detta ed ascoltata nelle storie, nelle esperienze e nelle preghiere di uomini e di donne che hanno preceduto e succeduto cronologicamente il Cristo, ma che hanno "trovato" *in lui* il culmine di ogni loro preghiera, di ogni loro esperienza e di ogni loro storia. E proprio la vita di quell'uomo Gesù, ha detto una vera parola *su-di-sé* e *su-Dio*.

Nel ripensare la vicenda storica del Cristo, che conduce alla rivelazione proprio *nella* sua vita *umanamente* vissuta, sta, però, il dilemma della teologia dello scorso secolo: per fare teologia bisogna partire da Dio o dall'uomo? Come non rischiare la morte di Dio puntando sulla vita dell'uomo o la morte dell'uomo puntando sulla gloria di Dio? L'uomo Gesù, che dice una parola vera su Dio, è *"indice" assoluto* di ogni esperienza e quindi di ogni parola-su-Dio o *"indice" puntato* verso l'orizzonte in cui incamminarsi per poi poter *parlare-di-Dio*? La teologia deve volgersi completamente verso l'esperienza umana per *dire-Dio* o "inabissarci" nelle profondità di Dio per *dire-uomo* (o almeno *per-dirgli-qualcosa*)?

In realtà, come è stato evidenziato[1], la questione è profondamente fuorviante, frutto di un'epoca che si dimenava tra la filosofia del recupero (*neo*-)scolastico e quella del recupero antropologico, con le sue scienze e le sue prerogative metodologiche. La questione portava alla presa di coscienza che ogni conoscenza, anche teologica, nasce e si sviluppa in un ambito relazionale preciso che unisce due realtà nel pieno rispetto delle precipue differenze: quest'ambito, per la teologia, è quello *rituale*. In esso, dentro e oltre la teologia, la possibile conoscenza è data dall'integrazione del soggetto conoscente all'oggetto conosciuto, lì *da* dove la ragione dice e coglie *il* senso, perché non è più isolata, né unica. Nella relazionalità l'essere si manifesta.

La *parola-su-Dio* non è *o teocentrica o antropocentrica*, ma *teandrica*; è rivolgersi di Dio nel silenzio e nell'ascolto dell'uomo ad un tempo; è un percepire e accogliere *da dove si è* e *si sta*. Così:

«che Dio parli è la condizione perché l'uomo possa ascoltare qualcosa di definitivo e di convincente su di sé. *Ma che (e come) l'uomo ascolti*, questa è la condizione perché quella Parola originaria possa davvero comunicare e comunicarsi»[2].

Ed è proprio questa una delle (*pre*-)occupazioni che specifica

1 Cf A. Grillo, *Partire dall'uomo o dalla rivelazione?*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1 – Metodi e prospettive*, A. Grillo – M. Perroni – P.-R. Tragan (a cura di), Brescia 2000, 143-170. Una breve recensione del *Corso* la troviamo a cura di P. Sorci, *Un nuovo «Corso di teologia sacramentaria»*, «Rivista Liturgica», 4-5 (2002), 643-669.

2 *Ivi*, 152, il corsivo è mio.

l'orizzonte della presente ricerca: *cosa e come l'uomo ascolta*, ovvero quali sono le possibilità attraverso le quali l'uomo possa *conoscere* Dio e *parlare* di lui; quale parola la teologia può indicare *su-Dio* e da quale luce la può *invocare* ed *evocare*. La questione sembra eminentemente teologica: al contrario, sostengo che una tale indagine varchi i limiti della teologia per riaffermare un orizzonte che interessa anche la filosofia e la visione dell'uomo. L'indagine sul concetto che sia la teologia che la filosofia hanno dell'alterità offre l'opportunità di ripresentare *sic et simpliciter* la questione antropologica in ogni sua possibile declinazione.

Lo sforzo di una prassi teologica contemporanea dovrebbe essere quello di allontanarsi dalle secche *dell'intellettualismo gnoseologico* che dice di evocare ciò che possiede nel *suo* discorso e che in realtà ha già disperso, è quello di prendere le distanze *dall'impressionismo a-logico* e senza pensiero che demanda ad altre impossibili competenze il compito di dar speranza certa della propria fede (cf 1Pt 3, 15). La teologia non può sfuggire dalla necessità del *fondamento* né dimenticare che quel *fondamento* è tale perché *al-di-là* del suo pensiero, come inevitabile presupposto, sua *fons*, e proprio per questo *fondamentale*; tanto meno la *parola-su-Dio* può dimenticare che il suo parlare nasce da una relazione e questa, ad ogni modo, è donata nel *rito*. In esso i *corpi* si relazionano tanto da prendere forma[3].

3 «Sarebbe tuttavia sufficiente constatare che nessuna anima può in alcun modo conseguire la salvezza, se non ha accolto la fede nel tempo che la vede unita alla carne: a tal punto che *la carne è fondamento della salvezza*»; TERTULLIANO, *De resurrectione*, 8, 2; cf trad. it. a cura di C. MICAELLI, *La risurrezione dai*

Tra il processo di autoaffermazione dell'uomo – sfociato nel tempo del *primato illuministico* (anche, ma non solo, in teologia) – e quello della sua *disillusione* (o *dissoluzione*) *esistenziale* – che si muove nel tempo della povertà – si è fatta strada la traccia dell'altrove, del presupposto, ovvero la faccia dell'Altro. Proprio in questa (*ri*-)scoperta dell'Altro vi è la possibilità di cogliere la parola di Dio sull'uomo e la parola dell'uomo su Dio. Sembra che tra l'eclissi dell'onnipotenza razionale e il tramonto del pensiero esistenziale vibrino le ali della «nottola di Minerva [che] inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo»[4], nottola che lascia il posto alla colomba dello Spirito; per questo appare la tesi che nella *categoria dell'alterità* si nasconde sia una grande opportunità per il recupero del *fondamento* e del presupposto in teologia, sia l'occasione di un equilibrio antropologico in filosofia per il rispetto della *differenza dell'evento uomo* e non solo della sua mente: in questo svolgersi della relazione Dio–uomo, nel suo *darsi* originario, vi è la possibilità del *ritorno al rituale* come luogo teologico da cui il pensiero può liberarsi da sé per restare nel mistero e spiegarlo, esprimendolo senza mai poterlo esaurire ma, soprattutto, per avvertire che quel mistero resta *altro da sé* ed al tempo stesso *in sé*. Nelle stesse dinamiche simboliche (che colgono sempre anche quelle corporali) l'antropologia si emancipa sia dall'intellettualismo sia dal etnologismo (che è il solo recupero culturale dell'evento uomo senza tener presente quello simbolico-rituale). Il problema

---

morti, Roma, 1990, 62; per approfondimento cf P. Siniscalco, *Ricerche sul «De resurrectione» di Tertulliano*, Roma 1966.

4 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1991[3], 17.

è epistemologico e tocca i lembi dell'esperienza mistica (si dovrà chiarire quale), lì dove questa venga superata dalla purezza esclusivamente teocentrica o antropocentrica. Nelle pagine che seguono ci si propone di delineare l'orizzonte epistemologico della questione per poi cogliere il sorgere della *categoria dell'alterità*. Concludendo, ripresento brevemente l'itinerario che si è andato formandosi. Questo si compone di quattro capitoli: il primo, introduttivo, traccia uno schizzo della categoria dell'alterità insieme ed espone in modo succinto i presupposti della filosofia e della teologia (soprattutto di quella fondamentale) dello scorso secolo specificando l'orizzonte su cui si articolerà la nostra riflessione; il secondo capitolo affronta la tematica dell'alterità a partire da alcune ricerche teologiche; il terzo prenderà in considerazione altri autori che possano chiarire, almeno per contrasto, le caratteristiche del principio dell'alterità soprattutto attraverso il confronto e il dialogo tra filosofia e mistica; il quarto capitolo, infine, esamina le proposte dell'epistemologia liturgica che definisce una propria *epistemologia dell'alterità*.

Ringrazio particolarmente il professor Andrea Grillo per avermi a lungo consigliato sia da teologo che da filosofo, manifestandosi, nell'amicizia, l'alterità senza la quale non avrebbe identità questa ricerca. Non mi resta che sperare che il presente sia un buon lavoro, sapendo che si rivelerà veramente tale se si dimostrerà anche una buona lettura, poiché l'arte dello scrivere può "dirsi" tale solo da parte di chi legge, ovvero dall'*altro* rispetto al testo.

Capitolo I

Premessa ermeneutica

«Umanesimo razionalistico e mistero non possono andare d'accordo»[5]

Odo Casel

«La conoscenza dell'uomo è un cammino che non ha sosta»[6]

Giovanni Paolo II

Riflettere su di un concetto, come quello dell'*alterità*, insieme ad un autore, come *Bruno Forte*, richiede, inevitabilmente, la ricerca delle coordinate storico-geografiche dell'uno e dell'altro. Un concetto, come un autore, non può semplicemente essere pensato avulso da ogni spazio, da ogni storia e da ogni esperienza. È una questione squisitamente ermeneutica, che può essere ben presentata da un ricercatore come lo storico Marrou, per il quale

«una vera teoria della conoscenza non esita […] a riconoscere l'inevitabile interferenza e la necessaria collaborazione tra

5 O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, Roma 1985, 30.

6 Giovanni Paolo II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, Roma, 1998, n. 18. Si tratta della prima delle "tre regole" che Israele ha imparato nel rapporto con Dio, aprendo così la sua ragione al mistero.

riflessione ed esperienza»[7].

Il pensiero e la conoscenza non perdono di vista la dimensione, la storia, del proprio oggetto di riflessione, pena la *perdita della vista*. Ben più radicalmente si potrebbe dire con Gadamer:

«la comprensione non va intesa tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserimento nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano»[8].

Bisogna *inserirsi in* per *parlare di*. È questo ancor di più vale se si vuole parlare di un teologo *contemporaneo*, e *napoletano*, che apre le proprie ricerche oltre il crogiolo filosofico del pensiero occidentale degli ultimi anni e del pensiero teologico che si muove fuori dalla "*stretta metafisicista*", di cui ci occuperemo avanti, *e* di una categoria, l'*alterità*, che ha transitato dall'antica filosofia post-socratica ai giorni nostri, trasformandosi notevolmente durante il lungo suo percorso.

Per parlare sia dell'autore che della categoria, occorre una sorte d'inquadratura storico-ermeneutica che possa servire ad una certa "esperienza" e che conduca la riflessione al concetto, e questo alla parola. Beninteso, la "esperienza" di cui si parla qui è solo una *premessa ermeneutica* diversa da quella cui intendeva lo storico francese. Essa però sarà altrettanto efficace se aiuterà ad esprimere il *perché* e il per *come* sia utile, oggi, una tale riflessione.

---

7 H.-I. Marrou, *La conoscenza storica*, Bologna 1998, 137.
8 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1972, 340.

Nel capitolo presente, dunque, saranno proposte alcune linee generali che hanno *consentito la scelta del* e *consentiranno l'approccio al* teologo napoletano insieme alla categoria dell'alterità. Le premesse abbracceranno vari ambiti; tuttavia si andranno delineando tre momenti: quello storico-teologico (*§ 1.2*), linguistico-ermeneutico (*§ 1.1*) e quello mistico-esperienziale (*capitolo 3*).

Non potrà mancare uno sguardo al contesto del secolo appena trascorso, attinente la storia della ricerca teologica fondamentale in sinossi con lo svolgersi del pensiero teologico del Movimento Liturgico (ML) e delle sue istanze (*percorso storico*). Di quest'ultimo noteremo oltre che una preoccupazione teologica anche una propriamente epistemologica (almeno in certi autori) che ora anticipa ora accompagna il dispiegarsi del pensiero teologico alle prese tra l'apologetica e l'ermeneutica, tra la crisi e l'evidenza del fondamento della fede, tra l'ontologia e la soterìa. In quest'escursione si starà attenti a far emergere il contesto in cui l'attenzione teologico-filosofica si è rivolta al *principio di alterità* (*momento ermeneutico*). Il *principio di alterità andrà innanzitutto introdotto: esso sarà dapprima usato come griglia di interpretazione; in seguito si procederà con il confronto con alcuni autori che si avvicendano sulla scena della teologia e del ML*, in modo specifico, considerando il problema dal punto di vista del fondamento scientifico-teologico e quindi della Teologia Fondamentale (TF). Sarà però indispensabile una breve analisi *storico-linguistica*. Infine, quasi come naturale frutto del percorso precedente, si tenterà di avere una continuità

ermeneutica con il pensiero filosofico-mistico.

Dunque queste le domande da sviluppare: *cosa si intende per alterità? Quali connotazioni ermeneutiche?* (*§ 1.1.*) *come si connota questa categoria negli ambiti specifici della teologia e della liturgia (e del ML)?* (*§ 1.2.*); *quale alterità per la mistica?* (*Cap. 3*).

1.1. L'alterità come chiave ermeneutica

Due principi guideranno questi paragrafi: il (solo) *tentativo* di una definizione del principio guida di questa riflessione e il *chiarimento* del perché del suo essere "guida", ovvero, perché il *principio di alterità* (o *dell'altro*) sembra essere una chiave di lettura autorevole e significativa. Tale *principio* non troverà subito un'interpretazione intensiva ma sarà usato con una determinazione labile, tanto da far scorgere tutti i possibili contorni e risvolti: più che essere una vera *chiave di lettura* sarà un *passepartout* destinato a lasciare il posto alla meta stessa di questo lavoro. Se però non è ancora conveniente una determinazione di questa categoria è indispensabile assumere qualche punto di riferimento che permetta almeno una definizione temporanea dell'*alterità* che sia, quanto meno, manifesta ed immediata, e che offra un comune accesso. Sarà anche opportuno indagare brevemente sulla presenza del concetto d'*alterità* negli autorevoli orientamenti dei liturgisti contemporanei che ne giustificano l'interesse.

1.1.1. Altro e alterità: spunti di riferimento

I vocaboli di *altro* e di *alterità*, anche se usati spesso in filosofia, non trovano una connotazione univoca[9]. La filosofia antica vede già la loro comparsa. L'*altro* appare nell'elenco dei *generi dell'essere* fatta da *Platone*: egli sostiene che insieme all'*essere*, alla *quiete*, al *movimento* e all'*identico* sia indispensabile enumerare anche il genere del *diverso*, ossia dell'*altro* (*qh,thron*), poiché tale genere è sottinteso all'esistenza stessa degli altri generi[10]. *Aristotele*, dal canto suo, specifica che, mentre la differenza implica sempre la diversità, l'*alterità* (*esterovths*) non la determina necessariamente[11].

Si nota già come l'attenzione ai generi dell'essere della filosofia classica è ancora attenzione al concreto, all'autenticità, propensione per il reale (*res*) e non per l'astratto.

Con *Tommaso d'Aquino* si ha un notevole approfondimento partendo dalla struttura della coscienza: essa conquista la propria identità attraverso l'itinerario dell'*in-sé-per-sé*, *in-sé* e *per-sé*; il momento del *per-sé*, indica il rapporto intenzionale con l'*alienum*

---

9 Cf A. Caracciolo, voce *Alterità*, in *Enciclopedia filosofica. v. 1*, Firenze, Centro Studi Filosofici – Sansoni, 1968[2], c. 199-201; N. Abbagnano, voci *Alterità* ed *Altro*, in Id., *Dizionario di Filosofia*, terza ed. riveduta e aggiornata a cura di G. Forneri, Torino 1998[3], 18-20.

10 Ad. es., *quiete* e *movimento* sono identici sotto l'aspetto dell'essere ma anche palesemente diversi, ovvero, rispettivamente, *altri*. L'altro è, quindi, un genere originario; cf Platone, *Sofista*, 254 sgg. Successivamente, l'argomentazione platonica si arricchisce di caratteristiche euristiche, sul *vero* e sul *falso*, contro i sofisti; *ivi*, 257 b sgg.

11 Cf Aristotele, *Metafisica*, IV, 9, 1018 a 12.

(l'altro da sé) costituito dal mondo delle cose e dal *tu*[12]. Con Tommaso è già chiaro, quindi, che il carattere dell'alterità è anche gnoseologico, non solo metafisico.

Potremmo così evidenziare alcune particolarità: l'*alterità* è un genere dell'essere (conservando un vocabolario della metafisica classica) che permette di superare la stretta antinomia esclusivista tra *essere* e *non essere* introducendo la possibilità dell'altro (*modo di*) essere, senza tuttavia giungere ad una semplice conciliazione degli opposti.

L'approfondimento epistemologico di questo principio dona l'emancipazione dal rischio di una fissità dell'identico, azzardo concretizzatosi ad esempio nel razionalismo, nell'intellettualismo e nell'idealismo: infatti, il *solo* concetto (o *il concetto che riconosce vero solo se stesso*) abbandona il pensiero nelle secche dell'antinomia *è* o *non-è* escludendo un *altro* possibile. Se applicassimo queste note epistemologiche alla teologia, ne conseguirebbe che essa mutui dal genere dell'*altro* la specificità della propria scientificità. Infatti, la teologia, il cui presupposto (Dio) non è definibile *a priori*, non può che presupporre, appunto, un'*alterità* che non si specifica nel dato del pensiero ma che indirizza verso, sgorgando da, un Altro presupposto, differente dall'umano concetto. Solo

12 Da qui però partirà un altro filone che vede protagonista la categoria dell'alienazione e non dell'alterità. A partire dai dati tomisti, Marx rielaborerà il concetto usandolo solo per designare l'espropriazione dell'uomo *da sé* soprattutto attraverso il lavoro e il guadagno. La categoria dell'*alienazione* permane fondamentale per la filosofia esistenzialista e personalista. Cf G.B. Mondin, *Introduzione alla filosofia. Problemi, sistemi, filosofi*, Milano 1987[4], 415.

da questo *presupposto* è dato il concetto teologico rigoroso e quindi la sua stessa *scientificità*. Con questo non si perverrebbe alla legittimazione esclusivista di una *teologia apofatica* o di un *riduttivismo mistico*, ma al dato teologico del suo *presupposto*, che è tale perché al di fuori del (o *altro dal*) pensiero, il quale, in seconda battuta, deve evolversi correttamente. Col genere dell'alterità, dunque, è possibile introdurre un altro dato pensabile, applicato positivamente, e che *dà* la parola alla teologia catafatica. D'altra parte anche questo non basterà: bisognerà lasciar cadere una certa preoccupazione illuminista e ospitare le *critiche del pensiero scientifico*, proprie dell'ultima epistemologia, in modo tale da accogliere il campo di pensabilità donato dal mistero che si rivela in atto, che si dona *immediatamente* all'uomo, ossia che si dona *nel rito* e *nella preghiera* per escludere il rischio di connotare la teologia come *arazionale*. Non sarà così equivoco l'interesse per un pensiero simbolico, quale quello mistico, che delineeremo appresso.

A conclusione di questa breve presentazione della nostra chiave di lettura, si potrebbe proporre un semplice abbozzo che configuri l'alterità, in una considerazione epistemologica, come *possibilità relazionale con risvolti teologici, epistemologici, spirituali,* e quindi il *darsi dell'oggetto ad un soggetto (e viceversa)*[13] *tanto da evitare la statica unicità ideologica dell'uno quanto la molteplice relatività*

13 Vorrei usare il termine *oggetto* non in senso intensivo, ovvero di "ciò che sta contro" (dal latino *objectum* ripreso dal ted. *Gegenstand*) ma di "ciò che sta *presso – con – accanto*".

gnoseologica dell'altro. In altre parole, il nostro principio rifiuta sia il rischio di un'ontologia statica da cui tutto, *logicamente*, dipenda – anche il pensiero teologico (*dottrinarismo*) –, sia la parzialità esperienziale e gnoseo-assiologica del *punto di vista* di protagoriana memoria (*relativismo*). Resta da riflettere sulla modalità fenomenologica (e quindi *anche* ontologica) del darsi dell'*altro* cui ritorneremo (*capitolo 4*) valutando la differenza del dato liturgico.

1.1.2. Dalla fede pensata al pensiero della fede

L'impostazione aperta da un'epistemologia dell'alterità autorizza un passaggio fondamentale nel rapporto tra teologia e liturgia; le proposte appena intraviste, ne danno plausibilità. D'altra parte sembra opportuno aggiungere una nota semplice sul rapporto tra fede (oggetto limite e comune della morale e della sistematica) e liturgia. Quest'ultima ravviva l'imprescindibile e necessaria certezza di un fondamento che la prima evoca in sé, assicurandola dal riferimento esclusivo con le categorie di una metafisica statica (o *del motore immobile*) o da un pensiero che si autogiustifichi (sempre *metafisicamente*), che proponga e cerchi la *fides* solo con sé. La fede dona la possibilità di osservare la realtà da una posizione differente da quella proposta dal solo orizzonte logico e reale; essa presuppone una dinamica intersoggettiva che abbandona il razionalismo oggettivista per una comunione assoluta nella libertà relazionale del *credo*.

Un noto teologo pugliese, che a lungo ha analizzato la fede credente, annota l'abbandono del riduttivismo intellettuale che imprigionava il pensiero in se stesso impedendogli di essere *davvero* credente. La fede ha bisogno di un *Tu*:

«Ora, la fede non parla di lui [di Dio] alla terza persona, ma lo ri-conosce (fede-«che») nell'affidamento incondizionato (fede-«tu») della comunione infinita. Per cui non solo le confessioni/professioni di fede (fides quae) non prescindono dalla relazione di fede (fides qua), né sussistono per il credente indipendentemente da questa, ma trovano nella relazione di fede le condizioni di ri-conoscimento e di inveramento. Al di là di questa, la verità di fede o è disconosciuta come arbitraria o è asserita volontaristicamente, ossia fideisticamente»[14].

Oltre l'impostazione etica propria di quest'autore, il testo evidenzia la coscienza teologica di una *non riduttività della fede alla sola asserzione volontaria e intellettuale*, sia per ogni credente sia per il metodo della stessa scienza teologica[15]. È chiaro dunque che

14 M. Cozzoli, *Etica teologale. Fede, carità, speranza*, Cinisello Balsamo (MI) 1996², 52.

15 Per una valutazione del rituale anche da parte dell'etica teologale cf D. Vitali, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Brescia 2001; l'autore specifica la valenza dei sacramenti per la vita cristiana quando scrive, nel paragrafo intitolato *La dimensione sacramentale di fede, speranza e carità*, che «i sacramenti non sono riti addizionali, ma elementi essenziali della salvezza di Cristo. Dimenticare la dimensione della vita in Cristo significa minare il fondamento e la struttura stessa della esistenza cristiana»; *Ivi*, 248-249. Tuttavia questa dimensione sacramentale è confinata ancora nella dinamica vocazionale (chiamata-risposta) senza nulla dire sulla necessarietà del rito per il sorgere della fede.

la fede deve superare il "modello proposizionale"[16], chiaramente espresso nella metà del XIX secolo. L'ulteriore annotazione sul *come* e sul *dove* della relazione di fede, anche se disputata e contesa oggi tra moralisti e liturgisti, credo possa trovare credito proprio nella dichiarazione magisteriale della Costituzione conciliare sulla Liturgia, lì dove è specificato che ogni energia della Chiesa trova nella liturgia la sua *fonte*[17]. Ma senza entrare nello spinoso problema appena enunciato del rapporto tra fede-liturgia e fede-morale, è sufficiente affermare che la *relazione di fede*, come la chiama il Cozzoli, dinamica della *fede-Tu*, non possa prescindere dalla *circolarità rituale*, poiché la fede rimane l'eco di un'esperienza, di un incontro, poi *giustificato* e *pensato*. Pertanto sia il riconoscimento, sia la comprensione delle verità di fede, non possono trovarsi al di fuori della liturgia stessa, luogo proprio della

16 Cf M. Lubomirski, *Vita nuova nella fede, speranza e carità*, Assisi 2000, 298-302; secondo questo teologo moralista il "modello proposizionale" è quello per la quale «la fede è in primo luogo assenso alle verità rivelate da Dio, in forza dell'autorità di Dio rivelante. Questo approccio viene chiamato proposizionale perché le verità rivelate, una volta conosciute, possono prendere forma di enunciati che dichiarano le singole verità. Certo, per giungere alla salvezza non basta solo credere alle verità rivelate (fede proposizionale): è necessaria la fiducia in Dio e un comportamento concreto di disponibilità nel seguire la proposta di Dio stesso, espresso attraverso la speranza e la carità»; *ivi*, 300. come si può notare è evidente il passo dalla fede proposizionale a quella fiduciale ma non si argomenta "dove" tale fiducia possa trovare riscontro, calore, esperienza; anche qui il rito è testimonianza di virtù teologali ma non *fonte*.

17 Concilio Vaticano II, *Costituzione conciliare Sacrosanctum Concilium sulla Sacra Liturgia*, n. 10: poi citato *SC*. Insieme alla Costituzione conciliare propongo il testo della Conferenza Episcopale Italiana, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000*, 29 giugno 2001, che al numero 49 sottolinea «la rilevanza della *liturgia* quale *luogo educativo e rivelativo*».

relazione col *Tu*. Difatti una continua differenziazione tra *fides qua* e *fides quae* permane nella dicotomia soggettiva successiva al momento fondamentale della *fides* stessa. Questa consapevolezza fa propendere per un passaggio da una *fede (solo) pensata* ad un *pensiero della fede* (ossia al modo di pensare e di ri-pensare la propria e l'altrui realtà a partire dalla *relazione di fede*) e propone anche la convinzione che questo pensiero non può svincolarsi dal rito, trovando in esso il *medium* della relazione fontale[18].

Questa relazione di fede è auspicata anche in altri ambiti quando, ad esempio, è presa in considerazione "*la preghiera come caso serio della fede*"[19]; ma non si parla ancora di *rito* bensì di *preghiera personale* intesa in un duplice senso: preghiera del singolo *credente* e rivolta a *Dio*, con cui si dialoga, innescando anche il difficile

18 Nel rapporto liturgia-etica, la prima proporrebbe una chiave di lettura per un'*alterità etica*, e, al tempo stesso, enuncerebbe la sua fontalità anche per la teologia morale la quale si vedrebbe sganciata dal *primum* dell'obbligo, del dovere, dell'ascesi. Le impostazioni sul rapporto tra liturgia ed etica propongono una prospettiva che riflette, a volte riduttivamente, la valenza pedagogica della prima per la seconda. Per una riflessione interdisciplinare cf *Corso di morale – 5. Liturgia. Etica della religiosità*, T. Goffi – G. Piana (a cura di), Brescia 1995; importanti spunti vengono anche da G. Trabucco, *La verità della fede. Spunti di teologia spirituale*, Milano 2001; sulla questione Trabucco ricorda il nesso tra verità e volontà, ovvero tra ontologia ed etica: «Il problema della verità è sempre il problema anche della volontà; l'ontologico e l'etico sono originariamente complicati e non ci si può interrogare sulla assolutezza della verità senza che questa interrogazione implichi l'istanza di una volontà e di una libertà vere»; *ivi*, 25.

19 È il titolo del paragrafo dedicato alla questione da W. Kasper, *Introduzione alla fede*, Brescia 1992[9], 95-102; l'autore supera il riduzionismo logico della teologia quando afferma che la preghiera «deve essere radicata nella liturgia e divenire continuamente dossologica»; W. Kasper, *La prassi scientifica della teologia*, in *Corso di teologia fondamentale, v. 4*, W. Kern – H. J. Pottmeier – M. Seckler (a cura di), Brescia 1990, 322.

problema se può essere applicata a Dio la categoria della persona semplicemente come *a Colui cui si parla*[20].

Altri approcci riconoscono la dialogicità della fede che permette la comprensione e la ragionevolezza del *credo* contro ogni pretesa razionalistica[21] ma permangono in una affermazione di fede non ancora toccata del tutto dal rituale, nel primato della Scrittura e della Tradizione (secondo la determinazione del *metodo teologico storico-biblico*).

È notevole, vale ancora affermarlo, il decentramento esistenzialista (voluto anche da una certa svolta antropologica di cui si parlerà) che ha permesso la rimozione di una comprensione della fede solo come *asserzione di una o più verità*, quindi di una fede pensata, permettendo di definirla anche nel suo complesso svolgersi psicologico e storico che apre ad un *pensiero della fede* o *sapiente*, come affermerebbe un teologo gesuita che propone

20 Cf *Ivi*, 100; nel paragrafo citato l'autore manca di precisare che l'invocazione "*Abba-Padre*" rivolta a Dio, oltre ad essere uguagliabile a quella di "*Maranatha-Vieni Signore*", non è solo "personale" ma anche "liturgica", anzi "rituale".

21 Così ad. es. Ratzinger: «Il senso del mondo è quindi un 'tu', ma ovviamente solo un 'tu' che non rappresenta già di per se stesso un problema aperto, ma costituisce invece la base portante del tutto, una piattaforma solida ed inconcussa che non abbisogna di alcun altro fondamento. La fede pertanto è il ritrovamento d'un 'tu' che mi sostiene e, nonostante l'imperfezione e l'intrinseca incompiutezza d'ogni incontro umano, mi accorda la promessa d'un indistruttibile amore, che non solo aspira all'eternità ma ce la accorda. La fede cristiana attinge la sua linfa vitale dal fatto che non solo esiste obiettivamente un senso della realtà, ma che questo senso è impersonato da Uno che mi conosce e mi ama»; J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969, 46-47.

una riflessione, appunto, *sapiente*[22]. L'acquisizione piena (o reintegrazione) del ruolo proprio del *dato* e del *fatto* rituale che supera la dicotomia *fides qua-fide quae*, non è tematizzata.

1.1.3. Teologia fondamentale, il rito e l'altro: ultimi approcci sul rapporto fede-ragione-esperienza

Le molteplici opere di teologia fondamentale non consentono una presentazione ridotta nella forma qui richiesta: si possono tuttavia ripercorrere due linee fondamentali: la prima consiste nel ricercare, in quei testi di teologia, *quale rapporto* si configura tra teologia e liturgia; la seconda *se* e *quale riflesso* del principio di alterità ne è contenuto.

La prima pista, seguendo anche le ricerche di ***Andrea Grillo***[23], si

---

22 Si tratta di Marko Ivan Rupnik che riprende la categoria della sapienza per mediare *pensiero* ed *esperienza*. Anche se non preoccupato direttamente alla dimensione rituale ed epistemologica, il teologo, nonché artista, sloveno, che accorda la tradizione occidentale e quella orientale, ha una notevole consapevolezza anche dell'importanza dell'esperienza liturgica. Offre un giudizio categorico sul pensiero moderno quando afferma: «L'antropocentrismo moderno ha offuscato nell'uomo una delle sue dimensioni più essenziali, quella del rapportarsi con gli altri. La relazionalità e l'alterità non sono categorie fondanti del pensiero moderno». M.I. Rupnik, *Dall'esperienza alla sapienza. Profezia della vita religiosa*, Roma 1996, 82-83. Cf anche Id., *Nel fuoco del roveto ardente. Iniziazione alla vita spirituale*, Roma, Lipa, 1996; importanti le pagine del capitolo *La verità, eterna memoria della vita* in Id., *Dire l'uomo. 1 – Persona, cultura della Pasqua*, Roma 1996, 19-66. Per la proposta spirituale che deriva da questa impostazione cf *A partire dalla persona. Una teologia per la nuova evangelizzazione*, a cura del Centro Aletti, Roma 1994.

23 Cf A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova 1995; Id., *Introduzione alla*

caratterizza per la presenza di alcune orme che credo possibile siglare in tre orientamenti: il *simbolico*, il *celebrativo* e il *fenomenologico*. A queste tre forme possono corrispondere tre approcci.

Un primo approccio è la rilettura operata negli ultimi anni dalla scuola teologica milanese che permette di classificare la fede nel suo fondamentale momento *evidente*[24]: quest'evidenza permane nel simbolo, a partire dalla struttura dell'esperienza umana, ovvero, dal *momento* che apre ad una verità assoluta che si lascia mediare anche nella sua ineffabile immediatezza[25]. Questo momento è proprio *l'esperienza simbolica* che reclama l'approfondimento scientifico del lavoro teologico fondamentale[26].

Un altro valore viene considerato: *l'evidenza simbolica* (quindi *celebrativa*) della struttura di ogni religione. Essa *ri*-compatta la *fede* al *rito* in modo tale da custodire la trascendenza di Dio e aprire alla teologia (fondamentale) la possibilità di non possederlo ideologicamente e insieme di *dire* di Lui[27]. Dal momento che il

---

teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani, Padova 1999.

24 Cf *L'evidenza della fede*, G. Colombo (a cura di), Milano 1988.

25 Sulla questione cf A. Grillo¸ *Teologia fondamentale e liturgia*, 80-89.

26 Così A. Bertuletti, *Il concetto di "esperienza"*, in *L'evidenza della fede*, 112-181.

27 Cf P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996; per la questione sul ruolo fondamentale della liturgia in Sequeri cf l'approfondimento di A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica*, 240-256; cf anche, sulla scuola di Milano, Id., *Teologia fondamentale e liturgia*, 80-89; soprattutto la critica a Sequeri di una possibile riduzione volontaristica per la soluzione del rapporto teoria-prassi attraverso la comprensione simbolica della cristologia; cf 84, nota 107.

simbolo si dà *evidentemente* nel fenomeno rituale[28], proprio dal rito bisogna muovere i primi passi: poiché, così ***Giorgio Bonaccorso***, tutto dipende *dall'azione che fa pensare*[29]. Il rito è intrinseco alla fede e al suo pensiero perché entrambi *lo suppongono* e *lo propongono*; è il *fenomeno* a proporre il *simbolo*. Quest'ultimo si dà solo se incontra "*il suo altro*", il *Tu*:

«il simbolo è essenzialmente intersoggettivo. "Io", da solo, sono incapace di formulare un linguaggio simbolico; deve intervenire un "tu" perché si dia il simbolo [...]; *l'importante è la relazione con l'altro*. L'intersoggettività e l'alterità fanno del simbolo il linguaggio della trascendenza e della comunione»[30].

Siamo così introdotti nell'aspetto celebrativo del nostro percorso: ma quanta eco per l'alterità c'è in queste prospettive?

Se l'ultima pista "bonaccorsiana" parla da sola (e parlerà ancora), altri approcci vanno considerati. Quello di ***Pierangelo Sequeri***, ad esempio, trova una *tensione* e una *critica* al nostro criterio. La tensione è data lì dove il teologo milanese offre l'ordine del sacramento come luogo di *causalità simbolica*[31]; ordine che eviti

---

28 Per un approfondimento epistemologico del linguaggio simbolico oggi cf A.N. Terrin, *Il linguaggio simbolico liturgico nella deriva dei significati religiosi oggi* in *Leitourgiva. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Brescia, Morcelliana, 1988, 65-95.

29 G. Bonaccorso, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Padova, Messaggero, 1996; cf anche A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica*, 256-264.

30 G. Bonaccorso, *Celebrare la salvezza*, 30; corsivo mio.

31 Quando Sequeri deve oltrepassare il limite dell'individualismo della coscienza credente non ricusa di affermare che «il balzo in avanti, verso il riscatto della derealizzazione dell'io minimo, mi sembrerebbe assicurato anzitutto dalla

la deriva verso la semplicista concezione "rappresentazionistica" con il duplice riduzionismo consistente, da un lato, dalla perdita del vero guadagno dell'integrazione sostanziale del sapere e dell'esperienza (in una selva "non impegnativa ma retorica" di parole e di concetti), e, dall'altro, dal dimenticare che la sua funzione non autorizza un'intenzionalità soggettivista, perché essa è relativa ad una provocazione *altra* e *oggettiva* che la indirizza[32]. Questa preoccupazione in rapporto con la coscienza credente, non lascia spazio (qui la critica) al primato del mistico sull'ontologico[33] e mette in guardia dalla pretesa irrazionale e religionista che vuole evitare ogni metafisica:

«è difficile evitare la deriva dell'estenuazione della fede a presupposto irrilevante per la qualità della fede ("decisivo non è credere o non credere, quanto piuttosto pensare seriamente") o la *riduzione del nome divino a pura cifra simbolica del soggetto credente* (come indicatore simbolico della sua apertura "all'Altro" e "all'Oltre", o roba simile)»[34].

La critica di Sequeri, dunque, raccomanda una soluzione non irrazionale del principio di alterità ma attenta a (rigorosi) risvolti ontologici.

---

riconversione fenomenologica dell'astratto della *soggettività* nel concreto del *soggetto*; e dell'astratto dell'*alterità* nel concreto dell'*altro*»; P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, 370.

32 Cf P. Sequeri, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Milano 2002, 176-177.

33 *Ivi*, 192.

34 *Ivi*, 215; corsivo mio.

Un altro approccio di teologia fondamentale che guarda all'alterità come orizzonte del trascendente, senza tuttavia considerarla nella linea del rituale, è quello di ***Pié-Ninot***[35]. Dopo aver delineato i passaggi del pensiero neo-ebraico di Rosenzweig e di Lévinas, fino alla "*metafisica del dono e della carità*" di Marion, l'autore spagnolo inquadra la forma simbolica della rivelazione

«come forma più capace di aprirsi all'alterità, perché il lógos simbolico coniuga trascendenza e immanenza e attraverso di esso l'invisibile si manifesta nel visibile»[36];

ma pone subito la questione, cui non risponde direttamente, sul *dove* e *come*, ossia sulle *modalità* dell'incontro con l'Altro, per poi abbracciare le linee fondamentali di Forte[37].

---

35 S. Pié-Ninot, *La teologia fondamentale. Rendere ragione della speranza (1 Pt 3,15)*, Brescia 2002; *La via dell'alterità come orizzonte di trascendenza* è il titolo del paragrafo che ripercorre la nostra categoria; cf 286; cf anche Id., *La Encíclica Fides et ratio y la Teología Fundamental. Hacia una propuesta*, in *Gregorianum*, 80/4 (1999), 645-676.

36 Id., *La teologia fondamentale*, 288.

37 «Bisogna chiedersi in sintesi: dove e come può essere impostata la questione dell'alterità e, in definitiva, dell'Altro? Sarà superando il nulla di fronte all'onnipotente io, come pare insinuare un certo cammino del pensiero debole? O sarà cercando la reciprocità dell'incontro immediato, secondo certe opzioni dell'etica intersoggettiva? O, piuttosto meglio, sarà cercando il totalmente Altro che si presenta raggiungibile solo attraverso l'evento del suo darsi e del suo manifestarsi gratuitamente? A ragione B. Forte conclude in questo modo uno dei suoi ultimi libri: "l'altro è, oggi, una preoccupazione del pensare: per questo l'idea di rivelazione come luogo di irruzione dell'alterità sta al centro"»; *L. cit.*; in un articolo il Pié-Ninot, commentando la via della trascendenza nell'orizzonte dell'alterità, apprezza l'apertura estetica proposta dal Forte; egli scrive: «No es estraño, pues, que un teólogo tan emblemático del momento presente como es B. Forte en su último libro inicie y concluya con la cuestión del *universale concretum* [nota: Inicia así: "Come può l'infinito abitare in ciò che è minimo?",

Ci si aspetterebbe un altro passo nella parte immediatamente successiva, lì dove il Pié-Ninot sviluppa il *carattere sacramentale della rivelazione attraverso i segni*: egli considera la connessione tra evento-parola-sacramento[38] senza aggiungere null'altro sulla questione della possibile *fontalità* e *fondamentalità* del rito per la fede e per la ragione. Richiamando la *Fides et ratio*, il passaggio atteso viene proposto da una più attenta considerazione dell'evento sacramentale: andiamo così concludendo questo scorcio con lo stesso Grillo che rilegge alcuni numeri dell'enciclica[39], specificando che la (*ri*-)considerazione del fenomeno sensibile, nella pura dinamica sacramentale, apre la ragione ad *altre* possibilità. Con questa sintesi non si sostiene nessun *irrazionalismo*:

«Qui non si tratta […] di una delle forme con cui si esprime l'anti-intellettualismo novecentesco. Anzi, si tratta di un modo peculiare con cui ampliare la gamma della conoscenza umana […]. Nella sensibilità, nella corporeità, l'uomo scopre il modo più originario di stare dinanzi al mondo, al prossimo e a Dio […]. La riscoperta del corpo come luogo originario – e non secondario o derivato – della relazione al mondo comporta una migliore articolazione tra il puro rappresentare e l'essere coinvolti in una relazione: *l'alterità del corpo garantisce quell'alterità dell'altro*, che, invece, la identità

y conclude: "il Tutto si offre nel frammento, il frammento si apre verso il Tutto", *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia 2000[3], 7-142; «Aún sin esta formulación, la *Fides et ratio* se refiere a él cuando afirma: "la encarnación del Hijo de Dios [...] (*FR*, 12)"»; Id., *La Encíclica…*, art. cit., 672.

38 Cf Id., *La teologia fondamentale*, 289.

39 A. Grillo, *Eucaristia e «orizzonte sacramentale della rivelazione». Alcuni spunti intorno a* Fides et ratio *13*, in *Rivista Liturgica*, 87 (2000), 471-480.

del pensiero rischia sempre di ridurre entro i propri schemi rappresentativi e di sfigurare»[40].

È così introdotto un aspetto sostanziale per la TF la quale non può prescindere dall'uomo storico ma anche sensibile, corporale, per la stessa dinamica epifanica della fede. Quest'aspetto, incontrato anche nelle riflessioni precedenti, (*com*-)porta un'altra *svolta antropologica* che osserveremo avanti.

1.1.4. Fede tra "ragioni", "esperienze" e "fondamenti": cenni attorno alle considerazioni filosofiche contemporanee

Dopo l'impostazione intellettualistica dell'epoca moderna gli studi più avanzati offrono diversi impianti: tuttavia la questione fondamentale rimane quella ontologica[41]. Qualcuno propende per una metafisica che accoglie anche la possibilità dell'esperienza[42] non salvandola però dal confinarla in una esperienza "intellettuale" dell'essere[43]. Per altri, proprio "l'esperienza ontologica fondamentale" del contingente, rende sospetta *l'alterità*: il suo

40 *Ivi*, 478; corsivo mio.

41 Al problema epistemologico la filosofia ha dato varie risposte: tutte però si sono confrontate con la precomprensione ontologica delle scienze. Cf ad. es. *Metafisica. Il mondo nascosto*, F. Barone *et al.* (a cura di), Bari 1997; M. Ferraris, *Ontologia*, Napoli 2003.

42 Cf G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano 1938; cf anche E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, Torino 1993, 49-59; D. Composta, *L'esperienza metafisica dell'essere in Aristotele*, Roma 1997.

43 Cf *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, M. Mantovani – S. Thuruthiyil – M. Toso (a cura di), Roma 1999.

caratterizzarsi nell'esteriorità e nella condizionalità non rassicura chi pretende *l'assoluto necessario*[44]. La questione ha attraversato tutto il secolo non trovando soluzioni ultime: vi è chi rammenta che, accanto alla *necessità*, sussiste il *caso* e sceglie la soluzione di una *epistemologia evoluzionistica*[45], e chi afferma che intorno ad essa l'impostazione metafisica classica sembra "cavarsela bene"[46] e, con questa critica, origina altre linee neopositiviste o neoempiriste[47]. Ben presto, come si può notare da queste poche battute, il problema *filosofico* e *metafisico* diventa un *problema epistemologico* e *scientifico*, anzi nasce come tale: si avvicendano così nuovi percorsi sia attraverso un razionalismo critico[48] sia attraverso una critica metafisica dei metodi empirici[49]: approcci che influenzeranno e interesseranno anche la ricerca teologica[50] e le

---

44 Cf ad es. A. Alessi, *Metafisica*, Roma 1989², 323; Id., *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Roma 1998.

45 Cf K.R. Popper, *Evolutionary epistemology, rationality and the sociology of knowledge*, Illinois 1987.

46 Cf R. Carnap, *Recensione a K.R. Popper, Logik der Forschung*, in *Erkenntnis* 5 (1935), 293.

47 Cf R. Carnap, *Logical foundations of probability*, Chicago 1950; cf anche Id., *Il superamento della metafisica attraverso l'analisi logica del linguaggio*, in *Il Neoempirismo*, A. Pasquinelli (a cura di), Torino 1969.

48 Cf ad es. T.S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago 1970; I. Lakatos, *Proofs and refutations. The logic of mathematical discovery*, Cambridge 1976.

49 Cf J. Agassi, *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, Roma 1983; J.W.N. Watkins, *Science and scepticism*, Princeton and London 1984.

50 Cf C. Vagaggini, *Teologia* in *Nuovo Dizionario di Teologia*, G. Barbaglio – S. Dianich (a cura di), Cinisello Balsamo 1994⁷ [poi cit. *NDT*] 1549-1652, soprattutto la parte *C: Per una chiave di comprensione della natura della teologia, del suo dinamismo e del suo procedimento*, 1601-1649; W. Pannenberg, *Epistemologia e teologia*, Brescia 1973 soprattutto 31-70; cf anche G. Sansonetti, *Post-*

sue "aporie"[51]. La ragione non sembra poterne venire fuori con la liberazione da ogni vincolo. Anzi, se poi si considera la questione della fede filosofica, vi è chi indica i limiti del pensiero scientifico proprio nelle sue *indubbitabilità*[52], e chi, dalla fede rivelata, prospetta una metafisica biblica[53] o della cultura cristiana[54]; altri si dicono apertamente "antimetafisicista". Protagonista di tale dichiarazione è ***Dario Antiseri*** il quale, dopo una lunga ricerca sincera e appassionata, consapevole del travaglio del secolo[55], evita di schierarsi per qualsiasi pretesa razionale che voglia dirsi *fondante* e *fondamentale*, svelandola ostacolo per l'esperienza religiosa[56].

---

fazione. Quale filosofia per quale teologia? La proposta di Wolfhart Pannenberg in W. Pannenberg, *Teologia e filosofia*, Brescia 1999, 327-344; M. Pedrazzoli, *Intellectus quaerens fidem: fede-ragione in W. Pannenberg. Il problema della credibilità, con riferimento ai contributi di Rahner, Blondel e Pascal*, Roma 1981; per la rilevanza del tema oggi, sono testimoni tra l'altro gli ultimi articoli di L. Caruana, *Science Interacting with Philosophy. The case of Ludiwig Wittgenstein*, 584-616; J. Quitterer, *Der 'Logische Aufbau der Welt'. Die antimetaphysische Begründbg von Wissenschaft im Wiener Kreis und ihr Scheiten*, 617-650; M. Leclerc, *La finalité entre la biologie et la critique*, 651-572; J. Piedade, *Husserl e le scienze*, 573-695, apparsi come *Quaestio disputata: philosophia et scientiae*, in *Gregorianum*, 84/3 (2003).

51 Sulla questione cf i chiarificanti *§§ 4.1.* e *4.2.* in R. Tagliaferri, *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, Roma 1996, 50-70.

52 K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1947.

53 Cf V. Possetti, *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Roma 1999, in particolare 38-42.

54 G. Barzaghi, *Metafisica della cultura cristiana*, Bologna 1990; l'autore analizza la cultura cristiana secondo i principi realistici e metafisici tomisti per poi presentarla come l'unica che offra la verità in uno stile palesemente apologetico.

55 Sono numerose le sue opere: cito solo D. Antiseri, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Brescia 1980; Id., *Gloria e miseria della metafisica cattolica italiana?*, Roma 1987.

56 Vale la pena riportare alcune sue parole (che vorrei fare mie) da un dialogo con Reale: «*Io sono antimetafisico perché sono antifondazionista*. Come

Anche il pensiero filosofico sembra voler (e dover) intendersi con l'esperienza religiosa e con la mistica: è in questo clima che ci si chiede se non sia il caso di nutrirsi "dell'ascolto dell'Altro" e se

«sarà la rivelazione a riscattare la metafisica nella ricerca del senso perduto»[57],

per l'incontro con l'Uno.

Concludiamo questo scorcio con un accenno al *pre-scientifico*; esso è qualcosa di più dell'*intuizione*, quasi un orizzonte ermeneutico, una *dimensione* che determina il sapere e quindi lo *scientifico*; tale dimensione è *fondamento* di ogni sapere. A tale

---

te, sono avversario non della metafisica, ma – come dici tu – del "metafisicismo", ossia di quella pretesa *assolutizzazione della ragione metafisica*, con tutte le conseguenze che comporta. Non penso che oggi si possa parlare di *fondamenta inconcussa* per una qualche teoria scientifica o per qualche teoria filosofica [...]. (Alcuni) sostengono che senza l'apparato dimostrativo dei cosiddetti *praeambula fidei* la fede sarebbe priva di quel valido supporto in grado di sostenerla. In due parole: senza il loro lavoro, senza le loro incontrovertibili "dimostrazioni" (si fa per dire) la fede non sarebbe altro che una inconsistente favola. Salvatori del Salvatore, possessori di veri razionali e assoluti – quindi *professori assoluti*. A costoro ho tentato di dire che il Salvatore non ha bisogno delle loro scialuppe di salvataggio; che la fede è possibile solo nel mondo della contingenza (ecco perché parlo di *razionalismo della contingenza*); che un autentico genio metafisico come Tommaso filosofava all'interno della fede; che la domanda metafisica può venir soddisfatta solo da una risposta religiosa; che, insomma, la filosofia non salva. E che tanto spesso il "metafisicismo" – sotto forma di idealismo, positivismo, varianti del materialismo, marxismo, pragmatismo, neopositivismo, strutturalismo – ha proibito, nonostante gli indubbi e diversificati meriti di tali movimenti filosofici, lo spazio dell'esperienza religiosa»; G. Reale – D. Antiseri, *Quale ragione?*, Milano 2001, 266-267; sulla questione cf anche D. Antiseri, *Teoria della razionalità e ragioni della fede. Lettera filosofica con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini*, Cinisello Balsamo (MI) 1994.

57 Cf B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Brescia 2002, 7.

proposito, in una nota di lavoro del 1959, *Merleau-Ponty* ha scritto:

«il pre-scientifico non è se non invito a comprendere il meta-scientifico, e quest'ultimo non è non-scienza»[58].

Questa nota auspica il ritorno alla consapevolezza dell'ulteriorità del percettibile, dell'alterità, di cui è *intriso lo scibile* prima che sia semplicemente *accessibile*.

1.1.5. La questione dell'alterità

Fin qui si è delineata una questione di senso, di profondità, di sensibilità, di ricerca: essa va colta come *questione dell'alterità*[59]. Tra il pensiero moderno (dell'identico oggettivo) e quello post-moderno (della differenza o anche dell'in-differenza soggettiva), permane la ricerca affannosa di un *fondamento*. Per la teologia è certo che la visione del reale passa attraverso la proiezione di una rivelazione che "*si dà realmente*" anche se non equivocata col reale; essa deve poter parlare facendosi carico

«delle incompiutezze e delle attese prodotte dalla ragione moderna e dalle avventure della differenza. Rispetto all'illuminismo questa teologia vorrebbe offrirsi come un pensiero debole, che

58 M. Merleau-Ponty, *Note di lavoro* in *Il visibile e l'invisibile*, Milano 2003[4], 199.

59 Per una prima bibliografia oggi cf *Identità, alterità, doppio nella letteratura moderna. Atti di seminario*, A. Dolfi (a cura di), Roma 2001; *L'alterità. Concezioni ed esperienze nel cristianesimo contemporaneo*, A. Melloni – G. La Bella (a cura di), Bologna 1995.

rinuncia in partenza alla totalità onnicomprensiva di un sistema, prodotto dalla ragione emancipante; rispetto al post-moderno essa afferma la necessità dell'indicibile Presupposto, al quale si avvicina con "timore e tremore" [...], rispettosa dell'ulteriorità del Mistero»[60].

Beninteso, questo pensiero non vuole escludere l'approccio razionale della teologia stessa, né dire di "no" alla ragione: esso le ricorda il "no" al *razionalismo* («*la ragione è tanto forte da rendere l'uomo autonomo*») quanto al *fideismo* («*Dio si può conoscere solo attraverso la fede-abbandono*»), accompagnando all'intelletto, la storia e l'esperienza salvifica[61].

I due estremi li deve evitare anche la scienza: essa non deve precludersi la visione d'insieme che pure le compete; a condizione però che si lasci guidare da una ragione non selettivamente ordinata *solo* ai dati oggettivi, da una parte, né che pretenda d'interpretare l'insieme senza limiti, includendo in quest'atto ermeneutico, un possesso della realtà ancora ancorato alla dicotomia oggettivo-soggettivo.

---

60 B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Cinisello Balsamo 1996[2], 26. Similmente Forte si esprime nell'ultimo paragrafo del suo saggio *Rivoluzione e teologia* ripreso in *Sui sentieri dell'Uno*, 205.

61 Se il Concilio Vaticano I, infatti, aveva ribadito l'assoluta complementarietà di fede e ragione (cf *Constitutio dogmatica de fide cattolica*, c. IV), il Concilio Vaticano II recupererà la dimensione storico-salvifica della fede (cf Concilio Ecumenico Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes*, 19-22; poi citata *GS*).

Forte è consapevole di questo e presenta la questione egregiamente quando presenta il dialogo tra teologia e scienza:

«se importante per gli scienziati non è più semplicemente sapere come stanno le cose, ma come mettere a punto modelli interpretativi che consentano di gestire il reale in modo efficace, lo spazio del dialogo e del confronto con la coscienza critica dell'attuarsi ecclesiale e mondano della "historia salutis", che è la teologia, è vasto e promettente»[62].

Tuttavia è vero, seguendo l'istanza liturgica, che è nell'esperienza reale del rito che si ha l'esperienza del fondamento stesso della teologia, l'esperienza dell'Altro, per un rito che "dà a pensare teologicamente"[63]; il rito offre nuove possibilità al pensiero, sprigiona elementi non semplicemente nascosti ma non posseduti; un *diverso modo di fare*, equivale ad un *diverso modo di pensare*: *l'alterità non può essere solo pensata*.

1.2. Il pensiero teologico del XX secolo e le istanze del ML

Le pretese del rito e dell'alterità non sembrano affatto nuove anche ad una veloce indagine sul secolo trascorso. Quello del Novecento è stato un secolo particolare nella storia della teologia

62 B. Forte, *Teologia in dialogo. Per chi vuole saperne di più e anche per chi non ne vuole sapere*, Milano 1999, 109.

63 Cf A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica*, 50; anche Id., *«Intellectus fidei» und «intellectus ritus». Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie*, in *Lit. Jahrbuch*, 50 (2000), 143-165.

e, nel suo concludersi, non sono mancati studi specifici per proporne una sintesi[64]. Nei seguenti paragrafi l'intento è (e *deve essere*) quello di evidenziare alcune caratteristiche della riflessione novecentesca che formano la premessa dell'epilogo del secolo. La domanda fondamentale riguarda la parabola epistemologica che trova i suoi fulcri nell'apologetica d'inizio secolo, forte della propria ontologia, e nella risoluzione ecumenica, altrettanto forte di una propria letteratura tesa alla ricerca della giustificazione storica del fondamento della fede.

Difatti, tutta la teologia del XX secolo è sottoposta alla continua pressione

«esperienziale, culturale e sociale in cui va via via articolandosi»[65].

Particolarmente vivo nella prima metà del secolo, *noteremo uno stimolo per il recupero di un'epistemologia liturgica, che può essere letta attraverso la categoria dell'alterità*.

1.2.1. Il Movimento Liturgico: ipotesi di alterità liturgica

All'inizio del XIX secolo incontriamo una tensione particolare nell'ambito teologico. Com'è noto, questo periodo è stato contrassegnato dalla polemica antimodernista culminata nella

64 Cf ad es. I. Mancini, *Novecento teologico*, Firenze 1977; R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1996[3]; B. Forte, *Dio nel Novecento. Tra filosofia e teologia*, Brescia 1998; *Teologi cattolici del XX secolo*, in *Credere Oggi*, 134 (2003).

65 R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 8.

condanna del 1907 per mezzo dell'enciclica *Pascendi Dominici gregis. Lettera enciclica sugli errori del modernismo*, di Pio X. Il fermento culturale e filosofico già iniziato nel precedente evo dei lumi, aveva così caratterizzato anche la preoccupazione della teologia e, specificamente, della TF. Il carattere *apologetico* proprio di questa scienza, come approccio all'"altro" e comunicazione delle proprie ragioni di fede[66], venne estremizzato fino alla scrupolosa tendenza all'evidenza razionale per una fede tutta da "capire"[67] nel primato dicotomico della oggettività. Una delle espressioni rappresentative dell'epoca è quella di *Lebreton* che si esprime così:

«Quando diciamo che Dio ha rivelato, intendiamo che Dio ha parlato agli uomini per manifestare loro qualche verità e *che gli uomini hanno riconosciuto la sua voce*»[68].

Questa definizione, pur in un'impostazione oggettiva della

---

66 Cf ad es. G. Ruggieri, *Teologia fondamentale*, in *NDT*, 1717-1729. Per un approfondimento apologetico, come dialogo con "l'altro", a partire da un approccio teologico-liturgico cf R. Tagliaferri, *Modelli di comprensione della scienza liturgica*, in *La violazione del mondo*, in particolare il *§ Ad extra: messa a punto dello statuto epistemologico per il dialogo con l'«altro»*, 76-78.

67 La bibliografia dell'epoca ne dà testimonianza; cf ad es. G. Lahousse, *De vera religione*, Louvain 1897; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, Fribourg 1897; J. V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris 1914; *Repetitorium theologicæ fundamentalis*, 1921; W. Pohl, *De vera religione, quæstiones selectæ*, Freiburg 1927; H. Straubinger, *Offenbarung*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1935, v. 7, c. 682; L. Lercher, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Barcelone 1945[4]; A. Dorsch, *Institutiones theologiæ fundamentalis*, Innsbruck 1930; sono tutte opere che scaturiscono dall'impostazione indicata dalla *Aeternis Patris* di Leone XIII.

68 J. Lebreton, *L'encyclique et la théologie moderniste*, in «*Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*», v. 3, c. 675-677; corsivo mio.

rivelazione, accenna anche all'ascolto dell'uomo; quasi a dire (ma questo il testo non lo dice) che senza l'ascolto umano, qualsiasi parola o intervento di Dio non sarà rivelazione. È inutile ribadire che anche dall'approccio lebretoniano è escluso il *rito*, l'*esperienza*. La definizione di Lebreton ben evidenzia la precomprensione generale dell'epoca e la dipendenza della teologia dall'impostazione del concilio del Vaticano I[69]. La posizione dominante era attenta a non lasciare spazio né al protestantesimo liberale né alla negazione della rivelazione operata dal razionalismo. Per questa preoccupazione non si avvertiva la possibilità di aprirsi alle sane istanze del pensiero moderno per una sintesi che rivendicasse da un lato alla rivelazione la sua possibilità, e, dall'altro, al modo di conoscere dell'uomo la sua imprescindibilità. L'oggetto rivelato spodestò totalmente le possibilità nelle quali esso potesse essere davvero tale. Anche la fede divenne "assenso" a qualcosa di *oggettivo*, *logico*. Ben inteso, qui si prende solo atto di un particolare momento vissuto dalla

69 L'approccio era esclusivamente apologetico e risentiva della globale visione minimalista sulle "cerimonie" e della contrapposizione interno-spirituale/esterno-materiale. I *segni esterni* richiamati in alcuni canoni, non riecheggiavano quelli rituali; i canoni *sulla fede* recitavano: «*Si quis dixerit, fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo edoceatur: a.s.*» (c. II, 2); e: «*Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuisque experientia aut inspirationem privata homines ad finem moveri debere: a.s.*» (c. III, 3). Il "mossi alla fede" (*moveri ad fidem*) anche dai "segni esteriori" (*externis signis*) era una possibilità che trascurava i *segni liturgici* considerando solo i *miracoli*, come si deduce dal canone successivo (c. III, 3) e al *culto* si era istruiti dalla rivelazione (c. II, 2); cf Concilium Vaticanum I, *Costitutio dogmatica de fide catholica*, sess. III, can. II, 2 e can. III, 3.

teologia[70] la quale si è sforzata, anche con notevoli risultati per il tempo, di "*difendere e diffondere*" la fede in una epoca fortemente debitrice del soggettivismo moderno, di ottocentesca memoria, e radicato nel "*cogito*" cartesiano che introduceva (o rispondeva) al dualismo radicale tra oggettivo e soggettivo. Tuttavia *la Chiesa viveva dei riti come dei suoi normali presupposti*: la dimostrazione si ha quando nel Concilio Vaticano II le resistenze al cambiamento del paradigma liturgico si fanno estreme. Il compito di presentare la fede in quell'epoca, realizzato con l'assumere i criteri veritativi della scienza positiva del tempo, ha talmente assicurato alla teologia il proprio "oggetto" d'indagine, da situarla al di fuori e al di là di esso[71]. Siamo nel bel mezzo dell'"*apologetica dell'oggettività*"[72] nel primato dell'identità, ossia, l'esclusione di ogni altrove che non sia incluso nel dettato dogmatico, il solo capace a far conoscere la verità. Notiamo come *il senso dell'oggettività di un'epoca fa cambiare il senso e la modalità del conoscere*; secondo uno slogan

70 Per questo lungo periodo che ha vissuto la separazione/opposizione tra fede e ragione cf *Rivelazione e* analysis fidei. *Intorno al Vaticano I*, in P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, 44-86.

71 Questo il giudizio di Sequeri sul presente periodo: «Indipendentemente dalla questione circa la pertinenza teologica di questo modello (che appare vistosamente omologo con quello della fondazione dell'ordine civile nei sec. xvi-xvii), la ricaduta dei suoi lati aporetici si produce nel momento in cui da mero modello ipotetico/euristico per la comprensione logica della libertà divina e della differenza creaturale, registra il suo progressivo degrado a schema ermeneutico della effettualità storica (chiesa/mondo) e addirittura a principio ontologico di un mondo parallelo (umano/cristiano)». P. Sequeri, *Il Dio affidabile*, 85-86.

72 Così chiamata da Forte alla quale il teologo partenopeo fa seguire l'apologetica *dell'immanenza* e quella *dell'esodo e dell'avvento* da lui proposta e su cui ritorneremo (cf *§ 1.4.*); cf B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, 11-12.

potremmo dire che *ogni ontologia ha la sua gnoseologia*.

1.2.1.1. Maurice Festugière

In questi primi decenni del secolo varie voci si fanno sentire: la prima che incontriamo è quella di *Maurice Festugière* (1870-1950), dal 1895 monaco dell'abbazia di Maredsous[73]. Festugière, sebbene con note polemiche ed espressioni più che, "cattolicamente", apologetiche, difende la ritualità liturgica come campo in cui tenere insieme *contenuto* e *conoscenza* di fede. Attento alle ricerche filosofiche del tempo egli cerca anche di mediare tra gli estremi dell'intellettualismo e della devozione sensibile. Il suo pensiero ci è pervenuto attraverso un articolo pubblicato nel 1913 per la «Revue de philosophie» e successivamente edito come volume singolo[74];

73 Da qui, nel 1899, partì per la nuova abbazia di Mont-César dom Columba Marmion, docente ed abate del neo-monastero. Egli fu insegnante anche del Beauduin (propulsore dei Congressi per il rinnovamento liturgico e fondatore della rivista «Vie liturgique» poi denominata «Les Questions liturgique [et paroissiales]») ma, precedentemente, fu conosciuto da Festugière che poi difese nelle controversie con i gesuiti. Questa nota storica ci fa comprendere la consistenza della, profonda, specialistica e non individualista, preparazione teologica, liturgica e spirituale di coloro che si accinsero a divenire propugnatori del culto come *alimento* di fede. Su Marmion cf *«Ciò che non muore e ciò che può morire». Pensiero teologico e sapienza liturgico-spirituale in Dom Columba Marmion. Il Appendice*, in A. Grillo, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Assisi 2003, 197-210.

74 M. Festugière, *La Liturgie catholique. Essai de synthèse, suivi de quelques développementes*, Abbaye de Maredsous 1913. Qui prenderemo in considerazione la versione italiana: Id., *La liturgia cattolica*, A. Catella – A. Grillo (a cura di), Padova 2002. Nella *Presentazione* si trova anche un paragrafo dedicato a Marmion; 25-29.

in esso però appare tutta la forza e la concretezza del pensiero di Festugière. Se volessimo procedere per punti, interrogando il monaco francese sulla nostra questione, dovremmo evidenziare due fattori, che mettono insieme il soggetto e l'oggetto, e dire che per lui la liturgia ha, primo, una valenza *psico-gnoseologica*; infatti,

«offre un'opportunità particolarmente interessante per studiare i rapporti del sentimento con la conoscenza»[75]; poiché «in essa la vita affettiva si lega dolcemente alla vita intellettiva; o più esattamente, questa si fonde con quella»[76] e interessante, «nell'esperienza integralmente praticata, è che l'intellezione ne è tutta penetrata d'amore e di unzione»[77].

La liturgia, in secondo luogo, propone una struttura profondamente *teologica*; essa

«contiene la parte di gran lunga più importante del deposito della fede. Si trovano in essa tutte le verità dogmatiche e un certo numero di proposizioni, o vicine alla fede, o teologicamente probabili…[la liturgia è inoltre] lo strumento più nobile del magistero ordinario della Chiesa»[78].

Ed è così che la rivelazione entra nell'orizzonte delle conoscenze, poiché

75 *Ivi*, 124.
76 *Ivi*, 211.
77 *Ivi*, 151.
78 *Ivi*, 207.

«nella liturgia, c'è verità, ed essa fa vivere la nostra intelligenza»[79].

Dunque, struttura umana, ovvero *modo di conoscere*, e realtà oggettiva si intersecano in una osmosi (e potremmo dire *sym-biosi*) non realizzabile altrove.

Festugière inizia a porre alcune difficoltà metodologiche, tra cui il

«sapere se, per parlare con rigore, serietà e utilità scientifica delle esperienze prodotte da una religione fondata su dogmi, sia possibile fare astrazione dalle credenze positive che questa religione impone. Da simile sforzo d'astrazione restano totalmente esonerati quanti dissentono sull'esperienza religiosa quale s'incontra nel protestantesimo liberale o nel misticismo panteista»[80].

È proprio della vera religione abbracciare le intere facoltà dell'uomo. Essa infatti

«stabilisce legami strettissimi fra dogma e pietà e radica gli articoli di fede fino alle scaturigini stesse della volontà e della sensibilità»[81].

Da tale prospettiva, derivano tre aspetti fondamentali: il *che cosa*, il *da dove* e il *come* la fede insegna. Il primo elemento è legato al contenuto, al *depositum*, ed interessa specificamente la *sistematica*. Il secondo fa appello all'*apostolicità* della Chiesa, ovvero alla sua autorità, che comporta la gelosa custodia e interpretazione della

79 *Ivi*, 198.
80 *Ivi*, 79.
81 *Ivi*, 80.

Bibbia e della Tradizione: così si circoscrive l'oggetto attraverso le definizioni dogmatiche le quali

«rivelano qualcosa del contenuto del mistero, qualcosa della sua verità, della sua eccellenza e bellezza: quanto basta per suscitare nell'anima il desiderio del sapere, la fame di contemplare, la sete di amare»[82].

Ma le definizioni dogmatiche non sono isolate nella razionalità, come nel caso del dogma dell'Immacolata. Cosicché,

«lo sviluppo della liturgia, pur essendo solo rituale, ha delle ripercussioni sulle credenze. Sta di fatto che il rito appartiene virtualmente al dogma. La liturgia è indirettamente una laboriosa fautrice del progresso dogmatico»[83].

Per questo *la liturgia corrobora l'intelligenza della fede*:

«più si fissa la luce e più se ne resta abbagliati; più ci si avvicina al fuoco e più si è dal fuoco consumati»[84].

Il modo con cui la liturgia attua la propria virtù docente è prettamente, anche se non pienamente in Festugière, fenomenologica; essa passa per la *concretezza dell'azione per ripercuotere l'intelligenza e formarla*. Degna di una genuina gnoseologia aristotelica[85], quella di Festugière permane nel *metodo*

82 *Ivi*, 209.
83 *Ivi*, 208.
84 *Ivi*, 209.
85 Per una comprensione del rapporto del dato fenomenologico con il pensiero e con la mistica come "percorso verso l'altro" in Aristotele cf A. Fabris,

dell'intuizione. Il passo seguente mostra la rilevanza del particolare per la conoscenza, dell'azione per l'astrazione, del fenomeno per il sapere. Per Festugière, il rito

«agisce anzitutto metodicamente sulle anime mediante l'impressione dei sensi, dell'immaginazione, mediante la conoscenza intellettiva del particolare; queste esperienze di tipo comune aprono la via all'illuminazione interiore, in tutti i suoi gradi; infine, l'anima così preparata, trascinata, esercitata entra in intima relazione con le realtà dell'invisibile, relazione mediata della fede, o relazione immediata del misticismo. L'intuizione a-scientifica, questa è, in senso molto generale, la formula dei fenomeni della conoscenza di cui la liturgia offre il cammino»[86].

La liturgia diventa *maestra di altruismo* (nel senso che obbliga all'attenzione verso l'a(A)ltro)[87]; la spiritualità liturgica non è una questione individualista e si difende dalle smoderatezze dell'intellettualismo e del sentimentalismo. In questo modo Festugière propone un equilibrio anche per la conflittualità tra pensiero e religiosità; anzi per lui, come appare nel giudizio dei curatori del suo testo in lingua italiana, il vero

---

Esperienza e mistica, in *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, A. Molinaro – E. Salmann (a cura di), Roma 1997, 13-28; in particolare 16-17.

86 M. Festugière, *La liturgia cattolica*, 213.

87 «Nei due casi [dedizione al prossimo o a Dio], l'uomo ha l'impressione di "uscire da se stesso", per dedicarsi al dovere, e "ritrova" Dio nel dovere compiuto». *Ivi*, 219. Credo importante non farsi sviare dal vocabolo "dovere" che qui troviamo; esso non indica un disimpegno moralistico ma un luogo di relazione, come specifica lo stesso Festugière aggiungendo che «è l'amore che fornisce le motivazioni per queste due specie di dovere»; *Ibidem*.

«problema teoretico e fondamentale, per riavviare la «pensabilità» del culto consiste nel *liberare il pensiero dalla incapacità di concepire l'unità tra soggetto e oggetto* e nel riacquisire lo spazio di una «mediazione» che consenta questa unificazione»[88].

Il tendere verso *l'Altro* e con *l'altro*, *della* e *nella* liturgia è nell'insieme proprio il *medium*, il *simbolo* che unifica i soggetti in questione e che costituisce un certo *principio di alterità* in Festugière che precede, in modo quasi informale, anche il pensiero neo-ebraico di metà secolo nato per lo più da prolegomeni etici. Sue caratteristiche, alla luce di quanto detto, sarebbero:

l'imprescindibile oggettività proposta dalla testimonianza apostolica e ri-proposta nell'autorità della Chiesa;

la possibile soggettività data nel modo proprio del conoscere umano e cioè nel suo svolgersi fattuale ed esperienziale e quindi "attivo", ovvero, "activo" cioè in azione (al di là di ogni presunta purezza rituale e orante);

l'affidamento fenomenologico dell'oggetto al soggetto, e viceversa, espresso nel rito, dove vi è la piena convergenza dell'uno e dell'altro, poiché il rito appartiene al dogma, ossia alla verità di Dio, e sempre nel rito si ha, "mediante" il particolare, il trascinamento dell'uomo verso Dio.

Non sembra di forzare l'interpretazione dei testi se affidiamo a

88 A. Catella – A. Grillo, *Presentazione* in M. Festugière, *La liturgia cattolica*, 47.

Festugière la *sensibilità dell'alterità*, come un anticipo della filosofia novecentesca e della riflessione liturgica. Il monaco di Maredsous non esitò nel dare, criticamente e profeticamente, concreti elementi di mediazione tra teologia e filosofia un po' troppo elusi dai suoi contemporanei; Festugière non vuole cedere né alla soggettività né all'oggettività *contribuendo alla valorizzazione del rituale per la conoscenza di fede*: è una certa sensibilità, derivante anche da una certa vena nostalgica. Non si può tuttavia far dire a Festugière ciò che egli stesso non dice: anche l'esperienza liturgica, infatti, è sottoposta all'universalità e le comunità locali non sono, nell'azione liturgica, veri soggetti indipendenti e complementari a tutta l'azione cattolica. Le comunità sono soggette all'universale preghiera della chiesa (e quindi unica è anche l'azione, il gesto):

«Da longitudine a longitudine, da fuso orario a fuso orario, risuonano intorno all'orbe terrestre gli echi delle stesse preghiere, si ripetono le stesse azioni rituali»[89].

Troviamo qui anche il limite festugièriano mutuato dal clima epocale sottoposto al primato dell'identità che determina un interesse per il generale e non per il particolare[90]. Insieme a questa

89 M. Festugière, *La liturgia cattolica*, 135. In questa sezione Festugière si occupa della formazione alla vita sociale della liturgia: credo che sia un passaggio decisivo per dimostrare la dipendenza ancora forte che il nostro autore francese ha nei confronti di un pensiero che scorre dall'*universale*, dall'*unico*, dall'*identico*.

90 A tal proposito è opportuna la riflessione di Bonaccorso che in uno dei suoi recenti interventi, scrive: «l'attenzione quasi esclusiva alla "chiesa universale" scivola facilmente verso il "concetto universale di chiesa", esasperando quella facoltà umana che è capace di concetti universali: il pensiero». D'altra parte è da

parzialità vi è la *capacità* di aver proposto il "culto" come luogo intensivo d'acquisizione intuitiva proprio di una verace gnoseologia; e questo in contrapposizione al pensiero moderno vigente all'inizio del secolo. È nel fenomeno estetico che la percezione dell'uomo si trova in un'altra e nuova possibilità, sua propria, senza della quale il dogma stesso rimarrebbe sterile[91]. Festugière non è proprio indifferente al primato dell'identico ma, nel *modo del liturgico*, lo supera. Egli è attento alla modalità gnoseologica che offre il rito e ne difende l'efficacia contro le pretese intellettualistiche della conoscenza e della coscienza pur non sganciandosi completamente dall'universale e, quindi, dal pensiero astratto: nonostante questo limite riconosce un'alterità almeno nel suo *modus ritualis*. In Festugière prevale un'alterità psichica e gnoseologica; tuttavia il rito non è solo luogo di percezione e di conoscenza ma *luogo di verità*, ovvero luogo che costituisce *il*, o almeno contribuisce *al*, pensiero e che convalida e apre all'unica via verso la possibilità del conoscere.

---

evidenziare il notevole contributo apportato da Festugière con una riflessione attenta alla *particolarità umana*, attraverso la considerazione dell'esteticità: è interessante che «Festugière abbia avvertito l'opportunità di indagare la liturgia ricorrendo al confronto con una dimensione umana altamente significativa come quella estetica. È, infatti, il riferimento all'esperienza degli uomini, molto più che alle definizioni astratte, il punto cruciale per avviare la ricerca sulla liturgia intesa come autentica esperienza di Dio». G. Bonaccorso, *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, in *Liturgia opus trinitatis. Epistemologia liturgica*, E. Carr (a cura di), Roma 2002, 113-114.

91 «Festugière si occupa dei rapporti tra la celebrazione cristiana e l' "esperienza religiosa". Trattandosi di riti egli si è reso conto che quest'esperienza deve essere valutata sotto il profilo dell'*azione*, ossia sotto un profilo per lo più dimenticato dalle teologie spirituali interessate all'esperienza religiosa»; *Ivi*, 114-115.

Potremmo chiamare, dunque, quella di Festugière, una *alterità estetica e psicologica* propria di una vera esperienza religiosa, fondamento della fede[92], anche se forse non del tutto consapevole del suo pieno valore fenomenologico ed epistemologico: una nuova consapevolezza che si può scorgere in Casel.

1.2.1.2. Teologia liberale: gli inizi del '900 tra identità e alterità

Prima di passare ai prossimi autori, dobbiamo considerare il periodo storico in cui si ebbe il passaggio del testimone tra due scuole diverse di teologia, le quali molto influenzeranno il pensiero successivo *sull'identità* e *sull'alterità*. Durante la preparazione e la pubblicazione dell'articolo di Festugière, nel mondo protestante vige il successo della «teologia liberale». Personaggi come Schleiermacher, Hegel, David Strass, Ritschl, troveranno in *Adolf Harnack* (dal '14, *von* Harnack) la punta di diamante per il primo Novecento. Discepolo dello stesso Ritschl, Harnack scrive *Il manuale di storia dei dogmi* in tre volumi (1886-1889) e, a coronamento di lezioni tenute a Berlino, *L'essenza del cristianesimo* (1900). L'idea fondamentale consiste nel metodo storico-critico per l'interpretazione della scrittura e della tradizione; l'unico metodo che permettesse di raggiungere il nucleo (*Kern*) oltre la scorza (*Schale*). Il superamento della "scorza" elimina ogni "confine",

92 Per l'approfondimento tra esperienza religiosa e fondamento teologico cf A. Grillo, *«La cause de la liturgie gagne chaque jour du terrain». Modernità, rinascita liturgica e fondamento della fede in Maurice Festugière*, in *Ecclesia Orans* 13(1996), 229-251.

anche cristologicamente tanto che per Harnack

«l'evangelo, così come Gesù lo ha predicato, non annuncia il figlio, ma soltanto il padre»[93].

Lo stesso Gesù diviene un fenomeno storico marginale, non assoluto. Non è scorretto affermare che non c'è spazio per alcuna alterità in quest'impostazione: essa

«aveva concepito la religione come una provincia dello spirito [...], motivata da quel sentimento di infinita dipendenza (Abhängigkeitsgefühl), che si produce necessariamente e spontaneamente [...] nelle migliori anime di fronte all'esperienza del limite. Così intesa, la religione non offre alcuno spazio all'esperienza dell'alterità, ma si risolve in pura e semplice espressione della soggettività umana nella forma di bisogno e del rimando alla totalità»[94].

Viene esclusa ogni possibile *altro dall'uomo* anche in riferimento alla persona stessa di Cristo che diventa quasi prescindibile nella sua storicità. Harnack afferma che

«tutta la costruzione della cristologia ecclesiastica *sta al di fuori della personalità concreta* di Gesù Cristo»[95]

Di conseguenza, secondo la teologia liberale, quella di Gesù non è una nuova dottrina ma solo il messaggio di una vita santa: deriva

93 A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1980, 157.
94 B. Forte, *Dio nel novecento*, 17. In realtà il soggetto della frase è Schleiermacher ma come figura dominante di tutta la tendenza della teologia liberale.
95 A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, 215; corsivo mio.

da ciò, a tale impostazione, l'ottimismo nel progresso con una forte tendenza alla volontà di potenza, *un progresso dell'identico*: qui *l'uomo è padrone dell'altro che diventa oggetto*.

1.2.1.3. "L'alterità" introdotta da Barth

Mentre sulla scena appare il primo Grande conflitto[96], cambiano le prospettive teologiche; in contrapposizione con la teologia liberale, si afferma la posizione del giovane docente di Gottinga, *Karl Barth* (1886-1968). La sua critica alla teologia liberale è quella di aver abbandonato il centro del suo tema, ossia la *rivelazione di Dio*. Propone di ripartire da quell'unica via che va da Dio all'uomo e che si chiama *Gesù Cristo*. Nessuno può conoscere il *Deus absconditus*, il totalmente Altro (*das ganz Andere*) se non passa da questa *presenza storica* che lo rivela. Barth si serve del *concetto di alterità*, ormai presente nella fenomenologia religiosa, e ne fa una categoria teologica[97]. È questo forse il *pregio* e insieme il *limite*

96 Vi sarà coinvolto anche Festugière come ufficiale di marina; dopo poco dovrà dimettersi per malattia. Von Harnack sottoscriverà un suo documento, firmato da altri 93 uomini di cultura, per appoggiare la politica di guerra del Kaiser.

97 Il concetto del *ganz andere* Barth lo mutua dall'opera di Rudolf Otto, «inserendolo però non in un contesto fenomenologico, bensì teologico». Cf R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 18. Un passaggio illuminante per la nostra riflessione può essere la spiegazione che Otto dà a proposito del sentimento creaturale e dell'imprescindibile differenza dell'oggetto dal soggetto, poiché il sentimento creaturale (*Kreaturgefühl*, diverso dal *sentimento di dipendenza* di Schleiermacher) è «un soggettivo momento concomitante, […] il quale senza dubbio, si riferisce *primieramente* e *direttamente* ad un *soggetto fuori dell'io*». E questa affermazione è proprio contro l'interpretazione soggettivante di Schleiermacher; cf R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione*

dell'impostazione barthiana che si perpetuerà per tutto il secolo e che influenzerà e affascinerà anche Forte.

Barth non aveva interessi pastorali ma fondativi; era in diretta opposizione con la teologia liberale: per questi motivi il professore di Gottinga si preoccupa di ribadire l'infinita distanza qualitativa tra Dio e l'uomo, tanto da farne evidenziare l'opposizione sostanziale tra la verità rivelata e la conoscenza umana (questa continuità con Kierkegaard ha fatto parlare di *Kierkegaard-Renaissance*). La preoccupazione barthiana dà vita ad una teologia che vede le proprie possibilità solo in questa opposizione Dio-uomo; per l'uomo non rimane che rispondere ad una rivelazione data in Cristo, pena *l'ottusità* naturale ad ogni sollecitazione divina: nasce la «*teologia dialettica*» che accetta *un'alterità "così altra"* da essere inascoltabile, irraggiungibile senza diretta rivelazione divina, avvenuta solo nella storia di Gesù Cristo, unico *sì* di Dio all'uomo[98]. L'impostazione barthiana propone la svolta *dalla teologia alla cristologia radicale*, unico *modus* del darsi dell'Altro. Se questo appare il limite (criticato negli anni sessanta da Jasper)[99] ne è anche il punto forte: Barth riesce a sfuggire dai tentacoli dell'autonomia ideologica e (*ri*-)propone il *rispetto della differenza*, la *necessità dell'alterità*, anche rischiando la ragionevolezza della fede. L'alterità

al razionale; Milano 1987[2]. Per il valore del religioso per la conoscenza in Otto cf A.N. Terrin, *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di R. Otto*, Brescia 1978; P. A. Sequeri, *Estetica e teologia. L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Milano 1993.

98 Cf ad es. la prima opera contro la teologia liberale di K. Barth, *L'epistola ai Romani*, Milano 1962.

99 Cf ad es. K. Jasper, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Milano 1970.

barthiana, infatti, è semplicemente *negativa*, ossia tanto altra da non essere percepibile o evocabile dall'uomo: è assoluta; la religione, al contrario, è *non-fede*, è *incredulità*: nella rivelazione anche la religione è contraddetta.

Con Barth, il *modello dialettico* si presenta sulla scena teologica; un modello che vede in Dio l'unico inizio e l'uomo come *non-essere*. Questa valenza antropologica nettamente negativa darà grande impulso agli orizzonti fondativi della teologia ma limiterà lo spazio agli elementi fenomenologici e antropologici. Tra Dio e uomo non ci può essere compromesso ma *crisi* nella quale l'uomo non può che riconoscere la sua radicale *non conoscenza di Dio*; anzi può conoscere se stesso solo per mezzo della fede nell'unica vera Parola di Dio che è Cristo; in Lui soltanto l'uomo può conoscere ciò cui è chiamato[100] ma che lui *non è*, poiché è solo ombra[101]. In quest'*alterità negativa* (nel senso che *nega* l'identità umana per *affermarvi* la propria), l'uomo può solo porsi nella condizione di

100 Solenni e palesi alcune affermazioni di Barth: «Chi e che cosa è l'uomo ci viene detto nella parola di Dio in un modo non meno preciso e penetrante di chi e che cosa è Dio»; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich, 1942, III/2, 13; e ancora: «Nella misura in cui l'uomo Gesù è la parola rivelatrice di Dio, è la fonte della nostra conoscenza dell'essenza umana creata da Dio»; 47; «Gesù è l'uomo tale e come Dio lo volle e lo creò»; 58.

101 Per Barth sia nell'uomo che nei fenomeni umani è dato l'uomo-ombra, il "*Schattenmenschen*": esso non può che determinare una *impossibilità ontologica* dell'uomo stesso; cfr K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 162. Se dunque è indiscutibile il merito da riconoscere al cristocentrismo barthiano è altrettanto necessario non tacere che tale cristocentrismo non include l'uomo ma lo esclude; quello barthiano è un cristocentrismo *esclusivo*, *soppressivo* nei riguardi dell'uomo che non si concilia con la ben nota dottrina della *ricapitolazione*. L'uomo, e il suo agire, il suo vissuto, è così *ridotto* non *integrato*.

ricevere un movimento salvifico dall'alto. Una tale impostazione finisce per negare valore all'esperienza; nega spazio anche alla *mediazione* umana proponendo il radicale *solus Christus*. La mediazione del Cristo è data solo nella sua storia, parola unica dell'incontro col divino e l'umanità, pronunciata nella conoscibile esistenza del Gesù storico e non fuori di esso[102]. L'incontro con Cristo è possibile in una fede che non lo scorge *religiosamente*: *la mediazione rituale è nettamente tralasciata*.

La teologia dialettica tende a riscoprire la rivelazione come una teologia della storia della salvezza che coinvolge il singolo e non come una semplice trasmissione di verità: essa ha il merito di aver riproposto il valore storico-soggettivo della rivelazione in rapporto all'unica Parola detta da Dio sottolineandone la sua eccedenza rispetto al mondo e alla ragione umana: è il Cristo, rivelato e rivelatore, che si dona ad ogni credente. Tuttavia tale preoccupazione attenuerà il valore rituale dell'esperienza cristiana nell'esaltazione della concentrazione cristologica[103]. Così si ha *una*

102 «*Gesù Cristo nostro Signore*: […], ecco il significato della storia. In questo nome si toccano e si dividono due mondi, si tagliano due piani, uno sconosciuto e uno conosciuto. Quello conosciuto è il mondo della carne, creato da Dio ma decaduto dalla sua originaria unità con Dio, e perciò bisognevole di salvezza; il mondo dell'uomo, il tempo, delle cose, il nostro mondo. Questo piano conosciuto viene tagliato da un altro sconosciuto, il mondo del Padre, il mondo della creazione originaria e della redenzione finale. Ma questa relazione tra noi e Dio, fra questo mondo e il mondo di Dio, ha da essere conosciuta. Vedere la linea di intersezione tra i due mondi non è una cosa che va da sé. Il punto della linea di intersezione, nel quale questa può essere veduta, ed è effettivamente veduta, è *Gesù*, Gesù di Nazareth, il Gesù 'storico'»; K. Barth, *L'epistola ai Romani*, 17.

103 In *Der Römerbrief* appare un Dio totalmente Altro che non ha nessuna relazione col mondo; nettamente diversa l'impostazione nella *Dogmatique*. Le

fede senza rito, un'alterità senza incontro cultuale, una storia senza presente, una escatologia senza mediazioni, una preghiera forte nella memoria e debole nella presenza, una presenza forte nella identità storica e debole nella contingenza differente, una teologia senza presupposti[104]; *è un'alterità che, presa radicalmente, aliena la differenza*. Il rito ne risulta quindi compromesso; un *surplus* etico-religioso che concede un ritorno all'unica Parola detta da Dio.

Il *fenomeno religioso* è pura sordità senza la *Parola* che risuona nell'assemblea dei credenti. Il sacro non trova spazio nella *sola alterità divina*: l'uomo *è* in quanto *in* Cristo, oltre ogni sua esperienza religiosa. L'istanza barthiana, nel suo capovolgimento, chiude le porte al rito e le apre al *solus Deus*, al *solus Christus*, unica alterità permessa nel discorso teologico. Per recuperare le legittime istanze dei *diritti religiosi* dell'uomo vi sarà bisogno di un'impostazione dissimile, pur nel riconoscimento dei meriti di Barth e della teologia protestante tutta.

---

posizioni possono essere sintetizzate così: nella *Epistola*, a) Dio è Dio, e non è il mondo; b) il mondo è mondo, e non è Dio, e nessuna via conduce dal mondo a Dio; c) se Dio incontra il mondo (qui la teologia cristiana) vi è *Krisis*, giudizio; nella *Dogmatica*: a) Dio è Dio, ma è Dio per il mondo: al Dio che è totalmente Altro subentra la figura di Dio che si fa vicino al mondo; b) il mondo è il mondo, ma è un mondo amato da Dio: si passa dal concetto dell'infinità differenza qualitativa ai concetti di alleanza, riconciliazione, redenzione; c) Dio incontra il mondo nella sua Parola, Cristo Gesù. Cf R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 28.

104 Cf A. Grillo, *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno*, in *Quaderni di Rivista di Scienze Religiose*, 2(2004), 34; sul problema della mediazione cf Id., *La categoria di «mediazione». Usi e abusi filosofico-teologici*, in *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, M. Crociata (a cura di), Milano 2000.

1.2.1.4. Odo Casel

Questa reintegrazione è stata ricercata dal lavoro di *Odo Casel* (1886-1948), i cui meriti vanno oltre la proposta dell'approccio misterico al culto e alla liturgia[105]. Casel è coetaneo di Barth, ne conosce il pensiero ed il lessico, particolarmente dell'alterità, ma non lo citerà direttamente.

Consideriamo il saggio intorno a *"Il mistero del culto cristiano"*[106]. Dopo una critica articolata all'entusiasmo scientifico e razionale, che avanzava la pretesa di aver dissolto ogni vincolo con la fede[107], Casel ne spiega anche il duplice effetto: quello del razionalismo, da una parte, e quello del ritorno al mistero, dall'altra, che evoca l'armonia tra mondo e Dio: così,

---

105 Cf A. Grillo, *Odo Casel e il "cuore" della questione liturgica: teologia, filologia e scienze umane nel saggio 'Fede gnosi e mistero'* introduzione a O. Casel, *Fede, gnosi e mistero*, Padova 2001, xi-xxxvi; A. Schilson, *Theologie asl Sakramententheologie. Die Mysterrientheologie Odo Casel*, Tübingen 1987^2. Quest'ultimo autore ha ricostruito il pensiero di Casel, ma permangono validi altri contributi la cui bibliografia ritroviamo nella citata introduzione di Grillo, xi, nota 2, cui si potrebbe aggiungere: H. I. Dalmais, *La dottrina dei misteri ("Mysterienlehre") di O. Casel*, in A. G. Martimort, *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia*, Roma 1963, v. I, 293-298; A. Häussling, *Casel*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. 2*, Friburgo 1994^3, 966; A. Bozzolo, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Città del Vaticano 2003.

106 O. Casel, *Il mistero del culto cristiano*, (cf nota 9).

107 Scrive il monaco di Maria Laach: «l'uomo oggi è convinto di aver eliminato definitivamente l'oscurità del mistero e di ritrovarsi ormai nella chiara luce della propria ragione pura e della propria volontà libera da costrizioni»; *Ivi*, 28; e ancora, «l'intelletto, la "ragione" penetrava in tutto e svelava all'occhio dell'uomo avido di sapere i prodigi della creazione, cosicché sembrava che ci fosse ormai sempre meno spazio per l'agire di Dio». *Ivi*, 29.

«il mondo è di nuovo campo d'azione di forze divine, simbolo di idee sovraterrene: in una parola, il *mistero divino sta di nuovo davanti ai nostri occhi* suscitando tremore e, nello stesso tempo, pieno di attrattiva e di invito»[108].

Questo mistero divino che *sta di nuovo davanti ai nostri occhi* è anche mistero *presso di sé*. Dio non si confonde con la creazione, vi abita. Egli,

«è trascendente e immanente nello stesso tempo; supera tutte le creature per la sua divina natura e le sostiene in forza della sua universale presenza e attività»[109].

Il modo in cui questo mistero è presso di noi, è la forma personale del Cristo le cui azioni sono operanti nei misteri del culto[110]. L'indicibile, l'imprendibile, l'ineffabile, si fa manifesto nella persona di Cristo e in ciò che lo media: il *culto*. Infatti,

«noi troviamo nei misteri del culto la sua persona, la sua opera salvifica, la sua efficacia di grazie»[111];

poiché il culto,

«non è altro che l'Uomo-Dio che continua ad operare sulla terra»[112].

---

108 *Ivi*, 30; corsivo mio.
109 *Ivi*, 31.
110 Cf *Ivi*, 32-33; cf anche O. Casel, *Presenza del mistero di Cristo. Scelta di testi per l'anno liturgico*, F. Caracciolo Pieri (a cura di), Brescia 1995.
111 *L. cit.*; sulla dottrina caseliana dei misteri cf anche O. Casel, *Liturgia come mistero*, L. Sartori – P. S. Bagnini (a cura di), Milano 2002.
112 *Ivi*, 59; è qui concentrata la differenza con l'angolatura barthiana.

Sembrerebbe possibile delineare alcune caratteristiche caseliane riguardo alla nostra categoria già soltanto da queste battute: il monaco laaticense assicura con la sua impostazione sia la *trascendenza divina* (il mistero è prima di tutto la vita in sé di Dio), sia *l'immanenza specifica* della divinità stessa (il *mistero è Cristo*, forma personale del dirsi di Dio). L'*alterità* di quest'impostazione verrebbe ad assicurare *l'indicibilità*, e dunque l'identità divina, e la sua *dicibilità*, ovvero la differenza cristologica, nel culto: si potrebbe prospettare un'*alterità cultuale* rispettosa della trascendenza, dell'immanenza e anche dell'economia del mistero divino. Il *simbolo*, come realtà cultuale, è considerato come mezzo imprescindibile nato dalla concretezza terrena, *medium* necessario per il vero incontro con Dio. Il *simbolo* media il *mistero*: esso ha una duplice forma, quella di Cristo e quella

«del nascondimento sotto i simboli materiali assunti da questa terra»[113].

I misteri hanno

«elementi sensibili, i simboli, [che] provengono dalla terra»[114].

Questi passi sembrano proporre accezioni negative del simbolo che deve essere abbellito dalla Chiesa la quale *così* mostra il suo amore[115]. La Chiesa stessa compie l'opera di trasmissione di questi

113 *L. cit.*
114 *Ivi*, 63.
115 *L. cit.*

«simboli pieni di autentica forza, di presenza divina»[116].

Ma il simbolo, in una forma "terrena", è vera presenza, come compimento della promessa del Signore[117] e ciò che può sembrare debolezza del pensiero caseliano (prevalentemente dovuta al linguaggio dell'epoca), sprigiona tutto il suo potenziale caratteristico della dottrina dei misteri: il mistero, attraverso l'*avna,mnhsij*, tende alla salvezza nella forma rituale[118], ossia in forma "sensibile", "simbolica", che è vero incontro[119]. Nella sua accezione paolina[120], il mistero è *azione divina* della rivelazione di Dio che nella persona del Cristo manifesta la sua vita intima in una comunicazione cultuale, l'unica che consente, attraverso la forma simbolica[121], la partecipazione completa al mistero stesso. Casel chiama questa partecipazione *mistica*:

«Questa particolarissima partecipazione alla vita di Cristo, che da una parte è simbolica e dall'altra reale, era chiamata dagli antichi mistica»[122].

---

116 *Ivi*, 70.

117 Cf *ivi*, 102.

118 *Ivi*, 95.

119 Sul simbolo in Casel, cf A. Grillo, *Introduzione* in *Fede, gnosi e mistero*, xxxiii-xxxiv.

120 Cf *Il mistero del culto*, 35-36.

121 «Il mistero di Cristo che in nostro Signore si compì secondo una verità piena, storica e sostanziale, in noi si compie anzitutto in forme simboliche, le quali però non sono semplicemente immagini esteriori ma sono animate invece dalla realtà della nuova vita che Cristo ha guadagnato per noi». *Ivi*, 44. Va notata la connotazione cristologica del simbolo.

122 *L. cit*. Anche qui è particolare l'accezione che Casel dà all'azione *simbolica* specificando che essa non è *reale* senza la vita di Cristo; cf nota precedente.

Questa è una mistica attenta alle prerogative cristologiche della rivelazione e lontana dal panteismo, ricercato anche per affermazioni individualiste o per vera *fuga mundi*[123]. Non solo; tale mistica trascende i valori individuali:

«la personalità dei singoli viene conservata nella propria distintiva dignità, poiché la comunità non sorge da iniziative umane identiche, ma viene formata da un principio che le trascende»[124].

Il mistero è principio d'uguaglianza attuata nel rispetto dell'identità; anche in questo possiamo vedere un certo *principio d'alterità*, che richiede un ulteriore approfondimento ecclesiologico.

Tuttavia, se è vero che la vita in Cristo si configura come mistica, è pur vero il contrario: ovvero, la mistica è il luogo della possibile osmosi della vita nuova donata da Cristo. E lì si ha *teologia* nella sua forma più immediata, che è *mistagogia*[125]; gli elementi simbolici

«accennano alla forma originaria del divino che, nella sua pienezza, non può essere né compresa né espressa. In tal modo la "teologia" si trasforma in "mistagogia", che vuole condurre verso il protomistero […]. Teologia e teurgia si dànno la mano nel

---

123 «Il tipo di mistica orientale-moderno, camminando su vie individuali e usando metodi di purificazione e di contemplazione, cerca nell'ascetismo, nel distacco dalla comunità e nella fuga dal mondo, la via verso la divinità, anzi spesso l'autodissoluzione nel divino»; *ivi*, 93.

124 *L. cit.*

125 Per un primo approccio al modello mistagogico cf la proposta di G. Bonaccorso, *La mistagogia come modello per lo studio della liturgia*, nella sua relazione *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, in *Liturgia opus trinitatis*, 96-98. Cf relativa bibliografia in nota.

mistero»[126].

Così ogni cristiano si può dire, essenzialmente, *teologo*:

«la teologia […] è la conoscenza del mistero di Cristo accessibile a ogni cristiano in sé perfetto […]. Non è la scienza umana – […] – a costituire l'essenza del teologo, lo è invece la *visione di fede che proviene da Gesù*»[127].

Con questa frase siamo introdotti in un altro saggio dell'ormai cinquantacinquenne Casel: *Glabe Gnosis und Mysterium*. Interessante è soprattutto il secondo capitolo dal titolo *Pensiero totale e culto*. Per comprenderne l'approccio bisogna recuperare cosa Casel intenda per *gnosi della fede*, idea illustrata citando Ilario ove si mostra la necessità "di imparare da lui", da Cristo[128]: Casel auspica che

«l'uomo nei misteri della fede non si basi sulla propria ragione, ma cerchi invece la propria misura solo in Dio, cioè nella rivelazione divina»[129].

Contro ogni razionalismo già la chiesa primitiva era conscia che

«il fondamento della teologia è la fede, che si apre alla rivelazione divina; su di essa si basa la conoscenza»[130].

Fede, rivelazione e *conoscenza*: ecco il trittico che genera un

126 *Ivi*, p. 98.
127 O. Casel, *Fede, gnosi e mistero*, 60; corsivo mio.
128 Cf *ivi*, 5.
129 *Ivi*, 7.
130 *Ivi*, 15.

dinamismo tra mistero e ragione, o tra Dio e uomo, che chiamiamo *teologia*; essa, qui, sprigiona le capacità della ragione in una relazione col divino che ne rimane il fondamento. Il triplice legame si realizza nei misteri (*sacramenta*), ovvero nelle *azioni sacre*. In esse si ha l'*attualità* del *totalmente altro*, come lo stesso Casel afferma richiamando un vocabolario barthiano con le specificità semantiche e scientifiche di Otto[131]. La teologia è vero discorso di Dio su Dio, è *gnosi*, *autocomunicazione*, *autorivelazione* (*avpoka,luyij*). La comprensione è "fiamma sacra e tranquilla"[132], dipendente dalla *partecipazione* al mistero che apre al *pensiero totale*[133]. *Unità* e *totalità* sono le caratteristiche predominanti del pensiero che Casel chiama *totale* o di *partecipazione*: l'unità è data dal fondamento religioso, la totalità dalla ricapitolazione di *uomo-cosmo-Dio*, come di *corpo-anima-spirito*. Così l'uomo stesso, seguendo la spiritualità primitiva[134], vive in una forma di *sintesi* con ogni cosa, *vive di partecipazione*[135]: l'uomo primitivo non vive tra

131 «"Azione sacra" è un semplice tentativo per alludere all'elemento "sacro", al "totalmente altro" nell'"atto" di Dio»; *ivi*, 11, nota 4. Casel riprenderà questo vocabolario più avanti, cf 81.

132 Cf *ivi*, 61.

133 *Ivi*, 63; qui Casel specifica: «così anche oggi il fallimento della "scienza" potrebbe condurre l'uomo ad affidarsi alla rivelazione di Dio. Questo sarebbe soltanto in apparenza un ritorno a forme di pensiero "prescientifiche"; in realtà sarebbe la via che supera la scienza per giungere al Logos, anche se il modo di pensare "prescientifico" potrebbe aiutare a liberarci dai vincoli limitanti del pensiero puramente razionale, per addentrarci negli ampi spazi di tutta la realtà, senza per questo perderci in sogni e fantasie».

134 Casel segue gli studi di fenomenologi religionisti come van der Leeuw, Lévy-Bruhl ed altri.

135 «L'uomo primitivo *vive nel* mondo e vede in ogni cosa l'*altro*, è parte di un mondo vivente»; *ivi*, 66.

aut aut (logica esclusiva), né percepisce l'*et et* (logica additiva), egli vive *in*, secondo una *logica simbologica*, ossia dell'insieme, della partecipazione dell'uno all'altro[136]. In questo modo ogni *simbolicità* è *realtà*:

«per il primitivo "significa" equivale ad "è". L'immagine di una cosa è la cosa per partecipazione. Al contrario della teologia liberale, quella "primitiva" insegna che il pane e il vino sono il corpo e il sangue del Signore. Nell'uomo primitivo la rappresentazione, il rendere presente, è identità»[137].

Questa identità è a fondamento di tutti gli esseri che solo apparentemente sono *diversi*[138], così

«l'uomo primitivo *trova nel mito* non solo la verità, ma *il fondamento della realtà esistente*»[139].

Si tratta di una relazione (potremmo dire *ontologica*) che abbraccia tutta la realtà che diventa, per la spiritualità primitiva,

«un avvenimento tra l'io e il tu»[140].

Si viene a configurare in tal modo un'*oggettivazione*, diversa da quella della mentalità moderna, che più che darsi in concetti si dà in immagini partecipate, ovvero in una relazione intorno ad un fondamento che è il divino, il solo *agente* che permette una visione

136 Cf *ivi*, 67.
137 *Ivi*, 67-68.
138 Cf *l. cit*.
139 *Ivi*, 71; corsivo mio.
140 *Ivi*, 72.

totale e non dicotomica. L'uomo primitivo rimane in una relazione che gli consente vitalità e coscienza; al contrario, nella dicotomia soggetto-oggetto,

«l'uomo completamente "logico" ha cessato di vivere»[141].

La relazione, che è spostamento di tutto il reale sul "Tu"[142], partecipa così di strutture spirituali e gnoseologico, ad esempio la *mistica*. In essa tutto diviene *partecipato* tanto che scompare lo stesso *stare innanzi a Dio*[143]. È una tensione che si risolve in un riposo, in un'unità, in una convergenza nell'Uno, come ritorno all'*originarietà*. Qui la *polarità oggetto-soggetto* scompare. Casel però introduce anche una delicata distinzione di termini: quando non vi è opposizione ma piena conciliazione tra Dio e mondo, la mistica diventa il *fine* della religione, quando il mondo si muove tra creazione e perfezione, essa è *sfondo* e non scopo della religione stessa[144]: permane il dato che l'inizio dell'identità è la "scoperta dell'Altro" tanto che

«l'uomo che scopre Dio scopre se stesso»[145].

In tal modo vi sarà una nuova epistemologia tale da far intendere cose nuove e mondi diversi; un'interpretazione del reale a partire dal *mistero di Cristo* che

141 *Ivi*, 77.
142 *Ivi*, 79.
143 *L. cit.*
144 *Ivi*, 81.
145 *L. cit.*

«soddisfa sì il pensiero razionale, ma poi tende alla gnosi in senso neotestamentario»[146].

In conclusione, il contributo di Casel per *un'epistemologia dell'alterità* può essere definito con due caratteri: *cristocentrismo* ed *epistemologia-relazionale*. Per il monaco laaticense è più che fondamentale il rapporto con Dio attraverso il *mistero*, che è Cristo stesso. La sua *presenza* è la realtà di un fatto e di un modo di darsi divino: è volontà salvifica. Solo in Cristo, e nella sua vita *ripresentata* nella liturgia, è data l'autocomunicazione di Dio, il suo *mistero*. Quest'*alterità cristocentrica*, poi tanto cara all'impostazione teologica dell'abate Marsili, è sacramentale e, quindi, essenziale alla liturgia e alla chiesa. In questa relazione, come in una *partecipazione mistica*, la chiesa è in grado di percepire l'intrinseca unità di tutti i misteri della fede, come anche la teologia[147]: essa perviene ad un *pensiero totale della* e *nella* fede. Questo *essere in relazionale* implica un pensiero non riducibile al di fuori della relazione stessa: ci troviamo in un'*epistemologia dell'alterità in senso relazionale*, come testimonia il saggio sul pensiero primitivo. Casel dona così l'archetipo dell'epistemologia liturgica partendo dalla constatazione dell'eccessiva razionalizzazione del cristianesimo e della sua teologia, non cedendo alle lusinghe né dell'intellettualismo né

146 *Ivi*, 113.

147 La conoscenza teologica stessa in Casel fa parte di una dinamica relazionale, «come quella particolare conoscenza ("gnosi") che si basa sul dono di vita realizzato da Dio nell'uomo, e che quindi non può essere penetrata dalla "pura ragione" o da semplici argomentazioni filologiche»; cf A. Grillo, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Assisi 2003, 59, nota 22.

dello spiritualismo: il monaco laaticense procura il recupero dello spazio teologico che un'estrema impostazione antimodernista stava perdendo o aveva perso. La sua impostazione *misterico-simbolica* pone i fondamenti del ML, ancor più salva e continua l'interesse per il *fenomeno religioso* e per il *rituale* sviluppando un'ermeneutica teologica del simbolo e della forma: infatti, Casel

«usa sia il concetto di simbolo, sia il concetto di forma di vita applicata alla religione e alla esperienza rituale della religione, ma non per essere modernista, o per cadere in una forma di "riduzionismo antropologico", bensì per ritrovare il principio di una esperienza cristologia e pneumatologica nell'ambito più squisitamente teologico»[148].

L'approfondimento caseliano risulta imprescindibile e d'attualità tanto da essere fondamentale per la continuità della nostra riflessione.

1.2.1.5. Romano Guardini

Di origini veronesi e di un anno più anziano dei due precedenti teologi, un altro pensatore tedesco *dà a pensare* in fatto di alterità: *Romano Guardini* (1885-1968)[149]. Guardini è un personaggio poliedrico: filosofo, teologo, letterato, psicologo, fenomenologo;

148 A. Grillo, *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica*, 112-113.

149 Per una breve biografia di Guardini cf *Grande antologia filosofica*, A. Negri (a cura di), Milano 1985, v. xxxiv, 939-941.

nella fede trova la bussola con cui dirigersi nelle varie questioni.

Gli anni venti, che affronta da intellettuale dopo l'ordinazione sacerdotale e l'abilitazione, lo vedono autore di serrate critiche contro la modernità e soprattutto contro l'autonomia dell'uomo da essa predicata. Per il difficile riequilibrio tra *eteronomia* ed *autonomia*, il filosofo tedesco cercherà proprio nella fede le risposte convincenti, reimpostando il pensiero intorno ai valori cristiani per una "visione del mondo" totalmente cattolica (*die katholische Weltanschaung*)[150].

Ciò che più lo sconcerta è la nozione di *natura*, nata dalla modernità, che supporta quella di *esistenza* e quindi di *umanità*: il concetto di natura nella modernità appare sradicato da ogni indirizzo religioso. La *Weltanschaung* diviene una "opera di resistenza" contro la cultura antropocentrica e liberale di metà del Novecento.

Guardini s'interroga sul valore dell'uomo e ne trova fondamento nella *personalità*, ossia il suo *essere persona*. La *persona* è tale però se risponde ad una dinamica *relazionale* e *dialogica*: l'unica possibilità di essere persona risiede nell'essere amato e riconosciuto

150 Cf H. Engelmann – F. Ferrier, *Introduzione a Romano Guardini*, Brescia 1968, 27-28. Verso una *Weltanschaung*, Guardini fu indirizzato da Max Scheler il quale lo incitò a "prendere posizione" sul mondo, sulle cose, sull'uomo, su tutto come un cristiano cosciente della propria responsabilità. Cf H. B. Gerl, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia 1988; *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, S. Zucal (a cura di), Bologna 1988; *Romano Guardini e la visione cristiana del mondo*, E. Biser (a cura di), Padova 1989.

da un “altro”, da un “tu”, di *essere posto da*, progettato[151]. Chi può “radicalmente” porre l’uomo in questa posizione dialogica è solo Dio. D’altra parte, poiché “l’atto d’amare” di Dio è “l’atto creante”, Dio non può essere detto semplicemente l’“Altro” rispetto all’uomo. *Dio non è l’Altro perché è Dio*[152], non è un semplice “tu” pari all’“io” umano; egli pone la possibilità stessa di esistere dell’uomo e quindi è un “Altro” che fondamentalmente è diverso dall’ “altro”, o dal “tu”: Dio

«non è un Altro di fronte all’uomo, poiché l’uomo vive della forza e dell’alito di Dio»[153].

Nonostante sembri ci sia una negazione dell’alterità, Guardini l’afferma nel suo *personalismo* forte di una teoria dialogica e della necessaria unità del *vivente concreto*, che è il singolo, posto

151 Le risonanze del personalismo francese sono chiare; evidenti sono anche gli echi di quello tedesco con le allusioni all’*alterità progettuale* di matrice buberaiana. Tuttavia le radici guardiniane rimangono fedeli all’agostinismo e al paolinismo; cf H. Engelmann – F. Ferrier, *Introduzione a Romano Guardini*, 169.

152 Forse proprio questo radicale tracciato della sua filosofia, ha impedito un tempestivo riconoscimento dell’opera guardiniana: «d’un Guardini *teologo* o *filosofo* non s’è quasi mai sentito parlare fino a poco tempo fa. La filosofia e la teologia ufficiali anche cattoliche non lo citano mai. Solo assai recentemente ci si è accorti che elementi importanti del suo modo di trattare e risolvere le varie questioni… potevano essere chiamati a fecondare la problematica teologico-filosofica moderna “con apporti autentici”»; G. Sommavilla, *La filosofia di Romano Guardini*, introduzione a R. Guardini, *Scritti filosofici*, Milano 1964, 4.

153 R. Guardini, *Mondo e persona*, G. Colombi (a cura di), Brescia 2000, 57.

comunque in relazione dalla vita stessa[154]. L'uomo è il vivente[155]: il modo di conoscere si pone tra cuore e ragione, tra concetto ed intuizione. Per questo scopo Guardini avrà bisogno di una nuova ontologia che accoglierà l'integrità del vissuto nelle varie posizioni, o meglio, *opposizioni polari* (*Gegensatz*)[156]. Esse dicono l'irriducibilità dell'altro a sé; ricordano che l'identità ha bisogno della differenza. L'opposizione polare (non la *contrapposizione*) è la radice dell'esistenza: questo non perché l'uomo è limitato o debba essere aiutato ma perché ha bisogno d'*essere sé davanti all'Altro*. Non meraviglia dunque se Guardini abbia suscitato ed ispirato studi intorno al suo concetto di *alterità*: anzi, sarà chiamato *filosofo dell'alterità*[157].Se con Buber[158] si supera la dialettica

154 «Nell'uomo parla un "io". Nell'uomo quello che importa è l'individuo, perché è un "io". Un uomo non può in definitiva venir surrogato da un altro, perché egli è persona. (…). L'uomo non ha soltanto un'essenza, comune a tutti i suoi simili; egli ha di più. L'essenza dell'uomo porta ogni singolo l'impronta terminale di unicità: è un nome. Tutte le altre cose si trovano già nel tipo della specie. L'uomo solo è a priori "individuo". Ma lo è, perché ha rapporto immediato con Dio»; R. Guardini, *La coscienza*, Brescia 1948[2] (Castello di Rothelfels, 1928), 60.

155 Cf R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in *Scritti filosofici. I*, Milano 1964, 227-228.

156 Cf *Ivi*, 153-225.

157 Cf lo studio diviso in due volumi di A. Babolin, *Romano Guardini filosofo dell'alterità – vol. 1, Realtà e persona – vol. 2, Situazione umana ed esperienza religiosa*, Bologna 1968.

158 Con l'esistenzialismo tedesco e il personalismo francese di stampo mounieriano il problema dell'alterità si sposta sulla natura e struttura dell'essere in sé: nasce (o forse dovrei dire *si recupera*!) un approccio dialogico per l'ontologia. Quello più determinante sembra però l'approccio dialogico di cui Buber farà anche un principio ermeneutico della scrittura. Così infatti scriveva: «Intendiamo noi forse un libro? Noi intendiamo la "voce". Intendiamo noi forse che bisogna imparare a leggere? Noi intendiamo che bisogna imparare ad ascoltare. Non vi è ritorno se non quello della conversione che ci fa girare intorno al nostro proprio

negativa di Barth[159], in quanto la relazione è fonte d'identità e non è l'identità negata o negativa a far sorgere la relazione, con Guardini l'impostazione antropologica apre alla domanda radicale sulla libertà, sul destino e sulla storia dell'uomo alla luce della rivelazione, permettendo la *ripresa della struttura dialogica propria dell'Assoluto in sé*. In altre parole, Barth parte da un uomo che *non-è*; per lui l'uomo è solo *oggetto* non *soggetto* della libertà così da arrivare alla Fonte che *sola è*; il personalismo e l'esistenzialismo di Buber aprono alla struttura dell'uomo che è *da* e *per*; Guardini, approda ad una *alterità originaria* che tuttavia lascia mondo, persona e Dio nelle precipue distinzioni e identità, nell'autonomia dei diversi momenti di essere "naturali", ovvero nelle inderogabili differenze, nelle specifiche *soggettività*. Così commenta Babolin:

«La natura dell'essere, quindi, è colta come alterità originaria. Mondo, persona e Dio sono considerati dal Guardini come alterità strutturale e storica. La distinzione ontologica salva l'autonomia dei diversi momenti dell'alterità, sicché la negazione dell'identità diventa garanzia dell'implicanza dell'alterità dell'uno verso l'altro.

---

asse [...], dove si può ascoltare la "voce"! Noi tendiamo perciò all'essere parlata della parola»; M. Buber, *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, in *Werke*, II, *Schriften zur Bibel*, München-Heidelberg, Kösel-Lambert Schneider, 1964, 869. Sarebbe da chiedere a Buber se a questo principio ermeneutico condivisibile corrisponde l'uso dei foglietti per la messa in uso nelle nostre chiese! Per il principio dialogico in Buber cf soprattutto Id., *Ich und Du*, in *Werke*, I, *Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg, Kösel-Lambert Schneider, 1962. Per una teoria dialogica cf anche E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, Napoli 1979; P. Ricoeur, *Sé come l'altro*, Milano 1993.

159 Quella di Barth era un'alterità che assicurava la finitudine in reazione alla teologia liberale.

L'alterità, dunque, svela anche la natura dell'essere, sicché la dottrina dell'alterità risulta non solo positiva, ma anche integrale perché svela la trama originaria dell'essere: l'essere, a rigore, è intensiva alterità»[160].

L'uomo, la persona, di Guardini vive di quest'alterità nella sua storicità, nella sua libertà, nel suo destino; e la storicità è interessata agli eventi, ai fenomeni rituali. La stessa *Weltanschaung* guardiniana si differenzia da una metafisica scolastica per il fatto che essa bada sì alla totalità, ma alla totalità concreta, non astratta, non *semplicemente* ontologica[161]. Il *mistero*, la *volontà di Dio*, permangono al centro del discorso guardiniano, ma non eludono l'attenzione intorno al rito cristiano, alla preghiera, alla liturgia: le caratteristiche fenomenologiche del rito non sono aliene. Una piccola pagina può essere rivelativa. Parlando della Pasqua, quale epifania liturgica e non solo evento storico, Guardini conclude:

«questa non è un'allegoria di carattere edificante e istruttivo ma verità: la verità dell'avvenimento liturgico. Questa verità si è resa in gran parte inaccessibile all'uomo moderno. Egli ha disimparato a contemplare figure, a cogliere il senso degli avvenimenti, a divenir partecipe in azioni concrete di un contenuto divino… [L'uomo moderno] vuole sempre soltanto parlare e udire, pensare e giudicare; perciò è necessario che egli torni a ricordarsi delle

160 A. Babolin, *Romano Guardini filosofo dell'alterità – vol. 1*, xi-xii.

161 La *Weltanschauung* è una visione (*Anschauung*) sul concreto (*Welt*) appunto: essa «studia l'essenza del mondo nel suo concreto manifestarsi»; R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, 232.

sue forze trascurate e delle sue facoltà atrofizzate. Deve imparare a non riflettere sulle figure simboliche, bensì a contemplarle e, contemplandole, a capirle; davanti ad un atto sacro, non a chiedersi cosa questo o quello significhi ma a compierlo, unito agli altri, e a divenire partecipe del suo contenuto»[162].

Per Guardini dunque l'idea di *alterità* è correlata da quella di *storicità* secondo un'accezione rituale: la sua ermeneutica prende le distanze dal razionalistico-meccanico istituendo un nuovo paradigma del "concreto vivere"[163]. La storicità guardiniana coglie nel segno e accoglie il senso dell'evento rituale come luogo di storicità ma anche come luogo del donarsi di Dio e dell'accogliere dell'uomo. Non solo, dunque, storicità intesa *esistenzialmente* ma soprattutto intesa *fenomenologicamente* e, pertano, *ritualmente*. Nel rito, infatti, l'uomo può davvero conoscere; nel *qui* e *ora* rituale, la persona percepisce il *tu* nel rispetto delle differenze attraverso le inderogabili capacità e modalità proprie del conoscere, con tutta se stessa e non solo "interiormente", declinando all'anima il primato; si riconosce al corpo e alla corporeità la principale mediazione del *tu*, la iniziale sensazione della libera soggettività:

«Ciò che opera nell'azione liturgica, che prega, offre e agisce non è l'anima, non l'interiorità, bensì l'uomo: è l'uomo intero che esercita l'attività liturgica»[164].

162 R. Guardini, *Introduzione alla liturgia*, Brescia 1994[8], 198.
163 Cf R. Tagliaferri, *La violazione del mondo*, 119-140.
164 R. Guardini, *Formazione liturgica*, Milano 1988, 21.

Inoltre, l'uomo

«prega e agisce con anima e corpo insieme: con il corpo "animato", con l'anima che si esprime nel corpo»[165].

È chiaro che l'attività di Guardini tende ad una visione (*Anschauung*) filosofica che permette recuperare la sporgenza antropologica nella sua integrità. Quest'epistemologia possiamo chiamarla *simbolica* ma anche *liturgica*, poiché se

«il nostro conoscere [...] è il nostro vivere»[166],

è anche vero che davanti al sacro

«il sentimento d'un uomo bennato risponde con il bisogno d'inchinarsi, e d'inchinarsi come non si potrebbe davanti a nulla di soltanto terreno»[167].

Infatti,

«l'uomo cerca nella liturgia, consapevole o meno, l'epifania, l'apparire luminoso della realtà sacra nell'azione liturgica»[168].

Guardini chiude così una parabola del ML che approda non solo al recupero del vissuto sul pensato ma, ancor di più, del celebrato sul vissuto. La mano, l'occhio, l'organo umano, per il filosofo italo-

165 *Ivi*, 30.
166 R. Guardini, *La funzione della sensibilità nella conoscenza religiosa*, in *Scritti filosofici. II*, Milano 1964, 154; [tit. or. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*].
167 Id., *Fenomenologia e teoria delle religioni*, in *Scritti filosofici. II*, 201; [tit. or. *Religion und Offenbarung*].
168 Id., *La funzione della sensibilità*, 166.

tedesco, è quello strumento donato dal creatore per entrare in relazione, per accedere in un rapporto dove si compie l'esistenza; e l'esistenza ha bisogno del Dio in azione[169]. Non a caso nel vocabolario di Guardini compaiono i sostantivi di *occhio*, *luce* ed espressioni quali "*vedere ciò che è*" per definire la verità[170]. La liturgia è il luogo dell'azione di Dio e dell'azione dell'uomo che si incontrano nel vicendevole uscire verso l'altro, un esodo senza "scopo" come il solo giocare del bambino[171]; nell'azione ludica non vi è la ricerca di un fine ma l'uscita da sé verso un altro, poiché

«l'esteriorità e l'uscita, che caratterizzano il corpo e le azioni, sono sempre un "andare oltre" un "riferirsi ad altro", ma a un qualcosa d'altro che "avviene" nel culto, a un Altro che "viene" nel rito. La liturgia, dunque, si mostra, è "fenomeno", ma in quanto azione, essa si mostra come uscita, come movimento verso l'altro, verso l'alto; il suo mostrarsi è un mostrare dall'alto, è, ancora una volta, un'epifania: e poiché il comporsi dell' "altro" con l' "alto" dice la trascendenza nel senso del sacro, l'epifania liturgica è, in modo ancora più evidente, l'epifania del sacro»[172].

---

169 Cf G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Città del Vaticano 2001, 32-33.

170 Cf H. B. Gerl, *Romano Guardini*, 11.

171 «Fare un gioco dinanzi a Dio, non creare, ma essere un'opera d'arte, questo costituisce il nucleo più intimo della liturgia. Di qui la sublime combinazione di profonda serietà e di letizia divina che in essa percepiamo. E solo chi sa prendere sul serio l'arte e il gioco può comprendere perché con tanta severità e accuratezza la liturgia stabilisca in una moltitudine di prescrizioni come debbano essere le parole, i movimenti, i colori, le vesti, gli oggetti di culto»; R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, trad. a cura di M. Bendiscioli, Brescia 2000[8], 80.

172 G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro*, 37.

Con queste parole siamo invitati a proporre le intuizioni di Guardini con le categorie *dell'esodo* e *dell'avvento*, come sensibilità di *un'alterità fenomenologica* e *personalista*. Quella guardiniana è un'ermeneutica teandrica che rispetta le differenze e le identità del darsi sia dell'uomo che del sacro e che possiamo caratterizzare impropriamente come ermeneutica *dell'esodo* e *dell'avvento* del ML di metà secolo, eredità preziosa cui si dovrà confrontare sia il ML contemporaneo sia il nostro autore partenopeo.

1.2.2. Karl Rahner: "una" svolta antropologica

«Il messaggio pasquale è l'annuncio più umano del cristianesimo. Perciò è il più difficile a capirsi. Infatti, ciò che è più vero, più ovvio, più facile è il più difficile a essere, fare e credere. Perché noi uomini di oggi viviamo del tacito e, per noi, tanto più ovvio pregiudizio che la religione sia semplicemente una questione di cuore, più intima e spirituale, che dobbiamo vivere solo noi, e personalmente e perciò presenterebbe la difficoltà e l'irrealtà delle idee e dei sentimenti del cuore. Ma la pasqua dice: Dio ha fatto qualcosa: lui personalmente. E la sua azione non ha solo sfiorato leggermente il cuore di un uomo, affinché fremesse per un non so che di indicibile e ignoto. Dio ha risuscitato il Figlio suo. Ha vivificato la carne»[173]

173 K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, pubblicato la prima volta in *Geist und Leben*, 23 (1950), 81-85 (ivi pubblicato sotto il titolo: *Freue dich, Erde, deines himmlische Lichtes*); trad. *La fede che ama la terra* in Id., *Croce e risurrezione*, Cinisello Balsamo 2000, 81-82.

Succedendogli sulla cattedra di *Filosofia della religione*, il teologo più citato e studiato del XX secolo, *Karl Rahner*, continua e approfondisce l'insegnamento di Guardini servendosi di riflessioni del tutto diverse. Guardini era preoccupato della visione totale e completa della *persona* e del *cristianesimo*, e per questo si era servito anche *del fatto* e *dell'atto* liturgico; l'evento liturgico gli favoriva un *personalismo* che possiamo definire *guardiniano*. Rahner sarà occupato dalla filosofia e dalla dogmatica, più preoccupato, dunque, della verità rivelata e del suo legame con la filosofia.

Nel brano citato ritroviamo un'argomentazione molto simile a quella adottata da Tertulliano a proposito della salvezza che investe anche la carne, il corpo, tutto l'uomo: vale a dire, l'integrità della natura umana è avvolta dalla salvezza (*caro salutis cardo*); tema che sembra imprescindibile dall'evento della resurrezione, "primo" dogma cristiano[174]; ma la preoccupazione rahneriana è quella del *come* l'uomo possa essere raggiunto da quell'evento e *come* possa accoglierlo, o, in caso contrario, essere totalmente condannato al *nulla* (Heidegger) e alla *sordità* (Barth). Questa particolare ricerca dell'oggettività e della verità, darà a Rahner il merito di riproporre

174 Per i Padri il mistero dell'incarnazione era connesso con la salvezza umana nell'unità economica che lega creazione e soteriologia, incarnazione e resurrezione (cf ad es. B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della chiesa*, Roma 1986, 89-94; soprattutto il § *L'incarnazione come fondamento della resurrezione in Tertulliano*, 104-108). La liturgia si muove tra *incarnazione* e *resurrezione*; all'esame pragmatico, ad esempio, del *Credo*, la rubrica liturgica sottolinea più l'incarnazione che la resurrezione; cf R. De Zan, *Come studiare i testi liturgici?* in *Liturgia opus trinitatis*, 192.

la centralità del vissuto umano all'attenzione della teologia immediatamente precedente il concilio Vaticano II; il suo pensiero, prima sospetto e osteggiato, sarà poi accolto dai padri conciliari affermandosi in parte nell'antropologia della costituzione *Gaudium et Spes*[175].

L'interesse della ricerca rahneriana sembra essere più la cristologia che l'antropologia: il fulcro sarà comunque il *mistero di Cristo*[176]. Tuttavia l'una comporta l'altra, per questo se i pregi della riflessione rahneriana sono innumerevoli (soprattutto in sede cristologica e trinitaria), la riflessione trascendentale sull'uomo darà origine a una *svolta antropologica*: questa, come si noterà avanti, non potrà che essere la *prima* del XX secolo e non *l'unica* della teologia[177].

Rimane il dato che anche in Rahner si percepisce un'attenzione all'alterità: *quale*?

In un primo tempo, Rahner è destinato allo studio della filosofia

175 Cf ad esempio *GS* 10 e 13. Così notava Paolo VI nel discorso di chiusura del Concilio tenuto il 7 dicembre 1965: «il nostro umanesimo si fa cristianesimo, e il nostro cristianesimo si fa teocentrismo, tanto che possiamo altresì enunciare: per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo»; cf *Il Concilio Vaticano II. Documenti*, a cura del Centro Studi Dehoniane, Bologna 1966, 1366. è giusto parlare di antropologia della *GS* che va distinta da quella sottintesa della *SC*.

176 Cf K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1990[5]; la struttura dell'opera si ramifica dalla cristologia.

177 L'espressione "svolta antropologica" è proprio di Rahner; cf K. Rahner, *Antropologia teologica*, in *Nuovi Saggi III*, Roma 1969, 277-393; sul tema cf anche C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974.

che gli permetterà di acquisire fonti specifiche. Seppur dipendente da Heidegger, egli apprezza e rivaluta le tematiche della filosofia di Ebner, padre delle teorie dialogiche insieme a Buber e Rosenzweig, come lui stesso ha dichiarato[178]. Le fonti del suo pensiero sono ben più vaste: si sono citati Heidegger, Ebner, ma bisogna continuare con Tommaso, Kant, Blondel (sullo sfondo), insieme a Maréchal, Honecker[179]. L'impossibilità di delineare i confini delle fonti ci fa comprendere quanto Rahner fosse un uomo di cultura e quanta originalità avesse il suo pensiero. Il gesuita tedesco tenta la riconciliazione tra teocentrismo, sempre forte fino a quei tempi, e antropocentrismo. Approfondisce la riflessione trinitaria che gli permette di allargare gli orizzonti della grazia come opera di *un Dio che abbraccia tutto ed opera in tutto trinitariamente*, ossia secondo le dinamiche di una flessione dialogica del *detto*, dell'*ascoltato* e dell'*incontro*. Così l'uomo, quando si occupa del mondo, scopre l'essere in generale e *arriva* a una conoscenza di Dio, anche se non in maniera oggettuale[180].

---

178 In una intervista, alla domanda se il tema della parola, centrale per il teologo tedesco, fosse un derivato heideggeriano, Rahner risponde negativamente e cita un padre della filosofia dialogica, Ferdinand Ebner come fonte delle sue riflessioni sulle teorie dialogiche. Cf *Non solo Heidegger: il '900 di Rahner*, articolo apparso su *Avvenire* di G. Santamaria, mercoledì 3 marzo 2004, 23.

179 Per una breve introduzione alle fonti del pensiero rahneriano cf A. Raffelt – H. Verweyen, *Leggere Karl Rahner*, trad. a cura di C. Danna, Brescia 2004, 17-22. Gli autori non concordano col tentativo fatto da altri di porre tra le fonti rahneriane Max Scheler (cf 57); tuttavia il fenomenologo tedesco, padre della sociologia della conoscenza, è citato come fonte remota da Marranzini nella presentazione all'edizione italiana di *Uditori della parola*; cf 10.

180 Cf A. Raffelt – H. Verweyen, *Leggere Karl Rahner*, 45.

Da tale prospettiva nasce l'opera filosoficamente più rilevante frutto delle lezioni tenute a Friburgo (1937); qui gli fu affidata la cattedra di filosofia della religione. In quest'opera si evidenzia la prospettiva teologica, ovvero la tensione alla possibile rivelazione argomentata secondo un risvolto trascendentale e non categoriale.

La prospettiva dialogica e trascendentale si svela già nel titolo di *Hörer des Wortes*[181], opera che senza errore si può definire fondamentale per tutto il pensiero rahneriano e scorgerne "l'alterità" proposta. L'opera, pubblicata in prima edizione nel 1941, ci offre alcune idee fondamentali della riflessione rahneriana: *potentia oboedentialis*, *trasparenza dell'essere*, *uomo-ascoltatore*.

Prima di accedere all'analisi dei concetti sopraindicati, specifichiamo: Rahner scrive, e ne è consapevole, nel pieno declino della *metafisica classica* ormai molto criticata; la scienza ha posto il tarlo del *relativo*, del *molteplice*, liberando l'uomo dalla ideologia, dall'assolutismo dogmatico ma, allo stesso tempo, anche dalla domanda *sull'assoluto* e sull'unico: la metafisica della tradizione scolastica arretrava e bisognava trovare un punto d'incontro tra filosofia classica e moderna[182]. La questione coinvolge la metafisica

181 K. Rahner, *Uditori della Parola*, trad. a cura di A. Belardinelli, Roma 1988[2]. Bisogna tuttavia tener conto che già negli anni '30, Rahner conosceva tutte le opere di Martin Heidegger il quale successe negli approfondimenti del nostro teologo a Joseph Maréchal. Rimane tuttavia che *Uditori della parola* è un'opera di squisita sintesi personale di Rahner definibile «per certi versi insuperata»; cf A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia*, 56.

182 Sull'argomento cf K. Rahner, *Spirito nel mondo*, Milano 1989; quest'opera, del 1939, precede immediatamente *Hörer des Wortes* ed è l'orizzonte interpretativo.

in quanto possibilità di ricondurre la scienza alla domanda intorno ad un *primum*, ad un *unicum*, ad un *principium*, al *fondamento* non dicotomico. Rahner specifica che *ogni domanda scientifica è già una domanda metafisica* e che questa, indagando per l'uomo, è anche *una ricerca sull'uomo*:

«Un problema teorico-scientifico riguarda sempre anche la natura specifica della scienza come attività umana e quindi per il suo carattere metafisico indaga sempre anche sulla natura dell'uomo»[183].

L'indagine sui *massimi sistemi* apre l'interesse alla (possibile) rivelazione: così Rahner indica nella metafisica l'unico luogo d'incontro tra *rivelazione* e *riflessione*.

La metafisica permetterebbe quell'osmosi essenziale tra l'oggetto della filosofia che è, sostanzialmente, *l'Essere supremo* e trascendentale, ed il *mio* essere che, a causa della sua finitudine esistenziale, in cui è palese la propria miseria e, al tempo stesso, la propria dignità, si trova a riconoscere la necessità dell'esistenza di un *Altro*. Qui emerge il legame tra *antropologia metafisica* e *ontologia generale*, in quanto ogni affermazione sull'uomo, quale *essere trascendentale*, è affermazione dell'essere generale ed assoluto, quindi di Dio[184]. Il problema del rapporto tra filosofia e rivelazione,

183 K. Rahner, *Uditori della parola*, 32.
184 *Ivi*, 129.

«è in fondo quello di un'antropologia metafisica»[185],

la quale deve cogliere la natura dell'uomo sotto un duplice aspetto: quello *spirituale* e quello *storico*. Il primo definisce l'uomo come entità spirituale, che si trova di fronte al Dio libero ed ignoto, e che deve essere disponibile alla rivelazione in forza della quale egli diviene se stesso, avendo la rivelazione del *sé*, vale a dire della sua essenza, cui è *chiamato* conformarsi; il secondo, orienta l'uomo verso l'elemento storico-esistenziale della rivelazione. Si giunge a dimostrare così che l'uomo è *costitutivamente* spirituale ed in questa propria essenza riconoscervi la storicità del suo modo di indagare e la sua responsabilità. L'uomo conosce *storicamente*; la sua conoscenza ha un carattere progressivo. L'influenza delle ricerche heideggeriane sul rapporto essere e tempo, conduce Rahner a considerare la dimensione spazio-temporale quale costituente il duplice carattere *storico-spirituale* dell'uomo. Dobbiamo rinviare qualche domanda che si potrebbe già porgere al teologo tedesco: in che senso storico? Quale spazio realizza il temporale e quindi lo spirituale? Lo spazio esistenziale, cercato o negato, è lo *storico*, è lo *spirituale*? Quale relazione dona *spirito* e *storia*? Anche se congelo queste domande esse di fatto non troveranno un'esauriente spiegazione perché si pongono sul piano del *simbolico*, del *rituale*, del *religioso effettuante*, piano (volutamente) non considerato e mai tematizzato *fin dal principio* da Rahner stesso.

Considerata l'*antropologia metafisica*, accostiamoci alla

185 *Ivi*, 42.

riflessione su *uomo-ascoltatore*, *trasparenza dell'essere*, *potentia oboedentialis*.

1.2.2.1. L'uomo come "naturaliter christianus"

La prima questione riportata da Rahner, definendo i termini della sua impostazione, è quella della possibilità di una *filosofia cristiana*. Questi due termini sembrano scontrarsi poiché fanno riferimento rispettivamente alla sapienza umana e alla rivelazione divina. Con "filosofia cristiana" s'indicherebbe solo lo sforzo di integrare *dato rivelato* e la *cultura*. Per Rahner ciò non è completo: con filosofia cristiana si indica l'uomo come *naturaliter christianus* ovvero soggetto disposto ad accogliere una rivelazione, non in maniera che

«questa determinazione sia un elemento accessorio della essenza dell'uomo», ma «in modo che l'uomo sia colto attraverso di essa originariamente e definitivamente in linea metafisica nella sua essenza»[186].

L'aggettivo non va inteso come inclinazione di pensiero, quasi d'ideologia (*cristiana*), ma come pura ed autentica filosofia che pone l'uomo nell'atteggiamento di acquisire una rivelazione possibile, così da diventare *preparatio evangelii*. Una metafisica cristiana porterebbe dunque ad una semplice acquisizione di ciò che l'*uomo è*: la filosofia da *cristiana* diverrebbe *naturale*, l'unica

186 K. Rahner, *Uditori della parola*, 50.

ad assolvere il compito di svelatrice degli interrogativi esistenziali dell'uomo. *Rivelazione* e *filosofia* non s'identificano: i due ambiti, anche se strettamente uniti, conservano metodologia e struttura differenti. Nella convinzione dell'unica fonte di verità, Dio, i confini tra filosofia e teologia permangono distinti; la prima deve preparare alla seconda, ma senza avere la pretesa di spiegarla, anzi, superandosi deve porre

«l'uomo nella storia e di fronte al problema di un incontro storico con Dio»; questa «è cosa che naturalmente può emergere solo dalla sua (della filosofia) elaborazione»[187].

Si configurano qui le tre proposizioni di Rahner che possono presentarsi così:

La trascendenza della conoscenza dell'essere in genere[188].

L'uomo che ama liberamente si trova di fronte al Dio di una possibile rivelazione[189].

L'uomo è l'ente che ascolta nella storia la parola di Dio Creatore. Solo così egli è quello che dev'essere[190].

1.2.2.2. Lo studio dell'essere

Per Rahner la metafisica è momento cardine di qualsiasi

187 *L. cit.*
188 *Ivi*, 98.
189 *Ivi*, 145.
190 *Ivi*, 208.

riflessione che voglia un fondamento concreto. *Gnoseologia*, *metafisica* e *antropologia* vengono a trovarsi interrelate: l'uomo che vuole *pensare* intorno alla *realtà* non può che trovarsi in un incontro immediato con le categorie dell'essere, dell'esistenza e dell'essenza.

Ontologia ed *antropologia* costituiscono un *unicum*; occuparsi dell'essere non significa porre un problema separato dalla situazione concreta di chi lo pone, poiché

«il problema dell'essere e dell'uomo stesso che indaga costituiscono una unità originaria e costantemente integrale»[191].

Si perviene ad un'affermazione ontologica della conoscibilità dell'ente, o meglio, della *trasparenza dell'essere*: l'essere è alla portata del conoscente *trasparentemente*.

1.2.2.3. La trasparenza dell'essere

Per comprendere cosa sia la *trasparenza dell'essere di ogni ente*, bisogna rifarsi all'oggetto della metafisica che è *l'essere in genere*; ciò significa che l'essenza dell'essere è *conoscenza ed essere conosciuto* in un'unità originaria. Vale a dire che ogni ente, in quanto esistente, si dà ad una conoscenza. Per questo possiamo affermare che la conoscenza è strettamente collegata all'esistenza dell'ente conosciuto e, viceversa, la esistenza *è* in quanto *si fa conoscere*[192].

191 *Ivi*, 65.

192 Qui Rahner non confonde sfera *logica* e sfera *ontologica* perché la pri-

Ogni ente esiste in quanto *si dà* o *è per*; nulla *si dà* veramente se non può essere conosciuto, in quanto

«un ente essenzialmente non conoscibile nel suo essere è un non senso»[193].

Fin qui il dato gnoseologico che riflette quello metafisico. Si apre però anche lo spiraglio per un dialogo sulla rivelazione possibile: tutto ciò che esiste, infatti, non può essersi posto da solo; se fosse così, si avrebbe un'esistenza unita alla conoscenza intima di tutto, il che è evidentemente in contrapposizione con il reale. Da ciò si ha che la trasparenza dell'essere di ogni ente non *necessario* coincide con la *finitudine* e la *contingenza*. È la stessa trasparenza che richiama un *atto* primario che dona l'essere stesso. Quest'atto *puro* e *libero* è di *Dio*, il solo necessariamente presente, in tutt'uno, a se stesso.

---

ma è interessata come luogo di riflessione di *seconda intenzione* (in termini tomisti). Il concetto di conoscibilità dell'essere non è affermato dall'esterno, ovvero non è la ragione che afferma l'esistenza, ma il concetto di conoscibilità viene desunto dall'esperienza trascendentale propria del concetto di essere, il quale, per il fatto stesso di esistere, si dà come conoscibile. In altre parole la sfera logica è interessata solo come luogo a-*posteriori* di riflessione. L'errore dei pensatori greci non è riscontrabile nella procedura rahneriana perché quelli identificavano ciò che era *pensabile* con l'*essere*. Con Rahner si vuole affermare la qualità della conoscibilità che è intrinseca dell'essere; come per dire che *ciò che esiste* per il fatto stesso che ha un'esistenza, si comunica ed in questa comunicabilità si carpisce *trasparentemente* la conoscibilità. Purtroppo questa impostazione sarà adottata in seguito anche dalla sacramentaria.

193 K. Rahner, *Uditori della parola*, 67.

1.2.2.4. Teoria gnoseologica

L'analisi precedente intorno all'essere rimanda a quella *gnoseologica*: per Rahner, anche nell'uomo, l'*esistenza* va di pari passo con la *conoscenza*, poiché esiste

«inevitabilmente un'unità nella distinzione tra autopossesso originario e riflessione»[194].

Per quanto ci si sforzi di dividere *l'impressione* dalla propria *riflessione*[195], è pur vero che *sapere* di aver ricevuto una impressione esterna è sempre un *riflettere*; al tempo stesso, però, non si può ritornare su ciò che si è impresso nella mente se questo non si fosse dato *prima* della stessa riflessione. In questo senso un qualsiasi conoscente dell'oggetto conosciuto è capace di costituirsi soggetto. In altre parole, lì dove c'è la capacità di percepire il *diverso da sé* (come *alterità*), si riesce a percepire anche il *non diverso da sé*: cioè *se stessi*. Il tutt'uno tra conoscente e conosciuto costituisce il *con-conosciuto* attraverso il quale si afferra la propria esistenza. Nella conoscenza *spirituale*, nel senso rahneriano, l'unità originaria del conoscere è complessa, poiché

«il soggetto conoscente, conoscendo, possiede se stesso e la

194 Id., *Corso fondamentale sulla fede*, 34.

195 È evidente che Rahner riprende le categorie tomiste dell'ente di *prima* e di *seconda* intenzione (a proposito cf Tommaso, *De anima*, lib. II; e cf G.B. Mondin, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Milano 1985, 31ss; in queste pagine l'autore mette in risalto la *potenzialità* dell'intelletto agente; concetto che Rahner userà per argomentare la tesi della *capax infinitii* innata nell'uomo).

propria conoscenza»[196].

Conoscenza, volontà e libertà fanno un tutt'uno.

1.2.2.5. L'esperienza del trascendentale

È nel momento esistenziale della conoscenza, come incontro con la realtà in quanto *essere-presso-se-stessa*[197], che si fonda la esperienza trascendentale dell'uomo. L'individuo che trasparentemente incontra la propria e l'altrui finitudine non può non autotrascendersi:

«l'esperienza trascendentale è l'esperienza della trascendenza nella quale sono dati contemporaneamente e in identità la struttura del soggetto e quindi anche l'ultima struttura di tutti gli oggetti pensabili della conoscenza»[198].

Nel *finito contingente* l'uomo è in grado di cogliere *l'infinito necessario*: la caducità umana conduce a postulare un "Essere perfetto" che si dona come *interlocutore* "*silenzioso*" e "*quotidiano*" della vita dell'uomo. Il fallire sembra uno specifico umano;

«per fallimento in quanto esistenziale dell'uomo si intende una condizione, in sé assai differenziata, che investe tutti i suoi rapporti trascendentali e regionali»[199].

---

196 K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 37.
197 Cf *Ivi*, 34.
198 *Ivi*, 40.
199 K. Rahner, *Abbozzo di una antropologia teologica*, Roma 1970, 26.

Tra inconsistenza ed autoprogettazione, tra verità trovate e verità richieste, tra vita e morte[200], si realizza l'incontro con Dio. Ecco il primo approccio che l'uomo fa di Dio, o, potremmo chiamarlo, il primo *incontro* non avvenuto con alcuna rivelazione se non con la *naturale* esistenza e conoscenza[201]. Si ha, di Dio, una vera *conoscenza atematica*, che ci permette di *ascoltarlo* nel silenzio, evidente o trasparente, dell'esistenza: essa è una "*conoscenza originaria*" che non si fonda

«nel cogliere un oggetto che si annuncia dall'esterno direttamente o indirettamente in maniera casuale, bensì che essa possiede il carattere di un'esperienza trascendentale»[202].

1.2.2.6. La potentia oboedientialis

Rahner evidenzia la capacità ricettiva dell'uomo in un discorso teoretico-esistenziale. Tale avvertenza del mondo circostante apre alla comprensione di sé, realizzando un'antropologia che vede unite inscindibilmente le facoltà e le dimensioni umane. Con i suddetti presupposti gnoseologici, Rahner, vuole ribadire l'intimità del sensoriale e dello spirituale, così facendo stringe un legame tra le attività dell'ascoltare e del vedere con tutta la struttura ontologica

200 Cf *Ivi*.

201 È una conoscenza «in cui lo spirito umano, uscendo da sé nell'incontro con il mondo, ritorna a sé sperimentando così la possibilità di riconoscere la presenza creatrice dell'essere assoluto»; R. Mancini, *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Napoli 1995, 190.

202 Id., *Corso fondamentale…*, 41.

dell'uomo. La persona non solo è in grado di ascoltare suoni e di vedere immagini, bensì di ascoltare e di vedere, in un incontro "*diretto*", la Parola del Dio assoluto e ordinatore, che si esprime nella taciturna testimonianza di ogni esistenza, già solo per il fatto di esistere, e molto più, di essere.

Sulla base di questa *teologia della parola*[203] si possono proporre due concetti che il nostro mutua implicitamente dal sistema tomistico, e che sono le nozioni di *potenza* ed *obbedienza*. La prima è intesa come possibilità di ricevere il senso vero della propria natura da un altro ente: si tratta delle relazioni di atto e potenza del sistema aristotelico, ove l'atto è dato da Dio, libero ed amante (con queste caratteristiche almeno in Rahner), che dà l'essere; mentre la potenza è la disposizione di un ente di ricevere l'infinito. In altre parole, la potenza è data dalla creatura che "*aspetta*" la forza ordinatrice che chiaramente non possiede, e che *presuppone Altri*. Questa potenza dell'essere finito e creaturale, sembrerebbe essere *passiva*[204]; al contrario, *obbedienza* sta per *ricettività*; la creatura, può *liberarsi* solo attraverso l'incontro con Dio. Possiamo chiamare *potentia* l'aspirazione, il "desiderio" di ascolto di una possibile rivelazione,

«che nel nostro caso non può esigere il conseguimento della sua metà ma può essere attuata solo da un comando dall'alto e chiamarsi così oboedientia»[205].

203 Così Mancini; cf R. Mancini, *L'ascolto come radice*, 193.
204 Oltre la visione sacrificale cf *Ivi*, 191.
205 K. Rahner, *Uditori della parola*, 48.

È nella *potentia* che si sperimenta l'efficacia della *oboedientia*, e al tempo stesso, è nell'obbedienza che è colmata la capacità data dalla potenza: così si sperimenta *l'autotrascendenza nella concretezza* nella libertà e nasce la *logica dell'amore* che è

«il tendere ad una persona nella sua irripetibilità indeducibile»[206].

Solo chi ama, ovvero colui che si pone con apertura totale alla possibile donazione dell'Altro, può *ascoltare il silenzio di Dio*, e comprenderlo senza timore, poiché

«l'essenza ultima della conoscenza è solo il chiarore luminoso dell'amore»[207].

Tutto dipende da una reciproca gratuità: il Dio che liberamente è amato, perché liberamente ed intimamente coglie essere ed esistenza, che ama, poiché, nell'atto del creare, non può non donarsi, è l'unico Essere che può rispondere al sereno *desiderio di comprendere e vivere* l'esistenza. *L'interpellante libero* suppone un *ascoltante libero*. La dimensione dialogica coglie la conoscenza come unità nell'amore, la quale

«non è qualcosa che può introdursi o meno o s'inserisce solo successivamente e nella sua conoscenza, ma è momento intrinseco di essa, la sua condizione e il suo principio»[208].

La logica dell'amore è la legge che governa l'universo intero. Tutto

206 *Ivi*, 136.
207 *L. cit.*
208 *Ivi*, 137.

è dato da Dio e tutto solo in Lui può donarsi liberamente. Questa logica è pretesa dai postulati rahneriani a proposito dell'essenza dell'essere che è nel *donarsi*, nell'*essere-per*; Dio

«libero nell'amore di se stesso, ama in quanto potenza che pone il finito e lo coglie nell'amore. In quest'amore l'oggetto posto è elevato alla luce dell'essere. Il finito, infatti, partecipa della trasparenza dell'essere perché e in quanto Dio lo ama: così e solo così»[209].

1.2.2.7. Alcuni esiti della "prima svolta"

Rahner, come si è visto, coglie la possibilità di una rivelazione nell'esistenza inondata della grazia divina. Tutto in lui è mistero sinfonico di Cristo[210]. La realtà stessa è vista come una grande piramide al cui vertice c'è Cristo che comunica grazia al mondo e all'uomo[211]. Così l'uomo si trova collocato "solo" nella sua possibile

209 *Ivi*, 136.

210 Cf gli ultimi studi rahneriani su *Il Regno. Attualità*, 6 (2004); gli articoli sono presentati come studio del mese con il titolo di *Karl Rahner. Teologia Sinfonica*, si trovano gli studi di K. Lehmann, *Introduzione*, 200-205; K. Kreutzer, *Karl Rahner. Essere uomo come autoaffermazione di Dio*, 206-208; A.R. Batlogg, *Karl Rahner. Teologia spirituale*, 209-213; G. Wassilowsky, *Karl Rahner. Teologia della grazia ed ecclesiologia*, 213-220; in quest'ultimo saggio, in particolare, si nota come il concetto di Chiesa come *sacramento* sia peculiare per il pensiero rahneriano sulla grazia e la sua natura ecclesiale; ma così lascia in ombra il "semplice" evento sacramentale e rituale.

211 Cf K. Rahner, *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1967, 123-197.

auto-trascendenza[212], nella sua realtà spirituale. Intesi così, *storia* e *spirito* sono i nomi dei caratteri ontologici dell'uomo. Nel *dovunque* della grazia Rahner apre, pericolosamente, la teologia alle frontiere del mistero mai pienamente conosciuto ed accanto al quale e nel quale si vive nella possibilità di riconoscere questa *mano lunga* del divino che irrompe nel vissuto di ciascuno.

Certo la Chiesa è riconosciuta "sacramento"[213], ma, nel momento fondativo, Rahner privilegia il primato della grazia che sgorga da sola da Dio senza altra mediazione. Il divino sarebbe accostabile *nell'esperienza mistica del presente storico del credente* o del possibile credente; ed anche se Rahner è radicalmente sensibile alla sospensione operata ed offerta dalla preghiera, necessità e benedizione del cristiano[214], non sintetizza la necessità *fondativa* del celebrato per il pensato. Rahner, infatti, nonostante sia convinto che il cristiano del futuro o sarà un mistico o non sarà[215], apre ad

212 Cf sull'antropologia trascendentale di Rahner, A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia*, 56-66.

213 A Rahner si deve la riscoperta di questa categoria per l'ecclesiologia; cf G. Wassilowsky, *Karl Rahner…*, 215; per la sacramentaria dopo Rahner cf A. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Roma 1999.

214 Cf K. Rahner, *Necessità e benedizione della preghiera*, Brescia 1963, 39.

215 Cf K. Rahner, *Nuovi Saggi*, Roma 1968; anche Id., *Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro*, in Aa Vv, *Problemi e prospettive di spiritualità*, T. Goffi – B. Secondin (a cura di), Brescia 1983, 440-441. In realtà la frase è di Panikkar come egli stesso asserisce: «Rahner era un mio amico e… avrei quasi preferito che lei non avesse citato quella frase perché, in realtà, essa è mia! La pronunciai nel corso di una conferenza che Rahner presiedeva, poi lui l'ha ripresa in un suo scritto, premettendo: "Qualcuno dice che…", e aggiungendo: "Sembra che abbia ragione". Così oggi è diventata quasi una massima consacrata dall'autorevolezza di Karl Rahner. Tanto meglio!»; *Il centro è il confine. Interviste su cristianesimo e*

una mistica del vissuto, dell'esistente, non dell'esperienza rituale. La sua è una mistica dell'immediato esistenziale, che scopre i veli di un reale volto opaco; quel volto che poi riconoscerà espressione del culto[216] ma che non troverà posto nella sua riflessione sul fondamentale teologico: si aprono le strade alla mistica e al pensiero sul *Das* (il *generico*, il tutto) scambiandolo con il *Was* (il *chi*, la sostanza).

Rahner ha tematizzato tanto la mediazione "graziosa" del mondo nel quale è immerso l'uomo da saltare a piè pari le mediazioni storiche e rituali di cui l'uomo stesso è costituito per *esserci*, per *pensare*, per *stare di fronte* all'Assoluto[217]; per lui la *mediazione*

---

modernità, G. Ruggeri (a cura di), Bergamo 2002, 53.

216 Rahner sicuramente riconosce una presenza sacramentale del Cristo che vorrei connotare come una certa *alterità cristologica essenziale*. Lo testimonia la sua riflessione sacramentale sulla presenza di Cristo e la mediazione ecclesiale. Infatti, con una rinnovata angolatura dialogica, Rahner dirà che «il sacramento si può e si deve concepire come la parola dimostrativa ed efficace con la quale Cristo – per bocca della Chiesa che è proposta in assoluto come sacramento escatologico di salvezza – comunica se stesso, in un particolare momento storico, a un determinato uomo, in una situazione fondamentale della sua vita. È, quindi, evidente che il sacramento costituisce una precisa presenza di Cristo. Se preferiamo, possiamo definire tale presenza dinamica e non sostanziale, come è quella dell'eucaristia. Ma questa presenza di Cristo tramite lo Spirito non è solo presenza di Dio, ma anche presenza del Verbo incarnato in quanto tale, se si tiene conto della strumentalità dell'umanità di Cristo nei sacramenti e nell'efficacia della grazia, qualunque sia poi il modo di spiegare tale strumentalità». K. Rahner, *La presenzia del Señor en la comunidad cultual. Síntesis teológica*, in *Actas del Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II*, Barcellona 1972, 347 [traduzione personale]. Rahner è impegnato troppo nel ri-fondare la connessione filosofia-teologia da non approfondire l'aspetto rituale dei sacramenti. Cf anche Id., *La presenza di Cristo nel sacramento della cena del Signore*, in *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Roma 1965, 173-217.

217 L'a priori di cui si dipinge l'esperienza trascendentale mette tra paren-

storica è anche quella ecclesiale ma il suo essere mediazione rituale è messo totalmente in ombra per il fondamento teologico. L'essere attento al *qui* e all'*ora*, gli permette avere un *medium* per una fede atematica al di là del simbolico. Sembra quasi che, assicurata la sacramentalità ecclesiale, ovvero l'evento rituale della Chiesa, *fons et culmen*, lasciando il posto alla sola grazia di Dio, *omnium principium et finis*, abbia lasciato solo anche l'uomo, non più colto nelle specificità dell'esperienza religiosa rituale. *La spiritualità tematizzata da Rahner non si sgancia dalla storia vissuta, dal quotidiano, dalle cose di tutti i giorni*[218], ed apre le strade dell'*ovunque* della grazia trascurando il rito e il simbolo[219] per i

---

tesi un dato banale che è quello dell'esperienza rituale: l'uomo non è semplicemente *davanti a Dio, all'Assoluto*, egli è ritualmente *davanti a Dio*; così la liturgia viene a trovarsi all'origine del mondo e della terra. In tal senso sono apprezzabili le riflessioni di Lacoste; tra l'altro segnalo un passo riferito a Rahner del suo ultimo saggio apparso in lingua italiana. Egli scrive: «per quanto lodevoli siano gli sforzi messi in campo dai tomisti marechalliani per radicare la relazione dell'uomo a Dio è detto nei dati sorgivi dell'esperienza, essi inciampano contro inavvertite ambivalenze. Ci è detto che l'"esperienza trascendentale" ha a che fare con Dio – ma non dovrebbe avere a che fare soltanto con un sacro immanente al mondo? Ci è detto (Rahner, in *Hörer des Wortes*) che ha a che fare con il silenzio di Dio – ma non si tratterebbe in realtà di un mutismo dell'essere? L'errore più grave dell'interpretazione consiste probabilmente nel proiettare inavvertitamente sull'a priori, una luce guadagnata a posteriori, o "categorialmente"»; J.-Y. Lacoste, *Esperienza e assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Assisi 57, nota 9.

218 Cf E. Klinger, *L'assoluto nel quotidiano. La teologia spirituale di Karl Rahner*, trad. di G. Penzo, Padova 1998, (*Teologia e spiritualità*); inoltre, D. Marmion, *A spirituality of everyday faith. A theological investigation of the notion of spirituality in Karl Rahner*, Louvain 1998, (*Louvain theological & pastoral monographs*, 23).

219 È questa la lettura che Rahner offre anche del principio generale della sacramentaria secondo il quale «Dio non ha legato la sua grazia ai sacramenti, essendo libero di ottenerne l'effetto anche senza di essi» (cf Tommaso d'Aquino,

risvolti gnoseologici. Avremo così un'alterità che, non accettando i presupposti soggettivi, ovvero di dipendenza interiore, di matrice barthiana, e scavalcando le sane spinte ludiche guardiniane, si connoterà come un'*alterità semimistica-intellettuale* (*semimistica* perché *trascendentale* ma non *cultuale*; *intellettuale* perché *autoriflessiva*).

Rahner non accenna ad un'alterità esperienziale costitutiva del rapporto fede-pensiero; limita la sua ricerca sul rituale e sul culto come espressione positiva del *credo* o evidenza sacramentale del dono di grazia; rimane impigliato nella necessaria riflessione generica pre-cultuale e pre-rituale senza riconoscere al rito e al culto un posto determinante per il sorgere del religioso[220]. Il *simbolico* è rimosso dal *riflessivo esistenziale*, anche se atematico, posto dal soggetto-uomo, colto nella sua radicale e potenziale posizione di *uditore dell'esistenza* e *dell'essere*.

Il *medium* è il trascendentale, è il pensiero.

Summa Theologiae, III, q. 64, a. 7); per tutta la questione cf A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica*, 93-116. L'autore sottolinea che nel sistema teologico rahneriano «alla categorialità e storicità del *qui ed ora* del sacramento si sostituisce la *trascendentalità e l'assolutezza* di un *ovunque* del dono di grazia»; *ivi*, 99.

220 Pur riconoscendo i grandi meriti dell'opera e della ricerca di Rahner, bisogna evidenziare che il suo non fenomenico approccio al culto rende difficile scorgere il fondamento; infatti: «Rahner non ha ritenuto di *tener conto del culto e della sacramentalità nel fondare il discorso teologico*. È quest'*assenza del culto dal fondamento della riflessione sulla fede cristiana* che rende debole tanto l'argomentazione sul culto quanto quella sul fondamento»; A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia*, 60, nota 22.

1.3. Il ML nel post-moderno: "l'altra" svolta

«Si rispetta l'uomo sia non abbassandolo a meno di sé,
sia non innalzandolo troppo oltre se stesso»[221]
A. Grillo

Rilanciare la centralità antropologica è stato uno dei grandi meriti della riflessione rahneriana. Quella di Rahner, però, è una fede ridotta a filosofia, ovvero a «potenza obbedienzale»[222]; questa espressione teologica guadagna terreno nel Novecento determinando una *svolta antropologica* che segnerà tutta la teologia postconciliare fino a noi. Con essa si delinea (e si rafforza) un'antropologia *dell'alterità trascendentale*, un po' troppo declinata sulle necessità teologiche: l'antropologia, fidandosi troppo dell'immediatezza umana, rischia di perdere di vista l'uomo stesso, "dimenticando l'umano" che media[223].

Un'impostazione parallela però è quella del ML che nei suoi autori più pregevoli, come Festugière, Casel, Guardini, in diverso modo propone un ripensamento ed un ritorno ad un'antropologia che tenga conto semplicemente delle caratteristiche del pensare

221 Id., *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta*, 36.
222 Cf *Ivi*, 27.
223 È vero però che «Rahner ha contribuito a modo suo a questa dimenticanza, più per effetto obiettivo di ciò che ha scritto che per l'intenzione soggettiva con cui l'ha scritto»; *ivi*, 36. Anzi lo stesso Grillo annota che «anche K. Rahner, […] può rientrare a buon diritto tra i più autentici ispiratori anche di questa seconda fase [antropologica], di cui il movimento liturgico è stato profetico precursore»; *ivi*, 37.

e del conoscere umano. L'alterità proposta dal ML, fino a metà secolo scorso, recupera l'aspetto fenomenologico del conoscere e dell'essere: la sua è la proposta di *un'alterità simbolica*. Bisogna però aspettare l'ultimo ML affinché il simbolico sia "ricordato" e "recuperato" anche nel momento fondativo del discorso teologico. Se nello scorso secolo è di prima scena il ritorno del religioso nella teologia, con il secondo ML è ripensata la questione antropologica nel momento della fede rivelata. Non attenzione ad un uomo astratto, dunque, ma a quello concreto, ludico, simbolico, semplicemente "umano": è questa la preoccupazione del ML che comporterà una vera e propria "*seconda svolta antropologica*" ("seconda" più per comodità e per placida agnizione che per pura cronologia), la quale costituisce

«il riconoscimento sereno della rilevanza, per il costituirsi stesso del lavoro teologico e per il suo fondamento, dell'oggetto e del metodo delle cosiddette "scienze umane", che oggi – paradossalmente – contribuiscono non tanto ad avvalorare, quanto a "smontare" e a decostruire l'immagine moderna di uomo su cui la prima svolta antropologica aveva prosperato»[224].

La seconda svolta antropologica, nel suo genuino recupero simbolico, non smentisce né le differenze né le identità precipue del teocentrismo e dell'antropocentrismo, smontando ogni antitesi. Se la *prima svolta* coordinava – almeno ci provava – tradizione e modernità, dimenticando le dimensioni

224 *Ivi*, 34.

«della esteriorità, della alterità e della differenza»[225],

la *seconda svolta*, inserendosi nel complesso mondo del post-moderno, marcia sul faticoso percorso

«della fenomenologia del sacro e della antropologia del rito per poter venire a capo del proprio compito di riscattare la teologia manualistica dal suo "estrinsecismo"»[226].

Non che la "prima" non sia stata una conquista, ma dimenticava la concretezza antropologica e simbolica che la "seconda" recupera e rilancia all'intera teologia senza essere un'intimidazione del retto teologare[227].

---

225 *Ivi*, 35.

226 *Ivi*, 36.

227 Commenta Grillo, «il frutto della *prima svolta antropologica* è stata la riconquistata sensibilità per l'uomo come *centro di gravità* dell'imposizione anche della liturgia: per questo il *tema* della nuova interpretazione ha potuto giustamente essere espresso con la frase "una liturgia per l'uomo". Invece, il nuovo indirizzo del rapporto fra teologia e antropologia, che ho chiamato *seconda svolta antropologia*, deve farci pensare ancora più radicalmente ed efficacemente il tema nella sua formulazione reciproca, che suona: *un uomo per la liturgia*. Alla invarianza umana deve affiancarsi l'invarianza liturgica e rituale. […] appare [così] in primissimo piano il ruolo dell'antropologia, non per *sostituire o minacciare* la teologia, ma per *comprendere* i diritti di una teologia che non può più semplicemente *presupporre*, non deve più *rimuovere*, ma ha bisogno di *reintegrare* il rito nel proprio fondamento»; A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica*, 286; le categorie di *presupposizione*, *rimozione* e *reintegrazione* sono proprie di Grillo e vanno lette come atteggiamenti che di volta in volta la teologia ha avuto (*presupposizione* per il periodo patristico e scolastico; *rimozione* per la modernità) o deve avere (*reintegrazione* per la teologia contemporanea) nei confronti della liturgia; cf *ivi*, 49-70.

1.4. L'apologetica dell'esodo e dell'avvento di Forte

«È Lui l'Altro, il solo totalmente Altro, che può raggiungere e salvare la solitudine altrimenti irredenta dei viventi, facendola partecipe della propria comunione. È Lui l'evento di un Amore, che non distrugge le intenzioni, ma le assume e rende inizi di vita, in relazioni nuove, vittoriose della prigione dell'io e dello stesso finale trionfo della morte»[228]

Tra l'abbandono del pensiero *moderno* e il sopravvento dello spensierato dimenticare il moderno stesso, identificato come l'epoca del *post*; tra *il pensiero che tutto prende* e *il vissuto che tutto lascia*, la fede credente fatica *a far pensare* e *a pensare*. L'emancipazione dall'apologetica *dell'oggettività* e da quella *dell'immanenza* si offriva compito di una teologia del XX secolo che ha conosciuto sia la prima che la seconda ma che stenta a trovare una sana sintesi che tenga conto del *vero* come anche del *fatto*. I modelli storici della teologia intorno al I Concilio Vaticano, della neoscolastica, di quella liberale, da una parte e quelli della teologia dialettica, o del pensiero sul fenomeno religioso dall'altra, sopra indicati (*§ 1.2.1.*), colgono la sfida della dignità della conoscenza umana ora esaltando la *demostratio*, ora il *soggetto* nelle sue varie qualità (religiose, trascendentali, dinamiche). Di fronte al soggettivismo parla il primato teocentrico di Barth, così che nella comunità

228 B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995, 11.

scientifica teologica le tensioni diventano nette quando si esalta o la chiarezza della rivelazione di Dio o il chiarore dell'esperienza dell'uomo, determinando due anime,

«il cui rischio estremo è rispettivamente quello di celebrare la gloria di Dio a prezzo della morte dell'uomo e quello di celebrare la gloria dell'uomo a prezzo della morte di Dio»[229].

Forte riconosce in queste due tendenze le apologie rispettivamente della *oggettività* e della *soggettività* (o immanenza), esprimendo la propria convinzione che entrambe vanno valutate nei propri rischi e nelle proprie prerogative. *L'apologetica dell'oggettività* recupera la fiducia nel pensiero umano e nella sua capacità dimostrativa; è però disattenta ai dinamismi profondi dello spirito umano di cui si fa paladina *l'apologetica dell'immanenza*: questa ha il pregio di risvegliare l'attenzione dello slancio, della trascendenza, del dinamismo esistenziale dell'umano vivere. Porta però con sé il limite di un umanesimo astratto, di un uomo solo pensato. Bisogna tuttavia che tra queste tensioni la teologia torni a parlare: così, raccogliendo le istanze positive di entrambe le apologetiche, intessute dell'avvento della verità e dell'esodo dell'umanità, Forte delinea *l'apologetica dell'esodo e dell'avvento* che è

«un dire l'avvento con le parole dell'esodo; un camminare il cammino dell'esodo con la trascendenza dell'avvento»[230].

Sarà gioco forza anche per lui occuparsi dunque della

229 B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, 25.
230 *Ivi*, 135.

questione dell'Altro che sembra sintetizzare la verità dell'avvento nel rispetto delle differenze dell'esodo umano. Sarà invece mio compito sintetizzare nel prossimo capitolo l'orizzonte speculativo del teologo napoletano cercando una parola sulla sua parola, ricercando quei caratteri fondativi che permetteranno tratteggiare secondo il pensiero di Forte o una categoria dell'identità (*l'Uno*) o una dell'alterità (o *l'Altro*).

1.5. Alcune conclusioni sulla questione dell'alterità

Concludere una premessa può voler dire lasciarsi andare alla ricerca di una sintesi complessiva: la possibilità di una sintesi è inversamente ipotizzabile non alla quantità del lavoro svolto ma all'ampiezza delle tematiche e delle epoche considerate. Offrire una conclusione qui vorrà dire evidenziare i *punti fermi* e mostrare i *limiti* di tutta l'impostazione del testo.

È un limite di questo lavoro la *vastità dei risvolti disciplinari* che gioca a rimandare l'apprendista dall'ontologia all'etica, dalla liturgia alla sistematica, dall'ermeneutica all'epistemologia, dalla mistica alla teologia fondamentale. Difatti la questione della scienza e della sua metodologia è penetrata negli ultimi due secoli imponendo tutta la sua complessità senza trovare un compimento. Tuttavia gli sforzi sembrano accordarsi attorno ad un solo perno: il rimando ad un presupposto capace di combinare il *senso ricercato dall'individualità* e la *coscienza ricercata dell'oggettività*. La domanda si pone come ricerca di un dato postulato che permetta

cogliere la realtà in una sintesi accettabile. È in tale ricerca e nel suo chiarirsi a sé che si configura la crisi dell'epoca. Se con la modernità si fa strada la dura questione della scienza e della tecnica che accompagna il soggetto ad un futuro solistico e senza storia[231] ed evoca l'intervento dell'esistenzialismo, con la postmodernità si apre la voragine di quel rispetto delle differenze che non ha alcun riguardo per il fondamento[232] e che spinge verso la questione dell'*uno*. Gli sviluppi di tale crisi storica si sono presentati anche in teologia: questa si è rivolta alla ricerca di un nuovo e proprio statuto scientifico ed epistemologico.

La vicenda complessa è in sé il primo limite ma anche la buona terra dove germoglia l'interesse per l'istanza che si risolve come *la questione dell'alterità*. Con quest'indicazione si annota la ricerca di un equilibrio tra *l'identità oggettiva permanente* e la *differenza soggettiva contingente*: l'innovazione teologica ha permesso la specificazione dell'*oggetto* della teologia, riformulandosi sostanzialmente in *cristocentrismo* (spesso di natura *barthiana*), e il rinnovamento avvenuto nell'ambito degli studi biblici, patristici e anche liturgici ne hanno evidenziato i caratteri. *Il cristocentrismo non ha fatto perdere di vista l'esperienza spirituale legata a quella liturgica: è questo il pregio del ML d'inizio secolo*. Nelle proprie specificità Festugière, Casel, Guardini, sono state le voci di uno

231 Cf G. Bonaccorso, *Il tempo come segno: vigilanza, testimonianza, silenzio*, Bologna 2004,14-17.

232 «Il cristianesimo, che dalla modernità riceveva la sfida del nuovo senza tradizione, ora, dalla postmodernità, riceve la sfida della differenza senza fondamento»; *ivi*, 20-21.

sbarramento fermo al neoilluminismo dimentico del rito, del culto, del mistero. In questa premessa abbiamo potuto cogliere i richiami degli autori citati forse di tanto in tanto volutamente marcati e piegati d'un blocco alla chiave di lettura che ci si era dati, quella dell'alterità appunto. Se nell'impostazione di Festugière è prematuro parlare di alterità, appare viva la tensione a non abbandonare il pensiero a sé stesso, sia come reazione all'illuminismo che come richiesta di non tralasciare il *rito*: *il rito fa cogliere l'alterità*. Casel, dal canto suo, va oltre: elegante ed affascinante il discorso sul *pensiero primitivo* che apre orizzonti forse chiusi per l'occidente dell'epoca: *la ragione si nutre della relazione*. Quasi con la stessa sensibilità rivolta al mistero, Guardini ripropone una visione della natura mai completamente autonoma, divenendo difatti un fautore *dell'antropologia dell'alterità*.

L'excursus rahneriano, pur se esteso, ha permesso poi di cogliere una caratteristica che dominerà l'ampio plesso teologico dal Vaticano II ad oggi: *l'alterità* in Rahner palesa linee marcatamente *esistenziali* e *trascendentali* e condurrà la sacramentaria post-rahneriana ad una difficile ricomposizione.

Il dibattito teologico, e *fondazionale*, rimanda, dunque, alla questione dell'alterità. Se nel corso del presente capitolo si è riusciti ad evidenziarne l'interesse ed alcune caratteristiche, l'intento di questa premessa è stato raggiunto. Oltre all'evidente utilità intrinseca del tema, il prologo appena concluso si proponeva di favorire l'aggancio al contesto in cui Bruno Forte presenta *l'apologia*

dell'esodo e dell'avvento che offrirà una visuale di ciò che all'alterità teologica non deve mancare.

E proprio nel *cosa non deve mancare* consiste il *teolegoumeno* essenziale che si pone come domanda intorno alle proprietà e ai tropi dell'alterità con un occhio sempre rivolto alla *questione liturgica* che, dentro e oltre la *seconda svolta antropologica*, così come l'ha prospettata Grillo, presenterà la "propria" differenza.

Capitolo II

La ricostruzione sul concetto di 'alterità' secondo alcune ricerce teologiche

«Come tutto il mio essere e nonostante me stesso, il mio pensare è diventato "prigioniero" dell'Altro»[233]

Parole e versi del teologo napoletano Bruno Forte[234], che fanno intravedere il lungo e lavorato percorso della sua riflessione sempre ancorata all'esperienza cristiana. *Nelle pagine seguenti tenterò di ripercorrere il suo pensiero con particolare attenzione al sorgere e all'affermarsi della categoria dell'alterità*. Tale categoria accolta nei suoi risvolti dal teologo dogmatico sicuramente donerà squarci interessanti al teologo liturgista (sembra questa la tensione più singolare della presente ricerca cui dovrà seguire anche la *differenza liturgica*, ossia l'istanza del teologo liturgista che può donare diverse riflessioni al teologo dogmatico intorno all'alterità). Dopo uno sguardo all'*iter* formativo ci si volgerà al suo sistema teologico e alla sua ricerca filosofica.

---

233 B. Forte, *Theologia viatorum* in Aa Vv, *Essere teologi oggi. Dieci storie*, Casale Monferrato (AL) 1986, 63; il saggio si completa a p. 80. Qui andrebbero ricordate anche alcune parole poetiche del teologo in cui si evice l'inclinazioone affettiva della riflessione fortiana; cf ad. es. Id., *Tempus breve est. Preludio* in *Il libro del viandante e dell'Amore divino. Opera poetica*, Casale Monferrato (AL) 2003, 13.

234 Cf Bibliografia Secondo Capitolo.

2.1. Il percorso filosofico di Forte

Il *pensare* non può eludere l'*abitare*, lo *stare*, ossia il luogo, il contesto in cui si vive o si è vissuti: ripercorrere le strade della riflessione fortiana significherà gioco forza obliterare titoli di viaggio per visitare, almeno suggestivamente, gli spazi da lui abitati: ogni *regione* ha la sua *ragione*.

2.1.1. Napoli - Parigi via Tubinga

Di origini greco-romane, la *città nuova* (*nea-polis*), sorta dopo un altro insediamento più a monte, situata nel golfo partenopeo, attraversata dal caratteristico decumano centrale (oggi detto *Spaccanapoli*), ha sempre stupito per la strana saggezza, o colta insipienza, che nei suoi vicoli scorre *lenta lenta*, sulla vita e sulla storia. Attualmente la città, antica capitale del sud, è attraversata non solo dall'originario stradone ma spaccata da dissonanze sociali che colpiscono le speranze e le vite personali e della collettività. Diventa in tal modo inevitabile che il cristiano (ancor più il *teologo*) si confronti con i vissuti e le storie delle disillusioni che ivi circolano per dare speranza della propria speranza: la teologia allora

«non può non essere carica di storia, agganciata al vissuto, lì dove le parole non sono giochi del concetto, ma frammenti e processi di vita»[235].

235 B. Forte, *Theologia viatorum*, 67; lo stesso Forte racconta: «Quando in America Latina molti mi hanno detto: "Sei il primo teologo europeo con cui ci troviamo a nostro agio", la mia risposta naturale è stata: "Certo, perché non sono

Il riscontro vivo con le storie della città, una metropoli complessa che sovrappone ritmi e luoghi diversi generando molteplici combinazioni vitali che rischiano il dissolversi dell'identità o l'individualismo senza differenze, è rilevante per il sorgere, il formularsi e il compiersi del pensiero. Si profila quasi un *esistenzialismo napoletano* che non rifugge dalla difficoltà del momento presente; un pensiero che *com-prende* l'uomo "gettato a Napoli":

«pensare la speranza credente "qui" ed "ora", senza fughe tranquillizzanti, senza presunzioni accecanti, guardando in faccia la complessità dell'esistenza personale e collettiva, con la testa alta "fra il vento e il sole", *sostenuta solo dalla Parola della promessa e dalla fraternità della Chiesa*, è stato il mio *primo itinerario critico*, è la permanente scuola della mia teologia»[236].

Ma la stessa terra che pullula di confuse vite, offre anfratti intensi di spazi contemplativi; i luoghi incantevoli del Golfo danno il senso di un abbraccio nel naturale silenzio che parla del mistero come

«suggestivo legame fra la freschezza seducente del divenire e il dolce riposo dell'essere»[237].

---

un teologo europeo, sono un teologo napoletano!"»; *l. cit*.

236 *Ivi*, 68; corsivo mio. Annota l'autore che la città partenopea «si è offerta maestra e madre di pensiero anche e densamente per il suo passato: Ernst Bloch osservava con un certo stupore come i grandi cominciamenti della filosofia occidentale siano tutti passati per il meridione d'Italia. La ragione sta forse nel fatto che questa è la terra dove l'Oriente si tuffa nell'Occidente, e dove perciò la ricerca dell'Assoluto si coniuga al corposo senso della storia».

237 *L. cit.*; l'autore aggiunge una riflessione su Parmenide poiché, a suo

Così il *senso* evocato dagli spazi seducenti, anche ricercato dall'incontro stimolante tra culture eterogenee e invocato nell'esserci e nel verificarsi delle relazioni fatti di sguardi e azioni quotidiane, ben si condensa in una sola folcloristica espressione:

«il proverbio ricchissimo: "Se po' campà senza sapè pecché, ma nun se po' campà senza sapé pe chì" ("Si può vivere senza sapere perché, ma non si può vivere senza sapere per chi"), esprime insieme questa antica nostalgia del senso e questa ugualmente antica convinzione che esso va cercando non in astrazioni ideali, ma nella verità dei rapporti concreti, di legami d'amore»[238].

Il teologo partenopeo non esita nell'evidenziare che il "*Chi*", che insaporisce lo scorrere del tutto, è Gesù, il Cristo: è Lui, proprio Lui che rivela il volto dell'Assoluto e lo sguardo della storia; è Lui che rivela Dio e l'uomo all'uomo.

«In *Lui* si offre allora rivelato non soltanto il volto di Dio, ma anche la più profonda e realizzante vocazione dell'uomo: è *Lui* l'alleanza in persona fra cielo e terra, fra i giorni degli uomini e il giorno eterno; e i suoi giorni [...] sono il luogo concreto in cui Dio si è narrato per noi e il nostro vivere e il nostro morire hanno accesso

---

parere, il suo problema si identifica con quello di tutta la filosofia occidentale e con quello del pensiero che si è andato formando nella *campania felix*: «raggiungere l'essere del divenire è per lui [per Parmenide] cercare il senso della storia, superando la fugacità del frammento in un orizzonte più grande, capace di dare dignità e bellezza alla festa del molteplice [...]. [In] questa terra del Sud... ricerca del senso e concretezza della storia si sono coniugate al punto da divenire sapienza popolare»; 68-69.

238 *Ivi*, 69.

al Mistero assoluto»[239].

L'esistenzialismo partenopeo, tra la storia degli spazi personali, in cui si muove il pensiero di Forte, interseca tuttavia anche gli spazi della storia meridionale e, precisamente quelli della particolare ubicazione del meridione d'Italia, destinato a fungere da crocevia intellettuale tra l'Oriente e l'Occidente per divenire vera "culla di svolte", "eredità" della filosofia occidentale.

«Anche nella storia della civiltà europea la luce viene da Oriente: quando l'*orientale lumen* si tuffa in Occidente, lo spirito speculativo dei Greci viene a sposarsi alla concretezza latina. Da questa coniugazione nascono le stagioni e le imprese che segnano la storia della cultura occidentale»[240].

Di queste stagioni vi furono protagonisti eccellenti: da Parmenide, metafisico della storia e della molteplicità, a Gioacchino da Fiore, che pensa la storia ed il mondo a partire dalla Trinità, verso Tommaso d'Aquino, maestro, tra l'*exitus a Deo* e il *reditus ad Deum*, della teologia come scienza per causa e testimone "dell'ingresso" di Aristotele in Occidente, e, ancora altri: Bernardino Telesio, Giordano Bruno, Tommaso Campanella; da questi prenderà avvio

239 *L. cit.;* corsivo mio. È singolare come nella pericopa lucana dei discepoli di Emmaus (cf Lc 24, 13-36) ritorna con insistenza proprio il pronome auvto,j riferito al Cristo: "lui, proprio lui" (13 volte se si considera il versetto 36 che conclude il brano e ne apre un altro); il pronome è presente insistentemente nel Prefazio pasquale I. Forte sembra così regalare uno squarcio di sapienza biblico-liturgico.

240 Id., *Filosofia e teologia dal Sud d'Italia. Un'eredità e un compito*, in *Asprenas*, 43(1996); qui citato secondo Id., *Filosofia e teologia dal Sud d'Italia. Un'eredità e un compito*, Bari 2000, 7.

il Rinascimento[241].

Oltre l'incontro tra l'*orientale lumen* e la *ratio latina*, il Meridione italiano echeggia il *verbum artico*, la parola del settentrione. Apertura ad Est, quindi, ma anche accoglienza del Nord e dei suoi "lumi" che incontrano *le terre del sole*. Dal Nord è ereditata così il superamento della ragione totalizzante, *tediosa faccenda*[242], originando un certo *illuminismo del cuore*, quello napoletano, attento alle dinamiche morali, giuridiche, economico-politiche, del divenire storico che dà voce alla *concretezza*: con Pietro Colletta, Antonio Genovesi, Ferdinando Galiani, Gaetano Filangieri, Mario Pagano, a Napoli sorge una nuova sintesi tra riflessione e storia per la quale

«l'Illuminismo napoletano sembra conservare come istanza di fondo quella di coniugare l'oggettività del vero con la concretezza del fatto, attraverso la mediazione dell'intelligenza e della decisione del soggetto, protagonista e artefice della storia»[243].

Modalità proposta e fondata da Gian Battista Vico nell'assioma "verum et factum convertuntur": così *il fatto custodisce l'alterità del vero* impedendo alla ragione il totalitarismo ideologico, lasciandola aperta,

«sempre protesa verso l'altro da sé, sempre indagante e viva

241 Cf E. Bloch, *Filosofia del Rinascimento*, Bologna 1981, 22-27.
242 Cf F. Nietzsche, *Nel Sud (Canzoni del Principe Vogelfrei)*, in Id., *La gaia scienza*, Milano 1977, 325.
243 B. Forte, *Filosofia e teologia dal Sud d'Italia*, 17.

nella fatica e nel bisogno dell'autotrascendimento»[244].

A tal proposito notiamo subito: *bisognerà assicurare che l'autotrascendenza non diventi l'unica mediazione verso il sacro*, pena l'accesso intellettuale al sacro ovvero l'ingresso dell'ideologia, o almeno l'ingresso del solo "intelletto volitivo", nel seno dell'incontro con Dio (intravedendo il culto come mediazione superflua). Il *trascendentale* non deve *trascendere* il fatto tanto da evolversi da esso senza averne più bisogno: *siffatta trascendenza rischia di abbandonare l'immanenza tanto da diventare irreale*. La categoria dell'alterità evoca senza dubbio un'astrazione ma non può dissociarsi dall'immanente: il difetto di un'alterità "solo iperuranica" è quello di rendere illusoria la vita stessa, il concreto, il fatto, il corpo, o almeno di attribuirgli significati che non gli appartengono, determinando un collasso di pensiero.

Ritorniamo per ora alla "geografia" del nostro viaggio. Vero incrocio tra il settentrione europeo e il vicino oriente, Napoli ha offerto al giovane liceale Forte anche l'insegnamento crociano e, successivamente alle prese con il corso di teologia, l'orizzonte della propria scuola teologica, il cui principale esponente va identificato in quel santo giurista, moralista, teologo e compositore che fu *Alfonso Maria de' Liquori*. Questa scuola gli ha offerto anche una riflessione sulla «questione hegeliana del Dio vivo»,

«cui nessuna teologia del nostro tempo può seriamente

244 *Ivi*, 18.

sottrarsi»[245],

senza però, assicura il teologo, farlo cadere "nelle malie" di Hegel, nei fascini del manifestarsi *all'altro* ma *per sé*, «spirito per lo spirito»[246], evidente e determinato nell'automanifestazione. In realtà, ciò che è vivo nel pensiero di Forte è la tensione tra verità e storia senza con questo dimenticare il complesso intreccio col presente. Lo stimolo della storia come luogo dell'automanifestazione divina, e quindi della verità, non abbandona, grazie alle radici napoletane, la *contemporaneità* come luogo dell'incontro tra storia e verità. Qui si nota l'influsso del filone riflessivo crociano[247].

Questa tensione si confermerà nella scuola teologica di *Tubinga*: qui, di fronte alla «generale emergenza della soggettività», propria del pensiero moderno, e alla «risposta del ritorno alla oggettività», suscitata dalla Neoscolastica, Forte trova la propensione del «*ritorno alla storia*», come luogo dialogico tra salvezza e storia, da cui la teologia prende avvio per mediare, con la *trasmissione* e *l'attualizzazione*, la rivelazione nel tempo[248]. Caratteristiche di questa scuola, cui esponente di rilievo era l'allora professor Walter Kasper accompagnato da nomi quali Moltmann e Jüngel, sono l'*ecclesialità*, la *scientificità*, l'apertura agli interrogativi degli

245 B. Forte, *Theologia viatorum*, 70.

246 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. it. a cura di E. Oberti – G. Borruso, Bologna 1974, vol. II, 250.

247 Croce riprende l'idea di Hegel sul *giudizio*: esso non va inteso come evento astratto ma unito alle distinzioni tra le varie realtà, mettendolo in relazione con altri oggetti e concetti, unificandolo nell'unica forma concettuale possibile: per Croce, *l'idea* è frutto di un'*attività dinamica* hegelianamente intesa.

248 B. Forte, *Theologia viatorum*, 70-71.

uomini contemporanei.

Questo «ritorno alla storia» andava completato con un «*ritorno alle fonti*» che aiutasse a leggere la storia stessa. La scuola teologica di *Parigi* con la sua *théologie nouvelle*, ha favorito l'accesso critico alla Bibbia, ai Padri, sensibilizzando anche al rinnovamento liturgico. Studiosi quali Chenu, Congar, de Lubac e tanti altri, con un rinnovato interesse accademico di quelle fonti, prima del Concilio Vaticano II, ricordano a Forte quanto

«la memoria teologica possa essere "pericolosa" e innovatrice»[249].

Il biglietto "unico" che ha permesso il viaggio con partenza dai "vivaci vicoli" di Napoli, toccando "l'attenzione storica" di Tubinga, passando per le "fonti teologiche" di Parigi e tornando a Napoli, ci permette di delineare i presupposti del pensiero di Forte e, alla fine di questo viaggio, dedurre due caratteristiche fondamentali: da una parte la *storia* duplicemente intesa come evento concreto, quotidiano, relazionale, personale affidato alla riflessione dei grandi maestri napoletani, delineatosi come *esistenzialismo partenopeo*, e come eredità del pensiero filosofico del *Nord* e dell'*Est* che s'incontrano nel *Sud* sempre con la particolare attenzione alla storia e al manifestarsi della verità in essa, quale *approccio storico al problema ontologico*; dall'altra parte ritroviamo la salda roccia della tradizione e del deposito della *fede*, alla quale Forte si avvicina con un vivo senso del desiderio e del rispetto che possiamo definire semplicemente *"sapienza dell'amore"*, insegnata da maestri quali

249 *Ivi*, 71.

Tommaso e Alfonso Maria de' Liquori.

Storia e *fede,* dunque, sono i poli del pensiero fortiano che propone la *fede* come tensione del pensiero nell'amore, nella fede e nella speranza quale rispettivamente sviluppo della memoria (*cosa ha detto la teologia*), della compagnia (*che senso ha fare teologia*) e della profezia (*come fare teologia oggi*).

La teologia, infatti, «nasce nella storia» che è «*luogo del Vangelo*» ma deve portare in essa il *discernimento* della fede solidarizzando con l'uomo e il suo vissuto: la teologia è così concepita come "*docta caritas*"[250], sapienza dell'amore, appunto.

Oltre che compagnia, la teologia offre la riflessione, a partire dalla rivelazione, di coloro che ci hanno preceduto: essa è *memoria*. Una rivisitazione non si presenta anacronistica bensì come verifica di una teologia che ha mediato la fede in un tempo circoscritto

«per orientare la vita e la storia a partire dall'avvento divino»[251].

La teologia è un pensiero che ricorda le "proprie" risposte per darne di vere nella tensione dell'antico che offre cose nuove all'oggi: la teologia è "*docta fides*"[252].

Dall'amore e dal ricordo si coglie la risposta per l'oggi nella tensione del domani, riscontro *della* e *nella* speranza alla luce della grazia che dalla memoria illumina l'oggi e dall'oggi riflette sul

250 Cf B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia*, Cinisello Balsamo 1996², 154-165.
251 *Ivi*, 166.
252 Cf *ivi*, 166-181.

domani. Il "*domani*" in sé porta certezze dallo "*ieri*" della radicale grazia manifestataci nell'avvento di Dio in Cristo Gesù. Tale certezza incontra e si scontra con i vissuti particolari e si svela come profezia di speranza radicata nell'agire divino: la teologia è "*docta spes*"[253].

L'incontro di fede e storia, attraverso il peculiare e tradizionale supporto cristiano delle tre virtù teologali, genera una riconosciuta metodologia teologica. Questo punto saldo del teologo partenopeo dovrà essere confrontato anche con ciò che le tre virtù cosiddette "infuse"[254] hanno di specifico anche secondo i parametri fenomenologici della loro *nascita, crescita* e *manifestazione*. In altre parole la metodologia "*doctae virtutis*" deve fare i conti con ciò che si pensa delle virtù stesse. Per Forte la fede è radicata indissolubilmente con la storia di Cristo incontrato attraverso la testimonianza della *scrittura* e della *tradizione*: il suo metodo è dunque storico-biblico; tale approccio incontra anche il favore del magistero[255]. Tuttavia la scrittura appare sorgere *dal* rito e nel suo

253 Cf *ivi*, 182-199.

254 Tali perché hanno Dio come *origine*, *causa* ed *oggetto*; cf *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1812-1813.

255 Cf Concilio Vaticano II, *Costituzione dogmatica Dei Verbum sulla divina Rivelazione*, 24; anche Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, IV, C, 2; qui, si ricorda particolarmente che l'approccio alla lettura è quello dell'accoglienza della Parola di Dio come parola ispirata che va meditata, pregata, contemplata. Tutto questo rimanda all'esperienza della *lectio divina*: ma cos'è questa se non la riproduzione *dell'humus* rituale e liturgico? D'altra parte anche il Concilio nel numero citato tende a sottolineare "la luce della fede" con la quale bisogna scrutare ogni verità del mistero di Cristo; ma anche questa "*luce della fede*" presupposta alla lettura della scrittura, non è forse *l'humus* rituale? Non solo al numero precedente che si occupa della Parola di Dio nella liturgia il documento afferma che nella liturgia

orizzonte veritativo: *la celebrazione liturgica è il presupposto della lettura biblica*[256]. Rimane da specificare se l'approccio storico-biblico sia l'unico possibile dato che la *fede* conosce dinamiche che vanno oltre gli andamenti della conoscenza storica e biblica[257]. La Bibbia stessa non dice nulla sul *perché del rito* proprio perché *la scrittura trova comunicabilità a partire dal rito*: i racconti e i concetti biblici hanno nel rito il proprio *medium* originale: nascono nel rito e quindi lo presuppongono. Tale considerazione vale pure per l'approccio che il magistero indica come storico-biblico: esso presuppone uno sguardo di fede e di preghiera; si dice, infatti, che la Bibbia non trasmette il *fatto* storico ma il *dato* teologico; senza questa distinzione sarebbe difficile rielaborare gli errori storici contenuti nella Bibbia. La fede, ed il suo contenuto, dunque *nasce*, *cresce* e *si manifesta* innanzitutto nel rito. È così postulata una metodologia fenomenologico-trascendentale che è d'aiuto e non sostituisce quella storico-biblica: quest'ultima sarà necessaria teologicamente

---

«il testo scritto diventa così nuovamente Parola viva» (IV, C, 1). In altre parole, la Scrittura si comunica prima di tutto in un contesto particolare come quello liturgico; la Bibbia, infatti, ne presuppone l'esperienza; essa presuppone il luogo comunicativo del rito. Al numero 25 la *Dei Verbum* specifica che la lettura della Bibbia non può essere dissociata dal clima di preghiera, "luogo d'incontro" con l'alterità divina, e, inoltre, che l'accostamento alla Parola di Dio va cercato precipuamente nella "sacra liturgia", la quale «è impregnata di parole divine». Questa espressione non ci deve far pensare solo alla massiccia presenza di espressioni bibliche presenti nella liturgia ma anche al fatto che le stesse espressioni trovano in essa la loro più profonda eco.

256 Sulla questione cf A. Grillo, *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta*, 20-21.

257 Ultimamente si fa strada l'approccio fenomenologico-trascendentale; cf S. Ubbiali, *La fede teologica e mediazione ecclesiastica*.

e pastoralmente ma evoca e non sostituisce la fatica e la necessità di una comprensione del fatto, del dato, dell'evento, dell'approccio umano o se vogliamo dell'esodo dell'uomo che passa attraverso categorie corporali e fenomenologiche dell'esistenza[258].

Tale presupposizione del rito e della preghiera trova un'eco in Forte? Per Forte, è vero che la teologia nasce *dall'ascolto* delle gesta e dei detti di Gesù, tale ascolto tuttavia passa attraverso *scrittura* e *tradizione*, il cui rapporto strettissimo è custodito dal *magistero*. È vero altresì che, insieme ai *Padri*, ai *teologi*, agli *spirituali* e tutta la *storia* e la *vita* del passato della chiesa, è citata come fonte, dopo i testi magisteriali, anche la *liturgia*; tale citazione riconosce al rito un'eccezionale valore di *totalità* per la comunicazione del dato teologico poiché «*l'azione è sintetica*»[259]; sembra però che al presupposto liturgico pur desiderato da Forte non faccia seguito una metodologia che approfondisca le implicanze di quel presupposto; il rito sembra doversi intendere come topologia della celebrazione

258 Ripetiamolo: «la fede non può stare senza il rito»; cf R. Tagliaferri, *La violazione del mondo*, 218; la fede non può confrontarsi una volta per tutte con l'evento autorivelante di Dio; essa non ha solo bisogno di manifestarsi *eticamente* nell'atto rituale ma nasce *liberamente* proprio nel continuo incontro con l'evento-Gesù. In quest'ottica l'approccio storico non è da concepire solo con la "storia di Gesù" ma con la storicità dell'accoglienza umana ripetuta nei confronti dell'avvento divino, infatti «il carattere di ripetizione rituale che compete di principio al sacramento può definirsi unicamente sulla base della consistenza della relazione che la libertà dell'uomo possiede nei confronti dell'evento assoluto di Cristo, di cui la dimensione della ritualità esprime e indica (in quanto attuata realmente) le condizioni dell'originaria insuperabilità»; S. Ubbiali, *La riflessione teologica sui sacramenti in epoca moderna e contemporanea* in *Celebrare il mistero di Cristo. I*, 336.

259 Cf B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, 172.

dell'alleanza in essa vissuta, ma non il presupposto *della* e *per* la fede nell'alleanza[260].

Queste impressioni guideranno la ri-lettura della proposta fortiana: alla fine del percorso potremo avvallarle o meno. L'ipotesi sarà dunque *se il concetto di alterità in Bruno Forte, ricavato e riproposto nelle sue ricerche, trova spazio per accogliere le caratteristiche della corporeità, della ritualità, della epifania del mistero*. In altre parole dobbiamo chiederci se abbiamo nei testi di Forte *un concetto "liturgico" di alterità* che comprenda le istanze del corpo, del silenzio, del gesto, dell'azione? La rivelazione, la manifestazione della Parola divina, passa solo attraverso la mediazione degli anni storici vissuti dal Cristo, a noi fedelmente riportati dalla tradizione, o tale mediazione, unica e chiara epifania di Dio, trova la propria manifestazione anche nel segreto del mistero liturgico? È tematizzata la valenza epifanica dell'azione liturgica? Con queste ipotesi, e con un occhio al *contesto* in cui Forte si è formato, ci accostiamo non alla *testa* (tanto meno al *cuore*) del teologo partenopeo ma ai *testi* e ai *contenuti* delle ricerche pubblicate.

2.1.2. Il ritorno al Simbolo

L'opera sistematica che raccoglie il pensiero di Forte, come si è detto, è la ben nota *Simbolica Ecclesiale*. Il progetto si fonda

260 Cf *Ivi*, 169-174.

tutto su di una riflessione capace di ripercorrere l'economia della *Parola detta nella storia e nelle vicende umane*: il mistero si dice e si nasconde *sotto i segni della storia*. La veridicità della teologia è sostenuta dalla sua capacità di parlare del mistero accettando di

«parlare a partire da ciò che l'Altro ha detto di sé»[261],

e l'Altro ha parlato nel suo darsi gratuitamente, dichiarandosi il vero Avvento nella continua ricerca di senso del pellegrinaggio umano, esodo verso la verità. Il Dio vivente ha abitato, spiega Forte, la vicenda umana: il Totalmente Altro si è fatto

«così totalmente *dentro la storia*»[262].

La teologia si trova ad essere cronista di quest'incontro avvenuto nella storia, testimone di una concreta *economia di salvezza*. Dunque,

«Narrare questa economia – "dispensazione" del dono divino *nel tempo* degli uomini – ed argomentarne il senso *per la vicenda* del singolo e *la storia* dell'umanità intera è il compito della *simbolica ecclesiale*»[263].

La metodologia è chiara ed esplicitamente confermata: si tratta di una teologia non *totalizzatrice* che percorre le vie del tempo ridisegnando le vicende umane e gli interventi di Dio che in Cristo Gesù si è detto *una volta per tutte*. La teologia *come storia* si

261 B. Forte, *La parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1996, 9.
262 *Ivi*, 48; corsivo mio.
263 *L. cit.*; corsivo mio.

articola in una triplice dimensione essendo critica viva del passato (*memoria*), del presente (*compagnia*) e del futuro (*profezia*): a partire dagli articoli di fede essa vive

«indissolubilmente della triplice tensione, caratteristica della coscienza storica: ponendosi nel solco vivo della tradizione della fede, recepisce la vita del tempo presente con le sue aperture e le sue resistenze, per vivificarla alla luce dell'avvento del Dio vivo e stimolarla in vista del compimento della promessa»[264].

Il ritorno al *simbolo* di Forte non sembra un ritorno al *simbolico*, al rituale, alla religiosità espressa nel culto, ma al *Credo* quale collezione di articoli di fede che coadiuva il credente chiarendogli l'oggetto di cui si parla: *la fede espressa dogmaticamente dalla Chiesa*. Il *Simbolo* rievocato da Forte è quindi la struttura delle verità rivelate da Dio e definite dalla comunità ecclesiale che *media* tali verità nel linguaggio corrente: non è citato alcun *linguaggio simbolico rituale* che pure permane originario della religione e primario nel postmoderno[265]. L'aggettivo che accompagna il primo termine è quello di "*ecclesiale*" definendo così

«la forza autoritativa della rivelazione e della sua trasmissione

264 *Ivi*, 62.

265 Forte richiama, e prevalentemente fa sua, l'accezione di Johannes Adam Möler data al termine "simbolica" relativa ai *Simboli della fede* in *tensione dialogica* alla cultura e ai suoi linguaggi. Questa definizione di "simbolica" trova la sua preferenza che «viene dunque ad indicare l'attenzione programmatica sia ai *contenuti della fede ecclesiale*, sia al *contesto delle mediazioni linguistiche e degli orizzonti di senso* in cui la riflessione si muove»; *ivi*, 52, corsivo mio. Le mediazioni linguistiche non comprendono l'ermeneutica ritualmente fondata.

ecclesiale come sorgente autentica di conoscenza della verità dell'Altro, che viene a noi»[266].

La piena corrispondenza tra oggetto e soggetto della fede è consegnata alla responsabilità della teologia che sembra debba provocare l'incontro fra l'esodo e l'Avvento nella forza

«del proclamato, celebrato e vissuto dal popolo dei pellegrini di Dio»[267].

La celebrazione è intesa, almeno qui, come *provocazione della mediazione teologica ed il rito* (la *liturgia*) *sarebbe una provocazione del pensiero che riflette il suo oggetto* (della *teologia*) e che *dispone la comunità al vissuto* (mediante la *celebrazione*). A noi piacerebbe vedere invertiti i ruoli: che *la comunità sia provocata dal rito per poi aprirsi al momento riflessivo che pur deve prendere le distanze dal rito*. Il sostegno di Forte, come già accennato, è la *Parola* e la *fraternità ecclesiale* intese come luogo esplicativo di una *comunicazione che avviene nella storia rivista dalla fede*.

Il ritorno al simbolo di Forte è ricordo attuale e continuo del primo dogma e di tutti i suoi riflessi; la *Simbolica* è ritorno alla resurrezione alla luce della quale rileggere gli eventi storici sotto il primato della Parola[268], non annotando che quello stesso evento pasquale non ha mai fatto a meno della *fractio* (cf Lc 24, 13-35), del gesto, della simbolica rituale. *Il pensiero teologico deve ritornare*

266 *Ivi*, 55.
267 *Ivi*, 56.
268 Cf B. Forte, *Theologia viatorum*, 72.

al simbolo mediante il simbolico per scoprire una metodologia intrinseca al mistero stesso. Basta annettere al culto una connotazione trascendentale? O solo la storia, vissuta attraverso la griglia dei contenuti di fede, diventa perciò stesso luogo unico o iniziale della trascendenza?

Un approccio *solo* trascendentale, o discendente (Hegel), rischierebbe, come in Rahner, di annettere al culto una semplice connotazione d'*esteriorità* destinata ad essere *inautentica* o, almeno, *sospetta*.

2.1.3. Esodo e Avvento: tra storia e mistero

Il nostro autore prende le distanze sia dalle gabbie dell'immanenza sia dalle strettoie dell'oggettività; per questo, assumendo l'istanza dell'una e dell'altra, in un tentativo di rifondazione ermeneutica, coglie e propone due categorie che sempre si rincorrono e si avvicendano senza esclusioni reciproche: l'*esodo* e l'*avvento* (cf *§ 1.4.)*.

Sembra che l'*esodo* sia presentato, con margini esistenzialisti, come il momento di apertura atematica dell'uomo al mistero "di una possibile rivelazione" (Rahner); l'uomo è cercatore, sentinella; egli conserva la sua dignità anche di fronte alla morte, anche nel suo essere "condannato alla terra"; è un mendicante, un cuore inquieto: si lascia provocare, interrogare, attrarre dall'ultimo orizzonte. L'uomo *è* nella condizione del tempo:

«pellegrino è l'abitazione del tempo»[269].

In quanto orizzonte del mistero, l'*avvento* è piuttosto un grembo che si offre come possibilità che realizza la libertà dell'uomo peregrinante. Anzi, la possibile e libera autocomunicazione di Dio è

«il fondamento ontologico della condizione di libertà della creatura»[270].

È un grembo che si dona *nell'apertura storica dell'uomo*: Forte, così, non nasconde una vera attitudine rahneriana che lo accompagna in questa rievocazione della libertà spirituale dell'uomo in quanto aperto al possibile mistero e nella libera e possibile autorivelazione divina che non può non verificarsi che nel tempo. In queste categorie è compendiata da una parte l'essenza umana, quale identità accogliente, attenta ed evocante, prettamente storica, e dall'altra il dono del divino, quale differente inizio d'ogni identità, anch'esso donantesi nella storia: così,

«pur nell'infinita distanza, il silenzio creaturale è impronta dell'altro: anch'esso grembo, sebbene di ciò che non produce, ma che ad esso procede dall'altro; anch'esso aperto, sebbene non nella sorgività feconda, ma nella recettività umile e casta; anch'esso dimora, fatta per essere abitata dall'Altro, che è il Figlio eterno, procedente dal Silenzio»[271].

Di qui la "pretesa" cristiana che, rispetto a tutte le altre religioni,

269 B. Forte, *La parola della fede*, 13.
270 *Ivi*, 14.
271 *Ivi*, 19.

mutua l'assolutezza della rivelazione nella storia del Cristo e la sua veridicità. Forte riapre ad una visione inclusiva delle religioni non cristiane quali "espressioni autentiche dell'esodo umano". L'inclusione però riguarda i "semi del Verbo", da una parte, e "l'autentica decisione all'apertura al Trascendente", dall'altra; *l'esperienza religiosa non è assunta in sé ma in rapporto al valore veritativo rispetto all'unica Parola di Dio e alla responsabilità decisionale dell'uomo*.

In questo sembra riscontrabile un *limite*: nella caratteristica espressione fortiana, in cui si muovono le idee di *esodo* e *avvento*, fondate sulla convinzione che "la teologia è figlia della storia" e sul rapporto consecutivo che vede "in teologia la storicità dell'esodo [che] si sposa alla storicità dell'avvento"[272], sembra che la precomprensione propria della storicità salti a piè pari i momenti di *effettivi* ed *effettuali* di tale storia: il *fenomeno religioso nella sua espressione radicale* non è mai considerato, al contrario, nella metodologia di fondo viene quindi inclusa *l'apertura trascendentale di ogni religione*: dunque non il *fatto* ma il *dato* religioso viene incluso. Accanto al dato, siamo propensi, che una metodologia *interamente storica* debba badare anche all'espressione *meramente religiosa*. Metodica della *storicità* per Forte, infatti, vuol dire informare la teologia del *pensiero* dell'Eterno, del *pensiero* dell'incontro, del *pensiero* esodale, quale segno delle "stagioni" dell'uomo, del *pensiero* dell'avvento, quale vita che "viene" dall'alto[273]: *storicità*

272 B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, 131.
273 Cf *ivi*, 131-132.

permanentemente *strutturale* e *formale* che educa la coscienza della teologia, l'assunzione della quale

«non si compie pertanto a prezzo di una perdita della verità: essa mira, al contrario, a cogliere quel *"farsi" della verità*, che la rende *significativa* e liberante per gli uomini, situati nella *corposità* viva del *divenire del mondo*»[274].

Il teologo partenopeo aggiunge:

«Una *teologia come storia* non sacrifica il linguaggio dell'essere, ma lo valorizza esattamente nella sua *natura di linguaggio*, di *mediazione espressiva storico-concreta e comunitaria*, in cui l'essere viene a rivelarsi all'esistere umano, e questi ad aprirsi alla sua *propria profondità ontologica*»[275].

A questa emergenza storico-concreta, non corrisponderà una solida considerazione del dato rituale: se è chiara l'idea di *mediazione* come espressione *puntuale* ed *attuale*, non è esplicitamente teorizzato il luogo *cultuale* come evento proprio del momento rivelativo, né è formalizzata la portata ermeneutica dell'azione rituale come naturale e primo linguaggio della mediazione teologica. La *corposità* evocata è quella del divenire (storico) del mondo e non fa riferimento al *darsi* della verità nella *corporeità* e nel *fare*, luogo privilegiato dell'apertura religiosamente atematica che accoglie il darsi divino, ossia, dell'esodo che accoglie

274 *Ivi*, 133; corsivi miei.

275 *Ivi*, 134; a conclusione del periodo, l'autore cita in nota Lafont; corsivi miei.

l'avvento. La preoccupazione, pur lecita, al *fondamento* storico perde forse l'attenzione *fattuale* al fenomeno religioso: se è giusto che il passaggio

«dal fenomeno al fondamento appare tanto necessario, quanto spesso evaso»[276],

altrettanto necessario sarà non perdere di vista il momento fenomenologico (il *fatto*) per quello fondativo (il *dato*). La *precomprensione dogmatica* e quella, anche se *lecita* ed insieme *epocale*, della *coscienza storica*, che è preoccupazione complessiva della filosofia e teologia, conduce Forte a non scoprire l'atto cultuale in sé; il ruolo del rito e della liturgia, nel momento fondativo del pensiero teologico, sembrerà non adeguato.

2.2. Alla ricerca del Volto: tra unità e differenza

I testi da esaminare raccolgono vari saggi, scritti in diverse circostanze spesso come articoli per riviste specializzate, in una quadruplice scansione:

il rapporto *metafisica - teologia* (*Sui sentieri dell'Uno*);
il rapporto *filosofia - rivelazione* (*In ascolto dell'Altro*);
il rapporto *etica - trascendenza* (*L'Uno per l'Altro*);
il rapporto *bellezza - teologia* (*La porta della bellezza*).

La scansione è proposta in quest'ordine per i seguenti motivi:

276 B. Forte, *L'Uno per l'Altro. Per un'etica della trascendenza*, Brescia 2003, 8.

affrontando la questione metafisica si cerca di mostrare come dal *fenomeno si può* e *si deve passare al fondamento* (*primo testo*); appresso si giungerà al centro della dinamica della rivelazione che è *l'uomo stesso* e le sue domande (*secondo testo*); tali ambiti rimandano al *buono* che incrocerà spesso la questione sul *vero* non senza l'attenzione al *bello*: così la teologia, in dialogo con la metafisica e la filosofa in generale, non può eludere l'*etica* e l'*estetica* (*terzo* e *quarto testo*); infine, avremo la rivisitazione degli otto volumi della *Simbolica*; l'opera che racchiude lo sguardo d'insieme e presenta il *sistema teologico* del nostro autore. In molti luoghi i testi si rincorrono e si richiamano.

2.2.1. Il percorso ontologico

Il percorso fortiano sul problema filosofico *dell'essere* si apre con una questione antica quanto nuova: quale rapporto tra l'Uno e il molteplice, anzi tra

«la festa del molteplice e la quiete raccolta dell'Uno»[277].

Secondo Forte, tra la festa e la raccolta, vi è il pericolo o della tirannia di pensiero o del, forse meno temibile ma più profondo, pericolo dell'abbandono al vuoto, al non-senso. Il vuoto, reso nella modernità dal possesso intellettuale nell'Uno e nella postmodernità dall'ironia sulla possibilità di un significato, sembra evocare una voce differente

277 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Brescia 2002, 7.

«lasciandosi dire dall'Altro le parole della vita»[278].

La differenza creata dal vuoto intellettuale o pragmatico celebra il richiamo della Differenza. Nelle sue ricerche filosofiche, Forte è sicuro di aver trovato una chiave indispensabile per il passaggio dal *fenomeno* al *fondamento*. Quest'ultimo, infatti, è il "tormentone" della filosofia degli scorsi decenni. Il problema metafisico sembra essere semplicemente ignorato o esagerato attraverso le più disparate soluzioni che fanno capo a due orientamenti dominanti: o l'accezione forte di un pensiero fondante, oppure l'impresa debole di una ricerca sempre all'avventura. Qui la proposta: *cercare nell'avvento dell'Altro il fondamento del pensiero*. Quest'annuncio non può che trovarci aperti e quasi incantati sperando che le ricerche *non esaltino il passaggio dal fenomeno al fondamento* tanto *da saltare il fenomeno per il fondamento* lasciando la strada al disincanto. *L'alterità è una categoria ineludibile: il compito della presente ricerca è capire quali caratteri debba avere tale categoria per la teologia*. I prossimi saggi di grande interesse, oggi raccolti in un unico volume[279], vedranno Forte presentare alcuni categoriali dell'alterità e non potranno che trovarci all'ascolto.

278 *Ibidem*, 8.

279 Il volume è ovviamente il già citato *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*; raccoglie saggi scritti in varie epoche; ciò a testimonianza che l'autore ha perseguito varie piste persistendo con la sua tesi sull'alterità quale categoria fondamentale e fondante.

2.2.1.1. Dalla patristica alla scolastica: Dionigi l'Areopagita, Cirillo d'Alessandria, Amalario, Tommaso e Gioacchino da Fiore

La prima ricerca che incontriamo è quella su ***Dionigi l'Areopagita***, o meglio sul testo che porta la sua pseudo-firma, di seguito nella traduzione di Forte:

I parte (*sezione eucologia*)	II parte (*sezione parenetica*)
«Trinità al di là dell'essere (ᾳπερουσιε) e del divino (ᾳπερθεε) e del bene (υπεραγαθε), guida dei cristiani alla divina sapienza, *dirigici all'estrema vetta delle mistiche Scritture, al di là dell'inconoscenza (υᾳπερφαηᾳ) e del chiarore,* *lì dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono avvolti nella tenebra oltre la luce (υπερφωτον) del Silenzio che inizia all'arcano,* *(tenebra) che nell'oscurità più fitta irradia oltre ogni misura (υπερφανεστατον) l'al di là di ogni chiarore (υπερλαμποντα),* *e, nell'assoluta intangibilità ed invisibilità, riempie infinitamente le menti senz'occhi di splendori (u`perplhrou/nta) che trascendono ogni bellezza (υπερκαλων).* *Per me dunque questo invoco*	*E tu, o caro Timoteo, impegnato intensamente nelle mistiche contemplazioni,* *tralascia (ᾳποᾳλειπε) le sensazioni e le attività intellettuali, tutto ciò che è sensibile e tutto ciò che è intelligibile, tutto ciò che non è e tutto ciò che è,* *e, per quanto è possibile, innàlzati per via di inconoscenza all'unione con l'al di là di ogni essenza e ogni conoscenza;* *infatti, nell'estasi perfettamente spoglia ed assoluta da te stesso e da tutte le cose (υπερουσιον), tutto negando e da tutto svincolato (αφελων), sarai elevato verso il raggio al di là dell'essere dell'oscurità divina (απολυθεισ)»*

La lettura dell'inno di *Mistica Teologica* ed una breve analisi del testo ci aiuteranno a cogliere quale alterità viene proposta da Dionigi; tuttavia all'inizio di questo percorso dionisiano, lo accenniamo subito: anche qui il problema è tra mediazione

e immediatezza spirituale, tra una epistemologia simbolica e un'intelligenza allegorica, decisamente metafisica[280].

L'autore del testo della *Mistica Teologia* resta, soprattutto storicamente, inafferrabile pur se influenzerà tutto il pensiero successivo[281], particolarmente con il "suo" υαπεαρ (*al di là di, super*), che fonda la sua teologia.

Ma poniamoci alcune questioni intorno all'inno per coglierne l'*alterità*: a chi si rivolge l'inno attribuito a Dionigi l'Areopagita? Al Dio uno e Trino, infatti

«il punto terminale e fontale dell'universo dionisiano non è semplicemente l'Uno, ma l'Uno trinitario»[282].

Con uperousìa (υπερουσια), che compare nell'inno messo a Prologo della *Mistica Teologia*, lo Pseudo-Dionigi indica

«l'idea di radicale alterità del divino rispetto a questo mondo, e la sua inafferrabilità conseguente rispetto alla comprensione dell'intelligenza umana»[283].

---

280 Cf *Ivi*, 92-98. Meglio parlare di metafisica anziché di *ontologia* sia perché quest'ultimo sostituirà il primo dal XVI secolo in poi, sia per fedeltà all'epoca in questione non preoccupata dell'*ente* in generale.

281 Commenta Tagliaferri: «senza di lui [Dionigi] non ci sarebbero stati né Dante, né la struttura sociale gerarchica del Medioevo»; R. Tagliaferri, *La violazione del mondo*, 97.

282 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 21.

283 *Ivi*, 22. Prosegue Forte, «questa radicale alterità, inseparabile nella sostanziale omogeneità dell'universo emanazionistico neoplatonico, è una prova del ruolo svolto nel pensiero dionisiano dall'idea cristiana di creazione». In altre parole, la *verità* della creazione ha condizionato *l'idea* di alterità addirittura contro ogni emanazionismo anche contro l'idea del "divino" come emanazione;

Ne consegue che l'alterità è una caratteristica del divino, anzi l'idea di divino stesso ne giustifica l'uso: molto più, l'alterità si fonda sulla sostanza del divino e della sua fontalità e causalità per ogni cosa, per ogni essere esistente. D'altra parte essa non si dà nell'esperienza individuale ma rispecchia la sostanza ecclesiale del suo darsi: infatti, dopo *l'incipit* trinitario troviamo il richiamo ai "cristiani", a tutti i credenti, ad essi come corpo, come chiesa e non come individui. L'esperienza mistica sgorga dall'esperienza di fede nella chiesa e non dall'esperienza del singolo[284]:

«Col richiamo costituito dalla parola Χριστιανω΄ν esso [l'attributo di "guida"] collega la Trinità non a un'esperienza individuale di conoscenza, ma a una comunità di persone, alla chiesa»[285].

Che la mistica non sia una faccenda individuale lo conferma, secondo l'analisi linguistica, anche il pronome che accompagna l'imperativo aoristo seguente (Ιθυνον ημα΄ς, διριγι νοι, διριγιχι): si ha così

«un'ulteriore verifica della non opposizione fra tensione mistica e struttura ecclesiastica nell'universo dionisiano»[286].

La conoscenza è immersione nella rivelazione divina attraverso le Scritture in modo da sostituire il proprio punto di vista con quello del trascendente: ad essa si da il nome di θεοσοφιαα e θεολογιαα.

---

subito dopo, infatti, nell'inno troviamo υπερθεε (al di là della divinità).

284 Su questo insisterò nel terzo capitolo.

285 *Ivi*, 23; quest'interpretazione è da ritenersi anche per *dirigici* (*noi, chiesa*), oggetto dell'invocazione.

286 *Ivi*, 25-26.

Qui vale una prima constatazione: Dionigi scrive in un periodo che possiamo chiamare quello della *presupposizione* del rapporto tra il rito e il pensiero teologico[287]. L'epoca patristica, in generale, tratta i *sacramenti* e i *misteri* (quest'ultimi intesi come eventi salvifici) con un concetto di "*surabondance*"[288] (sovrabbondanza),

«difficile da precisare perché mette insieme fatti biblici, esegesi e momenti celebrativi»[289]

aprendo la strada alla *mistagogia*. Le stesse formule giustamente evidenziate da Forte che indicano sia l'*ecclesialità* dell'inno di *Mistica Teologia* sia il valore dato a *mistica* che più si avvicina al valore di *sacramentum*, annotano una tensione liturgica. Il termine *mistica* infatti, secondo le ricerche fortiane stesse, intende anche riferimento «alla liturgia»[290], riferimento forse un po' troppo abbandonato alla sola eccedenza linguistica. Andrebbe conservata l'ermeneutica dell'Areopagita che non differenzia – *presupponendo la ritualità* – il *simbolico* dal *logico*, tenendo ancora insieme *simbolo* e *significato* e favorendo un'epistemologia del reale: l'inno stesso (come spesso accadeva in quel periodo di "improvvisazione" codificata) era già frutto della partecipazione ad una liturgia e ad essa destinata, dimostrando di non esser stato composto "a tavolino" ma di avere una origine *in oratione,* secondo una *lex orandi*. L'inno, infatti, riconosce all'intuizione dell'intelletto, oltre

287 Cf A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica*, 71-92.
288 Cf P. De Clerck, *Les sept sacrament*, in *Recherche de Science Religieuse* 75/2 1987, 213.
289 R. Tafgliaferri, *La violazione del mondo*, 90.
290 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 27.

lo sforzo mentale, la semplicità di accogliere l'illuminazione del divino, intoccabile e invisibile: la sapienza è dono del *super*-Altro – per usare un prefisso dionisiano – accolta

«in una sfera dunque di totale alterità rispetto a ogni forma di conoscenza umana»[291].

Quando Dionigi parla d'intoccabile, d'invisibile, non vuole direttamente escludere *intellettualmente* i sensi, ma afferma *solo* la limitatezza e l'insufficiente opera della *mente*; *l'in-conoscenza* data dalla conoscenza discorsiva è la vera inquietudine di Dionigi. Al contrario, sarebbe anacronistico voler evidenziare una preoccupazione dionisiana che escluda i *sensi* per accedere al *senso divino*; se si prendesse in modo intensivo la tensione alla *mistica* quale tensione *sacramentale*, non si escluderebbe l'azione, la liturgia, il senso corporeo, appunto.

Potrebbe sembrare d'incontrare la preoccupazione opposta nella parte parenetica dell'inno in cui l'autore chiede al suo discepolo, Timoteo, di *tralasciare le sensazioni*, di *innalzarsi per via di inconoscenza "da tutte le cose"*, anche dalle attività intellettuali: ma una siffatta attenzione sarebbe un *disinteresse*. Dionigi vuole evidenziare la necessità di "mettere tra parentesi" le cose sensibili e quelle intellettuali; ma questa "messa tra parentesi"[292] può esser data, come testimonia la fenomenologia religiosa[293], solo in quel

291 *Ivi*, 29.
292 *Ivi*, 43.
293 Cf ad esempio V. Turner, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia 1972.

luogo dove realtà e non-realtà si incontrano: nel rito! Anche per Dionigi, come per tutto il primo millennio, il simbolo è l'unica chiave interpretativa del mistero[294]. La questione non si pone come una completa inattività sensoriale ed intellettuale (a questa inattività corrisponde *semplicemente* un uomo morto) ma è quella di non restare impigliati a diverse attenzioni mentali:

«non si tratta di abbandonare gli organi di senso, i "sensi", ma il loro esercizio, l'attività della percezione sensibile come risulta dall'accostamento con τα.ς νοερας εᾳνεργειᾳας »[295].

I sensi servono per vivere il luogo del riposo dei sensi stessi in cui si dona un nuovo vissuto; e questo solo la mente non lo potrebbe fare![296]

Lo stesso Forte evidenzierà che

«l'estasi mistica non prescinde in Dionigi dall'ordine gerarchico del reale, ma si svolge secondo esso, tutto pervadendolo e vivificandolo»[297].

---

294 «Il simbolo è la via d'accesso omogenea al mistero e non un semplice segno epistemologico più o meno convenzionale»; M. D. Chenu, *La Teologia nel Medio Evo. La Teologia del sec. XII*, Milano 1972, 188.

295 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 44.

296 Sembra che neanche la solitudine profonda è possibile senza passare attraverso l'esperienza sensoriale: infatti, «solo attraverso fame, sete, dolore, povertà e desiderio si trova la solitudine, e l'uomo che ha trovato la solitudine è vuoto, come se fosse stato vuotato dalla morte»; T. Merton, *Semi di contemplazione*, Milano 1991, 67.

297 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 62.

Si affaccia un *pensiero totale e simbolico* proprio dell'epoca patristica e medioevale in genere: *niente ha senso senza il riferimento ad altro*. Commentando la teologia medioevale, Chenu afferma che le cose:

«non sono vere, nel loro essere, se non per questo riferimento ontologico a Dio»[298],

ed è questo principio che in fondo sta alla base di tutta la presente riflessione[299]: l'accesso all'Altro però non sarà solo intellettualistico, ma anche corporale, sensibile: e Dionigi mostra di cogliere bene

«il sottofondo liturgico, mistico-amoroso della teologia e rivela il carattere mediato di ogni immediatezza»[300];

così la verità delle cose si conosce dalle cose stesse se riferite al mistero, al sacro, al divino così come è stato rivelato in Gesù Cristo.

Dionigi, dunque, favorisce un'alterità (un *super*) che si ponga nella culla dell'esperienza ecclesiale e rituale insieme ed offre un'intuizione mistica attraversata dal rito[301]. Forte però ci aiuta a cogliere un aspetto particolare del mondo gerarchico dionisiano:

---

298 M. D. Chenu, *La Teologia nel Medio Evo*, 189.

299 Questa prospettiva verrà evidenziata nel quarto capitolo. Cf *§ 4.2.*

300 E. Salmann, *La rivelazione dell'Inneffabile. Le conversazioni della teologia negativa* in *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, 342.

301 «Dionigi Areopagita sarà il creatore di uno stile nel quale mistica e rito, culto ecclesiale e angelico, esperienza e simbolo, mistica negativa e custodia del divino si salvano e si custodiscono a vicenda»; Id., *I ritmi dell'esperienza simbolico-liminale: verso una teoria dello stile di vita cristiana*, in *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, G. Bonaccorso(a cura di), Padova 1999, 403.

l'Altro è inteso come il Creatore. L'*idea di creazione*, infatti, per Forte è l'espressione più tipica del credo dionisiano che informa tutto l'inno e ne permette un carattere non raggiungibile con la sola idea di emanazione della riflessione neoplatonica[302]: l'alterità deve essere informata della *idea di creazione*; l'Altro, secondo la tradizione cristiana, *non è* e *non può essere* un'energia di un mero mondo iperuranico, una forza, una Idea, un Divino, un Sacro, un Tutto: *l'Altro è il Creatore di tutto*. La ricerca sull'inno della *Mistica Teologia* ci permette di dire che l'alterità colta nel suo aspetto cristiano da Dionigi ha due caratteristiche: *l'inafferabilità*, per la quale l'Altro *è* altro, inconoscibile, imprevedibile ma accostabile nella sua luce attraverso il Silenzio del suo darsi (*darsi rituale*, come si è detto sopra); l'*identità*, secondo cui l'Altro, Creatore, non è confuso con una forza ma con una bellezza ineffabile che vuole e crea. L'Altro *ha* una identità. Porteremo con noi queste due note che dovranno informare anche l'alterità liturgica e le confronteremo con la mistica in generale.

Intanto, nei *sentieri verso l'Uno* incontriamo un'altra autorità antica: ***Cirillo d'Alessandria***. Possiamo cogliere il suo contributo al concetto di alterità attraverso la dottrina del *corpo mistico*, chiedendoci con lui quale rapporto di unità e continuità ci sia tra Cristo, l'eucaristia e la Chiesa. Si aprano due strade: quella dell'unità

302 «L'idea di creazione, sottesa al forte senso della Trascendenza divina, presente nel tono apofatico di molte espressioni del Prologo, determina infatti uno iato fra il divino e il mondano, e fonda contemporaneamente l'alterità del primo rispetto al secondo e l'omogeneità ultima degli esseri creati fra di loro»; *ivi*, 62.

fontale e quella dell'unità *spirituale*. Ci si può domandare *se* e *in quale modo* l'alterità fondi o neghi *l'unità*; in altre parole, se l'unità è un categoriale dell'alterità oppure se l'alterità rinuncia all'unione (o meglio all'*altro*) abolendo semplicemente *differenze* e *identità*.

Una prima soluzione Cirillo la delinea con l'idea di *unità fontale* che è indissociabile dall'atto della creazione nel quale Dio opera sempre come soggetto trinitario: la creazione è azione trinitaria per cui la presenza di Dio nel mondo è data dalla sua immagine posta nell'uomo[303]. Dio, come unità trinitaria, sta al mondo nell'atto creante dell'uomo creato ad immagine della Trinità: la creatura rispecchia del Creatore l'armonia, *originaria* e *trinitaria*, poi infranta col peccato[304]. Tale colpa causa la separazione dell'uomo dallo Spirito ma Dio vuole *ricapitolare* nella sua iniziativa tutte le cose: ecco delinearsi l'orizzonte *missionario* del Figlio che creerà un'*unità nuova* e *più profonda* con la sua incarnazione in un effetto collettivo[305] così che

«la vita del Capo si trasmette nelle membra, la linfa della vite scorre in tutti i tralci»[306].

Dall'intimità si muove "*per contatto*" l'unione con il Cristo: nell'incarnazione il Logos divinizza per contatto la natura assunta e

303 Per una *ri-proposta* della dottrina sull'uomo come *imago Dei* cf Commissione teologica internazionale, *Comunione e servizio. La persona, immagine di Dio*, ottobre 2004.

304 Cf B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 70.

305 Anche Cirillo si rifà alla mentalità biblica detta della «personalità corporativa» presente già con la dottrina paolina dei "due Adami"; cf *ivi*, 72.

306 *L. cit.*

in essa tutta l'umanità[307] nella Pasqua si assume in più solo la morte: è questo l'assioma dell'alessandrino per il quale

«ciò che non è assunto, non è salvato»[308].

Per noi, il Verbo volle ricevere lo Spirito nella sua natura umana: questa stessa santificazione è riproposta nell'eucaristia. Nasce da ciò l'inestricabile interrelazione tra incarnazione ed eucaristia[309] in modo che questa

«attualizza la radicale vivificazione per contatto dell'umanità col Verbo in Cristo»[310].

Inevitabilmente Cirillo ricorda anche che la piena solidarietà del Verbo col genere umano si ha nel mistero pasquale: nella natura umana, che percorre con lui il cammino pasquale, il Verbo riceve lo Spirito vivificante e lo comunica. L'unico Spirito di Cristo, dunque

---

307 Questa prospettiva è propria dello schema alessandrino del Logos-sarx che in modo statico preferisce valutare l'efficacia dell'innesto divino nella natura umana valutando il fatto dal punto di vista oggettivo, ontologico; a questo si contrappone lo schema Logos-anthropos della scuola antiochena che predilige la salvezza operata dal Verbo quale Servo di Jhwh, e quindi la sua dimensione storica-funzionale e non soltanto quella chenotico-ontologica. Quella antiochena è una cristologia più mistica. Cirillo avrà il merito di considerare entrambi questi schemi armonizzandoli perfettamente pur appartenendo alla tradizione alessandrina. Forte offre la distinzione dei due schemi così sintetizzandoli: quello alessandrino è la salvezza *in* Cristo; quello antiocheno è la salvezza *per* e *con* Cristo; cf *ivi*, 73.

308 Cf J.P. Migne, *Patrologie Graecae*, 74, 89; citato *PG*.

309 «Si la chair de Jésus est la chair du Verbe, elle est divine, vivifiante, et divinisante: il y a un lien étroit entre la théologie de l'incarnation et celle de l'eucharistie»; P.T. Camelot, *Ephèse et Calcedoine*, Paris 1962, 39.

310 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 74.

opera sia per il contatto *ontologico* dato nell'incarnazione che per quello *soteriologico* dato nell'evento pasquale[311]. Cristo stesso diviene il "confine" tra la divinità e l'umanità[312]: egli è il mediatore; non però un mediatore funzionale, come Mosé, ma un *"mediatore personale"*. Il cerchio si chiude: l'unità personale del Verbo con l'umanità e con la divinità è il "luogo" della mediazione e il suo effetto è l'unità tra gli uomini: la Chiesa.

Qui però una riflessione si affaccia con prepotenza: *la mediazione del Verbo è tale perché comunicata nella realtà dell'incarnazione; pertanto, la mediazione stessa è sottoposta all'economia dell'incarnazione, dunque al corpo, ai sensi, all'azione*. La mediazione personale del Verbo non è svincolata dalla sua presenza corporale e quindi anche dalla sua azione divina che attraversa l'azione umana. Se Cirillo non poteva tematizzare questa nota della mediazione del Cristo perché non aveva bisogno di indicare ciò che per i suoi tempi era una realtà presupposta e indiscussa, e cioè la mediazione dell'azione rituale (come si è detto sopra a proposito dello Pseudo-Dionigi), vi è bisogno che *oggi si evidenzi tale mediazione che è sottoposta proprio all'economia dell'incarnazione*. La mediazione personale del Cristo fonda l'unità; ma la sua mediazione è data nell'economia dell'incarnazione, che unisce nel *suo* modo di darsi, nel *suo* esserci, dato alla Chiesa *nel* rito, luogo in cui il mistero, non solo si dice, ma ha *radice*, come luogo del *dato* e del *fon-dato*. *Il Verbo non assolve ad una mera funzione rituale, tuttavia la sua*

311 Cf *Ivi*, 75.
312 *PG*, 73, 1045.

mediazione è donata in quanto Verbo incarnato: la mediazione *per contatto* passa attraverso la sua presenza nella Chiesa; per Cirillo è chiaro che questa presenza è anche liturgica tanto che indica la nuova unità degli uomini, la Chiesa, come unità eucaristica ossia come *unità che trova la sua attualità nella partecipazione sacramentale*. Infatti, se la Chiesa nasce *ontologicamente* con l'incarnazione e con l'effusione dello Spirito, nasce *storicamente* con l'adesione della fede alla Parola trasmessa; adesione che si manifesta nella partecipazione ai sacramenti[313]:

«anzitutto al battesimo che fonda l'unità dei credenti. In maniera somma, però, è *nell'eulogia* che la nostra incorporazione radicale a Cristo diviene presente e storica: *mangiando* il Corpo di Cristo, *diventiamo* il Corpo di Cristo, *uniti* nello Spirito»[314].

L'unità *spirituale*, la seconda dopo quella *fontale*, è data nella sacramentalità che possiede un'economia simile a quella dell'incarnazione. L'unità spirituale non è una semplice sensazione o una pura percezione ma una vera relazione col mistero di Cristo: è il mistero che unisce l'uomo in sé e con gli altri[315]. L'unità *attuale* (*in atto*) della Chiesa è l'eucaristia. Cirillo non argomenta semplicemente sull'unità: al contrario egli marca gli aspetti più

313 Cf B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 79.

314 *Ivi*, 79-80; corsivo mio. In nota si spiega che il Dottore alessandrino usava *eulogia* al posto di *eucaristia* a volte aggiungendo degli aggettivi: ad es*., euvlogivamustikh*,; cf 80, nota 82.

315 «Con un sol corpo, il suo, benedicendo i credenti in lui mediante una mistica comunione, li fa con-corporei con sé e fra loro»; Cirillo d'Alesandria, *Commento a Giovanni*, 17, 20; *PG* 74, 560.

concreti delle manifestazioni di quest'unità eucaristica. Al di là degli aspetti normativi, è interessante che Cirillo mostri

«l'eucaristia come l'evento di Cristo [...] vissuto nella concretezza di una comunità adunata e limitata nel luogo, raccolta "a porte chiuse", in cui tutti "*avvicinano* per grazia divina alla partecipazione della mistica eucologia, *ricevendo Cristo nelle mani*"»[316].

Questa constatazione riflette la particolarità dell'unità che può essere innanzitutto *locale* perché *circoscritta* e *storica*, anzi, *storicamente circoscritta*, dove scorre la *cattolicità*. A *tutti* e *dovunque* (o meglio, ai *molti* che *in ogni dove* celebrano l'eucaristia) è donato l'unico Corpo di Cristo: il Salvatore è "*dispensato per le quattro parti del mondo*"[317], distribuito a ciascuno singolarmente. La coscienza da valorizzare, forse oltre le stesse intenzioni di Cirillo, è quella dell'unità tra partecipazione dell'esserci («*tutti avvicinano*») e del gesto («*ricevendo... nelle mani*»). Forte sottolinea la località e la ritualità senza però chiarire che essa *passa nella* e *dice* gestualità, corporeità... ; direi che *l'unico Corpo di Cristo passa attraverso la manifestazione dei tanti corpi dei fedeli*. Anzi, questa è la modalità della rivelazione dell'unica chiesa cattolica nelle tante comunità locali. Non solo dunque la manifestazione dei confini spaziali ma anche la realizzazione dell'unità spirituale, attraverso il *dispiego* della manifestazione corporale, questa è la Chiesa la quale

316 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 86; la citazione di Cirillo è presa dal *Commento...*, 20, 26; *PG* 74, 725; corsivo mio.
317 Cf *PG*, 74, 660.

«nasce attualmente per la fede e il sacramento»[318].

Così si ha una Chiesa che è unità corporea e spirituale e che

«si pone nel tempo come sacramento del suo Signore, che in essa si fa presente secondo le due dimensioni proprie della *condizione umana* e dell'Incarnazione: quella corporea e quella spirituale, realizzata per l'eulogia nello Spirito»[319].

La ritualità, riconosce Forte, è "*prolungamento sacramentale nella storia*" dell'incarnazione; essa apre all'intima analogia tra Cristo e Chiesa che

«si radica nella profonda connessione che l'unità personale del Verbo Incarnato opera tra l'unità trinitaria e l'unità ecclesiale, e nel rapporto di sacramentalità che esiste tra Cristo e la Chiesa per l'azione dello Spirito soprattutto nell'eucaristia»[320],

non sganciando l'ecclesiologia dalla sacramentaria[321]. Tuttavia

318 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 87.

319 *L. cit.*; corsivo mio.

320 *Ivi*, 88.

321 Per un approfondimento teologico dell'autore sul rapporto eucaristia-chiesa cf B. Forte, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975; Id., *Corpus Christi*, Napoli 1982; Id., *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995. Lo schema dei testi riprende la centralità della Trinità che si "esprime" nella vita di Cristo il quale "si dona" nell'evento "spirituale" dell'eucaristia. Attraverso queste riflessioni Forte giunge a specificare e valutare l'evento dell'Ultima Cena come evento centrale della vita di Gesù e della nascita della Chiesa. Gesù fondò la Chiesa anzitutto «come associazione cultuale», come *Kultgemeinschaft*; Forte specifica che tutto è da ricondurre al «patto fondato sulla testimonianza suprema della carità» (Cf *La Chiesa della Trinità*, 125). Il dono gratuito su cui si fonda la Chiesa è l'eucaristia: il mangiare, il bere, il prendere, lo spezzare

rimane da chiarire fino a quanto la "sacramentalità" è colta nel suo pieno darsi attraverso le mediazioni umane.

Nel congedarci da Cirillo conserviamo gli elementi da lui proposti. L'alterità conserva l'unità, la *cerca* e la *costruisce*; l'unità a sua volta è donata nell'accoglienza del mistero in atto (nell'*eucaristia*) e non fuori da esso; il mistero vissuto e celebrato (l'*eucologia*, per ritornare al vocabolario cirillico) è fonte di unità ed è manifestazione corporea, vivente della realizzazione dell'unità spirituale (e fontale) da sempre voluta e cercata (in *sé*) dalla Trinità. L'unità ecclesiale non prescinde dunque dalla *attualità* e dalla *capacità* rituale delle singole comunità. Come a dire: *l'alterità*, accolta nel suo *radicale manifestarsi*, è presupposto di *unità*. Con Cirillo, aiutati da Forte, possiamo concludere che altre note dei categoriali dell'alterità, secondo la tradizione cristiana, sono l'*identificazione* (l'alterità porta fuori – *e-duce* – dall'identità le differenze del singolo che in teologia chiamiamo *carismi*, *doni*, *virtù* o altro…); l'*unificazione* (l'alterità coglie fuori – *con-duce* – le differenze mettendole insieme, unificandole così da avere *istituzione, regola, norma…*).

Unificazione ed identità bisognerà declinarle anche ritualmente: come se *i quattro punti cardinali della cattolicità ecclesiale dovessero fare i conti con i cinque sensi umani della località sacramentale*; senza l'espressione accogliente dei singoli corpi diversi tra loro non

---

sono gesti che rivelano il dono. L'eucaristia fa e presuppone fraternità: la Chiesa, infatti, è una comunità (fraternità) eucaristica: ma i «gesti concreti» (cf *La Chiesa della Trinità*, 130) rimangono segno di condivisione e di associazione senza aprire ad un'accentuazione fenomenologica dell'azione.

c'è la manifestazione e la realizzazione dell'unico Corpo di Cristo.

I *molti*, dunque, possono divenire *Uno* e la modalità è la partecipazione sacramentale all'eucaristia: così risponde Cirillo e tutta la tradizione patristica.

Quasi inaspettatamente, con la stessa intensità, tale profilo sacramentale arriva fino a ***Tommaso d'Aquino***: se con Cirillo si è tematizzata la caratteristica unificante dell'alterità posta nell'unità fontale della Trinità, con Tommaso si tematizza la *modalità*, il *come*, attraverso il rapporto eucaristia/chiesa, tra il mistero (cultico) e l'unità reale. Il simbolismo tipologico che giunge fino a Tommaso, avverte Forte, è quello de «*i molti grani – un solo pane*», che prende avvio dall'esposizione della *Didaché* e ripresa nel *Corpo triforme* dell'impostazione di ***Amalario di Metz***[322]. Nella dottrina della tripartizione dell'ostia – «*triforme Corpus*» – comune a questi due autori, emergerà la centralità del rito. Se con Amalario, e la sua interpretazione allegorica della messa, ogni gesto sacramentale si riferisce immediatamente ad un evento della vita o della passione di Cristo, con l'Angelico si evidenzierà l'imprescindibilità dell'azione cultuale dell'eucaristia, sacramento dell'unità; l'impostazione agostiniana ereditata da Tommaso sarà insieme pregio e limite

322 Detto anche Amalario di Treviri (770-850 circa) fu uomo di fiducia di Carlomagno; nonostante fu condannato al Concilio di Kiercy del 838, dette grande impulso all'allegoria liturgica con la dottrina del *corpo triforme* influenzando tutto il periodo che va dal IX al XIII secolo; per una biografia completa cf I. M. Hanssens, *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, Città del Vaticano, voll. I-III; per una riflessione sull'opera di Amalario cf E. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Cinisello Balsamo 1996, 193-204.

della sua riflessione quando il primato della *parola* si porrà come "pregiudizio fonetico" in un'accezione prettamente psicologica[323].

La simbologia dei *molti grani – un solo pane*, risale all'esposizione della istruzione degli apostoli, *Didaché*[324]. Quando Tommaso affronta la questione del *perché proprio gli elementi del pane e del vino fossero necessari alla forma dell'eucaristia*, lascia sempre in ultimo il simbolismo suggerito dallo scritto patristico. Per lui è principale la motivazione semplice della *refezione*, del *mangiare*, al centro del mistero e del rito eucaristico. Il Dottore Angelico parte da una considerazione semplicemente *umana* per giustificare l'impiego del pane e del vino: l'unità ecclesiale è enumerata tra gli effetti secondari dell'*assunzione materiale dell'eucaristia*. Ciò che carpisce l'attenzione di Tommaso è il *semplice uso* di quegli elementi; la questione è affrontata a partire dalla comprensione, evidente anche altrove[325], puramente antropologica del fatto e del dato rituale. Tommaso accetta la radice umana dell'eucaristia e la pone al centro della sacramentaria mettendo in secondo piano altre considerazioni: la questione, affrontata in almeno due scritti (nella *Summa* e nel *Commento alla I Corinzi*), è posta a partire

323 È noto il detto agostiniano secondo cui "*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*" (Agostino, *Commento a Giovanni*, 80,3); quest'indiscutibile connessione tra *parola di fede* e *azione rituale* propria del sacramento, comporterà varie interpretazioni che ora favoriranno l'aspetto psicologico ora quello biblico. Sul tema cf R. Tagliaferri, *La violazione del mondo*, 95.

324 Cf e *Didaché. Dottrina dei Dodici Apostoli*, 9, 4; una bella edizione è quella a cura di S. Cives – F. Moscatelli, Cinisello Balsamo 1999; il passo citato è a p. 57; cf anche *1 Cor* 10, 17.

325 Cf A. Grillo, *Introduzione*, 79-83; Id., *Teologia fondamentale*, 96-99.

dalla considerazione antropologica per poi spiegare il contenuto principale dell'eucaristia e valutarne l'effetto ecclesiale. Le risposte nei due commenti di Tommaso (rispettivamente 4 e 3), del perché *proprio il pane* e *proprio il vino*, possono essere così sintetizzate:

<table>
<tr><td>Summa Theol., III q. 74 a. 1 c</td><td>In I Cor 11 lect. V</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="3">Sono usati proprio il pane ed il vino…</td></tr>
<tr><td>1. …per manducatio</td><td>1. …per refectionem</td><td rowspan="4">Il contenuto è Cristo stesso come anche ciò che è rappresentato (corpo e sangue – Passione); ma la modalità – manducatio, refectione – posta sempre in principio delle considerazioni tomiste dicono la sua <u>tensione antropologica</u>.
L'unità ecclesiale è un effetto della modalità cui viene tradotto il contenuto.</td></tr>
<tr><td>2. …perché stanno per il corpo e il sangue di Cristo (Passione)</td><td></td></tr>
<tr><td>3. …perché, come questi elementi nutrono il corpo, così il sacramento nutre lo spirito</td><td>2. …per effetto sul singolo: ovvero nutrimento</td></tr>
<tr><td>4. …per attestare un altro effetto: l'unità ecclesiale (viene ripreso Agostino, Commento a Giovanni, 6, 53, tr 26)</td><td>3. …per attestare l'effetto sulla collettività: unità ecclesiale (anche qui viene ripreso Agostino, Commento a Giovanni, 6, 53, tr 26)</td></tr>
</table>

Con la fedeltà al *fatto*, Tommaso si pone come uno dei maggiori assertori del realismo medievale di ispirazione aristotelica[326], anche se questo realismo si lascerà imbrigliare nel paradigma della somiglianza proprio del Medioevo[327], <u>Tommaso testimonia</u>

326 Cf R. Tagliaferri, *La violazione del mondo*, 99.

327 *Ivi*, 103. Il paradigma della somiglianza, abbandonato in epoca rinascimentale, suppone un legame tra le varie realtà simili e le leggi che le compongono: ogni segno rimanda ad altro così che «la somiglianza avvolge il cosmo come

ancora una volta la non *problematicità del culto* nel tempo in cui scrive, affermando il suo genio nella semplice considerazione ed attestazione della *radice umana nel sacramento*. Per questo l'Angelico prima di valutare e proporre la riflessione "dei molti grani", in sé non pertinente all'azione rituale, propone la *manducatio* che

«invece è parte integrante del rito e rappresenta la materia sacramentale nel suo aspetto dinamico, nel suo essere-per-l'uomo alimento di vita»[328].

Così Tommaso, ha preferito

«un'interpretazione più aderente alla realtà del sacramento eucaristico»[329].

Anche *per l'Angelico*, dunque, *l'azione è primaria nella comprensione del sacramento*; viene confermata la linea di Cirillo (e dei Padri in genere) per cui l'*unità ecclesiale* passa per l'*azione sacramentale*. Come a dire che *l'azione umana, pur sempre differente rispetto al dato teologico, è la prima condizione per il suo effetto: la convivialità, la fraternità, l'unità, l'ecclesialità*.

Il limite di una certa impostazione scolastica starà proprio nell'elemento *ilemorfico* del pensiero aristotelico-tomista, lì dove si preferirà l'attenzione estrema all'elemento del sacramento più che alla forma umana della stessa condizione sacramentale. Anzi, la forma, per il "pregiudizio fonetico" di cui sopra, è data solo dalla

un immenso *bricolage* in cui una cosa è l'altra»; *ivi*, 104.

328 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 91-92.

329 *Ivi*, 93.

parola (che riprende l'assioma agostiniano: *accedit verbum…*). Così Tommaso arriverà a considerare la possibilità di accedere all'effetto del sacramento (*nutrimento*) con la sola *manducatio spiritualis* non senza qualche puntualizzazione[330]: queste sono argomentazioni a favore della priorità del fenomeno umano e storico per l'esperienza spirituale del singolo; Tommaso, infatti,

«preferisce una simbologia che mette in evidenza il riferimento delle specie eucaristiche all'uomo e all'efficacia dell'alimento spirituale, ad un simbolismo che considera le specie nelle loro caratteristiche malgrado tutto accidentali. Ciò è in linea con la sua teologia eucaristica, che, mentre evidenzia il ruolo centrale della presenza reale di Cristo, non ignora mai il riferimento all'uomo»[331].

Tommaso ha mostrato che l'unità e l'efficacia dell'eucaristia vanno declinate più con un'alterità verticale che con una orizzontale; per lui infatti il convito è

«el punto cumbre del simbolismo sacramental eucaristico»[332].

L'*Altro* nell'eucaristia – *nel mangiare insieme*, *nel nutrirsi* – unisce i molti.

Anche il simbolismo del *corpo triforme* di Amalario[333] non è altro

330 Tommaso accetta la piena efficacia del sacramento per il nutrimento spirituale, a volte però annota che non è data piena unità ecclesiale con la sola *manducatio spiritualis*; cf *Ivi*, 92, nota 18.

331 *Ivi*, 92.

332 F. Martìnez, *La eucaristìa y la unidad de la Iglesias en Santo Tomàs de Aquino*, in *Studium* 9/1969, 387; l'opera è citata nello studio di Forte.

333 Per Amalario il corpo di Cristo ha tre forme: quella in cui fu assunto

che un modo per esprimere il profondo rapporto tra l'eucaristia e la totalità del Corpo di Cristo. La *fractio*, con la quale il corpo viene diviso in tre parti, ha una triplice connotazione: morte di Cristo, chiesa e grazia. L'intimità di queste tre realtà va cercata proprio nel solo gesto della *fractio*[334]. Tommaso accoglierà questo rapporto strettissimo tra il significato ed il significante, unificando in una sola realtà sia la tensione ecclesiale che quella di grazia nell'unico effetto della *grazia incorporante*. Queste ed altre le differenze tra Amalario e Tommaso che conserverà una certa tenuità perduta poi dagli altri Scolastici i quali introdurranno precomprensioni sempre più giuridiche ed esteriori al dato sacramentale: le riflessioni dell'Angelico, invece, abbracciano

«il mistero e la storia, il carisma e l'istituzione, il molteplice e l'Uno»[335].

Tommaso afferma una realtà partendo da un'azione: la riflessione dell'Angelico vive ancora della tensione simbolica grazie anche al genio liturgico di Amalario: Tommaso s'innesta ancora in una vivissima tradizione eucaristica e sacramentale.

Sicuramente il clima antiberengariano avrà accentuato il rimando alla Passione e alla presenza vera di Cristo ma Tommaso non dimentica la mera azione rituale: la *manducatio* e la *refectio*

---

dal santo ed immacolato corpo della Vergine (il frammento di ostia immesso nel calice), quella che camminava sulla terra (*ambulavat*, il frammento per la comunione) e quella del sepolcro (il frammento per la conservazione sull'altare).

334 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 96.

335 *L. cit.*

sono i primi elementi che appaiono nella sua trattazione che parte da una considerazione simbolico-rituale.

Forte coglie, secondo lo schema trinitario della sua riflessione, l'assenza di un accenno pneumatologico[336] e la presenza di una teologia causale a partire dall'evento pasquale. Lascia in sordina, quasi come eccedente, una semplice annotazione che oggi non è poi così scontata: *evento pasquale* e *unità ecclesiale* sono indotte con *gesti* (rituali) come la *fractio* e la *manducatio*. L'unità è assicurata più da un'azione che da un'intenzione o da un effetto estrinseco: *l'effetto non è dissociabile dall'azione, dall'atto, dal rito*. In modo differente ritroviamo questa sensibilità in ***Gioacchino da Fiore***[337]. Forte lo introduce per abbozzare un'apologetica rivisitata dall'apocalittica: in tal modo si otterrà il superamento delle strette file della ragione totalizzante e far posto «all'inesauribile novità del Dio vivente»[338],

per pensare radicalmente a partire da un'alterità impensabile. Con Gioacchino la teologia, avvezza più all'*Uno* necessario (greco), guadagnerà la novità del dogma trinitario. Viene superata la "dialettica illuminista", la "domenica della vita" hegeliana,

«che non lascia spazio all'inaudito, al singolare, all'indeducibile,

336 Cf *ivi*, 100.

337 Abate calabrese del XII secolo, teologo ed esegeta; il suo pensiero si caratterizza particolarmente per aver scandito le tre epoche della rivelazione come quelle proprie di ogni persona della Trinità. Monografia e biografia aggiornata in H. Mottu, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Casale Monferrato, 1983.

338 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 101.

al nuovo»[339];

viene anzitutto recuperata la narrazione che

«non universalizza astrattamente, non presume di abbracciare tutto, rispetta gli inizi e testimonia le interruzioni»[340].

Forte evidenzia magistralmente anche il ritorno al simbolo, fortemente evocativo, quale mediazione che consente di "mettere insieme" l'infinitamente lontano, senza

«annullare le differenze. Nel simbolo si sperimenta [ciò che è infinitamente lontano] più significativo di quanto possa essere articolato e compreso; nella traccia vengono suscitati nuovi impulsi di pensiero e di vita, ci si sente raggiunti da un'alterità che provoca e dischiude orizzonti imprevisti, ci si apre ad una sintesi che l'analisi non esaurisce»[341].

Il liturgista però nota che anche *questa* considerazione per la *narratività* e la *simbolicità* non tocca il rito: si tratta più tosto di una "coscienza dell'ulteriorità e del nuovo" con la sensibilità del *pensiero* escatologico e apocalittico. *È vero che la novità dell'Altro è tanto energica quanto incontrollabile e si dà nell'imprevedibile della vita ma per essere se stessa la vita e la libertà si devono accostare in un'azione inafferrabile, in un momento che le*

339 *Ivi*, 103.
340 *Ivi*, 104.
341 Prosegue Forte: «Un pensiero senza ombre o rimanenze non è più ricco, ma più povero di un pensiero evocativo e simbolico: l'ideale non assorbe il reale, deve anzi riconoscere l'eccedenza per aprirsi ad essa ed auto trascendersi verso spazi più vasti»; *ivi*, 104.

sospende completamente. La sensibilità di Forte pende più per la trascendenza storica che per la concretezza rituale. La ripresa trinitaria nel discorso teologico a partire dagli scritti gioacchiniani, è carica dell'*Altro* che si è fatto "vicino e prossimo alla vicenda umana"[342]; ma l'Abate calabrese teorizza sulla storia inserito in un clima simbolico-rituale che precede il suo riflettere. L'irruzione della novità dell'Altro è percepita grazie ad un'esperienza religiosa, quella del monastero, che permetteva al pensiero di affacciarsi sulla novità dell'ulteriorità; sembra che questo processo sfugga a Forte anche quando scrive che

«Gioacchino è un testimone dell'Avvento, della novità e indeducibilità del venire di Dio a noi, sovverte e trasforma ogni nostra possibile attesa: egli non proietta in avanti le aspirazioni dell'esodo della condizione umana, ma lascia che queste siano segnate dall'immanenza dell'ulteriorità dischiusa della promessa di Dio»[343].

Forte coglie però il tessuto biblico di Gioacchino:

«il suo pensiero della fede è certamente *tutto* costruito sulla Parola di Dio»[344].

Senza dubbio la riflessione di Gioacchino da Fiore è quella di *un profeta obbediente alla Parola*: obbedienza che rischia di caratterizzarsi come *riflessione sulla storia sganciata dalla storia*

342 *Ivi*, 107.
343 *Ivi*, 114.
344 *Ivi*, 115; corsivo mio.

quasi a vanificare il racconto che nel simbolico lo Spirito fa della storia. La sospensione della storia nel rito è il luogo della novità della storia raccontata dallo Spirito. *Senza quest'aggancio all'azione rituale e all'esperienza religiosa, una siffatta tensione alla storia e alla sua novità rischia di arrestarsi ad una idea sulla storia che abbandona la concretezza e la storicità della vita*: la novità e la differenza pneumatologica possono sconfinare nella misteriosità mai detta e mai esperita dell'inafferrabile.

La differenza dello Spirito, e quindi di Dio, rimane tale in un luogo dove si conserva inafferrabile: il «non ancora» solo postulato ma non esperito nella sua inafferrabilità può ritornare comodo ad una totalità di pensiero che in questo modo si assicura la controllabilità di ciò che *non ancora è*, o *è ancor di più ora*, fino all'identico *ancora* di domani. *È ovvio che la permanenza in un discernimento storico può spingersi fino ad un giudizio totalitario sulla storia*. Anche la scrittura può soccombe all'interpretazione di un'epoca: *insieme al rito, invece, si conserva l'obbedienza alla parola e l'ascolto al discernimento dello Spirito*.

2.2.1.2. Dalla Riforma alla Modernità attraverso la Rivoluzione: Lutero, Antonio Rosmini, J. H. Newman

Tre autori ancora si presentano alla nostra attenzione attraverso i saggi di Forte: *Lutero, Rosmini, Newman*. Tutti e tre hanno segnato la storia, a volte da essa usati: mentre Lutero e Rosmini sono stati interpretati in chiave antiecclesiale (e antisacramentale), Newman

è stato ripreso dalla cattolicità per riaffermare il primato della coscienza. In questo modo, ed inconsapevolmente, *questi autori hanno determinato una spinta antirituale*. Vediamo come.

Anche se l'istruzione catechetica di ***Lutero*** sembra non interessare direttamente la nostra ricerca, essa segna almeno due spunti importanti. Si può dire che:

la fede è sintesi del processo religioso umano davanti alla giustizia di Dio (definizione di Forte che procede secondo lo schema hegeliano tesi-antitesi-sintesi);

azioni meritorie sono tali solo per grazia, ma questa tensione teocentrica ne fa cadere il valore strettamente antropologico (tesi che si acuirà soprattutto dopo le teorizzazioni dei successori).

Il primo principio appena enunciato non permette un adeguato equilibrio tra identità e differenza dei termini del rapporto religioso, *Dio-uomo*; più che sintesi la fede si traduce in *sola* azione divina: l'uomo ne deve *solo* prendere coscienza e iniziare un percorso di riconoscenza. Negando radicalmente ogni possibile iniziativa umana, la *theologia lutheri negherà l'uomo all'uomo* (così nella teologia dialettica). Una tensione troppo psicologista dello stesso Lutero determinerà anche una completa svalutazione dell'uomo in quanto tale, abolendone la *bontà ontologica*. La questione delle opere è strettamente legata alla precedente: essa è *meritoria* intesa come merito della grazia[345]. *L'azione, che evoca*

345 «Retribue, id est fac me habere meritum pro vivificatione futurae gloriae… Revela, id est fac me habere meritum, ut revelentur oculi mei in clara vi-

la sola grazia, rischia d'annullare l'umano in azione. Il problema non è l'equivalenza o meno del merito e della grazia, quest'ultima avrebbe sempre la meglio, ovviamente; la questione è piuttosto la *tendenza ad escludere la mediazione dell'azione, del fare, dell'opera*, caratteristiche umane imprescindibili senza le quali la grazia non potrebbe essere avvertita come sovrabbondante. Non si tratta delle opere di carità, ovviamente, ma di quelle di pietà: non tanto Lutero (anche se preoccupato da una forte tensione avversa alle indulgenze e al fiscalismo romano) ma i suoi successori svuoteranno le azioni celebrative della loro valenza antropologica tanto da negare i sacramenti stessi. Se Lutero "è ancora cattolico quando pensa al primato della grazia", il luteranesimo sulle azioni umane non lo sarà più. Così la sacramentaria filo luterana, preoccupata di esaltare la giustificazione per «*sola grazia*» annullerà ogni capacità *etica* o *morale* dell'uomo, sopprimendo anche quelle *semplicemente* umane.

Lutero tuttavia sembra apprezzare la *corporeità*: egli è convinto non solo che la giustificazione venga dall'Altro[346], ma anche che bisogna rimanere in essa con l'espressione di tutto il proprio essere. Questo sembra intendere in alcune espressioni. A proposito del nuovo popolo, Lutero scrive:

«Quare tota Vita populi noui, populi fidelis, populi spiritualis Est

sione»; M. Luthers, *Dictata super Psalterium* (1513-1515), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Graz 1964, 313.

346 Commenta Forte, «la giustificazione non è un frutto della terra, ma è, in senso assoluto, un dono dall'alto, e perciò esterna a noi e altra, non perché non entri in noi, ma perché non viene da noi»; B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 156.

gemitu cordis, *voce oris*, *opere corporis* non nisi postulare, querele et petere Iustificari semper usque ad mortem»[347].

Gemito del cuore, *voce delle opere di pietà*, *fatica del corpo*, sono mediazione dell'unica giustificazione: *nell'estrinsicità della grazia Lutero non sembra sottovalutare l'intrinsicità dell'esperienza*. Tanto più che la critica alle "opere" non muove contro il *fare*, *l'agire*, ma contro il preteso merito che precederebbe la grazia; l'opera o è *della fede* o è *della legge*: questa è la fatica umana che vuole rendere l'uomo giusto, mentre l'altra è la fatica che chiede la giustizia da Dio[348]. Lutero fa salva l'opera in sé senza scavalcarla; anzi, rilancia la trasparenza della preghiera e del dono di sé del credente. Commenta Forte:

«l'azione dell'uomo alla ricerca della giustizia non può essere altro allora che un farsi prigioniero dell'invisibile, un consegnarsi al Dio vivente, con amore puro, senza altra motivazione o interesse al di fuori di Dio stesso»[349].

In Lutero non si esclude completamente il culto[350] ma la ricerca

---

347 *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 264; corsivo mio.

348 Il commento di Forte ancora aiuta: «Ogni opera umana può pertanto essere opera della legge e opera della fede, a seconda che essa motivi la presunzione di giustizia o sia motivata dall'invocazione della giustizia: non è l'opera a fare giusto l'uomo, ma è la fede a rendere giusta l'opera»; B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 162.

349 *Ivi*, 162-163.

350 Anche per il perdono dei peccati Lutero non disdegna il rito penitenziale: «*Nulli prorsus remittit deus culpam: quid simul eum subijciat humilitatum in omnibus: sacerdoti suo vicario*» («Dio non rimette la colpa a nessuno, senza sottometterlo al tempo stesso, intermante umiliato, al sacerdote, suo vicario»);

di una teologia "pura" chiude l'accesso alla grazia divina a livello cristologico: solo in Cristo e nella sua Croce il credente trova la mediazione che veicola l'accesso a Dio[351]. Il primato di Dio si traduce *nell'alterità della croce*. Questa "concentrazione cristologica" centro e *merito* luterano, appare anche *limite*. Essa pure se è da considerare

«in sé profondamente cattolica»[352],

in realtà non è da confondere con una ortodossia senza mediazione fuorché quella del vangelo: è proprio ciò che accade dopo Lutero con la *sola scriptura* senza rito nel pensiero protestante, che diviene meno *cattolico*. Si profila la perdita delle *mediazioni*.

Forte, teso al dialogo ecumenico, non tematizza concretamente i rischi dell'impostazione degli «*Initia Reformationis*» che, nella preoccupazione di elidere ogni mediazione ecclesiale, trancia, almeno teoricamente, il rito ed il culto. Mentre Lutero apriva così la

---

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 237.

351 «Ogni nostra affermazione di un bene qualsiasi si nasconde sotto la negazione dello stesso, affinché la fede abbia l'opportunità d'esercitarsi in Dio, che è essenza negativa (bontà, sapienza e giustizia negative) e non può essere posseduto o raggiunto se non attraverso la negazione di tutte le nostre affermazioni»; *ivi*, 392-393. L'opera di Dio attraverso la quale egli si fa conoscere è, appunto, talmente *altra*, *aliena* (*opus alienum Dei*) che Dio stesso non si dona che attraverso tale alterità: «Così l'opera aliena di Dio produce infine l'opera sua propria»; *ivi*, 361. Per Lutero «Dio non si rivela che nell'alterità della croce»; B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 183; ancora «nel fallimento della conoscenza naturale di Dio, risplende […] l'esigenza di conoscere Dio lì dove Egli stesso si dà a conoscere: "*in humilitate et ignominia crucis*". Perciò non c'e vera teologia o conoscenza di Dio al di fuori del Cristo crocifisso»; *ivi*, 174.

352 *Ivi*, 176.

conoscenza all'ulteriorità divina che, nella croce manifestava alterità e prossimità[353] conservando una certa tensione sacramentale, i luterani abbandonavano questa ed estremizzavano l'altra. Se dunque è vero che le tesi di Lutero non sono in contrapposizione con la genuina tradizione cattolica è anche vero che una concentrazione così alta sull'unica mediazione di Cristo[354] produce una *dimenticanza mediatica* che tende a tralasciare sacramenti e ritualità ecclesiale: l'unica realtà che riesce a mettere insieme la negatività dell'uomo e la positività di Dio è Gesù Cristo che diviene così *non solo il primo mediatore* ma anche *l'unico simbolo*, non concedendo spazio ad altri "luoghi" simbolici. Una certa teologia cattolica assumerà questa prospettiva rischiosa.

L'unica mediazione di Cristo conduce il pensiero a riscoprire la necessaria influenza per l'atto creativo da una parte e la preesistenza stessa del Verbo dall'altra: *l'unico mediatore* viene a dire anche *l'unico inizio*; solo attraverso di esso vi è l'unica mediazione: per spiegarlo Forte ricorre al testo de "*L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*" di ***Antonio Rosmini Serbati***. Oltre che dall'eccellenza della mediazione unica, la domanda sull'origine nasce dalla crisi del momento presente: il presente media l'accesso all'inizio, il pensiero sul quale

353 «Il Dio del giovane Lutero è il Dio dell'alterità assoluta che opera nell'assoluta prossimità»; B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 186.

354 Così Forte, dopo aver presentato altre tre tematiche – *ermeneutica*, *antropologica* e *teologica* – enuncia la quarta tesi *cristologica*: «Il luogo in cui il negativo dell'uomo e il positivo di Dio si incontrano, perché l'uno passi nell'altro, l'uomo viva della vita piena di Dio e Dio si faccia presente nell'umiltà della condizione umana, è Gesù Cristo»; *ivi*, 187.

«è necessariamente secondo» e «pretendere di scavalcare questa mediazione […] è ingenuità o ipocrisia della ragione»[355].

Rosmini scrive *L'Introduzione* in un "presente di crisi", colpito ormai nel maggio del 1849 dalla condanna de *La costituzione secondo la giustizia sociale* e *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*. Il *Serbati* si preoccupa di due temi: la generazione eterna del Verbo e la creazione del mondo. L'autore non si stacca dalla vita sacramentale della Chiesa, precisamente, non abbandona l'eucaristia: in questo modo l'opera diviene sintesi della sua geniale filosofia, della sua teologia e della propria vita spirituale[356].

Le riflessioni proposte da Rosmini sono intense e fondate sul problema dell'atto creativo di Dio. La questione, dal taglio greco, è come *l'Uno possa non solo porre il molteplice ma anche non abbandonarlo a se stesso*[357]. L'intensa novità del pensiero cristiano, introduce la connotazione trinitaria all'atto creativo che diventa così un donare la propria molteplicità: l'Uno trinitario ha in sé il molteplice sussistendo come *Uno-in-relazione*, e questa relazione viene corrisposta e donata nella creazione.

«Nella distinzione fra il Generante e il Generato, trova posto la comunione nell'infinita alterità fra il Creatore e la creatura»[358].

---

355 *Ivi*, 207.
356 *Ivi*, 210.
357 «Se l'Uno è un essere, cui si contrappone in un piano di parità un Altro, connotato negativamente, il molteplice resta abbandonato a se stesso, come mondo della pura negatività, perduto nelle tenebre»; *ivi*, 214.
358 *Ivi*, 217.

Nella pericoresi trinitaria tutto è conosciuto[359] e in essa vi è l'inizio dello spazio e del tempo[360]. Anche l'agire morale è informato dalla relazione intratrinitaria[361]. Si connota una vera e propria *ontologia trinitaria*

«intesa come la riflessione sull'essere degli enti sviluppata a partire dall'accadere originario e sempre nuovo, che è l'evento della donazione creatrice operata dalla Trinità e rivelata pienamente nella kenosi del Venerdì Santo e nella gloria della Pasqua»[362].

Tale ontologia, come autodonazione, fa spazio al *linguaggio* e alla *comunicazione*[363]; questa passa attraverso tre forme: la Scrittura, l'esistenza in genere e la Croce, momento più alto del dirsi dell'Amato. La prima forma dice accoglienza nel silenzio, la seconda nella meraviglia (per una *spiritualità ecologica*) e la terza si apre la strada nell'identificazione con ciò che non è amore, con il dolore con il male, per una «metafisica staurologica» che riunisce tutto. Per Rosmini questa ontologia si svela nell'eucaristia[364] dentro la quale il singolo coglie se stesso. La parabola fin qui disegnata poggia infine

---

359 Per Rosmini «nell'essere divino per sé cognito, cioè nel Verbo, sono cognite anche tutte le limitazioni possibili dell'essere, tutti i modi limitati di essere compresi nel concetto di essere»; (*Lez. XXXVI*, 91s).

360 *Ivi*, 215.

361 «L'etica come "comportamento" (*e;qos*) rimanda pertanto all'etica come "dimora" (*h;qos*)»; *ivi*, 219.

362 *Ivi*, 220.

363 La questione del "perché non il nulla" è risolta nella *gratuità* donantesi «specialmente nell'evento del linguaggio» (cf *ivi*, 220): infatti, «se l'essere è originariamente atto di amore, l'essere è originariamente evento, accadere della donazione, atto della libera comunicazione dell'essere»; *ivi*, 221.

364 Cf *Lez. LXIX* in poi de *L'Introduzione*.

sulla *mediazione sacramentale*. Il linguaggio, la comunicazione, l'amore, l'inizio del tempo, l'essere relazionale sgorgante dalla Trinità, *non perde*, nell'atto rituale, la parola, il gesto, lo spazio, l'affetto, la sensibilità dell'uomo. Forte, attento al senso generale della meraviglia e dello stupore, risolti nella classica virtù della *reverentia*, forse sempre preoccupato di dialogare con la filosofia, smarrisce l'aggancio rituale. Anzi il Dio Trinità per Forte viene

«riconosciuto nella *contemplazione della mente illuminata dalla fede*, e si traduce nell'invito ad adorare in tutto e ad accogliere l'evento dell'autodonazione trinitaria, tessendo con tutto rapporti di comunione e di pace»[365].

La *casa* del mondo[366] si trasforma in *dimora* spirituale lasciando alla discrezione sacramentale lo spazio del *tempio*, ripreso anche da Rosmini con l'eucaristia, avvento dell'inizio. Sorprende poco, vista la tensione della ricerca, il non completo svolgimento del tema sacramentale ma si vorrebbe trovare altrove: *Forte aveva la possibilità di considerare il rito come luogo simbolico e del simbolo, di ciò che mette insieme, di ciò che dice l'essere, la relazione ricavando nella dimensione corporale dell'uomo l'altro luogo in cui si dice la differenza ed il fondamento*. L'Uno trinitario si manifesta nella relazione, ma, sottacendo il rito, questa relazione rischia ancora una volta l'*identico*: la *luce della fede* passa attraverso la *penombra*

365 *Ivi*, 225; *corsivo mio*.

366 «Nella grande casa del mondo si affaccia l'eterna dimora del Mistero trinitario di Dio, che tutto avvolge, ed in tutto […] chiede di essere riconosciuto ed amato»; *L. cit*.

del simbolo. Forte vuole scongiurare un pensiero dell'identico: ma la *pre*-occupazione *dogmatica* impedisce talvolta di accedere alla dif-ferenza *pragmatica* che pure appare luogo dell'esperienza del fondamento e della verità. Anche e proprio la «ontologia trinitaria» pretende la differenza relazionale, che è differenza rituale, e vi si manifesta. Per Rosmini il senso della storia è dato dall'inizio e questo passa attraverso la vita sacramentale della Chiesa; *Forte sembra avere qui la possibilità di radicalizzare la questione ma preferisce sospenderla*.

La storia della relazione tra Dio e l'uomo è colta nel suo darsi "mondano", esistenziale. È vero: tra il fondamento e la realtà, quella storica è una relazione fondamentale che scongiura *oggettivismo* e *storicismo*. Il primo affermerà che *la verità è senza storia*, l'altro dirà che *la storia soggettiva ed interiore è la sola verità*. Ma ciò che in altre epoche era imprescindibile, nell'era moderna non è neanche pensata: la relazione tra *rito*, *storia* e *verità*. *Forte non sembra chiarire quale rilevanza ha la dimensione rituale per la storia della relazione tra Dio e l'uomo*; talvolta questa relazione rischia di confluire solo nella coscienza e se rimane il dubbio nel saggio su Rosmini, che richiama l'eucaristia, sembra evidente in quello su ***John Henry Newman***. Quest'uomo limpido ha offerto al cristianesimo tutto un esempio di scientificità e, al tempo stesso, di rigore morale. Come accade sovente però, la tensione storica e la preoccupazione personale fanno intendere più di quanto vuole l'intenzione dell'autore. Così nel notevole contributo offerto alla ricerca coscienziosa per la verità, sulla falsa riga de *Le Confessioni*

agostiniane, Newman apre genialmente gli orizzonti del rapporto tra *verità, coscienza, autorità, storia, sviluppo, scelta*; le sue parole però offrono il fianco all'assolutizzazione del momento intellettivo e morale della fede tanto da porre la *coscienza* come unica mediatrice storica. Infatti,

«la verità è il Trascendente che si comunica per via di linguaggio e di mediazioni storiche all'intelligenza e al cuore degli uomini e domanda il loro assenso intellettuale e la loro libera decisione morale»[367].

Se è vero, come è vero, che

«la verità è più della storia ma non può non dirsi nella storia»,

la conoscenza non è semplicemente storica: essa ha *mediazioni*, come quelle rituali[368], strutturalmente diverse dalla storia che, nel tempo e nello spazio, svelano il senso della storia. Nel saggio su Newman, Forte percepisce e ribadisce il delicato equilibrio che offre il Cardinale inglese: quest'orizzonte è comprensibilmente la preoccupazione che gli impedirà recuperare i codici della verità della *fede orante* oltre che quelli della *fede custodita*. L'equilibrio, infatti, che Newman con fatica e con rigore genererà, si articola mirabilmente apparendo come una delle più belle sintesi che

367 *Ivi*, 231.

368 Basti pensare al *pre-rito* dell'Ultima Cena che in seguito illuminerà l'evento della Pasqua anche nella coscienza degli Apostoli. Senza il rito la storia non si dischiude nella sua verità: «solo lo spezzare il pane […] offriva l'orizzonte linguistico per interpretare correttamente la storia di Gesù nell'orizzonte della storia della salvezza»; R. Tagliaferri, *La violazione del mondo*, 87.

raccolgono il travaglio del pensiero e della storia del singolo[369]: sintesi che va custodita, e qui riconosciuta ed esposta in tre tempi da Forte: la *forza della verità*; la *storia della verità*; il *porto della verità*.

La forza propria della verità pone chi la scopre in un atteggiamento di venerazione senza *esultare* o *dissertare*. Essa si comunica attraverso la *mediazione storica* che si propone come mediazione ermeneutica e non progressiva del costituirsi della verità:

«la storia viene dunque concepita come mediazione ermeneutica [...]. La verità "avviene" nella storia, non "diviene" in essa, *viene cioè a comunicarsi in eventi e parole*, di cui eccede sempre la capacità di mediazione. [...] La verità in sé si fa verità per noi, senza perdere la sua trascendenza»[370].

Per Newman mediazione storica non significa però far posto al libero esame – *esistenziale* – del singolo ma al senso organico della verità stessa: *non è presa in considerazione la storia degli uomini in genere ma la storia del darsi della verità; è la storia della verità stessa*. Questa s'identifica col cammino ecclesiale, è dentro la Chiesa, anzi, è la Chiesa, luogo, appunto, della mediazione storica della verità. La forza della rivelazione che è nella storia attraverso la Chiesa (e la *Chiesa cattolica*, riconosce Newman) sosta in essa come nel *porto della verità* senza il quale storia e

369 Sarebbe opportuno ricordare che Newman riflette leggendo i Padri della Chiesa che avevano ben saldo, in un'epoca che lo custodiva, il rapporto tra logico e simbolico.

370 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 232; corsivo mio.

verità non potrebbero mai coniugarsi[371]. Qui è la vera originalità di Newman, quella, cioè, di aver unito i tre piani[372] ontologico, ermeneutico e ecclesiologico. Newman forse non può, e Forte non vuole, fare un ulteriore passo: *riconoscere la mediazione rituale all'interno stesso della mediazione storica ecclesiale*. Non ha tutti è dato di ricercare fedelmente la verità ma nel rito sicuramente essa almeno si avverte (cf rapporto dogma-liturgia di Festugière, *§ 1.2.1.1.*). La verità si trasmette in una mediazione vivificante che è la celebrazione: essa dona una nuova realtà e quindi una nuova verità. Forte non poteva nel saggio di Newman recuperare il rito, né era intenzione dello stesso Cardinale considerarlo: egli si moveva sul terreno della morale e del dogma. Va riconosciuta però nel rito la forza promulgante della *tradizione* (intesa come trasmissione ma anche come manifestazione) della verità. La verità si trasmette anche per *via caerimoniae* poiché vivo e stretto è il rapporto tra *lex credendi* e *lex orandi*. *La rivelazione, come anche la verità, predente un'epistemologia dell'incontro e della relazione*; quest'ermeneutica non si esaurisce, come giustamente sottolineava Newman, nella storia ma si protende nella storia della verità che è la Chiesa; e quest'ultima non si esaurisce nei pronunciamenti dogmatici. Ora questa dimensione che consente un rapporto dialogico per unificare visione e certezza della verità, Forte la riprende in un commento introduttivo all'*Apocalisse*. Qui ritroviamo una concreta epistemologia dell'incontro che non si specifica nell'orizzonte pure

371 *Ivi*, 237.
372 *Ivi*, 239.

rituale dell'ultimo libro biblico. L'apocalisse, infatti, auspica una *epistemologia liturgica* come *accesso alla verità*.

Forte scrive:

«Nella verità/fedeltà ebraica ciò che domina è il Due, il patto, il rapporto con l'altro, perché la fedeltà si dà fra i Due. La fedeltà a sé medesimo è coerenza, ripetizione: solo la fedeltà duale, la fedeltà all'Altro è verità che libera e salva. *Nell'epistemologia ebraico-cristiana originaria, allora, la verità dice rapporto: non sei tu che vedi la verità, è la verità che ti comprende; non sei tu che abbracci la verità nell'idea, sei tu che lasci accogliere la verità dalla verità dell'ascolto. La dimora, il grembo ospitale dell'Altro, è il mio-luogo-non-mio*»[373].

In quest'*Introduzione* all'Apocalisse, Forte sottolinea l'attualità e l'attualizzazione dell'esistenza redenta nella liturgia senza addentrarsi molto – ed il suo commento non lo richiede – nella specificità della "performance" rituale che è luogo sperimentale di verità, esperienza del Patto, luogo della Parola, della Profezia, della Rivelazione. Nel paragrafo intitolato *Liturgie del dialogo*, se da una parte è riconosciuta la capacità dell'atto liturgico di incidere sul

373 *Apocalisse. Introduzione e traduzione*, B. Forte (a cura di), Cinisello Balsamo 2000, 9-10; corsivo mio. Continua l'autore: «la conoscenza della verità sarà tensione, evento, dinamismo, fuoco di un rapporto che si pone fra i Due. Quando il rapporto si crea, quando l'Altro irrompe nel frammento e spezza la cattura dell'identità chiusa in se stessa, che è sempre "cattiva", imprigionante identità, allora si fa esperienza della verità»; sembrano mancare considerazioni sul contesto liturgico dell'Apocalisse (sul tema cf U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988).

lettore-uditore, dall'altra è affermato il carattere etico della liturgia stessa; per Forte si può dire che dal rito

«il cristiano attinge la grazia della *sequela Christi*, per la quale dimora nella Trinità e ne esprime la relazione edificandosi in comunione con gli altri credenti come popolo di Dio nella storia, segno e strumento dell'unità dell'intero genere umano»[374].

L'esperienza liturgica appare colta in un'accezione etica e tesa all'evento escatologico: ma il piano performativo e cognitivo del rito non sembra del tutto approfondito.

Ora, mentre in Newman è chiaro il primato dell'interiorità della verità[375], anche se attraverso la mediazione storica ed ecclesiale nell'unica ermeneutica storico-ecclesiale[376], in Forte la verità si dà anche oltre l'interiorità ma se è fatto accenno dell'esperienza rituale come luogo della verità, non è analizzato l'approdo epistemologico.

2.2.1.3. Le scuole tedesche: S. Kierkegaard, Hegel e Schelling

La storia, come luogo epistemico del reale, continua ha mietere successi: particolarmente, dopo l'idealismo, è ***Søren Kierkegaard*** che ne ripropone lo splendore. Le tensioni del *vero* tendono sempre alla sistematizzazione dei principi. Kierkegaard considera

374 *Ivi*, 17.

375 Vi è «la convinzione che la verità sia una sola e *si imponga con la forza unificante della sua luce a chi la cerca al di fuori di avventure solipsistiche*»; B. Forte, *Sui sentieri*, 231; corsivo mio.

376 *Ivi*, 232.

che l'illuminismo e l'idealismo hanno fatto del *sistema* un ordine coinvolgente il *tutto* senza lasciare posto alle differenze. Nell'unico "sistema" tutto era racchiuso: tutto era riconducibile ai principi primi, riportato all'*identico*. Coordinando, in questo modo, la realtà, ogni ente riprendeva il suo posto accanto all'altro, *ri*-unendosi senza lasciar posto alle precipue identità che pure si ritrovavano ad essere *differenze*: il sistema illuminista non lasciava spazio alle differenze. Questa la critica più efferata alla filosofia ottocentesca di Kierkegaard che estendeva le sue riserve alla teosofia:

«tutta la confusione dei tempi moderni… consiste nell'aver abolito l'abisso immenso della differenza qualitativa (*qualitativ forskjel*) fra Dio e l'uomo»[377].

Riprendere la sostanziale differenza tra Dio e l'uomo significa far spazio all'imprevedibile nell'esistenza, quindi aprirsi al vuoto che genera *l'angoscia*: proprio questa però è lo spazio della *fede* che rompe il primato dell'immediatezza.

«Solo la fede è rottura della continuità, paradosso che mantiene l'alterità abissale nell'atto stesso in cui la supera, e proprio così è irriducibile alla cattura dell'identità»[378].

Ma la fede passa solo attraverso il *singolo* (*Enkelte*),

«in cui si gioca nella concretezza dell' "hic et nunc" il tutto dell'esistenza umana, in aperta eccezione rispetto ad ogni sistema

377 S. Kierkegaard, *Diario*, C. Fabro (a cura di), Brescia, 1997, IV, n. 1578.
378 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 243.

presuntuosamente totale»[379].

La verità affronta il singolo che rimane solo davanti ad essa. All'*astratta verità* Kierkegaard oppone la *vera singolarità*, o meglio, la *singolarità del vero*: ed il cristianesimo dice proprio quest'unicità del luogo del vero, che è la storia del singolo. Nella storia, il singolo viene sconvolto e distolto dalle sue certezze e questa rivoluzione storica evoca in lui un *coraggio* che è *credere senza vedere*. Da qui l'etica del paradosso donata dalla fede, la sola a sollecitare il pensiero alla riflessione oltre il *sistema*:

«solo la fede è rottura della continuità, paradosso che mantiene l'alterità abissale nell'atto stesso in cui la supera, e proprio così è irriducibile alla cattura dell'identità»[380].

La comunicazione della verità non si dà nella riflessione oggettiva sulla verità ma nella dimensione soggettiva di essa come appropriazione, esperienza, interiorità. Il paradosso della fede si traduce come *sequela* e come comunicazione

«soggettiva della Verità, quale si compie propriamente nell'atto della sequela, è costosa ed esigente non solo per il singolo essere umano chiamato a compromettersi totalmente nella decisione della fede, ma anche per il Dio vivente che si comunica a lui»[381].

Kierkegaard mentre propone la stretta dinamica del rapporto dogma ed etica annuncia le vesti di un altro Singolo, *Gesù Cristo*.

379 *Ivi*, 245.
380 *Ivi*, 243.
381 *Ivi*, 247.

Nella sua storia c'è *contemporaneità* di presente e di assoluto: la fede è l'esperienza di questa contemporaneità tramite cui il singolo è posto davanti a Dio. Il credente è posto così anche davanti a sé e davanti alla scelta di essere se stesso o meno[382]. Per Kierkegaard il tempo del credente *è* e *può essere* solo il presente, porta dell'interiorità[383]. L'autore tedesco supera così le strettoie del *sistema* riproponendo l'esperienza personale dell'Assoluto. La fede è essere soli davanti a Dio oltre l'atto isolato. La fede evoca la *ripetizione* da distinguere dall'*abitudine*[384]: essa richiede «*novità continua*»[385]. Anche ai teologi si chiede

«più fede: la fede di ascoltare la Parola di Dio come Parola viva di giudizio e di salvezza e di trattare con essa come se si tratta col Dio vivente; la fede di usare la propria scienza non per nascondersi dal giudizio di Dio, ma perché esso più chiaramente risplenda e la luce della verità più fortemente arda e raggiunga le coscienze per spingerle dal disimpegno dell'ammirazione al coinvolgimento dell'imitazione»[386].

Forte coglie l'invito di Kierkegaard e non esita in una risposta che affermi necessità di contemplazione, ascolto, ma anche coraggio,

382 Cf *Ivi*, 250.

383 Sarebbe opportuna una riflessione sul tempo vissuto come gratuito che ben fa accogliere l'esperienza di sé; sull'argomento cf A. Grillo, *Tempo e preghiera. Dialoghi e monologhi sul «segreto» della Liturgia delle Ore*, Bologna 2000, 33-41.

384 Cf B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 252.

385 Cf *l. cit.*

386 *Ivi*, 254.

militanza, denuncia[387].

S'impongono dei quesiti però: *la teologia deve mediare anche il rito? Non è forse la celebrazione che media il paradosso, la presenza, il «davanti a Dio»?* Se è vero che ai teologi va richiesta la capacità di sentire il giudizio della Parola, *può la teologia evocare il peso del giudizio senza lasciare il posto al momento celebrativo?* Per essere più se stessa la teologia dovrebbe lasciare il posto al Silenzio, alla Parola, alla Presenza: m*a tutto questo non rimanda ad una mistica evocata dal rito, preparata nel rito? Come si può seguire l'Assoluto cogliendo l'esperienza del Singolo senza com-patire i suoi misteri? Come «stare davanti a Dio» senza «stare presso l'altro» non solo nell'intenzione o nella storia ma anche nell'atto? Da dove viene la mediazione vitale che eviti la quiete autoriflessiva del pensiero, della logica?* [388]

Kierkegaard riporta all'esigenza della fede, ma non raccoglie la dinamica della fede, che è anche *timore e tremore* davanti all'Eterno, ovvero celebrazione, atto davanti a Dio. Quali sono, dunque, i presupposti di una possibile teologia?

---

387 Afferma Forte: «Una teologia che non disturba nessuno, anzi rassicura il potere di questo mondo, non è una teologia credente. A questa si chiede di tacere piuttosto di parlare inutilmente e di parlare soltanto per aiutare ciascuno a porsi nella situazione della decisione davanti al Singolo che chiama a seguirlo. Fra un discreto parlare, che allontana da Dio, e un silenzio vile, alleato del compromesso e della comodità, la parola della fede prepara la strada al silenzio della fede, in cui si gioca con serietà sempre nova la propria vita davanti all'Eterno…»; *ivi*, 254.

388 Sul tema cf A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia*, 145-147.

Il rito è luogo ermeneutico *primo* della teologia: è il luogo in cui il divenire si fa mediazione per la logica poiché una mediazione a livello riflesso

«è incapace di contenere – se non metaforicamente – il "divenire"»[389].

L'anello di congiunzione tra le storie del *Singolo* e dei *singoli* è l'immediatezza storica: e questa non può essere solo il divenire esistenziale, ovvero la storia in genere (che può essere resa vuota); essa deve essere garantita dall'azione rituale per essere vera mediazione della *Singolarità* dell'altro al *singolo*, come individuo e come gruppo. Kierkegaard avvertirà il bisogno di un "grande anno sabbatico" per la parola e per il pensiero e *Forte non si spinge fino ad individuare il luogo del Silenzio nel rito*. Per lui l'ermeneutica teologica conserva altre istanze. Senza mai toccare la sospensione rituale, che a mio avviso si manifesta come *unica congiunzione naturale*, la sua ermeneutica teologica considera le riflessioni dell'idealismo assoluto ed il suo positivo travaglio romantico avvertendo notevoli preoccupazioni che vanno dalla difesa dell'identità al recupero della differenza. È questa l'ottica che permette a Forte di introdurre un altro saggio[390] sulla scienza dell'ermeneutica della rivelazione, confrontando le diverse prospettive di ***Georg Wilhelm Friedrich Hegel*** e (dell'ultimo e "convertito") ***Wilhelm Friedrich Joseph***

389 A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia*, 146.

390 Il saggio intitolato *Rivelazione ed ermeneutica. Offenbarung* aut *revelatio* va letto in modo obbligo di *Trionfo e crisi della «Offenbarung. Hegel e Scelling»*, al primo capitolo de *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1998², più avanti considerato; cf nota 415.

Schelling. I due autori si tengono ben saldi al principio trinitario della rivelazione: non è semplicemente Dio a rivelarsi ma *Dio in quanto Trinità*. Ad ogni Persona divina corrisponde una specifica modalità e una propria forma di rivelazione. Per usare un lessico rahneriano, possiamo dire che ogni relazione immanente delle Persone trinitarie ha una sua relazione economica.

È noto come Hegel abbia tentato di *piegare il dogma cristiano al suo sistema filosofico*, tanto da concedersi di rigettare la dimensione storica e reale dell'evento salvifico dell'incarnazione. Su questo sfondo si configura una *spiritualità dialettica* proprio nel pensiero hegeliano: lo *Spirito* è infinito, la sua struttura è dialettica e il suo costituirsi è "speculativo"; termine tecnico col quale Hegel indica la riaffermazione del positivo che si realizza mediante la negazione del negativo. In questo modo la logica della rivelazione è dedotta dal sistema: lo Spirito divino (Dio) si dice, facendosi oggetto a sé negandosi, si riafferma superandosi nell'auto-riconciliazione di sé; la dinamica si compone di tre elementi: *l'inizio*, che è la "forma infinita" dello Spirito che *non può non determinarsi* (il Padre); *il dirsi*, nel quale lo Spirito si spinge ad essere oggetto di conoscenza per sé (il Figlio), e *l'autopossesso*, momento in cui lo Spirito, una volta distintosi da sé e obiettivatosi, torna in sé e si autopossiede (lo Spirito Santo)[391].

Dall'idea di natura divina come *Spirito* si deduce l'idea di *rivelazione*: essa diviene necessaria ed intrinseca a Dio e si

391 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 22.

trasforma in un atto dovuto di Dio a Dio come autodistinzione, autopossesso; nasce la religione assoluta identificata da Hegel nel cristianesimo poiché *solo nella storia Dio può porre l'atto intrinseco della rivelazione* e la religione cristiana afferma che nella storia Dio si è manifestato così *com'è*: i due principi, per Hegel, collimano perfettamente, così che

«la rivelazione storica non è che la forma necessaria in cui si realizza il rapporto fra la processione eterna del Verbo e la storia degli uomini»[392].

La storia è necessaria alla vita di Dio, alla rivelazione che si traduce come l'atto con cui Dio conosce se stesso: essa è non un atto gratuito ma dovuto a se stesso e quindi una *necessità ontologica*. L'idea di rivelazione pone un'affermazione metafisica anche a discapito del conoscente che non è solo il Generante ma soprattutto l'uomo: delle peculiarità di quest'ultimo non rimane niente se non la possibilità (necessaria, quasi imposta, dovuta) di essere illuminato dalla rivelazione stessa che non ammette buio, mistero, indicibilità[393]. Dio necessariamente si manifesta nella storia

392 Id., *Sui sentieri dell'Uno*, 257.

393 Hegel afferma: «Diese Religion also ist die offenbare; denn sie ist Geist für den Geist. Sie ist Religion des Geistes und nicht des *Geheime*, nicht *verschlossen*, sondern offenbar und bestimmt, für ein anderes zu sein, das nur momentan ein anderes ist»; cf G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hamburg 1974, II, 35. Hegel lascia trionfare la libertà assoluta e l'identità del soggetto, smantellando ogni coda di mistericità, di scuro, di chiuso: questi presupposti non lasciano spazio al rito che diviene *inautentico*. Ulteriori riprese e riflessioni sulle istanze cultuali Hegel le manifesterà altrove; cf A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia*, 165-173. L'impianto di sintesi di Hegel si presta al trionfo della ragione più che il chiaroscuro della *devotio* e della *mistica*.

a lui necessaria.

Purtroppo, lì dove finisce la libertà di Dio non c'è più spazio per l'uomo. Questo passaggio di Forte è particolarmente significativo per la nostra ricerca; *se Dio non è libero nel suo atto rivelativo neanche l'uomo sarà libero nella rivelazione di Dio, né la rivelazione sarà per lui un dono*:

«da atto libero e gratuito dell'amore sovrabbondante dei Tre, la rivelazione diventa una necessità ontologica, un momento costitutivo ed ineliminabile della vita divina e dei suoi rapporti col mondo. La trascendenza è sacrificata, semplicemente risolta nell'unità onnicomprensiva del processo dello Spirito: non c'è più spazio per la libertà di Dio, e quindi, tanto meno, per la libertà dell'uomo; non c'è più possibilità di sorpresa ed apertura ad ogni eventuale novità»[394].

In questa dinamica anche la intimità di Dio è appiattita: Dio da *unico* diventa *solo*:

«Dio come Spirito assoluto viene a risolversi nell'unico Soggetto divino, che – pur mediandosi nella conoscenza e nell'amore – non sfugge alla sua solitudine infinita, perché non vive un'alterità vera in se stesso, fondamento di ogni possibile comunione autentica nell'amore»[395].

È sorprendente come la necessità faccia scomparire la gratuità,

394 B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 260.
395 *Ivi*.

la sorpresa, la novità che pure sono intrinseche alla rivelazione come atto *ulteriore*: Forte si spinge a dire che l'atto ermeneutico deve tener sempre presente queste *ulteriorità* e critica ancora Hegel e la sua concezione di rivelazione come Offenbarung che

«finisce così con l'essere la compiuta dissoluzione di ogni presupposto ontologico dell'atto ermeneutico, come possibilità di comunicazione con una reale alterità, perché dissolve questa stessa reale alterità»[396].

Ma c'è da chiedere, quale atto ermeneutico dalla reale alterità come sorpresa della novità, rivelazione della gratuità se non l'atto che inizia e si *àncora* al mistero, al rito, al grande silenzio, all'inesprimibile? Se il sistema brucia l'alterità, basta un'ermeneutica storica per conservare l'umanità dell'uomo, per accedere all'alterità senza tempo e senza spazio? O bisogna ripensare l'ermeneutica a partire dall'*a priori* rituale?

Per Forte l'inesprimibilità del mistero si coglie nel vissuto del credente, quindi nella storia dell'uomo: è *nella storia* che Dio fa percepire la sua novità, la sua ulteriorità. *L'idea di storia* è sottratta dalla necessaria autorivelazione divina[397] per essere ricondotta (e ridotta) alla libertà conoscente e ri-conoscente dell'uomo. Nel

396 *Ivi*, 261.

397 Per Hegel la *Offenbarung Gottes* «non è soltanto la manifestazione di Dio, ma anche la manifestazione della legge necessaria del *tempo storico*, e perciò della verità ultima e profonda della vita e del mondo. La Croce e resurrezione sono la storia della storia, la manifestazione totale non solo di Dio in se stesso, ma anche *del mondo come storia di Dio*»; B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 26; corsivo mio.

dinamismo della rivelazione manca però l'approccio misterico, rituale, liturgico.

Anche nelle pagine dedicate a *Schelling*, Forte, che non elemosina critiche, non promuoverà mai una soluzione che indichi un giusto rapporto tra necessità ontologica e libertà divina al di là di una risoluzione esistenziale e storica del problema. Si sa bene, infatti, come soprattutto l'ultimo Schelling, contrastando la tendenza razionalistica del sistema hegeliano sulla rivelazione, abbia recuperato la necessaria libertà intrinseca dell'atto rivelativo introducendo una possibile scelta di non-essere all'interno stesso della Trinità: il Padre in sé è alterità e quindi differenza rispetto al futuro della Trinità tutta[398]. La decisione di Dio di rivelarsi avrebbe potuto non essere posta: ma questa possibilità è negata da

«ciò che è effettivamente accaduto»[399].

L'attenzione è posta e si sposta sugli avvenimenti storici testimoniati dalla vicenda di Gesù. La sua morte soprattutto diventa luogo privilegiato in cui la meraviglia dell'uomo trova la sua massima espressione: *l'assoluta libertà di Dio sostituisce l'hegeliana assoluta religione aprendo alla meraviglia*. Questo percorso di Schelling troverà nell'autolimitazione della Croce l'autodeterminazione di

398 «Il Padre è visto allora come la forma originaria dell'essere divino, l'eterno "passato" di Dio, che abbraccia in sé il proprio essere, ma anche il proprio non-essere, quello nei cui confronti può decidersi con una scelta assolutamente libera. Se non ci fosse nel Padre questo non-essere, e dunque questa possibilità di innalzare all'essere il non esistente mediante una decisione libera, non vi sarebbe libertà in Dio»; B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 263.

399 *Ivi*, 262.

Dio.

L'ottica schellinghiana, non avulsa dal pericolo di subordinazionismo, sottolinea come la libertà sia "necessaria" alla rivelazione, come l'irruzione dell'alterità che si rivela non può essere preceduta da alcuna premessa logica, come la libertà deve apparire nella completa novità. Le implicanze con Barth, maestro dell'alterità dell'inizio del XX secolo, sono chiare; ma anche qui Forte si chiede, e noi con lui, se in Barth non ci sia la stessa attestazione di rivelazione come Offenbarung, ossia totale svelamento senza più mistero: Cristo, Parola di Dio, è detto ed è tradotto al mondo senza possibilità di fraintendimenti, senza ombre, senza che Dio stesso tenga ancora qualcosa per lui. Il teologo partenopeo non si ferma a questa prima accezione del termine *ri-velazione* (togliere il velo) e preferisce non lasciare nel buio l'altra accezione che pure evoca buio e nascondimento: *re-velatione* come infittimento del mistero. Si hanno qui tre elementi costitutivi la rivelazione: *Scrittura*, *Parola*, *Incontro*. Così Forte apre ad una teologia apofatica che accolga l'indicibilità e l'insondabilità del mistero divino avendo chiara la drammaticità di una teologia che si risolva in un indirizzo esclusivamente catafatico:

«Se Dio si manifestasse totalmente nella Sua *rivelazione storica*, se la Parola in cui si dice lo dicesse compiutamente, si verificherebbe una delle due possibilità: o il mondo divino si ridurrebbe alle misure del mondo umano cui si comunica, o il mondo umano verrebbe

semplicemente inghiottito nella luce abbagliante dell'Assoluto»[400].

L'ascolto di questa Parola è possibile nell'obbedienza alla fede, ovvero nel richiamarsi all'unico evento storico di quella parola: l'evento Gesù Cristo. Non si può non leggere per intero un passaggio finale del saggio:

«Grazie alla dialettica trinitaria di Parola e Silenzio, nell'evento di rivelazione la trascendenza non è consegnata all'immanenza […] ma, […] l'immanenza delle creature è chiamata a consegnarsi sempre più perdutamente alla trascendenza divina insondabile per la mediazione della Parola, che ha messo le sue tende in mezzo a noi (cf Gv 1, 14). Ciò che sta prima nella conoscenza della fede rivelata è la Parola: credere è asserire al Verbo uscito dall'eterno Silenzio. La fede nasce dall'ascolto (cf Rm 10, 17). *L'ascolto, però, in tanto è possibile in quanto nella storia si è compiuto l'evento della parola*, che è il Cristo (*ibidem*). L'obbedienza della fede non è che l'ascolto profondo […], l'ascolto di ciò che sta sotto e oltre […] *rispetto alla parola immediatamente udita*»[401].

Insieme a questo va letto l'incipit del saggio, che recita così:

«Il modo di porsi di ciascuno dei Tre e il loro relazionarsi reciproco in questo evento, oltre che il rapporto che viene a stabilirsi *con la storia degli uomini* nell'atto dell'autocomunicazione divina, costituiscono l'insieme complesso e vivente, cui si può dare il nome di "forma" o "struttura" o "dinamismo costitutivo" della

400 *Ivi*, 270; corsivo mio.
401 *Ivi*, 271-272; corsivo mio.

rivelazione. Questa "forma" è appunto trinitaria»[402]

I termini della rivelazione sono le "*forme specifiche delle Persone divine*" da una parte e, *solo*, "*la storia degli uomini*", dall'altra. L'ermeneutica di Forte anche con questo saggio si pone tra la *Trinità economica* e la *storia* (e solo la storia) dell'uomo: se l'approccio teologico-ermeneutico è fondato sull'economia trinitaria che tocca solo la *storia degli uomini* mediata dalla *storia personale del Verbo*, non si dà spazio all'incontro trascendentale che pur si attua nel rito. Il tutto sembra segnato (*hegelianamente*) da uno *storicismo velato*, e riconciliato sia con la (schellinghiana) *necessaria libertà* sia con la (barthiana) *ulteriorità* dell'atto rivelativo di Dio. È ancora più chiaro come la mediazione dell'unica Parola di Dio trova spazio solo nella storia del Verbo incarnato senza però servirsi mai, pena quasi una decurtazione trascendentale, delle *immediate* parole della fede che voglio rivedere non solo nel Silenzio arcano della Trinità ma anche nel silenzio vicino nella ritualità che pur conduce l'uomo dal suo confine al suo centro. Nel ribadire la profondità della fede come asserzione volontaria ed intima ad un fatto storico si rimuove l'esperienza vitale che media la libertà e la gratuità, scartando la mediazione sacramentale e rituale per la nascita ed il sostegno della fede. La profondità della fede non si raggiunge senza l'esteriorità del corpo e l'altrove della Parola non è comunicato senza un linguaggio che *racconta senza dire* l'ultima parola; l'ascolto di ciò che sta *sotto*, che sta *oltre*, non è impedito dalla parola immediatamente udita; l'avvento della Parola è il Silenzio dello

402 *Ivi*, 255; corsivo mio.

Spirito che non si offre solo nel silenzio intratrinitario; l'estasi delle tre persone divine non scarta l'estasi delle persone umane; il caldo silenzio dell'Incontro non tralascia le tiepide azioni assembleari; il Silenzio in cui si dice la Parola non può parlare senza l'ascolto attivo di chi si pone attento alla parola di un semplice lettore. Nella rivelazione l'economia trinitaria non esclude l'economia umana. Forte è maestro nel percepire i limiti di Hegel e Schelling, ma non si spinge fino all'inferenza del rito nella storia umana.

Vanno però evidenziati i pregi del pensiero hegeliano e schellinghiano, come fa Forte. Bisogna ritenere almeno due principi: Hegel mostra come il *pensiero ha bisogno di un'identità che si manifesti*: la verità non può essere capriccio della logica. Schelling da parte sua rinvia alla necessità *che questa verità sia libera d'essere se stessa*. In termini teologici potremmo tradurre così: l'Altro che si rivela conserva *identità* e *libertà*, al tempo stesso la prima e la seconda categoria dicono *indicibilità* e *imprescindibilità*. L'Altro è luogo del mistero poiché è sempre presso se stesso mai completamente presso il differente: la sua identità non si risolve in una fusione con la differenza ma si dona nella comunione. L'avvento dell'Altro, che è sempre se stesso, pone meraviglia, imprevedibilità, imprescindibilità, proprio perché *si dice e non può non dirsi* (Hegel) rimanendo *libero di farlo* (Schelling). Per noi, il compito di una vera *ermeneutica teologica* è quello di conservare l'Altro nella sua (schellinghiana) *manifestazione* e non solo nella sua (hegeliana) *intenzione*. *Ma l'origine di una tale intenzione e il perpetuarsi di una tale manifestazione passano per una vita umana radicata nel sacro,*

passa per una mediazione continua: l'origine dell'atto ermeneutico è liturgica.

La mediazione rituale offre al tempo stesso comunione e meraviglia, incontro e stupore, formazione e riposo, "epifania" e "anno sabbatico". Il rito si apre al sacro imprevedibile, tremendo, e lascia assaggiare la luce dell'incontro.

Nella liturgia ci si accosta al "tre volte santo" in piena comunione: questo è il luogo di una giusta presupposizione ermeneutica che pone le basi della scienza teologica. Come si vedrà, Forte pone l'approccio ermeneutico su strutture storiche considerando le *dense e corpose relazioni*[403] che il mistero intesse con le vicende dell'uomo in esodo continuo: ma le *corpose relazioni storiche* non vivono senza le *relazioni corporali*. La *storia corposa* dell'uomo rischia di dimenticare l'umano *presente del corpo*. Bisogna che una corretta ermeneutica teologica sia capace di valutare la complessità del vissuto che è sì storia ma storia d'incontri, di affetti, di sensazioni, di emozioni: la storia deve fare i conti con il presente e la teologia non può sottrarsi al corpo che media il presente. Forte abbraccia e interpella continuamente la Parola uscita dal Silenzio per scongiurare l'assolutismo storico, padre di ogni ideologia, ma sembra non cogliere pienamente l'origine liturgica e la celebrazione come luogo in cui il Silenzio fa parlare la Parola.

L'ermeneutica teologica alla ricerca degli spazi della verità deve mettere insieme la storia come memoria, compagnia e profezia con

403 Cf B. Forte, *La parola della fede*, 57.

il presente celebrato come emozione, incontro e imprevedibilità: il *mito* deve incontrare il *rito*[404] perché questo, nel credito della sua azione simbolica, gli sopravvive e guida la storia, trasformandola[405].

Concludendo il saggio su Hegel, Schelling e Barth, Forte richiama l'ermeneutica di quest'ultimo classificandola come *irruzione della Differenza nel mondo dell'Identità* ed evocando la Parola detta dal Silenzio, Parola detta dalla *pura alterità* che è il Padre, la Sorgente, l'inizio[406].

La rilettura filosofica non può *per scelta* offrire l'aggancio con il rito anche se si vorrebbe ritrovare nella *conclusione* che riprende il dinamismo *Silenzio-Parola-Incontro*.

L'autore l'ha omesso perché in questo testo ci si sta occupando di "metafisica" e di "teologia": tuttavia da qui può ramificarsi un proficuo ripensamento sulla *fondamentalità* del rito che aiuterebbe anche nel dialogo con *Cacciari*: *la questione dell'origine è sempre*

---

404 La liturgia è luogo teologico che media la correlazione di vita, storia e pensiero: essa è ermeneutica della fede nella prassi della chiesa: «La solidarietà tra l'ermeneutica storica e l'ermeneutica teologica della liturgia è quanto mai rivelativa del senso profondo dell'azione divina che si profila come salvifica (teologia) in prospettiva dinamica (storia). Quella solidarietà rivela che la storia della salvezza non è un "pezzo" della storia, ma è l'intera storia dell'uomo e della sua cultura in quanto penetrate dal progetto salvifico di Dio. La liturgia, in quanto "luogo" di un'interpretazione storica e di un'interpretazione teologica, è epifanica, ossia fa apparire nei segni della storia la salvezza di Dio, e li fa apparire proprio perché, in essa, l'uomo storico celebra, loda e ringrazia il Dio della salvezza»; G. Bonaccorso, *Lo studio della liturgia nel dibattito teologico contemporaneo* in *Celebrare il mistero. 1*, 33.

405 Cf R. Tagliaferri, *La violazione del mondo*, 266-267.

406 Cf B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 266.

legata al mito e questo si è sempre servito del rito.

2.2.1.4. Il dialogo contemporaneo: M. Cacciari

La tesi di Cacciari con cui si dialoga è quella della *pura In-differenza dell'Inizio*: tesi non definibile poiché l'Inizio

«non sopporta definizioni, sia pure negative»[407],

solo si attesta la sua totale *In-differenza*, ovvero la propria *libertà sciolta* da ogni determinazione, sia negativa che positiva. La categoria dell'In-differnza, posta da Cacciari, che richiama l'indicibilità dell'*arché* dionisiaco, diventa custodia dell'Uno, ossia Inizio *al di là* di tutto, e quindi non definibile neanche come *"prima" Cosa*. Più distante dell'Origine, che rimane avvolta nella necessità della prima causa, l'Inizio si pone come unificazione e comprensione del tutto: come il numero *1* è e contiene tutti i numeri, cosi *l'Inizio* è e contiene, nella sua unità primordiale, il *Tutto*. La libertà assoluta dell'Inizio, viene a porre *l'arché* stesso nella più totale In-differenza sia rispetto a sé, sia rispetto al mondo, all'uomo e al suo destino.

L'alterità che qui si va delineando, con estrema e rigorosa partecipazione di concetti, è estrema: Forte ripercorre e offre le linee della più retta ortodossia cattolica sulla libertà divina e su quell'umana, sulla bontà dell'uomo e sulla sua predestinazione alla vita eterna. Il dialogo purtroppo si arena sul contenuto di fede mentre l'autore veneziano vuole tendere al superamento di

407 *Ivi*, 289.

ogni affermazione che implica ogni negazione: *l'Inizio* che Cacciari intende, custodisce l'alterità dell'Uno al di là del positivo e del negativo di ogni discorso e del pensiero in genere. *Se la riflessione porta al dire per ciò stesso qualcosa non sarà detto: dunque il tutto, l'Uno non può essere detto*. Cacciari vuole allontanarsi dal dogmatismo e dal fissismo ideale, ossia dal *rapporto dualistico* posto tra *contenuto* e *fede*. In questa tensione credo vada colta una nota mistica che, in senso speculativo, ben si armonizzerebbe con un discorso di fede del *non semplicemente "detto"*.

Forte dialoga, precisa, corregge e si mantiene al di qua di una possibile apertura al linguaggio mistico, simbolico, anche rituale. Cacciari forse non vorrebbe essere allacciato neanche da questa possibilità, ma è il suo pensare che, al di là di una deriva da pensiero debole, rigorosamente si riflette anche nell'istanza di un'alterità mistica, mitica, rituale: «*l'Uno non può essere detto*», sembra dire Cacciari quando rievoca l'Inizio indifferente; e su questo potremmo "sostare" senza minimizzare il contenuto di fede e senza dimenticare che quel contenuto, per dirsi, deve tacere nel rito: *il silenzio del rito permette di dire ciò che le parole dovrebbero o potrebbero negare*. Questo Cacciari non lo gusta: è preoccupato di assolvere l'Inizio da ogni differenza (un limite che mutua dal tardo Schelling) tanto da porlo sotto la forma di una necessità assoluta, che pur permane in un'affermazione che rinvia ad un'Identità.

E mentre Cacciari non percepisce questa apertura della fede, Forte ne ripropone il contenuto. Il dialogo potrebbe aver

maggior sviluppo se entrambi, oltre ad affermare che *nel gesto dell'addio è possibile sapere ciò che "*va*", solo come "*passato*"*[408] condividessero il fatto che nel solo gesto è possibile imparare *ciò che "è"*, *attraverso il come "agito"*. Cacciari ammette di non essere pervenuto, nonostante tutte le sue fatiche, ad un colloquio con Dio[409]; constatiamo così che le parole *su Dio* aprono alla fede solo se contrappuntate dalle parole dette *a Dio* e *da Dio* nella liturgia, in quanto parole *dette*, *ascoltate* nel primo circolo ermeneutico, che è il rito.

2.2.2. Il confronto teologico

Il secondo saggio che prendiamo in considerazione nasce come dialogo rigoroso tra *teologia della rivelazione* e *filosofia*: *In ascolto dell'Altro*[410] è un testo che ha lo scopo di raccogliere quella logica umana che ora si apre ora si inerpica nella moderna caduta di senso manifestando una radicale sete di alterità.

Il testo si divide in cinque grandi momenti, respirando la domanda dell'alterità con diversi autori e testimoni. Il confronto si dispiega prevalentemente con l'ermeneutica, la teo-logica, l'antropologica,

---

408 Cf *ivi*, 295. Cacciari afferma che «del conoscere è icona il gesto dell'addio»; citato da Forte.

409 Cf *ivi*, 294; citato da Forte.

410 È il già citato B. Forte, *In Ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1998[2]; è un testo che raccoglie le lezioni tenute dall'autore presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Verona dal 2 al 6 maggio 1994. Cf la nota sopra 395.

la metafisica e l'escatologica

L'ipotesi fondamentale, come attesta l'autore[411], tende a mostrare come la questione di ogni scienza e di ogni pensiero sia oggi la *questione dell'altro*. Di fatto,

«La concezione che un'epoca si fa del valore dell'alterità è [...] strettamente connessa con quella che essa ha di una possibile rivelazione»[412].

Questa frase ha dell'ineccepibile, eppure essa si fonda su di una possibile falla: *l'idea*. L'*idea dell'alterità* passa attraverso un'altra *idea*, quella di rivelazione. Ma la rivelazione è un evento di sole *idee*? Forte risponde "no". La sua risposta, come vedremo, si trattiene sull'*orizzonte storico*. È gioco forza che la riflessione si articoli con concetti, idee, sillogismi, puntualizzazioni, definizioni, ma non presupporre il contesto della riflessione e non argomentare e postulare sul contesto stesso significa varcare le soglie del razionalismo, del pensiero che pensa intorno a sé, aggirandosi nelle terre dell'identico. *Muoversi nei campi dell'alterità significa fare dei passi, mettere in moto il corpo, pensare partendo dal proprio corpo*; anzi, riuscire a riflettere con il corpo, essere un tutt'uno con ciò che si fa per *pensare l'impensabile* e *dire l'indicibile*.

Pensare l'alterità è ancora permanere nel pensiero che rincorre se stesso nei meandri della storia anche se ha abbandonato le luci dei lumi. Anche l'esistenza, solo *pensata*, può far *pensare* la storia

411 *Ivi*, 12.
412 *Ivi*, 18.

senza farla vivere: ma *l'uomo inizia a pensare quando sospende la storia*.

Va ritenuta la tesi di Forte secondo cui l'idea dell'alterità informa l'idea di una possibile rivelazione, ma va anche sollecitata la riflessione sull'alterità che *non può fondarsi solo sull'idea*: *sembra che un orizzonte precipuamente storico non permetta al corpo di aprirsi ad una possibile rivelazione chiudendo le piste alla riflessione stessa*. Nell'orizzonte storico si muove anche il testo che stiamo affrontando.

Il primo capitolo ripercorre sostanzialmente le ricerche già affrontate su Hegel, Schelling e Barth (cui rimando). Vi si aggiunge una nota critica nel ribadire la *necessaria legge del tempo storico* in Hegel: commentando con Bloch, Forte denuncia il rischio di pervenire alla "*seduzione dell'identico*" attraverso la "*quieta ripetizione del compimento*"[413]. Ineccepibile critica che avrebbe potuto trovare uno slancio verso una riflessione simbolico-rituale del tempo: infatti, a screditare la seduzione idealista acquisita nella ripetizione storica della completa manifestazione di Dio, può servire il contributo di una *ripetitività* analizzata sotto il profilo *rituale* che è irruzione dell'eterno nel tempo[414].

413 *Ivi*, 30.

414 Cf G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro. liturgia come, tempo, linguaggio e azione*, Città del Vaticano 2001; «la ripetitività rituale sembra ricondurre sempre, anche se attraverso percorsi differenziati, alla sospensione della durata. Sospensione che si accentua ulteriormente quando ci si riferisce alla dimensione religiosa che spesso caratterizza il rito e la festa. Quella dimensione, infatti, implica il coinvolgimento dell'eternità, ossia di ciò che appare come il contrario del tempo»; *ivi*, 59. Ma le connessioni tra tempo e ripetitività si aprono oltre la

L'irruzione ritmata nel tempo dal mistero, dal sacro, dall'epifania di Dio, consente il senso della storia ormai trasformata da una presenza differente anche se già "teologicamente conosciuta". L'assenza della tensione simbolico-rituale in una riflessione teologica rischia disattendere le critiche mosse all'idealismo: ogni altra ripetizione, che non sia rituale, comporta una ripresentazione concettuale della differenza. Annota Forte:

«La più alta celebrazione della "Offenbarung" si risolve nel trionfo bacchico dell'identità. Perdere l'idea teologica di *re-velatio* non è allora una opera innocua: al contrario significa aprire la strada all'idea di un'ermeneutica intesa come ripetizione dell'identico»[415].

Andrebbe però ricercato il senso di un'alterità non smascherata solo se ripetutamente accostata nel rito. Anche la *storia* può essere un luogo concettuale ed esistenziale in cui dire identicamente la differenza dell'Altro. Il tenere concettualmente un velo sull'Altro significa già avere la forza di nasconderlo: l'Altro non è *tenuto* nascosto; l'Altro *si* nasconde e *si* dice ripetutamente nella novità del suo irrompere sospendendo il tempo. L'Altro può essere "teologicamente" inteso ma non può essere definitivamente intesa la sua ritmata irruzione. Forte coglie questo stupore:

---

sospensione come porta aperta sul senso del tempo presente donato dal *ritmo*. Ancora Bonaccorso: «la ripetitività rituale non è la distruzione del tempo, ma l'assunzione di un elemento caratteristico del tempo: il *ritmo*. Il tempo non è pensabile come continuità ininterrotta, come presenza continuata; il tempo viene sempre percepito come ritmo, come interruzione della continuità, come sospensione della pura presenza; tale sospensione, tale assenza, e proprio ciò che consente alla presenza di essere percepita»; *ivi*, 60-61.

415 B. Forte, *In Ascolto dell'Altro*, 32.

«dove non c'è stupore, c'è ripetizione dell'identità».

Ci si muove ancora nell'ambito della critica rivolta da Schelling ad Hegel: il *novum* maestoso e spaventoso pur citato dalla filosofia, non sembra trovare in queste pagine, ed in quelle della *Simbolica*, il corrispondente liturgico. Il saggio non prevedeva un riferimento esplicito di un confronto col linguaggio simbolico-rituale, ma rimane la lacuna del confronto teologico in riferimento a quel linguaggio, che pure è intrinseco alla pensiero teologico.

2.2.2.1. Dall'ulteriorità all'alterità: Barth, Jasper

Il limite si fa sentire ancor più quando si analizza il pensiero di un teologo e pastore come ***Karl Barth*** (cf *§ 1.2.1.2.*). Il confronto col teologo protestante è annotato da Forte con grande entusiasmo. Con Barth, sottolinea Forte, si passa oltre il concetto di interruzione, per giungere a quello di *spezzamento*, di *crisi*: l'alterità rivelante non è semplicemente una connessione di novità ma è una vera "*unendlichen qualitativen Unterschied*", una *infinita differenza qualitativa*, Origine del conoscere umano[416]:

«il pensiero, che si mantenga all'interno di un orizzonte di identità, è condannato a ripetere se stesso; soltanto un pensiero aperto allo stupore, alla meraviglia, nella sorpresa nei confronti dell'alterità è fecondo speculativamente e nella prassi»[417].

416 Cf *ivi*, 44-45.
417 *L. cit.*

Con Barth nasce la certezza dell'*assoluta irriducibilità del presupposto*; tuttavia davanti a questo Dio "infinitamente differente per qualità" vi è un uomo prigioniero di sé poiché la "*seine Geschöpflichkeit ist seine Fessel*": la *creaturalità* dell'uomo è un limite, una vera "catena" (*Fessel*). Se è vero che questo *pessimismo antropologico* è solo il passaggio teologicamente formale per rilanciare il *cristocentrismo* nell'incontro tra Dio e l'uomo senza ledere i diritti d'intangibilità del primo, esce un po' decurtato l'uomo, e quindi il sensibile, l'umano. La centralità di Cristo, che sta come manifestazione storica in cui Dio ha parlato, non lascia spazio alla perifericità del vissuto umano: la sensazione netta è quella che, nel ricavare una lucida rinascita dell'interesse verso l'Oggetto puro, si perdano le tracce della soggettività storica, affettiva, emotiva, dell'uomo. Il fenomeno religioso, che a Barth ricorda la spinta della teologia liberale a risolvere il sacro nel necessario e spontaneo *sentimento di dipendenza* creaturale (lo *Abhängigkeitsgefühl* di Schleiermacher), non si riversa nella antropologia di Barth. Anzi, il cristocentrismo, per il quale Cristo è l'unica parola detta da Dio, che rilegge il *verbum-centrismo* agostiniano (cf il pregiudizio fonetico, *§ 2.2.1.1*) non lascia spazio all'eccedenza del linguaggio rituale. Anche Forte sembra non accorgersene preferendo lo spessore storico del contributo barthiano. Per Barth, infatti, la storia di Gesù è la comunicazione di Dio al mondo che irrompe la ripetizione dell'identico affermando in sé l'alterità divina. Gesù è rivelazione di Dio, è una sua ripetizione (*eine Wiederholung Gottes*), e Dio ripetendosi dice se stesso rimanendo nella sua continua novità

rispetto al mondano: “Dio si dice nei fati storici” e la rivelazione

«non è per Barth un elemento costitutivo del divino, ma il luogo in cui l’alterità di Dio, pur rimanendo tale e irriducibile alla presa di questo mondo, tocca questo mondo come la tangente tocca il cerchio, entra cioè in questo mondo senza ridursi ad esso. L’atto della “Offenbarung” è il luogo dell’incontro tra finito e infinito, tra ciò che è il mondo dell’io e ciò che è il mondo dell’Altro»[418].

Ma “*l’incontro*” si ha nei “*fatti storici*” che contengono la rivelazione di Gesù e si mostrano alla filosofia come il *luogo* (mediatico) in cui fare esperienza dell’Altro[419]: *ancora l’esperienza è data da contenuti, anche se storici*. Per evitare, infatti, riprese idealiste, Barth ricorre alla *sapienza dell’Altissimo* che si dice senza esautorarsi, al gioco delle relazioni intratrinitarie che si donano senza consegnarsi per sempre nella storia:

«Dio non si risolve nell’atto della rivelazione, non si consegna nelle maglie del concetto per il fatto di rivelarsi, ma resta altro e sovrano pur nel suo rivelarsi e a determinare liberamente il *come* rivelarsi»[420].

Da una parte c’è il *fatto* (Gesù) della rivelazione e dall’altra il *come* (storia): questo movimento segna i passi di valzer di una teologia che mentre percorre l’alterità deve conservarla all’interno del suo pensiero. Se il *come* non si lascia percuotere oltre che *dai fatti* della

418 *ivi*, 54.
419 Cf *ivi*, 55.
420 *Ivi*, 56; corsivo mio.

rivelazione anche *dal fatto*, che è mediato solo dal *rito*, rischia di spingersi verso un'ermeneutica chiusa in sé. Beninteso, ciò che bisogna ritrovare è un equilibrio tra *l'atto dell'auto-comunicazione storica di Dio in Cristo* e *l'azione in cui tale comunicazione si dà in un auto-incontro del tutto declinato nella novità*. Se Barth ha percorso un tratto di questa strada, bisogna che la teologia percorra anche 'altro: una corretta TF non può non tenere conto della totalità del messaggio divino e accettare che tale messaggio rimane *di Dio* solo se sperimentato tale *nel culto* e *nel rito*. Il quadro storico della *storia della salvezza* si perpetua nella sua novità attraverso l'economia sacramentale che Barth non coglie perché preoccupato di rispondere alle istanze della teologia liberale. I fatti storici della rivelazione hanno una *ri-attuazione* sacramentale che portano con sé l'infinita differenza della Parola che si rivela: *essa è Parola come evento, come annuncio, come azione ed azione sacramentale*. Barth si destreggia tra il tutto della rivelazione (di Hegel) e la parte libera e nascosta (di Schelling): ma non trova un equilibrio soddisfacente se non nello stupore davanti ai fatti storici di Gesù Cristo. L'equilibrio di tutta la storia della salvezza è dato dall'immediatezza dell'incontro tra il *finito* e *l'infinito*, tra la *parte* e il *tutto* che si mostra nella sua radicale e trascendente differenza: l'equilibrio è dato nel *rito* che sorpassa i dualismi ideali. In esso si ha l'azione che bilancia la novità storica della rivelazione e la sua insuperabile gratuità[421].

Per mantenere questa gratuità Forte realizza una premessa tutta

421 Cf G. Bonaccorso, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Padova 1996, 59-68.

costruita sulla condizione creaturale, ossia *storica*, dell'uomo in cui si dice la Parola dell'eternità che introduce il saggio successivo in dialogo con un altro Karl, grande pensatore dell'esistenzialismo tedesco insieme ad Heidegger, il cui cognome è ***Jaspers***. La sua idea centrale contro la rivelazione dell'"Offenbarung" è legata all'*universo delle cifre*. Esse offrono un linguaggio superiore a quello dei segni poiché questi sono *ascoltabili* solo nelle cifre; e mentre il segno rinvia a qualcosa di ascoltabile, di capito, di conosciuto, anche senza il tramite dei segni stessi, la cifra è

«ciò che evoca senza catturare»[422].

Il sapere, che non può catturare *l'essere in quanto essere*, resta sempre a far parte di una determinata *orientazione nel mondo* che include continuamente ciò che sta intorno al sapere *nel modo* e *nel momento* in cui si vuole sapere: per questo la stessa scienza resta *inconclusa*. Con ciò Jaspers critica la «fede rivelata» che si muoverebbe più intorno ai *segni* che intorno alle *cifre*: queste vengono percepite e non catturate dalla «fede filosofica» che conserva così la sua genuinità rispetto alla verità. I segni sarebbero il rimando a qualcosa che *si definisce altrove* e qui giace, per Jaspers, l'ingenuità della fede rivelata: l'assoluto è sempre al di là. Per Jaspers le situazioni limiti, quelle in cui l'uomo sperimenta la propria vita come zona invalicabile, sono situazioni di pura trascendenza, che sempre sfugge a qualsivoglia definizione. Forte risponde evocando la pertinenza della concezione dell'atto rivelativo trinitario che

422 B. Forte, *In Ascolto dell'Altro*, 68.

lascia la Parola nella sua originale trascendenza: l'accoglienza della Parola vive dello stupore dell'adorazione, del silenzio. Chi ascolta la Parola-evento di Dio è un pellegrino, un naufrago limitato:

«la Trascendenza resta per lui alta e sovrana, alterità incatturabile del Dio nascosto nella rivelazione e rivelato nel nascondimento»[423].

Si nota anche qui l'assenza del riferimento al rito come luogo di pura trascendenza nell'esperienza del confine (anzi di *im*-pura esperienza, ossia di *non-slegata-dal-corpo*) che si vive rispetto a se stessi: le cifre jasperiane troverebbero nel confine del rito che porta al confine da sé, accoglienza e superamento. *Il rito con sé non porta solo la cifra del Trascendente ma anche la forza del Presente, di Colui la cui storia si fa centro della nostra esistenza*: il rito porta con sé la cifra dell'inaspettato come anche di un certo orientamento da cui ci si svela il mondo, Dio, l'altro. Forte, senza accennare al linguaggio performativo, richiama l'economia dei "Tre" nella storia salvifica e non cita il luogo d'incontro con questa storia che, per ogni espressione religiosa, rimane il rito. Accanto alla critica delle cifre jasperiane, che

«vengono a ridursi a semplici espressioni di una dimensione costitutiva dell'uomo»[424],

la riflessione teologica deve aggiungere non l'impurità ma l'*impurezza* del conoscere e del percepire propria del corpo dell'uomo, che sospende i segni e si fa cifra del trascendente

423 *Ivi*, 71.
424 *L. cit*.

esperito, ed accoglie, in un reale Incontro, la Parola nel suo Silenzio dicente. La *cifra* della percezione è propria del conoscere dell'uomo e nel rito si dà tale cifra: un Incontro voluto senza questa cifra o solo diretto dal vissuto storico, finirebbe per immolarsi al primato della ragione.

Di nuovo anche in questo saggio si riflette l'assioma fortiano secondo il quale la rivelazione in cui l'Altro viene a darsi, si propone sotto la forma storica. In questa continuità contenutistica (che ormai conosciamo come *continuità metodologica*) Forte presenta anche la ripresa dei diritti dell'uomo di una certa teologia che tenta di mettere insieme i propositi del pensiero dialettico inaugurato da Barth con quello precedente della teologia liberale. Se in quest'ultima, l'uomo *viveva* da solo, nella prima *viene lasciato* da solo:

«risolvendo l'alterità di Dio in un messaggio etico, che invita a conformarsi ad un modello alto, elevato, in splendida continuità con ciò che già si è, la teologia moderna abbandona in realtà l'uomo a se stesso»[425].

Se questo è il risultato della teologia liberale, anche quella dialettica lascia l'uomo in un'equivoca posizione. Qui la domanda: quale

«dignità e consistenza del mondo umano davanti al totalmente Altro, che viene a radicarsi nella storia secondo una rottura così

425 *Ivi*, 77.

radicale»[426]?

Bisogna mettere insieme i due principi ispiratori, quello liberale e quello dialettico, per accostare *l'esigenza etica* all'istanza del *decisamente altro* rispetto all'umano.

2.2.2.2. L'antropologia tra esistenza e trascendenza: Bultmann e Rahner

Armonizzare teologia *liberale* e *dialettica* è lo scopo di ***Rudolf Bultmann*** che dalla teologia liberale accoglie l'atmosfera radicalmente umana: è l'uomo, che è posto al centro delle sue possibilità, decade e lascia, umanamente, lo spazio ad altro che sia diverso dal suo pensiero. Non più *sola critica storica*, col suo rigore che sempre dovrà accompagnare la teologia anche se relativamente al rivelato, ma apertura *all'alterità radicale* che (barthianamente) si rivela. A mettere insieme le due cose ci pensa la critica esistenziale di Heidegger, che fornisce a Bultmann la permanenza del mondo dell'identità (l'*esserci*, da cui l'analisi esistenziale – la *Daseinsanalyse*); egli non caratterizza l'uomo come *essere* ma in quanto *progetto*, *concretezza* che si spinge, che *va verso*, che *c'è* e per questo non può mai essere completamente *in sé*: l'esistenzialismo permetterà a Bultmann di conservare l'irruzione dell'Altro davanti all'uomo che *è in divenire*, davanti *all'identità*. La soluzione è data dal *come* il mondo dell'identità

426 *Ivi*, 73.

(l'uomo) si progetta, si realizza, prende posto nella storia nei confronti del mondo dell'Alterità (di Dio): la *decisione* è l'atto del supermento dell'identità e, al tempo stesso, luogo dell'identità. L'esserci è decisione (*Entscheidung*): tutto ciò che ha detto e fatto Gesù, pone l'uomo in quest'insuperabile posizione di decisione, che è auto-promozione, auto-realizzazione, e si definisce secondo il modello di Cristo. La questione è risolta nella *decisione* che diviene *il luogo della rivelazione*; ogni *mito* va inteso come *momento di chiamata alla decisione* (da cui la *demitizzazione*). La rivelazione è il luogo in cui l'uomo *attualmente* si supera progettandosi verso gli ideali del Cristo, e quest'ultimo può anche non essere storico. In questo noto riduzionismo teologico, che si snoda tra ricomprensione storica, escatologica, etica e dogmatica, si vanifica, in effetti, ogni possibilità del darsi dell'alterità: alla realtà storica di Gesù viene opposta la bontà del suo messaggio, alla felicità futura viene opposta quella dell'*hic et nunc*, alla bontà dell'atto umano viene opposta l'ineluttabilità della decisione sia pure conforme ad una morale soggettiva ed alla veridicità della figliolanza divina di Cristo viene opposta la sua funzionalità al progresso dell'esistenza umana. Gli interrogativi sull'opera di Bultmann e sulle sue intenzioni teologiche, sono ancora oggi molti, Forte tuttavia ridisegna la critica contro Bultmann essenzialmente su di un aspetto ermeneutico. Il suo problema di Bultmann nasce

«dall'impossibilità di accettare un pensiero dell'alterità che neghi semplicemente il mondo dell'identità, in quanto un tale pensiero finisce col negare semplicemente se stesso. Un "pensiero"

dell'alterità, infatti, resta pur sempre qualcosa di prodotto all'interno del mondo dell'identità: se è veramente l'alterità che si intende affermare e portare alla parola dell'annuncio, l'Altro non può essere avvertito in un'alterità tale che la sua affermazione debba distruggere il mondo dell'identità, perché questo è comunque il mondo della sua *espressione storica*»[427].

Difatti la questione bultmaniana si muove sul rapporto rivelazione-antropologia: l'uomo conosce e accoglie l'Altro nella sua storicità, come può l'alterità distruggerla? Il problema ermeneutico sembra porsi proprio perché Bultmann ed i teologi debitori di una certa spinta illuministica ed esistenziale, non afferrano più il *luogo* della decisione di fede. *L'errore è collocare l'orizzonte della decisione dell'uomo (e quindi, secondo Bultmann, il luogo della rivelazione) all'esterno di un circolo ermeneutico che non conduca le identità e le differenze delle alterità ad una relazione univoca*. Se la decisione è puro atto di progettualità, sciolto dall'ineffabilità del dono dell'Altro, determinato nel suo decidersi storico, rimane un progetto chiuso. *L'orizzonte ermeneutico trascendentale in cui l'atto del decidersi è stimolato e compreso dall'atto del dirsi dell'Altro è l'orizzonte rituale*. Forte ci aiuta a riequilibrare *l'esigenza esistenziale* dell'Oggetto puro di Barth e la spinta antropologica di Bultmann[428] ed è chiaro quando si tratta di dover mediare tra le varie esigenze

427 *Ivi*, 85; corsivo mio.

428 «Essa consente quell'interpretazione esistenziale che è dominante di fatto nell'esistenza cristiana, perché nell'ambito del vissuto della fede l'accostarsi alla parola di Dio non può mai prescindere dal tentativo di cogliere il significato per l'uomo concreto e per l'autenticità del suo esistere»; *ivi*, 87.

delle teologie del Novecento e di quelle di Barth e Bultmann specificamente[429]. Sembra però permanere in un *concetto* puro di *narratività* e di *analogia* teologica, quando scrive che la teologia deve tenere conto di queste categorie se vuole farsi promotrice di una sintesi. Pur richiamandosi al racconto e all'analogia, Forte non richiama mai l'attrazione del *racconto* e del *linguaggio rituale* in sé[430].

Sarebbe possibile muovere una critica a Bultmann partendo solo da una considerazione sul fondamento fenomenologico della fede? Sarebbe opportuno muoversi in un tale terreno?

---

429 «A una teologia 'moderna', liberale e progressista [...] la svolta dialettica di Karl Barth ha giustamente opposto un ritorno alla "*viva vox evangelii*", al santo racconto della salvezza, in cui si compie l'avvento di Colui che è totalmente Altro [...]. Al rischio di un 'positivismo della rivelazione', che semplicemente salti sulle esigenze del soggetto umano, Bultmann ha non meno giustamente opposto il progetto di una interpretazione esistenziale, che punti all'incontro fra l'uomo vivente e il Dio vivente, spingendo fino all'estremo l'esigenza di una *svolta antropologica* della teologia cristiana. [... così] nel comune rifiuto del *Deus mortuus* della ragione liberale e del *Deus otiosus* della scolastica decadente, la parabola del Novecento teologico si è andata aprendo ad una teologia del racconto dell'analogia, tesa ad evocare l'indicibile nel rispetto della sua indicibilità ed insieme a farsi carico delle incompiutezze e delle attese prodotte dalla ragione moderna e dalle avventure della differenza»; B. Forte, *Dove va il cristianesimo?*, Brescia 2000, 101-102.

430 Anche parlando spesso di narrazione e citando la necessità di una 'interruzione', Forte non ritiene necessario accennare espressamente al dato cultuale: «Di fronte alla nostalgia del Presupposto, sembra dunque profilarsi l'esigenza di una teologia che racconti, che parli di Dio narrando l'amore detto a noi in Gesù Cristo e che pensi quest'amore più grande nella discrezione dell'analogia: [...] una teologia nutrita di contemplazione e di fede condivisa, partecipe della comunione del popolo di Dio nel tempo e memore del quotidiano dovere di confessare l'Eterno, raccontando *le meraviglie che Lui stesso ha voluto raccontare per noi nella storia*»; *ivi*, 104; corsivo mio.

Bultmann non ne parla mai, dunque sarebbe fuori luogo parlarne! Al contrario: il fatto stesso che la teologia liberale abbia suggerito a Bultmann un superamento definitivo del *sentimento del sacro*, dell'*essenza del religioso* (che egli non seppe richiamare alla sua riflessione neanche lasciando passare Schleiermacher che – se anche negativamente – gli "parlava attraverso" la teologia liberale) è caratteristico di una metodologia teologica che riflette il pensare senza *un rito per l'uomo*, nel quale l'alterità si dispiega e l'identità la incontra facendosi altro da sé.

Il vero limite di Bultmann è il limite di una parte della teologia che ancora oggi si assenta dal proprio orizzonte ermeneutico[431]: *far capire Cristo, far parlare di Lui, raccontarlo senza rito, preghiera, culto, ripropone una difficoltà che non può essere sciolta attraverso il semplice rimando alla fedeltà storica dei fatti e dei detti di Gesù*. La teologia non dice solo *con la storia* ma dice *la storia di Cristo* senza fare a meno del luogo di comprensione in cui anche la scrittura trova il suo genuino approccio: il culto, quale sospensione *rituale* della storia in cui il *mito* è detto. Qui la Parola è ascoltata proprio perché detta dall'Altro anche se immediatamente non sembra portare con sé una valenza di significato: *nel rito l'uomo è coinvolto dal mito con una responsabile risposta e decisione davanti al silenzio che è*

431 Così conclude Bof un suo articolo su Bultmann: «L'apertura del secolo con *L'essenza del cristianesimo* di Harnack, e la sua chiusura con la Dichiarazione *Dominus Jesus* (06.08.2000), potrebbe anche essere sintomo emblematico che la problematica della teologia liberale, che ha trovato in Bultmann un appassionato testimone, dallo sviluppo della teologia del Novecento era stata piuttosto che risolta, rimossa». G. Bof, *Rudolf Bultmann (1884 – 1976)*, in *Credere Oggi* 25 (2/2005), n. 146, 32.

custode del segreto che si rivela.

La riflessione di Bultmann, e quella di un'estesa discendenza di teologi, porta l'istanza che risuona come l'impossibilità della teologia di far diventare una *parola detta* una *parola accaduta*, così da muovere il pensiero dallo *scritto* all'*avvenimento*: ma la sua soluzione permane fuori della Parola spostando l'avvenimento nella stessa capacità decisionale dell'uomo. Ora la teologia non può rispondere spostando ancora i termini dell'avvenimento ma deve ricomprendere, *nel dirsi stesso della parola*, l'avvenimento, l'evento, l'accaduto. Il *possedere* la Parola passa attraverso il suo *accadere*. Certo che solo il rito, solo la preghiera, il culto, non bastano perché la Parola smuova l'uomo alla vita di fede; ma rimane *fonte* che, se trascurata, squarcia qualsiasi sistema teologico: e questa fonte oggi si annuncia più che mai non trascurabile.

Forte è attentissimo all'esigenze teologiche del pensare cristiano: nulla a lui di più familiare che trattare argomenti filosofici ed autori calibrandoli criticamente secondo il dettame dell'orizzonte riflessivo e dottrinale cristiano. Grazie al suo senso di valutazione positiva annota le istanze di ciascun autore confrontandole con il dato cristiano. Ed è ciò che fa anche con ***Karl Rahner*** (*§ 1.2.2.*), teologo rigoroso che tenta tuttavia di ridire il pensiero della più genuina tradizione rileggendola secondo le categorie moderne. Per Forte i rischi in cui naufraga il pensiero rahneriano sono due: quello del semplice *processo dialettico dello spirito* che non tiene conto

«del ruolo della decisione e del dramma della caduta e del

rifiuto»,

e l'altro rischio del *sistema totale* che tende a

«trascurare l'intrinseca dialettica di rivelazione e di nascondimento».

Per superare entrambi i rischi è necessario pretendere

«una più compiuta riscoperta dell'alterità rispetto alla totalità del mondo del soggetto»[432].

E mentre è evidente asserire con Forte che

«l'alterità dell'Altro non è consumata nel segno»[433],

è altrettanto evidente richiamare la tradizione cui Rahner si legava e ricordare che in quella la *simbolicità del mondo* non era astratta ma *sacramentale*; non solo, ma la fede dell'uomo non era apprezzabile e concepibile senza rito: anzi, l'uomo, la società, le culture, non sussistevano senza rito. Ora Rahner si muove in un campo filosofico ragionando da teologo e senza accorgersi di trasformare in categorie moderne strumenti teologici e filosofici che appartengono a tradizioni che "*pensavano simbolicamente*", ossia nell'orizzonte cultuale, come quelle patristiche e quelle scolastiche; così succede per la *potentia oboedentialis*, per l'uomo

432 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 93; «è come se l'essere autotrascendente possa sfuggire al pericolo di restare prigioniero di sé solo *incontrandosi con la pura esteriorità* e il denso richiamo di infinito costituito dall'avvento dell'Altro». La *pura esteriorità* è solo momento soggettivo tuttavia l'oggettività non può darsi senza la mediazione della *im-pura* (perché *rituale*) *esteriorità* che la incontra.
433 *Ivi*, 94.

considerato *naturaliter christianus* (avendo uno specifico concetto di "natura")[434], e per l'essenza delle cose che sussistono e delle cose che si pensano che divengono *preparatio evangelii*. Anche la critica di Forte non sembra voler tener conto di questo innesto di categorie rimandando ad un'alterità da definire. Neanche Forte sottolinea che la pretesa del *pretematico* incontro con il silenzio dell'Assoluto è ridimensionata dall'evidenza *a priori* dell'orizzonte liturgico.

2.2.2.3. Il volto del Tu personale: sulle strade di Mounier

Una bella e rigorosa sintesi sulla preghiera di Forte apre il saggio sul personalismo di ***Emmanuel Mounier***. Si propone una preghiera centro dell'essere cristiano perché *incontro col Tu di Dio*. Nella scia di un ottimo personalismo, Forte aggancia le dinamiche dialogiche: l'*io* che si scopre tale nella relazione con un *tu*. La potenzialità dell'uomo risiede proprio nella sua capacità e tendenza alla relazione: in essa si celebra la sommità del respiro dell'essere umano che incontra l'altro e s'innesta nel *dire* e nell'accogliere *parole*. Nella comunicazione, infatti, più fragile della bellezza e meno frequente della felicità, la persona si scopre veramente tale; e la preghiera è dialogo con Dio, il luogo dell'incontro con la storia del Dio che viene nella storia: essa

«è per la fede cristiana il terreno della venuta della Trinità nella

434 Sul concetto di natura nelle diverse epoche e culture cf R. Guardini, *Riflessioni sul rapporto tra cultura e natura*, in *Natura, cultura, cristianesimo*, Brescia, 1983, 157-173.

storia del mondo».

Si ha così il passaggio dall'ateo "pregare *un* Dio" al cristiano "pregare *in* Dio":

«L'orante è così introdotto nella vita stessa di Dio in unione a Cristo, per l'azione dello Spirito Santo»; [...] egli « sperimenta il mistero della filiazione divina»; [...]«il cristiano non prega *un* Dio, ma prega *in* Dio»[435].

Questo riferimento trinitario è sempre presente nei saggi di Forte sulla preghiera (cf anche il *§ 2.7.2*). Lo stare davanti a Dio, confondendosi *del* e *nel* suo silenzio dona una sorte di «*passio*», di «*esperienza notturna dell'Altro*» che spingerebbe all'«*actio*»: qui l'atto dell'ascoltare, dello stare, del "pazientare" rimane ed è solo un atto "passivo", appunto, che prepara l'*actio*. Il nostro interrogativo è come può l'orante accogliere l'esperienza dell'Altro senza "pazientare" nelle azioni poste proprio dal pregare; come si può ammettere una "*passio*" accogliente se non attraverso l'azione stessa del credente, che accoglie, ma pur sempre nel "suo" pregare, nel suo atto di pregare, o, per essere più espliciti, nelle sue azioni di preghiera? È possibile una *passio Deo* senza un *vedere, sentire, toccare, gustare* (azioni proprie *dell'eucaristia*)?

Forte trascura un altro adagio di Mounier, per il quale la persona è una

«presenza agente nel volume totale dell'uomo, tutta la sua

435 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 97.

attività vi è interessata»[436].

Quest'*azione* non è solo un *da farsi* ma va intesa nella sua complessità

«da un lato indica l'esperienza spirituale dell'uomo nella sua integrità; dall'altro, l'intima fecondità. [...] *Quel che non agisce non è*»[437].

Anche se Mounier non tematizza una *filosofia della percezione* (come farà la fenomenologia francese) è sensibile all'azione in sé che costituisce la persona. Forte, nella sua parafrasi sulla preghiera, tocca il sostanziale teologico e lascia l'essenziale liturgico.

La grande speculazione sul *movimento della preghiera* cristiana, che si gioca tutta nella dinamica trinitaria, si fa dimentica del *momento della preghiera*. Ogni grande *movimento* è composto delle sue sincopi, dei suoi *momenti*: il percorso speculativo deve ricordare anche il piccolo spazio in cui si muove la dinamica orante: *l'azione in sé*. Se l'evidenziare il *movimento* è compito del dogmatico e la rivalutazione del *momento* è scopo del liturgista, una buona sintesi filosofica o teologica non può non farsi riepilogazione dell'uno e dell'altro. L'abbandono di un *momento* riflessivo diventa sempre un movimento a senso unico dell'intera disciplina inclinandosi verso l'idealismo, lo storicismo, l'astrattismo, da una parte, oppure verso il sensibilismo, l'esibizionismo, il ritualismo, dall'altra. Forte si

436 E. Mounier, *Manifesto a servizio del personalismo comunitario*, Cassano 1975, 70.
437 Id., *Il personalismo*, Roma 1989, 121; corsivo mio.

sofferma nell'ambito della riflessione sulla preghiera e vi aggiunge notevoli note di vissuto; questo gli permette di porre ad apice della sua riflessione in *tandem* con Mounier, un certo *ethos cristiano* che si appoggi proprio sull'esperienza orante. Tuttavia tale esperienza non collima strettamente con quella liturgica; ne sono testimoni, tra l'altro, frasi come

«la preghiera, specialmente quella liturgica, genera compagnia della fede e della vita»[438].

Qui non si tratta di scovare il primato della liturgia sulla preghiera in qualche testo, ma di evidenziare come l'atto liturgico è quasi associato ad una spiritualità personalistica e personale, o comunque spogliato della sua prima essenzialità: essere atto, azione, movimento non teorico ma pratico, istante, distanza dal resto del mondo, sospensione. *L'atto liturgico non può essere solo un atto etico perché principalmente rimane un atto, un'azione*: trasformandolo in atto etico l'atto liturgico si rischia una *minimalizzazione*; per Forte *etico* non sta per *morale* ma per religiosamente *abituale*, di costume cristiano, *ma il senso rimane ambiguo per il rito*. Prosegue, infatti, l'autore:

«Lo Spirito è Colui che suscita il nuovo, che apre al futuro: egli è libertà nell'amore. La liturgia insegna a pregare "in unitate Spiritu Sancti": in quanto lo Spirito è fonte d'unità del mistero. L'ethos che ne consegue è quello del dialogo e della comunione, che induce a riconoscere l'altro come dono, che non fa concorrenza, né suscita

438 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 100.

timore»[439].

Ed in questa comunione esperita si ricava l'esperienza del tempo come luogo dell'avvento dell'Altro, anzi dei Tre. Il Dio trinitario attraverso la preghiera entra nelle

«umili e quotidiane storie dell'esodo umano»; […] «l'orante è *in* Dio: è questo il "proprium" della preghiera e della mistica fondata sulla rivelazione avvenuta in Gesù Cristo. Avvolto nel dialogo personale dei tre, accolto nelle relazioni eterne che fanno la "pericoresi" divina, l'essere umano è rivelato a se stesso come essere relazionale»[440].

Forte permane nella comprensione *abituale* dell'atto orante; leggiamo:

«attraverso *l'auto-mediazione* la persona distingue l'oggetto in quanto tale rispetto alla propria soggettività, e perciò la determina nella sua esteriorità in rapporto a se stessa» […] «nell'atto della conoscenza e della decisione – di cui proprio la preghiera è altissima esperienza – né l'oggetto è prodotto dal soggetto, per cui il "per sé" sarebbe semplicemente estensione dell'"in sé", né il soggetto è vanificato dall'oggetto, per cui l'"in sé" sarebbe annullato dall'esteriorità che lo raggiunge e lo schiaccia»[441].

Nulla da eccepire: eppure la tematizzazione *abituale* della sola pericoresi divina, *in cui* il cristiano prega, può far perdere il

439 *Ivi*, 101.
440 *L. cit.*
441 *Ivi*, 104; corsivo mio.

contatto con l'Altro perché concentrata sul sé, *auto-mediato*. L'Altro è sempre esperito per mezzo dell'atto; senza l'azione, il fare, il rito, la *solitudine ontologica* non è superata dalla *esperienza pre-logica* la quale, al contrario, assicura la permanenza nel mistero dell'Altro.

Se è vero che "*la persona non è l'inventariabile*" (*Marcel*) è vero anche che il processo della sua identificazione deve permanere in *un'esperienza non catalogabile*. Senza fare a meno dei fondamenti cristiani della preghiera, un sano personalismo deve fare i conti con i fondamenti umani della percezione: solo attraverso azioni capaci di riaprire il singolo al non inventariabile si giunge all'esperienza religiosa che domanderà ed evocherà riflessione, sosta pensante, atti morali, libertà, responsabilità. Se gli atti del conoscere sono della persona e quest'ultima non è compressa in alcun schema, anche la conoscenza dovrà servirsi in prima istanza di tutto ciò che non lasci la persona nell'auto-mediazione, ovvero, di tutto ciò che non *fa pensare* ma di ciò, o meglio di altro, che *fa vivere*, *esperire*.

Prima nel corpo e poi nella liberta conoscenza, l'orante comunica con l'Altro. Questo dato è la semplice acquisizione dell'ermeneutica liturgica. Forte, seguendo Mounier, accenna alla corporeità *che è la persona nel suo accogliere*, testimoniando il superamento cristiano di qualsivoglia dualismo, tuttavia tale dimensione soggettiva permane nell'autocomprensione di un *volersi dare* e di un *voler accogliere*:

«Esperienza fondamentale della persona diventa così la comunicazione, di cui la preghiera è forma suprema: essa non

è il puro uscire da sé, lo svuotarsi senza residui nell'altro, che si risolverebbe in dipendenza ed alienazione; né è il puro accogliere l'altro in sé, facendone oggetto del proprio conoscere e del proprio volere; ma è il rapporto circolare per cui uscendo da sé la persona si ritrova nell'altro e accogliendo l'altro in sé ne è arricchita, proprio in quanto lo rispetta nella sua alterità»[442].

Dal contesto risulta chiaro che l'ambito di questa esperienza di comunicazione è posta con uno scopo autodeterminato (*la finalizzazione del conoscere e del volere*) in un orizzonte etico (*il soggetto riconosce in sé la dignità di criterio conoscitivo ed etico*)[443]. La persona, capace di determinare nella libertà il suo agire e il suo volere (quindi anche il suo conoscere), si autotrascende postulando il divenire delle cose: essa diventa costruttrice di storia:

«la struttura profonda dell'essere personale viene così rivelata a se stesa come l'unità vivente di questi rapporti dinamici, il soggetto consapevole e libero di un situarsi dell'interiorità nell'esteriorità e dell'esteriorità nello spazio della soggettività.

Questo libero e consapevole situarsi nel divenire – che la preghiera attua come divenire mondano radicato nel divenire eterno! – costituisce la storia, in quanto processo in atto che, recependo il passato nel presente, apre questo al nuovo dell'avvenire: si potrebbe definire allora *la persona come soggetto*

442 *Ivi*, 106.
443 Cf *ivi*, 105.

cosciente e responsabile del divenire storico»[444].

Non si può non notare in quest'approccio, una propensione etica, con cui Forte rimanda ancora una volta la riflessione più cocente sul rito e sulla sacramentalità in ordine al conoscere e alla libertà. Anzi l'impressione palese è di un personalismo disegnato con fattori morali e auto-riflessivi, generando un concetto di alterità in cui gli *atti coscienti* debbano sempre anticipare i *semplici atti* [445].

2.2.2.4. La grazia nel dolore: tra Dostoevskij e de Lubac

D'altra parte, l'azione rimane imprescindibile e non inventariabile proprio come la persona, e Forte lo sa: non manca infatti di annotare più avanti:

«nell'azione l'uomo oltrepassa se stesso e si apre a ciò che al tempo stesso gli è del tutto impossibile ed assolutamente necessario»[446].

Con questa citazione apriamo il dibattito con Forte che pone in questione lo strutturale cedimento umano, documentato da ***Fëdor Dostoevskij***, ed il primato della grazia, affermato dal pensiero di ***Henry de Lubac***.

---

444 *Ivi*, 108.

445 Dello stesso tenore le ricerche su Mounier di P. Manganaro, *Verso l'Altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Roma 2002.

446 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 121; Forte continua citando Blondel: «Tutto in noi e fuori di noi esige "l'unico necessario"»; M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893, 344.

Nel dolore umano, spesso incomprensibile, è evocata una salvezza che redima dalla fugacità, dall'inammissibilità, dal vuoto, dalla morte. Se non si abbandona al nulla, l'uomo reagisce spingendosi silenziosamente verso il silenzio che nasconde il mistero della vita. Dio stesso, come la vita, diventa enigmatico e l'unico sospiro dell'uomo che reagisce si tende verso una bellezza sperata e tremenda. L'uomo così si scopre chiamato *da* e *a qualcosa* di "Altro".

Se il dramma naturale umano è stato magistralmente raccontato da *Dostoevskij*, la sorpresa divina è stata ripresa nella luce della grazia da *de Lubac* il quale non si è arrestato a "perfette" costruzioni teologiche ma ha avversato con forza l'insostenibilità della dottrina che concepiva la separazione di natura umana e grazia.

In realtà *dietro* de Lubac persiste Blondel con la filosofia dell'azione: pensiero a vigoroso esito religioso. È vero che le istanze della filosofia dell'azione si muovono sul crinale della coscienza e della dialettica della volontà, tuttavia premettono l'irriducibilità dell'azione umana quale luogo che caratterizza l'uomo stesso. Di qui però Forte sceglie un settore della ricerca di de Lubac finendo di assumere da una parte la critica verace mossa ad un certo dualismo che vuole separati ordine naturale e soprannaturale, dall'altra la conclusione della nota teologica che custodisce l'iniziativa di Dio: essa, nella storia dell'uomo, si manifesta come unico punto di convergenza e fonte d'unità dei due ordini.

«L'unità dell'ordine naturale e di quello soprannaturale è

fondata non sull'esigenza dell'uomo, ma sull'unicità dell'iniziativa dell'Amore divino, che si differenzia solo in rapporto alla creatura umana, che è insieme natura e libertà, desiderio ontologico e volontà spirituale, essere e storia»[447].

In quest'unità non vi è alcuna frammentazione o confusione, ma totale armonia che rimanda ad una vera comunione delle differenze:

«L'identità è raggiunta e abitata dall'Alterità dell'Altro, senza per questo essere vanificata, e senza che per questo l'Altro si riduca al medesimo. Un abisso chiama l'altro senza eliminarlo. Il mistero del soprannaturale vuol dire anche questo paradossale gioco di rimandi»[448].

L'approdo, come si nota, permane in una comprensione strettamente teologica e riformula il rimando all'azione quale esemplificazione di un modello umano che spieghi quello divino: *come* l'uomo *agisce* sempre modificando anche il futuro, *così* Dio *crea* anticipando l'uomo nella sua totale libertà senza lasciarlo solo a navigare verso la sua ultima chiamata. L'abisso della libertà dell'uomo chiama l'abisso della grazia di Dio.

L'azione è dunque compresa nella sua *esemplarità* e si manca ancora di valutarla nella sua *realtà*. Al contrario, bisognerebbe sostenere che *l'azione "soprannaturale" diviene non raggiungibile se non è avvalorata dall'azione "naturale"*: e questo de Lubac lo

447 *Ivi*, 128-129.
448 *L. cit.*

sa[449]. Non solo: egli raggiunge quell'equilibrio sapienziale che gli consente di avvertire il *sacramento* e la *mistica* come molla di tutto il sapere teologico[450].

La *visione beatifica* cui è destinato l'uomo, la *bellezza* che lo chiama, anche nella drammatica esperienza dell'ultimo silenzio della vita, con il solo *discorso sulla grazia che anticipa*, rimane inaccessibile, e la questione intera è restituita nuovamente "*alla sola grazia*" pensata, se non è in qualche modo sperimentata nell'agire stesso dell'uomo: *nessuna vocazione si realizza senza il concorso di almeno quelle azioni che nell'uomo pongono bellezza, sorpresa, ulteriorità, mistero, fascino*.

Quale "discorso di grazia" può donare quella visione globale dell'esistenza chiamata alla grazia se non è coadiuvato dall'azione simbolica che sospende la tirannia del male e della morte?[451]

L'assenza di attenzione all'orizzonte prasseologico e l'accentuazione su quello storico-salvifico teologicamente fondato,

---

449 Cf E. Salmann, *Henri de Lubac. Stile sapienziale e paradosso teologico* in *Presenza di Spirito*, 417-434.

450 Cf *ivi*, 430.

451 Sul tema dell'esperienza del dolore e dell'accompagnamento rituale simbolico all'interruzione della sofferenza cf G. Bonaccorso, *Celebrare la salvezza*, 156-165. Anche nelle pagine dedicate al sacramento dell'Unzione degli infermi, Forte delinea sistematicamente l'orizzonte fondamentale *biblico-teologico* e *trinitario* del sacramento. Non è presente l'analisi fenomenologica. Cf B. Forte, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo 1993, 235-237. Ancora l'alterità intorno alla quale è costruito il sistema teologico permane più sul versante dell'avvento divino, *teologicamente* inteso, che su quello dell'esodo umano, *umanamente* inteso.

può ingenerare ancora spazi d'intellettualismo.

Il rimando all'azione *può* non essere solo strumentale ed esemplare: prendendo l'azione umana solo come modello di quella divina si finisce di non prendere sul serio la semplice e complessa realtà umana; intellettualizzando i sistemi teologici si pratica di fatto ancora una divisione tra *ordine naturale e soprannaturale*.

La preoccupazione di conservare il primato della grazia, di Dio, che

«resta sempre primo e sovrano»[452],

può spingere, e di fatto spinge, il nostro autore, ad una radicalizzazione teologica che, pur parlando dell'esodo umano, non tiene conto che *il primato divino può esistere solo ad un accogliente "secondario" umano*; il primato dell'avvento di Dio per essere bellezza che salva non può non passare attraverso lo scandalo del male ed interromperlo con la sua presenza; questo Forte lo sa: riprendendo il tema in un altro suo saggio, egli scrive, infatti,

«senza passare attraverso la sua negazione - che è lo scandaloso spettacolo del male che copre la terra - nessuna bellezza potrà salvarsi e salvare»[453].

La conclusione però è ancora solo *cristologicamente*, e quindi *teologicamente*, fondata: la bellezza viene data nella

452 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 127.
453 Id., *La bellezza tragica. Dostoevskij* in *La porta della bellezza*, 51-60; qui 52; cf nota 41.

contemplazione della storia del Cristo crocifisso, poiché è

«nel mistero del Dio crocifisso che la profonda tragicità dell'esistenza umana è rivelata a se stessa [...]. Proprio perché l'amaro calice è stato bevuto fino all'ultima goccia dal Figlio eterno, sarà questa la via che porterà alla vita, dove la bellezza sarà finalmente pienamente manifestata e non conoscerà tramonto [...]. L'ultima attesa nel lungo Venerdì Santo, che è *la storia del mondo*, è dunque della bellezza vittoriosa, gloriosa. Finché essa venga, la bellezza è e resta però tragica, attraversata dall'ambiguità, spazio ed oggetto di lotta, di scelta, di resa...»[454].

Se da una parte permane, nel male e nel dolore del mondo, la centralità dell'avvento della presenza di Dio, che si manifesta come *la storia del mondo* salvata nel Cristo crocifisso, dall'altra si manca di ricordare che quella storia passa attraverso *un* bere, *un* prendere, *un* silenzio, *uno* stare davanti al mistero incomprensibile, attraversati non solo dall'ambiguità del *senso* ma soprattutto dall'univocità dei *sensi*, ovvero, del *fatto*, che è vera e propria *uscita dalla normale e dolorosa storia del mondo* e che incontra la bellezza che salva.

Anche nel silenzio del Venerdì Santo eccede un Dire che non può essere ascoltato solo *teologicamente*, solo con il ricorso, sia pure formalmente e rigorosamente vero e indiscutibile, al dato biblico e cristologico: l'eccedenza del vivere umano e del patire nel corpo rimanda ad un linguaggio che *non è* e *non può essere* solo teocentrico. Come giustamente ha rilevato Lafont,

454 *Ivi*, 60; corsivo mio.

«*il corpo dell'uomo non è mai cosa e tuttavia vi è della cosa in lui*. La vita dell'uomo risulta dall'equilibrio – fin dentro al corpo – tra gli elementi e ciò che è più che elemento»[455].

La storia vissuta, e quella tramandata, è composta dalla frattura dei momenti di cui si compone il linguaggio che dice i fatti storici; a sua volta il fulcro della verità della bellezza, anche se dato storicamente, non può prescindere dal momento attuale che deve permettere *l'uscita da sé* per andare incontro alla bellezza e per crearla: il rito consente l'equilibrio tra fatto storico e dato teologico e permette, a questo linguaggio *equilibrato*, di parlare e di uscire dal *momento* verso il *centro* della storia che si pronuncia, *così* e *solo così*, come bellezza e redenzione oltre la morte.

2.2.2.5. Ontologia e rivelazione: Heidegger e Lévinas

Della sospensione che media il rapporto tra *essere* e *tempo* è stato maestro ***Martin Heidegger***, che abbiamo già incontrato a proposito di Jaspers e Bultmann e che qui ripercorriamo nel confronto con ***Emmanuel Lévinas*** sostenuti da Forte. Essere al mondo è poter utilizzare di esso per farne l'utensile delle proprie azioni e dei propri progetti; l'uomo non domina ma "pasce" *l'essere*, vero tema del pensare heideggeriano;

455 G. Lafont, *Eucaristia, il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Torino 2002, 118; corsivo mio.

«ma ancor prima è il donarsi originario, che ne determina la forma, sorgente silenziosa e nascosta, inizio e attiva presupposizione di ogni porsi in pensiero»[456].

Con Heidegger si realizza la tensione al questionare interrogativo dell'uomo rispetto l'essere. In questa tensione all'originario, che non ha più niente del dominio intellettivo, nasce e si ripropone una riflessione della meraviglia, meno ontologica e più storica:

bisogna, secondo questa tendenza, non tanto *porre* domande all'essere (*che cosa essa è*) ma *porsi* per essere interrogati dall'essere (*che cosa sei e cosa dici di te ora*), attraverso il silenzio, l'ascolto, il raccoglimento; il non dominio è la radicale posizione di chi ascolta un linguaggio: infatti, afferma Forte commentando Heidegger,

«nel linguaggio è l'essere stesso che si offre come evento»[457].

Magistralmente Heidegger ripone il *dirsi* nell'*accadere*, il *linguaggio* nell'*evento*, la *parola* nella *manifestazione*; l'essere per dirsi ha bisogno di questo donarsi originario in cui si dà, in cui viene ed avviene fino alla piena evidenziazione di sé, fino al nulla: bisogna star dentro a questo dinamismo per ascoltare l'essere e far tacere la presunzione di ciò che si pensa degli enti. Da qui, il pensiero heideggeriano, conduce alla "differenza ontologica" che è la distinzione tra *gli enti* e *l'essere*: i primi sono pensati e i secondi vissuti nel loro stesso darsi nell'attimo (*Augenblick*). Giocoforza la storia della filosofia che si è snodata sul *pensare l'essere*, ovvero *gli*

456 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 131.
457 *Ivi*, 134.

enti, è la storia *del nulla*: in questa ermeneutica, che è stata quella della *causalità dell'essere* (*causa sui*), si è perso la possibilità di conoscere l'essere poiché, commenta Forte, dove si perde

«il senso del silenzio dell'essere la causa del "dio divino" è compromessa: nell'oblio dell'essere naufragano anche il nascondimento e la rivelazione del Totalmente Altro!»[458].

Eppure proprio qui l'essere fugge nel suo silenzio. Ritornare all'essere, significa, per Heidegger, ripercorrerne le strade lente ed appariscenti del silenzio, della poesia, dell'arte, del linguaggio; questo donarsi dell'essere è al tempo stesso anche il suo ritrarsi[459]. Ed è questa la dinamica che Forte coglie per rilanciare una domanda: se questo è il tempo della povertà (ché l'essere si nasconde) ed è anche il *tempo dei poeti*, non è forse questo tempo lo spazio per l'incontro col sacro e non lo smarrimento nel nulla? Nel suo stile, Forte commenta con parole rivestite di poesia

«il "silenzio dell'essere" potrebbe forse allora costituire la traccia, individuata nella notte del mondo, per aprirsi al canto del Sacro, per inseguire non gli Dei fuggiti, ma il Dio silenzioso e nascosto nel tempo dell'essere…»[460].

Tuttavia, il linguaggio poetico (che come vedremo è preferito anche da Forte) permane nella possibilità di divenire *indifferente*

458 *Ivi*, 137.

459 Per una riflessione più attenta al gioco di presenza/assenza in Heidegger che conduce l'ontologia a non usare un linguaggio ed un pensiero fondato *identicamente* di «presenza» dell'essere cf G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro*, 52-54.

460 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 143.

alla differenza e al silenzio dell'essere quando copre, con il suo codice, il messaggio del darsi dell'essere stesso. Ciò che si chiederà a Forte e che il codice poetico non risulti voler parlare da solo, per non riformularlo come l'astrazione del linguaggio stesso, ovvero, l'idealizzazione, il ritorno degli enti del linguaggio!

Se sul tema ci ritorneremo, ora apprezziamo l'altra risposta di Forte che pone un confronto tra Heidegger e Lévinas tentando di mediare la deriva nichilista del primo con l'apertura 'altruistica' del secondo; *Lévinas*, attento al dato fenomenologico, ha, infatti, superato Heidegger ancora sollecitato da un linguaggio dell'identità. Andare oltre tale linguaggio significa riscoprire il registro di un'*escatologia profetica* riguardo all'essere non inteso come ente o essenza ma come l'"*altrimenti dell'essere*", ossia con quel registro che tende all'irriducibilità dell'essere nel suo darsi. Lévinas scardina lo storicismo di Heidegger proponendo la questione ontologica come "questione relazionale": *l'essere è il pensiero in relazione con l'altro*. Così, se per Heidegger l'essere andava pascolato prendendosi cura del mondo nella propria decisione 'attuale', per Lévinas il rapporto alla totalità passa attraverso l'esperienza e la storia mediata da una situazione che dispiega una "relazione"; la soggettività non si disperde ma si ritrova in rapporto a quest'alterità che si dona come momento esteriore ed infinito. Purtroppo questo luogo di *trascendenza* viene lasciato subito perché si faccia strada la *responsabilità* e della *responsabilità per l'altro*: la deriva etica rimane l'esperienza dell'infinito. Dio si rivela nell'atto responsabile,

nel gesto concreto, nella inquietudine per l'altro[461]. La radice biblica e talmudica del filosofo ebraico gli consente il recupero "dell'altrimenti dell'essere" che emerge dall'attenzione al concreto:

«l'ebraismo rende attenti alla parola concreta e singolare ed apre alla verità che si comunica nella prossimità concretissima dell'altro. La radice profonda del superamento della metafisica nell'etica della responsabilità è questo pensiero ebraico della rivelazione, che viene da altrove rispetto al mondo greco»[462].

In questa ripresa della radice ebraica, Forte vede una feconda sfida al pensiero greco dell'Occidente: un terreno fertile all'avvento di un pensiero dell'altrove. Rimane però da evidenziare come il pensiero biblico ed ebraico sia intriso di una concretezza che rimanda anche all'azione cultuale: l'ebraismo non è solo testimonianza dell'Altro soprattutto perché si mostra come un sistema filosofico o sapienziale, ma perché nella sua antropologia vi è un'indiscussa inscindibilità tra culto, mistica, etica e sapienza.

Non solo: va annotato anche il mancato riferimento alla riflessione sul tempo di Lévinas che ben suggerirebbe alla teologia ulteriori spunti per un concetto di storia non lineare ma soteriologicamente fondato: Lévinas, infatti, supera il concetto di *tempo lineare* con il rapporto tra le categorie "del presente e dell'assenza". Il presente

461 Anche i fatti drammatici che vedevano il pensiero dominante violento e dominatore nei confronti "*dell'altro*", consentirono a Lévinas di formulare una riflessione così attenta all'etica dell'altro; cf B. Forte, *L'Uno per l'Altro. Per un'etica della trascendenza*, Brescia 2003, 151-167.

462 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 148.

è dato *dall'assenza dell'Altro che fu* e che permane *differente*; così anche la storia, sottoposta ad un'analisi di tempo non lineare ma interrotto dalla puntuale azione dell'Altro, diverrebbe meno vittima dell'ideologia o, almeno, non rischierebbe una riduzione intellettualistica[463] e nichilista. Smarrendo la "traccia", il "segno" dell'azione dell'Altro, che è *redenzione* nel *tempo*, si smarrisce anche il senso storico; anzi si cerca una *redenzione* dal *tempo*: dove tutto

«è risolto nel circolo della ripetizione dell'identico no c'è più spazio per la Differenza»[464].

2.2.2.6. Tempo tra nulla e resa: Nietzsche e Bonhoeffer

La questione del tempo, tra dimensione lineare e circolare, mancata in Lévinas, apre lo studio su ***Friedrich Nietzsche***. Il suo pensiero invano si prodiga alla scoperta della redenzione del tempo, anche se permane come testimonianza rara di una ricerca che si spinge verso la questione della salvezza e del futuro. Permanendo nell'ambiguità, Nietzsche riformula la domanda sul senso della vita umana nella prospettiva della totalità. Ma la questione, risolta nella triste ripetizione degli eventi nell'eterno ritorno, si dissolve nell'irrimediabile non-senso, nel nulla del ritorno su di sé della storia.

463 Sulla questione cf ancora G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro*, 54-57.
464 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 151.

La "stranezza" di questa ricerca è che essa lascia da parte la ragione per ritornare all'origine attraverso il dramma greco, fino alla *nascita della tragedia*: *non più pensiero ma mito nel rito*! Con Nietzsche si supera ancora la prospettiva hegeliana e si recupera l'analisi intorno al sacro a testimonianza delle

«insufficienze di un *primato assoluto della mediazione coscienziale e speculativa*»[465].

Forte ripone nella decisione assoluta del singolo la possibilità dell'apertura all'avvento dell'Altro che redime dall'eterno ritorno. Dopo l'alterità negata di Nietzsche, Forte propone l'alterità assunta dalla decisione personale asserendo che

«l'attimo non sfugge alla tirannia del tempo fino al momento in cui esso si fa spazio di una decisione che libera l'identità dalla prigionia di se stessa e la apre all'avvento puro e forte dell'Alterità: ma questa è la decisione per l'Altro che ha visitato il tempo, l'ora di grazia, il *kairo,j*»[466].

Ma il richiamo alla sola decisione, non potrebbe risultare solo il rifugiarsi in un atto astratto di presa di possesso della storia? e se la vita concreta, e quindi la decisione, avesse bisogno di un presupposto non storico ma "attuale"? Anche Forte ammette che la decisione è *per l'Altro che afferra il tempo* ma non si spinge fino a rivalutare lo stesso rimando di Nietzsche *all'attualità* e *all'attività*[467]:

465 A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia*, 175.
466 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 167.
467 Nietzsche annoterà: «vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua mi-

Forte sembra non accorgersi della potenziale istanza liturgica ed estetica del pensiero nietzschiano e dell'intrinseco rapporto che scorre tra storia e rito neanche quando si tratta di riflettere sulla *questione escatologica*. È predominante, infatti, anche nel saggio su *rivelazione ed «éschaton»*, il nesso tra *idea di rivelazione* e *storia*, come Forte stesso ribadisce:

«Mai come nella questione escatologica una *corretta idea della rivelazione* è *garanzia del rispetto e dell'accoglienza dell'Altro*»[468].

Ma se non è sostenibile la modernità (hegeliana) che regge il motto per il quale

«l'ideologia intende cambiare il mondo e la vita a partire dal concetto»[469],

perché la teologia dovrebbe convertire vita e mondo solo con i suoi concetti?

La teologia è una sintesi che, permanendo come mediazione, evoca sempre l'immediatezza della novità e dell'imprevedibilità cultuale.

D'altra parte, se dopo *il tutto della modernità* non si può cedere *al nulla della postmodernità*, bisogna pur conservare non solo i sistemi razionali ma anche i presupposti inquieti dell'assenza del fondamento, del "pensiero debole" che non si rivela poi tanto

gliore sapienza»; F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Milano 1972, 35.

468 *Ivi*, 169; corsivo mio.

469 *Ivi*, 172.

incapace di stupore e di meraviglia quando tende a minimizzare il totalitarismo intellettuale per accedere al tutto attraverso la sintesi mistica, come nella New Age[470]. La teologia ha conservato il patto con il "sistema" moderno senza preoccuparsi molto di accogliere la "messa in parentesi" postmoderna. Se Forte lo nega, in realtà lo testimonia quando, pur cercando un dialogo con essa, si attarda al confronto di dottrina che permane il suo indiscusso riferimento. Nel concludere il saggio sull'escatologia, infatti, l'autore mostra l'attenzione al dato dottrinale che permane come promessa del Crocifisso risorto: così

«l'identità nella contraddizione che si lascia cogliere fra il Crocifisso e il Risorto viene a risplendere come la promessa identità nella contraddizione fra il presente del mondo e l'avvenire di Dio»[471].

È l'evento pasquale, secondo Forte, a giocare l'unico ruolo fondamentale che rivela la "promessa di Dio", adorata *in seconda battuta*:

«rivelando il mistero del Dio trinitario, Pasqua rivela Dio stesso come mistero del mondo, come sua profondità ultima e nascosta, e perciò non solo come trascendenza dossologica, alla

470 Forte sostiene che il pensiero postmoderno è incapace di stupore e di accoglienza del nuovo; cf *ivi*, 175; sembra però che quando Forte parla di pensiero postmoderno si riferisca solo al pensiero debole di alcuni filosofi occidentali: una tendenza che non darebbe voce alla postmodernità *new ageiana*. Per una valutazione attenta al ritorno del sacro proposta dalla New Age nella riflessione postmoderna cf A.-N. Terrin, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1992.

471 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 189.

quale aprirsi nello stupore e nell'adorazione, ma anche come trascendenza escatologica, verso la quale muovere nella speranza vigile e impegnata per realizzare fino in fondo l'autentica "umanità dell'uomo"»[472].

Anche in questa prospettiva la promessa dell'avvento futuro e decisivo di Dio è posta e fondata solo sull'evento storico della morte e crocifissione del Cristo: e se sul piano dottrinale non c'è nulla da ribattere, su quello metodico-pratico va ribadito che la promessa offerta da Dio e la decisiva risposta dell'uomo s'incontrano di fatti in una presenza, che è, in un certo senso, già *parusia*, e che è il dono del *Presente*. Non è prima il *senso della teologia* che offre la speranza, ma è l'entusiasmo, il timore, lo stupore e lo sconcerto che viene a porre la liturgia, ovvero la *presenza dell'Assente*[473].

La sensazione è che il *primato dottrinale*, anche se trinitariamente fondato[474], prenda il sopravvento sul *dato esperienziale* aprendo ad un possibile intellettualismo teologico. È vero che

«il senso che la teologia della speranza offre all'uomo inquieto non è certezza tranquillizzante o possesso illusorio, ma sfida e fiducia, lotta e contemplazione, vigilanza ed attesa serena, che cambiano già ora il presente dell'uomo»[475],

472 *L. cit.*

473 Sul tema cf G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro*, 79-82.

474 La riflessione escatologica in Forte è tutta biblica e teologica, attenta alla dimensione trinitaria della rivelazione nella storia di Gesù Cristo; cf B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*.

475 Id., *In ascolto dell'Altro*, 188.

ma se la riflessione che la teologia offre volesse essere *unica* e *prima* mancherebbe proprio lo scopo del suo essere sintesi *a posteriori*, diventando "anticipazione finale", "escatologia" essa stessa.

La promessa di Dio *è* e *resta* "sproporzionata" al vissuto e al pensiero dell'uomo anche se egli fondasse la sua riflessione sulla *speranza*. La *presenza epifanica* di Dio è sperimentata nella comunità credente in quanto comunità celebrante: ogni tentativo di trasmettere la speranza di tale manifestazione solo con un "*senso*"

«rasenterebbe più l'ideologia che la fede»[476].

Tra le *fughe* dei grandi "rivendicatori dell'escatologia cristiana", come Barth, Bultmann, Moltmann, e il *possesso* dei teologi liberali, Forte propone una rigorosa affermazione dell'alterità di Dio attraverso la categoria della promessa di fronte alla quale l'uomo si trova come superato e sovrastato; manca però di analizzare l'avvenire di Dio che è promessa per il presente solo se è sperimentato come *Presenza sproporzionata al presente*. Qui non si tratta di riformulare gli elementi di un'escatologia realizzata in termini rituali, ma di *pro*-porre, avanti ad ogni convinzione credente, l'evento promettente, la *sproporzione* non realizzata ma vissuta, *assaggiata*. Senza questa riconquistata *territorialità* della presenza epifanica di Dio, l'Avvento perde semplicemente terreno rimescolandosi con la sola dottrina.

Forte, tuttavia, è attento e sensibile al dialogo con ogni scuola

476 G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro*, 81.

di pensiero perché sa che la teologia, nel far cadere il totalitarismo del pensiero forte, deve lasciar spazio al pensiero debole, anzi alla debolezza che sperimenta ogni pensiero dinanzi *al Dio che viene*. Un pensiero non debole in sé, quindi, ma un riflettere che parta dalla debolezza del pensiero che è la vita, la sofferenza, il dolore: insomma il *rovescio della storia*[477]. La disfatta della teologia liberale e l'oggettivismo di quella dialettica richiamano un'alternativa maggiore fondata sulla *debolezza del Dio sofferente*. La sofferenza di Dio si traduce come solidarietà alla sofferenza dell'uomo: di qui un nuovo orizzonte che si riflette rivisitando la prospettiva di ***Dietrich Bonhoeffer***, teologo, pastore, martire. Alla crisi del pensiero va associata la crisi della teologia, o meglio, ciò che mette *in crisi la teologia*: la *sofferenza di Dio*, con essa Dio stesso si pone una volta e per tutte al di là delle risoluzioni delle questioni sia scientifiche che teologiche. Ma ciò che mette in "crisi" il teologo napoletano, e chiunque si avvicina alla storia di Bonhoeffer, può essere racchiuso in una sola parola: il *martirio*. È l'aspetto ultimo di un'etica fondata, non sull'intenzione o sull'essere, ma sul concreto[478]. Ed è questa analisi del concreto che fa percepire a Bonhoeffer "le leggi immanenti delle cose" (*Eigengesetzlichkeit*) lasciando *ontologismo* ed *eticismo* per una tendenza che si accorge della *contingenza della rivelazione*[479]. In questo dialogo con Bonhoeffer, Forte si poggia così

477 Così Forte chiama l'esperienza del dolore ad ogni livello; cf B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, 27-33.

478 Cf il saggio sull'etica di Bonhoeffer, B. Forte, *L'etica confessante. Bonhoeffer, teologia e martirio* in Id., *L'Uno per l'Altro*, 111-129.

479 Sulla questione cf A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia*, 72-76.

tanto sulla *testimonianza di vita*, attratto dalla vicenda personale del pastore martire a Flossenbürg, da concentrare tutta l'attenzione sulla questione etica. Tuttavia, il contributo sulla concretezza disegnata e prospettata da Bonhoeffer, va oltre, precedendola, la questione etica. Il pastore, in prigionia, si chiedeva come evitare la manomissione della fede cristiana esposta all'assurdità del totalitarismo e propendeva per una rivalutazione fondamentale della religiosità; egli scriveva:

«si deve ripristinare una *disciplina dell'arcano* che protegga i misteri della fede cristiana dalla profanazione»[480].

Bonhoeffer tende esplicitamente al recupero di una *ragione* dell'immediatezza compresa non teologicamente e filosoficamente; anzi, oltre la ragione e la coscienza. Questa prospettiva era già maturata nel suo scritto più accademico: *Atto ed essere*[481]. È proprio il problema della nascita del concetto di fede al centro del suo lavoro; anzi, il come comunicare la fede all'ignavo diventa il come attrarre l'ingenua semplicità del bambino: in teologia "*il bambino*" è una questione da rivalutare! Non il "*che cosa* della fede" ma il "*come*" aiuta "il bambino" a scorgere nell'immediatezza degli atti e nella loro radicale contingenza l'originaria apertura alla fede:

«La preghiera, la ricerca di Dio nella sua parola, l'affidarsi alla

480 D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, E. Bethge (a cura di), Cinisello Balsamo 1988, 355; corsivo mio.

481 Cf D. Bonhoeffer, *Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*, Brescia 1993; lavoro per la libera docenza conseguita nel 1930.

sua promessa, la sollecitazione della grazia di Dio, la speranza nutrita guardando al croce è agli occhi della riflessione in ogni caso "religione" e "credenza"; ma nella comunità di Cristo è, restando pur sempre opera umana, fede data da Dio e da lui voluta, nella quale Dio si fa realmente trovare»[482].

Ancora Bonhoeffer riprenderà l'immagine del bambino nell'ultimo scritto pubblicato in vita, *quasi come ritorno alla questione fondamentale*: per il pastore non tanto la naturale disposizione alla preghiera ma l'atto in cui Dio parla all'uomo (come il padre ad un bambino) è fondamento della fede:

«Il bambino impara a parlare in quanto il padre gli parla. Impara la lingua dal padre. Allo stesso modo impariamo a parlare a Dio, in quanto Dio ci ha parlato e ci parla. Sulla base del linguaggio del Padre celeste i figli imparano a parlare a lui. Nel ripetere le parole stesse di Dio, iniziamo a pregarlo»[483].

Se è vero che Bonhoeffer non trascura l'assoluto primato della Bibbia è vero anche che da queste angolature ne nasce una vera è propria pedagogia della preghiera e della fede: *il primato di Dio, che si fa trovare nella preghiera e nel sacramento, in Bonhoeffer è attenzione all'immediatezza*; solo dopo di essa si può giungere alla *resa* della fede che accosta, nell'atto del pregare, salvezza e tempo, passato e futuro, riflessione e intenzione. Bonhoeffer non evoca una mistica "che dissolve se stessa" ma una coscienza formata al di

482 *Ivi*, 168.
483 Id., *Vita comune. Il libro di preghiera della Bibbia*, Brescia 1991, 99.

là della pura riflessione:

«Cristo, come l'assolutamente sopravveniente, vuole una fede che consista nell'esser rivolti a lui *senza riflessione*» [...] l'atto di fede «riposa sull'oggettività dell'evento della rivelazione *nella parola* e *nel sacramento*»[484];

dunque, nell'atto non riflesso vi è la celebrazione attraverso la parola e il sacramento di tutto il creato, perché al centro c'è già Cristo:

«vedere Cristo *nella parola* e *nel sacramento* significa vedere in un solo atto il crocifisso risorto nel prossimo e nella creazione»[485].

Bonhoeffer cerca e trova un buon equilibrio tra trascendentalismo e oggettivismo puro; non solo con la sua riflessione ma con la vita, egli, convinto dell'*essere* in *atto* e non di un'*ideologia*, non ha tentato di *dimostrare Dio* ma lo ha *mostrato*. *La testimonianza viva è il fondamento della fede: il rito ne custodisce la reale memoria*.

2.3. Verso l'Altro: l'istanza etica

In questo paragrafo segnalo il notevole approccio etico che l'apologia dell'esodo e dell'avvento offre: il testo di riferimento fa parte dei volumi legati alla *Dialogica*[486].

---

484 D. Bonhoeffer, *Atto ed essere*, 146; corsivo mio.
485 *Ivi*, 147; corsivo mio.
486 Si tratta del già citato B. Forte, *L'Uno per l'Altro. Per un'etica della trascendenza*.

Le ricerche anche in campo etico, comportano un continuo confronto con *l'alterità*. Basterebbe citare alcuni maestri della comparazione tra *storicità* e *moralità* come Gian Battista Vico e Alfonso Maria de' Liguori; per entrambi

«il soggetto storico non è l'unico arbitro del conoscere e dell'agire, ma deve misurarsi sull'Altro e corrispondervi»[487].

Ma anche Kant è una testimonianza verace dell'imprescindibilità di un'etica trascendentale e sembra gridarci: *"mai senza l'Altro!"*[488]. Esso si presterebbe alla nostra attenzione né attraverso il *reale* né attraverso l'*ideale* ma solo come convenienza data nel rapporto di questi due mondi, nella loro *relazione*: questa è l'angolatura che ci offre della morale Rosmini per il quale sembra non darsi morale senza contemplazione anche se non specifica la natura dell'espressione. Rimane un fatto: Forte ci aiuta ad intendere che anche in Rosmini *l'etica appare come un esodo verso l'insondabile*:

«abisso dell'Altro, che solo il pensiero fondato sulla libera autocomunicazione di Dio, compiuta nella rivelazione, potrà meno inadeguatamente scrutare»[489];

un pensiero che evoca, sembra, una rivelazione in atto, un incontro con *l'Altro che si dice*. L'*ontologia del bene* di Rosmini evoca una prospettiva *sapienziale* mentre sembra quasi cercarne una anche *rituale*.

---

487 *Ivi*, 38.
488 Cf *Ivi*, 77.
489 *Ivi*, 110.

Sembra fare eco a questa prospettiva rosminiana, definibile *teocentrica*, un'altra che potrebbe dirsi *cristocentrica*: è quella di Bonhoeffer. Per il pastore protestante l'unica identificazione tra *realtà* e *bene* si ha in Gesù Cristo: è nella sua *rivelazione* che si dà *senso* e quindi il *bene* della realtà[490]. Il cristocentrismo di Bonhoeffer si trasforma in "ethos liturgico" di Guardini ovvero in necessità di ancorare la libertà dell'uomo al consapevole e libero *primato dell'Altro* che si offre nella liturgia; e Forte lo evidenzia bene quando afferma che

«la liturgia è alleanza, in cui il definitivo si fa presente nel provvisorio, l'eternità nel tempo, e questo consente ai due poli di stabilire una relazione feconda, che libera l'io dalla chiusura asfissiante del sé e lo apre alla ricchezza di vita dell'alterità divina, senza tuttavia assorbirlo semplicemente e impersonalmente in essa»[491].

Nel considerare le pagine del saggio sull'etica ci fermiamo qui, lasciando da parte Lévinas, Mancini e Vitello; mentre sembra sorgere spontanea una considerazione: infatti, sembra lecito chiedersi se vi sia *libertà senza Dio*, o meglio, se vi sia *esperienza libera senza gratuità che fondi la libertà*; e ancora ci si potrebbe interrogare se vi sia *atto libero senza atto rituale*. Tra il dovere e il diritto la teologia incontra originariamente il primato del dono che fonda e anticipa sia l'uno che l'altro:

490 Cf *ivi*, 120-121.
491 *Ivi*, 138.

«la libertà cristiana ha la sua verità nell'amore, e questo è manifestato nel modo più esplicito e convincente dalla celebrazione eucaristica»[492].

Il saggio *L'Uno per l'Altro* cerca il momento fondativo della morale e quindi si trova lontano dal momento celebrativo, in un'ottima analisi storica e filosofica del problema: tuttavia ci chiediamo se non sia proprio questa scissione di rituale e morale ad aver indebolito la tensione etica e sociale delle relazioni umane[493]. All'inizio del libro, Forte pone un interrogativo: se vi sia etica senza *Dio* o senza *Trascendenza*[494]; sembra ovvio, silenziosamente di rimando, chiedersi se vi sia *Trascendenza* (e, quindi, *etica, libertà, esperienza di dono ricevuto, dignità, diritto, dovere…*) senza *rito*.

2.4. La bellezza dell'Altro: l'istanza estetica

Oltre al problema *etico* il nostro autore affronta anche quello *estetico* e lo fa con la sua solita arguzia ed eleganza in un continuo confronto storico-critico con altri autori. Molti degli interlocutori di questi saggi li abbiamo già incontrati[495]; qui ci si limita ad una riflessione sull'intento fortiano sulla *questione del bello*. In realtà,

492 A. Grillo, *Guida laica per tornare a messa. Dal precetto alla libertà*, Cinisello Balsamo 1997, 62.

493 Per il rapporto tra preghiera, rito e norme morali cf ad esempio M. Mauss, *La preghiera e i riti orali*, C. Prandi (a cura di), Brescia 1997, 23-31.

494 Cf *ivi*, 7-8.

495 I saggi sono raccolti in *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, cf nota 41.

Forte non costruisce nuovi principi d'*estetica*, ma, in una bella sintesi, incrocia gli spunti altrui con le convinzioni personali.

2.4.1. Da Agostino a Von Balthasar

Il discorso *estetico* si connota subito come sintesi del primato antropologico senza però lasciarlo solo: esso è sintesi tra *mediazione* e *assolutizzazione* del soggetto.

Così, ad esempio, è citato ***Agostino d'Ippona*** che pone il rapporto tra bellezza e conversione. È indispensabile, spiega Agostino, distinguere tra l'*usare* ed il *fruire* delle cose create: è qui anticipata la distinzione tra *razionalità diretta allo scopo (uti)* e *razionalità diretta al valore (frui)*. *Di mezzo però bisogna pur ricordare che c'è il primato dei sensi: andranno pure trascesi ma "non se ne può fare a meno"*. Vista, udito, olfatto, tatto e gusto conservano, in Agostino, tutta la valenza di attrazione che verrà talvolta ignorata dalla stessa teologia post-patristica. È vero che Agostino evoca l'intellezione dell'uomo spirituale (ossia delle razionalità capace di giudizi assiologici) ma sa pure che il primato categoriale rimane ai sensi: se questi infatti saranno considerati *penultimi*, ossia via verso *l'Ultimo*, verso la *Bellezza*, saranno anche semplicemente considerati nella loro ovvia *mediazione*. Agostino sa, e con lui tutti i Padri, che vi è una sottile ambiguità nell'usare (o usufruire) delle bellezze create, ma sa anche che l'ambiguità può nascere dal solo *approccio intellettuale*. Esso, infatti, se non è ancorato alla forza centripeta del Creatore, quale Bellezza ultima, antica e nuova, si

ritorce su di sé causando *brutture* ancora peggiori. Dunque, oltre che ambiguità *naturali* degli oggetti stessi, vi è anche un'ambiguità del soggetto quando questi è lasciato a se stesso. I sensi, non sono misconosciuti, ma devono trovare il luogo giusto dove poter essere strumento d'incontro con *un'altra bellezza* che l'intelletto non ha. È vero,

«la bellezza dell'Amore ultimo suscita l'amore della bellezza»[496],

dice Forte commentando il vescovo d'Ippona: *allora la bellezza più che essere un'idea è una realtà da incontrare, da costruire, da creare*. Se è vero che essa è increata, perché è attributo dell'Infinito, dell'Ultimo, è anche vero che essa è incontrata dal finito e dal penultimo, è attrazione dell'uomo, lì dove l'uomo stesso non è lasciato al suo corpo ma incontra nel corpo il *senso dei suoi sensi*.

Agostino non dice, e Forte non lo lascia intendere, quale sia il luogo in cui la corporeità non è lasciata a se stessa: qui si gioca di fatto la *questione estetica tra libertà e verità*. Se, come afferma Agostino, il bello è ancorato al vero, è pur certo che la questione non può essere solo risolta in termini valoriali ed etici poiché il bello stesso non lo consentirebbe. Il circolo ermeneutico, che permette al giudizio etico di tendere al superamento del mondo e della sua ingiustizia, si ritrova in quella particolare ragione data *dal* e *nel* rito. Liturgia, etica e filosofia non si contrappongono ma tutte prendono il mondo capovolgendolo nella parentesi di una realtà *vera*, per la

496 *Ivi*, 19.

filosofia, *presente*, per la liturgia, *sperata*, per l'etica[497]. Per questo stesso motivo vero, buono e bello non possono essere tra di loro in contraddizione; ma neanche possono permanere in una tensione che elimini l'una per l'altra sollecitazione. L'etica, come la verità, non può fare a meno dell'atto ermeneutico del bello. Anche il Cristo, crocifisso e risorto, è, in prima istanza, accolto univocamente nella sua verità, nella sua bontà e nella sua bellezza. Nel rito, i sensi, rimanendo *penultimi*, sono anche i *primi* ad essere investiti di una presa di distanza dal mondo che lo rievoca e lo trascende conducendolo alla *Bellezza* ultima.

Dei "penultimi", presenza ineludibile e discreta, abbiamo prove anche nella trattazione di ***Tommaso*** sul bello: l'Aquinate, infatti, chiama *splendore* la via dell'irruzione del bello e *forma* la via agostiniana dell'armonia; entrambe vengono ricondotte analogicamente alla *bellezza del Verbo*. Ad ogni forma corrisponde uno splendore, ed entrambe non si possono eliminare vicendevolmente: infatti,

«la forma da sola non basta, perché può scadere in estetismo, vuota idolatria del frammento isolato dal tutto: ma anche lo splendore da solo è insufficiente, perché è solo attraverso una forma e trasfigurandola dal di dentro che il Tutto fa irruzione nel tempo, e il frammento diventa finestra sul mistero più grande, terreno d'avvento dell'eternità»[498].

497 Cf J.-Y. Lacoste, *Esperienza e assoluto*, 103-104.
498 B. Forte, *La porta della bellezza*, 27.

Tuttavia quest'equilibrio sarebbe minacciato da una riflessione troppo rigida che vuole tenere distinte le espressioni dell'*estetico* e dell'*estatico*, lasciando eccedere quest'ultima nel primato. Le due categorie sono usate da Forte nel tentativo di superare la sola esperienza orizzontale del bello (via agostiniana, che procede dall'accoglienza dell'idea greca di *bellezza che unifica* ed *armonizza il tutto*), con quella verticale del vero (via tomista, che riconduce il *tutto alla bellezza del Verbo*).

L'esperienza estatica

«è la via della meditazione sulla bellezza costruita a partire dalla contemplazione del Figlio di Dio, rivelato e nascosto nella carne»[499].

L'estatico

«è il bello, e non lo raggiunge se non chi si perde, chi accetta di essere attratto fuori di sé per andare verso l'altro nel movimento d'amore oltre ogni cosa»[500]

Eppure se è evocata l'idea biblica di bellezza estatica, perché Tommaso «è troppo legato alla tradizione biblica per non pensare la bellezza anche così», come bellezza che sorge dalla fedeltà dell'Altro, dal reciproco darsi, dall'Alleanza stretta per sempre, come bellezza non posseduta ma accolta abitando "in una casa non mia" ma nel grembo dell'Altro che mi ospita che è

499 *Ivi*, 23.
500 *Ivi*, 22.

«il mio-luogo-non-mio»[501],

la preoccupazione estetica di Forte spinge verso

«una *fede educata a leggere la bellezza* e in essa lasciarsi raggiungere dal Mistero santo che si affaccia, *senza cedere alle seduzioni del penultimo*»[502].

Appare qui, nell'auspicio di una *fede educata a leggere*, la sensibilità verso la metafora del bello espresso nell'azione liturgica; tutto lascia intendere che però Forte non si spinge oltre una *visione ideale ed estatica dell'estetica* senza affrontare *la seduzione dell'esperienza del bello* che si dà nel contesto cultuale.

Anche se quando parla dell'approccio estetico di von Bhaltasar, Forte esclama che

«solo l'esplicita ed argomentata consapevolezza dell'offrirsi dell'infinito nel finito, della lontananza nella prossimità, e dunque solo la comprensione estetica della rivelazione e della fede, potrà essere in grado di parlare efficacemente al mondo umano, "troppo umano", che è il nostro mondo»[503],

connota tale prossimità estetica nella storia del Dio incarnato, morto e risorto, del *Verbum abbreviatum*, dunque in una *prospettiva cristocentrica*. Tale prospettiva, sintesi tra l'*oggettività del vero* "che libera dall'io soffocante", e la *trasgressione estetica del soggetto*

501 *Ivi*, 34.
502 *Ivi*, 36; corsivo mio.
503 *Ivi*, 63.

"non priva d'irruzioni e di salti", è un'estetica prevalentemente teologica: anzi, è una *teologia estetica* poiché

«è la rivelazione cristologica a manifestare la bellezza»[504].

Così Forte accoglie le caratteristiche oggettive di una bellezza che si dice nella storia e si manifesta nel Crocifisso: è il Cristo crocifisso

«il luogo in cui si compie l'esodo di Dio da sé verso la Sua creatura… ed è precisamente in questo incontro duplice… che si compie *l'evento della bellezza nella storia*»; la soluzione teologica dell'estetica è tutta cristocentrica «*la bellezza dell'Abbandonato* è "trasgressione", rapimento del soggetto umano verso l'abissale profondità del mistero di Dio tre volte santo *nella storia dell'umanità* e *nel cuore del credente*»[505].

Si avverte un certo *riduzionismo teologico dell'estetica* che, mentre è attento alle esigenze oggettive del vero, confina le interruzioni e i salti del soggetto nella verità storica della rivelazione e nel cuore del credente: una bellezza circonfusa dal dogmatismo e dall'interiorismo se non rivela a sé il frammento misterioso in cui si dà la profondità del mistero; il momento celebrativo, l'azione simbolica unisce la verità oggettiva alla storia personale e comunitaria senza ridurre la bellezza a sensazioni. Anzi, l'estetica, già compresa, come splendore, irradiazione, fenomeno, nell'analogia tra il divino e la luce, è assunta (*in tempi non sospetti…*) dallo stesso concilio niceno-costantinopolitano che ripropone l'unità essenziale tra la

504 *Ivi*, 67.
505 *Ivi*, 70.72; corsivo mio.

bellezza incarnata e quella, per così dire, immanente: «*yw/j evk ywto,j* », «luce da luce», appunto; quest'analogia e la convinzione che *l'uomo non si spiega senza la luce del mistero incarnato* dice l'impossibile riduzione dell'evento estetico alla mediazione storico-ermeneutica, anche se cristocentrica. Bene evidenzia Crispino Valenziano quando in proposito afferma:

«Come dire che gli eventi della storia del Cristo visibilità di Dio sono ermeneutici della inaccessibile storia dell'uomo in ciò stesso per cui sono parola della luce inaccessibile di Dio. Percezione di tutti e ciascuno gli eventi con tutte e ciascuna nostra percettibilità: ecco l'estetica che stiamo delineando»[506].

Al codice della visibilità e della luce si devono accostare tutti quei linguaggi che pure sono gestiti e differiti nell'azione rituale, in modo che,

«di anello in anello dal fatto che la metafora della luce non è opzionale perveniamo, in concatenazione, al fatto che l'estetica teologica e antropologica di "ciò che era sin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato, ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita" (*1 Gv 1,1,*) neanch'essa è un *optional*»[507].

La metodologia storica consente di spingersi fino al punto

506 C. Valenziano, *Estetica e poietica sacramentali: la 'visibilità' della parola*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1.*, 539.
507 *Ivi*, 542.

essenziale della bellezza, il *crocifisso*; ma rischia di vanificare ogni estetica immediata, annullandone il valore intrinseco.

2.4.2. L'immagine, la musica e la poesia: da Evdokimov a Luzi

L'analogia della splendente visibilità, sintetizzata nel categoriale *luce*, è presente soprattutto nella tradizione cristiana orientale; la caratteristica di questa *luce*, orientata alla contemplazione, è quella del Tabor: ***Pavel N. Evdokimov***, il quale formulerà una vera e propria "metafisica della luce", fondata biblicamente, è uno dei testimoni orientali di questa *luce taborica*.

Quest'irradiazione difatti si pone quale *inizio* e *compimento* dell'unica attività salvifica divina: e mentre in occidente il cristocentrismo si attesta sui cardini della *redenzione*, in oriente s'identifica con la *creazione* e, in altre parole, col *Cristo*, quale prototipo dell'umanità, *alfa* e *omega* dell'uomo nuovo.

Con Evdokimov, Forte riconosce il luogo di demarcazione tra la *metafisica greca dell'uno* e quella *cristiana della luce*: la liturgia. La nuova antropologia della luce

«si costruisce *nella storia* e per essa, *mediante gli eventi sacramentali*, che celebrano sempre di nuovo l'irruzione e al presenza del divino nel tempo»[508].

Tuttavia in quest'espressione non c'è ancora la piena disponibilità

508 B. Forte, *La porta della bellezza*, 77; corsivo mio.

a propendere per il *fatto* liturgico quale luogo determinante della decisione, della formazione e della comprensione della fede, luogo di bellezza luminosa in cui sempre tornano a rischiararsi le virtù del credente non solo perché luogo pensato e amato, ma *principalmente* (ovvero *per primo*) momento di incontro con la bellezza che si crea uno spazio in cui dirsi: *Forte non approfondisce queste tematiche però rimanda ad un equilibrio antropologico capace di essere esaltato dalla bellezza stessa* anche se con un certo orientamento marcatamente escatologico:

«il divino venuto *nella storia* non fa concorrenza all'umano, ma lo *assume* e lo *esalta*, *valorizzandolo* proprio nel movimento terreno e storico, orientato al suo destino ultimo di bellezza e di luce»[509].

Ma se è vero che il visibile ha ospitato l'invisibile senza catturarlo perché l'estetica dovrebbe catturare con le sole forze lo splendore che vi si rivela? Forse non ci si accorge che la bellezza del "*Nome disegnato*" (così è chiamata l'*icona*) che cattura nella sua luce, ha semplicemente bisogno di essere vista; che i suoni degli strumenti e delle parole, gli odori dei ceri e dell'incenso, i gusti del pane e del vino hanno *solo principalmente* bisogno di essere ascoltati, odorati, e gustati.

Questa eccedenza mediatica Forte non sembra coglierla neanche quando compara il *cinema* all'*icona*: rispetto a quest'ultima, sebbene caratterizzato dal *racconto*, il cinema non sopporta il confronto per

509 *Ivi*, 78; corsivo mio.

due motivi principali, secondo Forte: quello dell'*equivocità radicale*, per il quale la mediazione cinematografica autogiustificantesi rimarrebbe aperta all'ambiguità egoistica e violenta dell'uomo stesso, e quello dell'*unicità di senso*, ovvero quel primato del Trascendente che non ha "nessun linguaggio umano che lo possa veicolare" e che il cinema avoca a sé[510]. L'analisi è offerta dopo un'elegante presentazione del concetto di *simbolico*[511]. La stranezza che lo stesso concetto venga applicato senza distinzione di metodo al cinema: le distinzioni sono in linea teorica di contenuto. Forte, infatti, afferma

«il linguaggio cinematografico, insomma, *come ogni linguaggio umano*, può essere veicolo di trascendenza a condizione di mantenere la tensione propria dell'analogia. A ciò – più di altri linguaggi – il cinema è predisposto dalla possibilità che *gli è propria e peculiare di combinare il simbolo e la narrazione*»[512];

concludendo:

«e come per ogni linguaggio, così per il cinema la scelta del veicolo da usare e di ciò che si intende veicolare *è nella mente e nel cuore di chi lo produce e di chi ne fruisce*…»[513].

Il *riduzionismo linguistico* che emerge in queste righe è chiaro e sembra non escludere neanche la mediazione sacramentale

510 *Ivi*, 116-117.
511 *Ivi*, 112.
512 *Ivi*, 120; corsivo mio.
513 *L. cit*; corsivo mio.

giacché quando Forte parla di simbolo lo fa mantenendo le stesse proporzioni argomentative sia per il *rito* che per *ogni altro linguaggio*, non riservando necessariamente al primo la *struttura linguistica* ed il *campo semantico di competenza*. Non sono espresse le differenze nell'ottica orizzontale (umana) ma verticale (teologica): non nell'umano fenomeno *rituale* ma nel teocentrico contenuto formale è notificato l'eccesso del sacramento.

Il *cinema*, come la *televisione*, comporta un avvilimento dell'alterità perché non esclude la dimostrazione totale dell'evento a chi partecipa alla visione stessa. L'eccesso del rito sta nell'eccedenza del segreto, dell'invisibile, della partecipazione… proprio nel non difendersi dall'arcano eccesso dei simboli rituali sta la forza della fede[514].

La *sospensione rituale* e la *metafora dell'azione liturgica* non sembrano del tutto considerate: e questo a guadagno di una certa *teorica* presente anche quando si tratta di *poetica*, di *semeiotica*, di *estetica*, accentando e privilegiano le configurazioni intensivamente teologiche: l'equilibrio antropologico rimane non del tutto sondato e non assunto.

La struttura prevalentemente teorica si deduce anche quando l'autore tratta dell'evento musicale. Al centro della riflessione permane *l'intenzione*. Scrive Forte:

«se una musica si definisce sacra in quanto *intenzionalmente*

514 Cf G. Bonaccorso – A. Grillo, *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e rito*, Assisi 2001.

è prodotta ed eseguita per essere aperta ed orientata all'alterità divina, essa sarà *formalmente* tale solo quando chi la produce o la esegue *la concepisce come un linguaggio capace di mediare* un possibile "eccesso" verso la trascendenza»[515].

L'impostazione, che deciderà le sorti dell'intero saggio, si trova come inclusa in un'idea sulla musica sacra che lascia poco da dire all'analisi dell'evento e dell'azione musicale in sé. L'ultimo passo del saggio conclude la parabola formale con cui è costruita l'*idea sulla musica*:

«Più che in ogni altra arte nella musica – *che voglia essere linguaggio del Trascendente* – si sperimenta come il vento dello Spirito "soffia dove vuole…" (*Gv 3,8*). Forse perciò la musica sacra più di ogni altra suscita insieme sentimenti di pace e di nostalgia, di giubilo e di malinconia: e forse perciò essa resta e resterà sempre una lingua incompiuta, un dire che si trascende verso il non detto, un suono che tende ad evocare il Silenzio e a riposare in esso, in una trasgressione sempre tentata e mai perfettamente raggiunta…»[516].

La musica deve *rimandare all'Altro* pena il "rischio" di farsi solo semplicemente apprezzare: il ML vede invece nell'*eccesso* musicale proprio la possibilità di un'esperienza spirituale. È chiaro che non *l'ascolto* per sé ma *l'esperienza dell'ascolto* è al centro delle preoccupazioni liturgiche: tuttavia se la musica deve condurre al *non-detto*, evocando il Silenzio, deve lasciare lo spazio all'esperienza

515 B. Forte, *La porta della bellezza*, 86; corsivo mio.
516 *Ivi*, 108; corsivo mio.

stessa e non alla controllabilità dell'esperienza. In questo si avvisa una tensione "preoccupata" nel dogmatico e, al contrario, una "delicata" del liturgista. Forte sembra trasparire precomprensione quanto afferma, ad esempio, con Agostino che

«la materia – indispensabile strumento per cogliere la *ratio numerorum* – può sedurre e attrarre a sé, invece che rinviare a ciò di cui è esile traccia»[517].

Se la musica è esperienza totalizzante, non si vede come possa essere solo strumento indispensabilmente inteso quasi come limite e non ricchezza dell'uomo: il liturgista nutre interesse verso *l'imprendibilità* e non verso *l'indispensabilità* della musica. L'evento sonoro, quale momento imprendibile è porta del Trascendente e non viceversa. Così il racconto dello scrittore francese, Julien Green "rapito" dalla melodia del *Kyrie* della *Messa in Si* di Bach:

«Provai una tale felicità che, se ne avessi avuto il coraggio, lo avrei detto alle persone che erano lì, lo avrei gridato… Bisognava che io portassi quella frase e tutta la sua ricchezza nella mia camera e che, senza mai finire, io mi ripetessi a mezza voce, come un pazzo: Kyrie eleison! Kyrie eleison»[518].

L'alterità che è disegnata da Forte, conduce all'*essenziale dell'esperienza*, mentre l'alterità ricercata dal liturgista

517 *Ivi*, 89.

518 J. Green, *Terre lointaine*, Paris 1966, 171, citato da G. Lafont, *L'esperienza spirituale e il corpo*, in *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983, 24, nota 15.

segue l'*esperienza dell'Essenziale*: in queste due dimensioni, accompagnate dalla ricerca della *bontà nell'essenziale*, si gioca tutta la vita cristiana, la sua bellezza e la sua verità.

L'espressione della verità, Forte lo sa, non si dà in semplici concetti; biblicamente ed ebraicamente (quindi cristianamente) intesa, essa è *fedeltà, amore, agape*: la verità è *qualcuno*. Pertanto essa non si dice solo nel concetto ma soprattutto si racconta nell'analogia, nel manifestarsi così, nel suo splendore, rimanendo luminosità del vero. L'eccedenza di questa luce, Forte la coglie nei versi di ***Mario Luzi*** per il quale la luce è

«tutta rapportata all'affacciarsi misterioso dell'alterità, di cui la donna è altissima figura. La novità è così radicale, che questa luminosità, occupata dalla presenza femminile, può essere considerata metafora di una concezione totalmente altra della verità»[519].

Forte rinvia la capacità di mediazione della poesia di Luzi alla capacità da lui dimostrata di tener insieme nelle sue opere *il possesso della verità* e *la verità della Passione*: la poesia si muove tra splendore e fedeltà alla kenosi storica del Verbo:

«kenosi dello splendore e splendore della kenosi è certo l'evento della rivelazione che la teologia porta al pensiero e alla parola»[520].

Al termine del saggio su Luzi rimane però un'esigenza: scoprire

519 B. Forte, *La porta della bellezza*, 124.
520 *Ivi*, 132.

un pensiero per la parola, come fa Forte, ed *una poesia per il pensiero*, quale quella che offre Luzi; rimane il compito di una sintesi teologica ulteriore, poiché se anche la poesia porta uno splendore nuovo al pensiero il *pensiero deve sentire la poesia*: la consustanzialità, usando termini di Luzi, del divino e dell'umano, vuole non solo un pensiero per la poetica ma indica che *ogni pensiero ha bisogno della poetica*. Che l'invocazione rituale sia il luogo principale dell'avvento dell'Altro nel suo splendente raccontarsi, è un'esigenza imprescindibile di ogni TF; la questione sarà ripresa nel *quarto capitolo*.

2.5. L'ermeneutica di Forte: tra punti fermi e questioni

Si conclude così una lunga parabola che disegna una pista nuova e concreta del pensare cristiano: al di là di ogni intellettualismo che tende a *cosificare* l'evento del *Dio in mezzo a noi*; al di sopra di ogni riduzionismo che tende a *dissolvere il volto dell'Altro che viene*, il pensiero teologico si apre allo *stupore e al rigore di una storia non pensata* ma reale e concreta cercando il dialogo sulla soglia della *meraviglia* e del *timore* che affascina e avvolge tutti. *La teologia e la filosofia s'incontrano su questa soglia che rimarrà sempre tale per il limite datogli dall'evento del Dio morto e risorto*. Tuttavia, il discostarsi da quest'evento nel solo momento di riflessione tradisce lo stupore e la meraviglia e lascia solo il timore e lo smarrimento: il pensare la verità rivelata significa *stare nella rivelazione* del pensiero dell'Altro.

Forte e attentissimo all'inquietudine del pensiero che cerca e che si stupisce davanti all'avvento dell'Altro, in questi saggi presenta gli ambiti del linguaggio dell'Altro in una simbolicità radicata *storicamente* quasi *esistenzialmente*. La rivelazione dove incontra il pensiero? Come e dove il pensiero incontra la rivelazione?

Sulle questioni, presentate nelle prospettive precipue della teologia (*Dionigi, Cirillo, Amalario, Tommaso, Barth, Rahner, Jaspers*), della filosofia (*Rosmini, Cacciari*), dell'ermeneutica (*Newman, Hegel, Schelling*), della metafisica (*Kierkegaard, Heidegger, Lévinas, Evdokimov*), dell'antropologia (*Lutero, Dostoevskij, de Lubac, Luzi*), dell'escatologia (*Gioacchino da Fiore, Nietzsche, Bonhoeffer*) Forte, risponde ricorrendo al meglio dei contributi dei suoi interlocutori ricavandone un concetto di alterità rispettoso delle identità e delle differenze, ma sembra lasciare nell'ombra dei principi l'aspetto di una *simbolicità* comprensiva delle dinamiche strettamente rituali.

2.6. L'approdo della Simbolica Ecclesiale: la teologia tra inizio, storia e compimento

Anche le espressioni "simbolica ecclesiale" e simili, recuperano solo il senso del credo ecclesiale e non la simbolicità in genere[521]. È confermata così l'impostazione che abbiamo incontrato a proposito

521 Nell'approfondire un aspetto teologico nel saggio su Rosmini, Forte chiaramente connota con l'espressione "simbolica ecclesiale" la professione di fede: «la simbolica ecclesiale… non lascia adito a dubbi: "Noi crediamo… " (professione di fede, richiesta da Innocenzo III ai Valdesi…»; B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno*, 212.

della categoria della *simbolica ecclesiale* usata da Forte (cf *§ 2.1.2.*) nella metodologia storica *dell'esodo e dell'avvento* (cf *§ 2.1.3.*).

Secondo la tricotomia di Forte, la teologia ricorda un inizio, si svolge in una storia, protraendosi in un futuro compimento. È evidente la categoria generale della "teologia dell'oggi" come "teologia della storia".

La *metodologia storica* riemerge in ogni saggio del contributo sistematico di Forte edito in otto volumi[522] : essa procede da due elementi fondamentali: il primo si riscontra come dialogo serrato con la riflessione mondiale contemporanea sulla *domanda del senso* tra *contesti storici che sfidano il pensiero* e quindi lo stesso senso. È soprattutto la drammaticità della vita, dell'uomo povero – al di là di ogni retorica –, della fame, dei soprusi, del dolore innocente da cui si erge, come una sorta di *antitesi globale*, il *rovescio della storia* che interroga, inquieta e sfida la storia stessa ed anche la teologia[523]. Dall'altra parte, "l'oggetto storico" della teologia interroga la teologia stessa: *è la storia di Gesù di Nazareth che invade prepotentemente nel senso e nel metodo teologico*. Questa storia è la fonte per ristrutturare la capacità creativa della teologia; l'evento Cristo si mostra come *fontale* rispetto al pensiero:

522 Per l'intera citazione della *Simbolica Ecclesiale* cf bibliografia a fine capitolo. Una buona esposizione comparata si trova in *Una teologa come storia. La* Simbolica ecclesiale *di Bruno Forte tra filosofia e teologia*, A. Ascione (a cura di), Cinisello Balsamo 1998; il testo testimonia anche l'influenza del pensiero di Forte su tutta l'attuale riflessione della facoltà di teologia dell'Italia meridionale.

523 Cf B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, 9-70.

«è all'opera e al destino di Gesù Cristo che il teologo deve rivolgersi per investigare sul fondamento e sulla materia del suo pensiero. Questo volgersi al passato fontale è vissuto a sua volta in vista di un agire sul presente, per creare in modo sempre nuovo l'avvenire… In altri termini si deve affermare che, da che Dio si è fatto storia, i termini storici… sono gli unici nei quali ci sia lecito meno infedelmente parlare di Lui»[524].

È innanzitutto per questa "concentrazione" cristocentrica che la teologia è *storica*. Dire Dio significa ripercorre la *storia di Gesù* chiave ermeneutica del pensiero di Forte.

Piacerebbe tuttavia che anche la storia di Gesù sia pensata più fenomenologicamente: in altre parole, va considerato, ai fini della nostra riflessione, che Gesù stesso era posto in una tradizione cultuale molto complessa[525] di cui era frequentatore[526].

L'opera della *Simbolica* è una sintesi apprezzabilissima dal punto di vista dogmatico anche se sembra a volte oscillare tra la fontale mediazione storica e quella cristologica; si avverte, infatti, la centralità dell'*evento/avvento* di Cristo ma anche la *non*

---

524 B Forte, *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, Cinisello Balsamo 1997[8], 56; per Cacciapuoti: «il cuore della Simbolica» è «la fede in Gesù Cristo resa cosciente, fatta pensiero e vita, nutrimento quotidiano»; P. Cacciapuoti, *Sulla cristologia di Bruno Forte «il verbo si fece storia e abitò fra noi*, in *Una teologa come storia*, 103-113; qui 103. La *Simbolica ecclesiale* è stata scritta in sedici anni ed il primo volume fu proprio il terzo, quello sulla storia di Cristo (1981); l'ultimo è l'attuale primo (1996).

525 Cf F. Manns, *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù*, Bologna 1995.

526 Cf R. Aron, *Così pregava l'ebreo Gesù*, Casale Monferrato 1982.

prescindibilità del momento *storico/esodale* dell'uomo. Infatti, poiché

«il dono di grazia è sempre storicizzato e raggiunge concretamente l'essere personale negli eventi sacramentali della Chiesa»[527],

è chiaro che non si potrà fare a meno di questa mediazione che diventa un vero *costume* per il fedele avvolto appunto nella nuova vita di grazia che per lui si realizzerà in un'*ethos sacramentale*. La centralità dell'evento storico cui fa riferimento la grazia sacramentale rimanda al *sacramento originario* che è Cristo il primato del quale supera *oggettivamente*, rischiando di rimandare *irrimediabilmente*, la mediazione cultuale.

L'antropologia che ne risulta è fortemente ancorata alla *dignità esodale* del Dio che crea e alla *novità avventuale* del Dio che viene e salva. Forte lo specifica a più riprese e in più saggi: la persona di Gesù Cristo è l'essenza del cristianesimo[528]. Al di là di ogni "amore infelice" che rende Dio l'uomo e l'uomo Dio (*Feuerbach*), e di ogni "amore tranquillo" dove ogni contrapposizione è superata dall'ottimismo riconciliatore (*Harnack*), la storia di Cristo si presenta come "amore paradossale" per ogni uomo che nella sua persona trova la vera sostanza della fede (*Guardini*): è il *Tu* di Dio che fa ogni essenza[529]. La storia, avvincente e drammatica, di Gesù, dall'esplosione dell'annuncio alla delusione della croce, testimonia

527 B. Forte, *L'eternità nel tempo*, 197-198.
528 Cf B. Forte, *L'essenza del cristianesimo*, Milano 2002.
529 Cf *ivi*, 149-169.

una vita radicalmente riconoscente all'Altro, donata all'Altro, restituita all'Altro. La missione, la vita e la morte di Gesù sono un continuo rimando al Padre che, nello Spirito, rimane il principio, la fonte: anche nel momento supremo della donazione di sé, Cristo offre un atto che si svolge

«in Dio l'evento della storia dell'amore del Dio immortale, per il quale il Figlio entra nel più profondo dell'alterità dal Padre in obbedienza a Lui, lì dove incontra i peccatori»[530]. «Cristo crocifisso e risorto è il luogo in cui l'Altro è venuto a dirsi – e a tacersi – per noi»[531].

«La teologia sta totalmente appesa alla Croce di Cristo»[532].

Quest'ottima percezione dello specifico cristiano può perdere *la differenza originaria dell'evento proprio dell'uomo* e lasciarlo come un semplice superfluo e non un altrettanto dato specifico del momento rivelativo. La giusta responsabilità di fronte all'essenza cristiana rischia di dimenticare che la *mens* contemporanea ha essenzialmente rimosso la religiosità e la ritualità dai suoi atti, decurtando anche la propria capacità di affacciarsi sull'Altro. Sia una *pura spiritualità ecologica* sia una *ferma tensione pasquale* possono non reggere una crisi che si presenta nella rimozione epocale del culto; neanche la patria della Trinità può riuscire ad apportare senso e gioia ad un'epoca che si rifiuta di vivere l'incontro

530 *Ivi*, 56.
531 *Ivi*, 41.
532 Id., *Seguendo te, luce della vita. Esercizi spirituali predicati a Giovanni Paolo II*, Milano 2004, 13.

della speranza e non semplicemente a postularlo in una forzata riflessione escatologica sulla vita e sull'al di là. Anche il compimento, presentato da Forte egregiamente e con un saldo rimando alla dinamica trinitaria, chiede un'esperienza parziale che tende al sentirsi già in patria: e questa è una tensione anche liturgica. Per assegnarsi (ed *essere assegnato*) al compimento della storia, l'uomo (e *il suo corpo*) abbisogna di congedarsi dal mondo anche prima dell'ultimo congedo: la sospensione e la sottrazione corporale dall'infelicità e dalla tranquillità data, ad esempio, con la danza (o con l'atteggiamento corporale in genere) durante il culto, manifesta semplicemente una logica escatologica, un accenno all'al di là[533]. *Sembra possibile che senza una tale sospensione, senza un'alterità anche comunitariamente, corporalmente e somaticamente vissuta, la storia del Cristo rischia l'isolamento*. Certo che alla dogmatica non si può chiedere questa sensibilità che va comunque attesa da una sintesi che tenga conto anche del dato fenomenico e non solo di quello storico. Il *fenomeno* ci chiede di conservare l'alterità dell'altro nella sua imprendibilità poiché in esso permane sempre indescrivibile e inafferrabile: la mano che si tende nella preghiera tende sempre a schermare il volto di chi la tende (*Rilke*). Forte sa che la parola su Dio si nutre di eccedenza e lascia in sospeso quella rituale.

533 Sul tema cf ad esempio J.-Y. Lacoste, *Esperienza e assoluto*, 61-63.

2.7. Teologia fortiana e senso teologico della liturgia

In questo paragrafo affrontiamo una breve quanto imprescindibile domanda: quale liturgia *per* Forte e quale liturgia *in* Forte? Dietro al gioco di parole si nasconde un tentativo: quello di evidenziare ciò che Forte *dice* della liturgia e ciò che dice della liturgia *senza parlarne*. Da una parte incontriamo il teologo mentre dall'altra la sua esperienza.

2.7.1. Il senso teologico della liturgia di *Forte*

Ripercorriamo brevemente quanto finora detto: per Forte il metodo teologico si snoda tra *fede* (tradizione e scrittura) e *storia* (la fede che vive). In questi due ambiti sono tracciati e prendono forma tutti gli scritti esaminati. E la liturgia? Propendo per una risposta: il senso teologico della liturgia *di* Forte è *la relazione che trasforma la storia del credente il quale si riconosce innestato nel Figlio a gloria del Padre attraverso l'azione dello Spirito Santo*.

Una prima verifica ci è data da un articolo apparso in «Rivista Liturgica» dal titolo *Il senso teologico della liturgia*[534]. Già il titolo restringe il campo argomentativo: si tratta del *senso teologico*, quindi si parte da una prospettiva *teocentrica* per una riflessione liturgica. Il cuore della liturgia diventa così la *Trinità*,

534 B. Forte, *Il senso teologico della liturgia*, in *Rivista Liturgica* 6/2002, 1029-1033; l'articolo raccoglie una videoconferenza di aggiornamento trasmessa dalla Congregazione del clero del 28 settembre 2002.

«che si offre come “dimora” e come “patria” dell’esistenza redenta»[535];

in essa il credente

«entra nelle profondità di Dio, lasciandosi avvolgere dal mistero delle relazioni divine nella comunione della Chiesa, vera icona della “Trinità”»[536].

Non solo: la dimensione trinitaria sarebbe la sola a specificare il carattere proprio della preghiera liturgica. Vale la pena “ascoltare” alcuni passaggi della riflessione citata:

«Nella preghiera liturgica il cristiano sperimenta il mistero della filiazione divina: egli non sta davanti a Dio come dinanzi a un assente o a uno straniero, adorabile e terribile, ma dimora in lui nello Spirito, per il Figlio, come figlio, nel mistero del Padre [...]. Perciò la liturgia è il terreno della venuta della Trinità nella storia, il luogo di alleanza fra la storia eterna di Dio e la storia dell’umanità: in essa la storia viene accolta nel grembo della Trinità e la Trinità viene ad abitare nel cuore dell’uomo. È in essa che si compie in pienezza la santificazione del tempo. Si potrebbe affermare che il mistero dell’incontro fra eternità e tempo – attuato nella liturgia – consiste nell’ingresso della comunità celebrante nella Trinità santa»[537]

Il credente, che ha già una propria fede, ha da entrare nella dimora della Trinità, che è la liturgia, per vedere trasformare il suo

535 *Ivi*, 1029.
536 *L. cit.*
537 *Ivi*, 1030.

tempo in gloria eterna, non senza il proprio impegno; anche le tre parti iniziali del saggio, ciascuna ricondotta *teologicamente* ad ogni persona della Trinità, che delineano le caratteristiche proprie dell'economia immanente della Trinità, nella seconda metà hanno un riscontro prevalentemente *etico*.

Al credente nella liturgia appartengono due peculiarità che si snodano *dalla passività all'azione*: *ricevere* e *riportare* a Dio. Qui le azioni sono viste non come atto umano che aprono alla comunicazione di sé nell'accoglienza dell'altro, come dinamiche simboliche che trasformano la realtà, l'interpretano, l'interpellano, la coordinano; *l'azione è risposta a Dio*, tensione alla testimonianza, all'impegno sia ecclesiale (*sacrificio di lode, azione di grazie, intercessione*), sia sociale (*proclamare la giustizia del regno che viene*), che filosofico (*dare senso alle cose*)[538]. Il centro della spiritualità liturgica sembra essere *ciò che si pensa del rito* e non *ciò che si esprime nel rito*. Sembra che non basti un'azione tesa in sé ma vi è bisogno di un'azione che valga in sé: *non basta "stare" presso l'Altro bisogna prima conoscerlo*. Questa tensione, squisitamente e nettamente teologica, pura e vera nella sua imprescindibilità, non si apre ad una spiritualità *ritualmente* liturgica, ad un'economia umanamente *simbolica*, ma ad una spiritualità *eticamente* liturgica.

Difatti nelle ultime battute della riflessione citata si parla di *ethos* liturgico intendendolo come libertà nell'amore comunicato nello Spirito e coerente con l'accoglienza del prossimo: è l'*ethos*

538 Cf *ivi*, 1031.

della vita

«corrispondente alla buona novella, dove l'uomo ha tempo per Dio, perché Dio ha avuto tempo per l'uomo, e il tempo entra nell'eternità, perché l'eternità è entrata nel tempo»[539].

In questi termini e sempre subordinata all'etica e alla "necessità cui è legata", anche in altri luoghi appare l'economia sacramentale di Forte. Quando l'autore deve rispondere alla domanda *sull'orientamento del cristianesimo*, annota anche una necessità di ripresa e ripresentazione di un *nuovo umanesimo* di cui l'*ethos sacramentale* è espressione necessaria secondo un'antropologia teologica che riproponga, appunto, le risorse della riflessione sull'*alterità*. Quest'antropologia, dell'*eternità nel tempo*, *dialettica*, radicata *cristologicamente*, *etica*, è detta infine

«*sacramentale*: costituita sul mistero dell'avvento dell'eternità nel tempo, essa è legata alle mediazioni storiche scelte dall'iniziativa gratuita dell'amore divino per comunicarsi all'uomo. Queste mediazioni costituiscono nel loro complesso l''economia sacramentale'»[540].

Le mediazioni sono scelte da Dio ma "legate" a quelle storiche prima di tutto in riferimento ai fatti di Cristo e seconda battuta all'agire sacramentale come azione della grazia (*dell'alterità che viene*, secondo le categorie fortiane) nella condizione umana

539 *Ivi*, 1033.
540 B. Forte, *Dove va il cristianesimo?*, 122.

(nell'*esodo* della condizione umana)[541]. L'*ethos sacramentale* così delineato è

«il comportamento degli uomini nuovi, resi tali dalla partecipazione della vita trinitaria e perciò capaci di cantare con la vita il 'cantico nuovo'»[542].

Forte non manca di sensibilità alla riflessione di metà Novecento di stampo dialogico e personalistico, né tanto meno evita l'esteriorità, la corporeità, l'interiorità, la sacramentalità. Di questi argomenti offre un abile e puntuale percorso[543], disegnando *l'esteriorità* come *valore esistenziale*, la *corporeità* come luogo *delle relazioni storiche* e *della reciprocità*, *l'identità* come *singolarità*, *l'economia sacramentale* come *mistero* (ovvero *sacramentalità*) *cristologico* originario, *ecclesiale*, *pneumatologico* in cui l'uomo è realmente incontrato dallo Spirito Santo; ma non contempla, in questa seria sistematizzazione, *l'eccedenza simbolica* del sacramento per il *conoscere*, il *percepire* il mistero rivelantesi. L'etica sacramentale che è presentata risulta *teocentrica*: anche le molte citazioni di Chauvet nei testi indicati, apportano espressioni

541 Cf *l. cit.*

542 *Ivi*, 122-123; Viene da chiedersi perché il canto non possa essere già espressione ed esperienza di un respiro più ampio e comunitario, che apra alla novità della vita relazionale che si sperimenta nel rito anche in forma comunitaria e quindi in forma trinitaria.

543 Per le strutture antropologiche dell'esteriorità e della corporeità cf B. Forte, *L'eternità nel tempo*, 39-55; per l'economia sacramentale cf *ivi*, 186-209; per il linguaggio nella rivelazione storica e la sua accoglienza cf Id., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo 1991^2, 113-150.

aperte ad una certa tendenza liturgico-rituale, ma, se si sposano bene nel contesto, non vengono superate verso una riformulazione antropocentrica dei concetti di esteriorità, corporeità e via dicendo. *Ciò che manca non è la retta definizione delle categorie di cui sopra, ma l'uso genuinamente liturgico della loro considerazione*. Si parla dell'esteriorità, si accenna alla sua mediazione, tuttavia permane un senso di necessità antropologica lì dove invece la mediazione smette di essere semplicemente contingente ed inizia a svelarsi come *costituente l'atto di fede*.

Nella dinamica sacramentale presentata da Forte, si vuole superata l'antropologia dell'identità: ciò che però viene fatto uscire dalla porta del logico e della riflessione sembra trovare uno spiraglio dalla finestra della realtà e del fatto. Qui è delineato un credente che *sa* il rito e *sa* la storia del Cristo. *La liturgia, per Forte, è un luogo teologico per eccellenza che ha un'eccezionale valore di totalità*;

«se l'enunciato particolarizza, l'azione è sintetica, unendo e armonizzando elementi che spesso vengono dissociati e persino contrapposti» […]. «Una teologia, che voglia essere fedele memoria dell'avvento, dovrà nutrirsi della liturgia vissuta e delle sue parole, dei gesti e del suo spirito profondo di celebrazione dell'alleanza fra Dio e il mondo in Gesù Cristo»[544].

Ma la realtà diviene più complessa: non il credente *che pensa nella totalità* ma il fedele che si trova a vivere il rito anche

544 ID., *La teologia come compagnia*, 172-173; ID., *Teologia in dialogo*, 46.

nell'incapacità della comprensione teologica, *nella liminalità della sua fede* e dell'apertura etica: questo è il soggetto di molte liturgie le quali donano ai singoli libertà e novità nonostante l'incredulità iniziale; *l'esteriorità cui chiama il rito diventa la porta della storia del Cristo*.

Se Forte afferma che nella liturgia è scongiurata l'antropologia dell'identità nell'esperienza trascendente e salvifica, bisogna ricordare che l'impianto specifico da lui adottato (*liturgia come ingresso nella Trinità*) ha un senso "puro" solo *teologicamente* e il medesimo apparato non fa i conti *liturgicamente* col senso "*im*-puro" del rito (*liturgia come ingresso di molti e in modi primordialmente diversi*) cui l'azione simbolica è ordinata proprio per garantire un ulteriore atto di fede e di fedeltà attraverso l'impensabilità del vissuto che la stessa azione rituale dona nell'originale richiamo *all'inizio* che il rito è capace di suscitare in ciascun uomo. *Il rimando al Padre, prima di essere un dato teologicamente esatto, è un fatto ritualmente espresso*:

«L'univocità dei concetti potrà forse esprimere correttamente il messaggio cristiano; la coerenza dei comportamenti potrà realizzare esemplarmente la fede professata; ma il Padre è prima di quell'univocità e di questa coerenza, prima che noi pensiamo e agiamo; Egli è nel fondo meno scrutato del nostro essere, dove, ancora bambini, alle sorgenti della vita, siamo solo capaci di gridare e invocare»[545].

545 G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro*, 99.

Per un ulteriore confronto, particolarmente suggestiva è la possibilità che ultimamente l'editoria ci offre: mettere insieme due saggi sullo stesso tema scritti da due diversi autori. Se il primo autore non può che essere Forte che scrive sulla messa domenicale[546], l'altro è un liturgista che scrive sullo stesso argomento: ancora Grillo si presta alla nostra attenzione[547].

I due saggi sono strutturati diversamente: basterebbe dare uno sguardo al sottotitolo. A prima vista sembrerebbe che il sottotitolo dello scritto di Forte rimandi alla questione *estetica* e quello di Grillo alla tensione *etica*. Invero, *Perché andare a Messa la Domenica?* si presenta come una meditazione e cerca di cogliere l'aspetto contemplativo. Forte invita a

«capire insieme che cos'è la Messa: se lo capisci veramente, con la mente e col cuore, sarà per te un bisogno vero e profondo andare a Messa nel giorno del Signore»[548].

Confessa quanto sia importante per lui la celebrazione eucaristica:

«un giorno senza eucaristia mi sembrerebbe un mondo senza aria, una giornata senza luce, un corpo senz'anima»[549].

Tutta la riflessione si muove dunque come un grande dialogo

546 B. Forte, *Perché andare a Messa la Domenica? L'eucaristia e la bellezza di Dio*, Cinisello Balsamo 2005.
547 Cf A. Grillo, *Guida laica per tornare a messa*.
548 B. Forte, *Perché andare a Messa la Domenica?*, 5.
549 *Ivi*, 11.

con un ipotetico interlocutore che chiederebbe spiegazioni sulla partecipazione all'eucaristia: i toni della risposta, come abbiamo visto, sono molto personali ma non mancano di profondità teologica quando si deve iniziare a raccontare, per così dire, la "storia della messa". Sì, perché, fondamentalmente, l'eucaristia è presentata come *memoria* delle meraviglie operate da Dio soprattutto nella redenzione attuata da Cristo: l'eucaristia è *memoriale* e la celebrazione *obbedisce alla volontà* di Cristo di perpetuarne il ricordo. Il gesto dello spezzare il pane è presentato come il momento della fraternità e della condivisione ed unisce tutti i credenti in Cristo. La comunità è così animata dallo Spirito per il rendimento di grazie che esprime "l'assoluto primato dell'iniziativa d'amore di Dio". Nella reale presenza dell'evento cristologico la partecipazione eucaristica diviene incontro con il Cristo che fa pregustare gioia e speranza. Il *Cristo* insegna così, attraverso l'opera dello Spirito, l'amore e l'impegno per "l'oggi":

«non solo il Risorto si rende presente nei segni del pane e del vino, ma trasforma la comunità celebrante nel Suo Corpo presente nella storia»[550].

Come si può avvertire, la struttura fondamentale della riflessione sull'eucaristia di Forte verte intorno alla storia: da una parte quella di Cristo dall'altra quella che i credenti trasformano dopo l'incontro con Lui. Si può dire che l'eucaristia abbia una dinamica temporale, da *storia della salvezza*: vi è un *prima*, un *presente*, un *dopo*. Anche

550 *Ivi*, 24.

se, come si vedrà, l'approccio di Forte è sintetico ma non unico, risulta di grande importanza rilevare come il suo sia un meditare *davanti all'Altro*: quello che più affascina dei suoi scritti rimane questa tensione *puramente religiosa* che quasi si autogiustifica. La stessa tensione che ritroviamo in una delle appendici al libretto che è una *Lettera a un amico prete*. In essa Forte giustifica la scelta di celebrare l'eucaristia con ritmo quotidiano parlando della celebrazione come il *massimo incontro con Gesù*:

«è il bisogno di riempire ogni giorno la mia vita di Lui»; «se Lui è la nostra vita, il senso e la bellezza di essa, non possiamo fare a meno di incontrarLo lì dove Lui vivo e vero si offre per noi»[551].

La forza dell'incontro è ben testimoniato da una continua professione di fede che riprende un vivo ed intenso dialogo con l'Altro e che si esprime in un semplice e profondo *sei Tu*:

«*sei Tu* a raggiungermi sempre di nuovo con la Tua Parola di vita; *sei Tu* a visitarmi nei fratelli e nelle sorelle che mandi sulla mia strada; *sei Tu* a chiedermi amore nel povero e in chiunque abbia bisogno dell'amore che mi chiami a donare; *sei Tu* – al vertice di tutto questo e come fonte viva di questo fiume di vita e d'amore – a farTi presente nell'eucaristia, perché io mi nutra di Te, viva di Te, oggi e per l'eternità»[552].

La tensione fortiana del *vivere il presente con Cristo* s'inserisce squisitamente in una forma di alterità dialogica che ben denota una

551 *Ivi*, 40-41.
552 *Ivi*, 42; corsivo mio.

spiritualità sacerdotale cattolica, ma non ne diventa l'imprescindibile caratteristica liturgica. Il rimando all'alterità decisiva della presenza del Cristo, che si ripropone a chiunque ricorda e conosce la sua storia, è la vera caratteristica della riflessione di Forte sull'eucaristia.

Se non si può non ammirare e assumere la spinta orante e dialogante della riflessione fortiana, non si possono non notare alcuni *limiti*. La riflessione sul *perché celebrare l'eucaristia*, e *perché di domenica*, parte da presupposti teologici e storici che, se pur imprescindibili, non bastano a giustificare ed approfondire il tema in sé. Non solo l'evento Cristo (*ad-ventus Dei*) ma anche *il ritmo proprio della celebrazione*, al di là dell'evento stesso, che giustifica ed esige *il tempo del rito*: Forte non lo afferma chiaramente. *Oltre all'incontro con la storia dell'Altro v'è un rito che in sé produce e conserva l'identità e la libertà del singolo*. A questa tensione risponde la sopraccitata *Guida laica per tornare a Messa* di Grillo, il quale afferma che

«solo se legheremo la messa all'idea di *libertà* e di *identità personale* riusciremo a tornare a comprenderla, anche come precetto»; «giustificare la messa come momento altamente significativo oggi vuol dire tentare di spiegarla come *sommo atto di libertà*»[553].

La fonte di questa libertà è ritrovata nella fonte dell'identità ecclesiale e, ancor di più, religiosa in genere; il *rito* come atto proprio della celebrazione eucaristica:

553 A. Grillo, *Guida laica per tornare a messa*, 18.

«i riti religiosi, nella loro radice, e contrariamente a quanto pensiamo di solito noi uomini occidentali moderni, sono una garanzia contro l'idolatria, e non un incitamento ad essa, una *garanzia della com'unitarietà e della comunione* e non una forma di controllo individualistico della grazia, una *garanzia contro il fondamentalismo* e non una sottile forma di rinuncia alla libertà»[554].

Questa libertà non è dunque assoluta ma è tale perché vincolata alla sovrabbondanza inaspettata dell'azione dell'Altro: infatti

«l'uomo che presume di essere già libero [...] non può riconoscere alcuna autorità, neppure quella dell'amore. Anche l'amore, per lui, è un'insidia. Invece, l'uomo, che sa di aver ricevuto il dono della libertà dagli altri, scopre nell'amore l'autorità a cui affidarsi: non sceglie il bene, ma si affida al bene che lo ha scelto, grazie agli altri»[555].

Anche se parallele, quelle di Forte e di Grillo rimangono riflessioni ancorate all'identità clericale del primo e a quella laicale del secondo (la *riflessione* di un teologo rispecchia la sua *vocazione*): ma la vera differenza la ritroviamo nell'approccio *storico* del teologo-dogmatico ed in quello *rituale* del teologo-liturgista. La scelta di strutturare la riflessione sulla messa a partire da ciò che la messa innanzitutto è, un *rito*, sembra essere vincente e particolarmente essenziale. I due teologi s'incontrano situando entrambi nella *dialogicità* dell'evento liturgico la base e la forma

554 *Ivi*, 24.
555 *Ivi*, 61-62.

eucaristica essenziale: la messa è *di-stanziamento da sé* verso l'Altro. Anche Grillo, infatti, commenta:

«il vero segreto della messa, la vera rivelazione che ogni eucaristia nasconde in se stessa, consiste nel fatto di situarci di fronte all'origine di ciò che siamo e di indurci ad un fondamentale atto di decentramento da noi stessi, e perciò di riconoscimento dell'amore che ci costituisce e ci fonda»[556].

Ma dei due, solo il liturgista richiama l'attenzione sulla *forma* di quest'incontro che rimane *rituale*: l'azione determina la volontà, la storia, la personalità e l'azione rituale si presenta come forma della volontà, della storia e della personalità cristiana. Sembra che la storia dell'evento di Cristo permanga nella devozione se non mediata dal rito, così anche la teologia deve prima di tutto non mentire a se stessa:

«la *prima* cosa che dobbiamo riconoscere è che la messa è un *rito*»[557]!

Coscienza cristiana ed *evento storico di Cristo* sono dunque i poli intorno ai quali si snoda la liturgia per Forte, tacendo forse però la portata ermeneutica storica e teologica del *rito*. *Coscienza trinitaria* e *consapevolezza storica* dell'evento di Cristo, non bastano perché la storia del singolo sia incisa dall'evento non afferrabile che il rito custodisce e propone: la bellezza dell'eucaristia rimane prima di tutto questa…

556 *Ivi*, 93.
557 *Ivi*, 23.

Non sempre *capire è il presupposto di una buona celebrazione*[558] mentre il *saper sentire* offre *la chiave di conoscenza oltre ogni mistero* proposto nella celebrazione e, mai senza di essa, *ri*-flessa, in seconda battuta, nel discernimento del credente.

2.7.2. Il senso teologico della liturgia in *Forte*

Nella rigorosa riflessione fortiana vi è spazio, dunque, per un'antropologia dell'alterità *storicamente* ed *esistenzialmente* aperta all'Avvento del Dio Uno e Trino ma non è possibile riscontrare un'antropologia aperta *liturgicamente* a quell'evento trinitario se non nel senso di *celebrazione* (inteso come *rendimento di grazie*) e di *adorazione del mistero* (ossia *contemplazione*): manca, quindi, un'antropologia della *prassi rituale* piuttosto che del *pensiero simbolico*[559]. Tuttavia permane una capacità teologica che è data proprio dal vissuto liturgico-cultuale. Questo è dimostrabile anche solo sfogliando le pagine della terza parte dell'intera opera di Forte: la *poetica della speranza*. Particolarmente suggestive quanto vicine all'esperienza cultuale, sono le pagine che raccolgono le espressioni poetiche del teologo partenopeo[560]. Prima di ripercorrere alcuni

558 Si legge al termine dell'opuscolo di Forte: «se *hai compreso tutto questo* con la mente e con il cuore […] sentirai il bisogno di dirGli grazie […] vivendo l'eucaristia»; cf B. Forte, *Perché andare a Messa la Domenica?*, 29; corsivo mio.

559 Cf S. Givone, *Intorno al pensiero simbolico*, in *Una teologia come storia*, 333-341; anche in questo saggio sembra annotato un pensiero simbolico ancora astratto.

560 Cf B. Forte, *Il libro del viandante e dell'amore divino*, Casale Monferrato 2003; è la raccolta di vari saggi di e sulla poetica di Forte.

testi mi piacerebbe così postulare il rapporto di Forte con la liturgia; si può sostenere che il senso liturgico in Forte è caratterizzato da una costante permanenza che, a sua insaputa, si riflette sul suo pensiero che mai tematizza il profondo rapporto con il culto: l'Altro espresso da Forte è *irriflessamente* incontrato nell'esperienza *irrimediabilmente* liturgica.

Così ad esempio il titolo di una delle raccolte poetiche di Forte, suona come un responsorio salmodico: *Di Te ricordo quando*...[561]. A testimonianza che la sensibilità poetica di Forte è racchiusa nella sua esperienza di preghiera. Lo stesso linguaggio poetico esprime caratteristiche liturgiche: nei (34) versi di *Natale 1989*, ridonda ben quattro volte (di cui tre come capoverso) l'invocazione liturgicamente caratteristica del tempo di Natale: *Vieni*[562].

Forte, dunque, non è di per sé un luminare che fugge l'emozione, l'affetto, il sentimento: anzi, i suoi versi testimoniano una viva sensibilità al limite della parola, al riflusso del silenzio; la sua poesia è ancorata a *Qualcosa* di saldo e perenne, gustato fin nel profondo, vissuto nell'animo; quel *Qualcosa* che specifica la sua teologia e che permane come *Alterità fondatrice*, *Presenza creatrice*. Il Dio di Gesù Cristo, da Forte pregato, conosciuto e riconosciuto, fonda la poesia e la teologia insieme. Quest'ultima

561 Cf Id., *Di te ricordo quando... Poesie*, Casale Monferrato 1995; il verbo *ricordare* corrispettivo di *mimnh|skomai* ricorre spesso nelle forme di alcuni salmi cf ad esempio Sl 42, 7; 63, 7; 77, 7; 119, 55; 143,5; cf anche il *Responsorio Breve* delle Lodi Mattutine del Giovedì della Seconda Sett. TO.

562 Cf Id., *Il libro del viandante e dell'amore divino*, 52-53.

«si amalgama naturalmente al contesto della vita: degli affetti, delle emozioni fornite dall'esistenza e dalla contemplazione, dall'estasi al cospetto della bellezza»[563].

La teologia così si salda fortemente all'esperienza orante: è lo stesso Forte che lo ribadisce in un suo libretto, gradevole quanto di successo, che raccoglie preghiere nate proprio dalle sue lezioni di teologia[564]. Nella breve *introduzione*, Forte ribadisce che la preghiera cristiana è preghiera *in* Dio, evidenziando che essa è immersione nella storia trinitaria; ancor più afferma che, nell'atto orante la storia del mondo

«passa nella storia trinitaria, e la storia dell'amore divino diventa storia nostra. Ecco perché una teologia protesa a diventare vita non può non farsi preghiera»[565].

Aggiunge però annotazioni che sembrano superare la mediazione liturgica per la comprensione della stessa storia salvifica: egli afferma che, pregando,

«la memoria delle nostre origini si fa memoriale attualizzante della gesta salvifiche del Dio vivo; è pregando che la coscienza teologica del nostro presente diventa esperienza dell'oggi della grazia, in cui il Vivente incontra i viventi…»[566].

La preghiera è qui irrimediabilmente ancorata alla

563 M. Luzi, *Su "Di te ricordo quando…"*, *ivi*, 206.
564 Cf B. Forte, *Preghiere*, Napoli 2002.
565 *Ivi*, 7.
566 *Ivi*, 7-8.

contemplazione del mistero creduto e professato: anche la teologia

«trova nell'esperienza della preghiera il vissuto di ciò che essa è chiamata a pensare»[567].

Egli stesso però non sembra accorgersi che, sia nella preghiera quanto nella poesia, esprime un irriducibile *senso liturgico della presenza dell'Altro* che si dona come Vivente. Forte offre testimonianze di una vita ancorata alla spiritualità liturgica, dell'azione davanti a Dio che opera e salva e che diventa il suo vero *Altro*:

«fa' che [...] abbia finalmente il coraggio di lasciarmi amare da Te, di lasciarmi contemplare dal Tuo sguardo penetrante e creatore»; «donaci di lasciarci sovvertire da Te»; «che ci chiami ogni istante»; «che non cessi di uscire da Te per donarTi all'Altro»...[568].

L'esperienza di Forte è massimamente cultuale; ma nei suoi scritti sembra non tematizzare mai la *fons* liturgica: ovvero non sembra reimpostare la teologia a partire da quell'esodo dell'uomo nella sua azione attuale e cultuale che non va compresa solo *storicamente* e *trascendentalmente* ma anche *liturgicamente*. L'azione attuale dell'uomo estesa nell'azione cultuale, offre alla teologia un esodo non afferrabile altrove, quale riconsiderazione di un'antropologia che richiama la necessità di un avvento liturgico per potersi mostrare nella sua massima potenzialità. Nella percezione del suo fondamento, la teologia è così richiamata a *pensare* ed a

567 B. Forte, *La teologia come compagnia...*, 204.
568 Id., *Preghiere*, 11.14.15.19.

riformularsi a partire dalla percezione che l'uomo ha di sé di fronte a Dio, dall'uomo in azione con Dio, ovvero dall'evento cultuale. In questo senso sarebbe auspicabile anche per la TF prendere coscienza di non poter fare a meno del *momento rituale* per parlare di *storia*.

L'apologia *dell'esodo e dell'avvento* offre profonde intuizioni metodologiche poiché coglie la rilevanza dell'Altro come presupposto irrinunciabile della riflessione *onto-* e *teo- logica*: essa però assume svariati limiti quanto fa dei propri *categoriali* mezzi non mediati dall'atto rituale, il quale si svela come incontro interpretativo dell'uno e dell'altro, anzi come atto ermeneutico della storia stessa dell'esodo e dell'avvento[569]: Forte, dunque, *testimonia una sensibilità spirituale liturgica anche se non tematizzata nella sua riflessione teologica*.

569 Cf R. Tagliaferri, *La violazione del mondo*, 88: l'autore esprime tutta la valenza del rito per l'ermeneutica corretta della storia e della storia salvifica: «complessivamente la liturgia ne esce come la mediazione salvifica più importante, in quanto permette al fedele di accedere al mistero della morte e risurrezione del Signore, quindi al centro della propria fede. Questa è la pietra miliare dello statuto teologico della liturgia in rapporto alla storia e alla fede. La storia di liberazione in quanto tale, di cui la liturgia dovrebbe farsi carico per riuscire aderente alla vita e aggiornata non decreta la presenza di Dio. Questo modo d'intendere la liturgia risulta strumentale ed ideologico […]. La liturgia allora tende a celebrare non la nostra storia, il nostro cammino di fede, ma quell'evento di Dio nella storia di cui essa stessa fa parte. Non è la storia a dare senso alla liturgia ma viceversa…»; *l. c.*

2.8. Alterità: fons et culmen per la proposta teologica di Forte

Abbiamo percorso l'itinerario di Forte che, senza dubbio, è anche un forte itinerario: la proposta che ci viene data è essenziale, rispettosa, in dialogo con la filosofia contemporanea anche se non sembra tenere conto a sufficienza della proposta dell'esistenzialismo francese o della fenomenologia di stampo husserliana. Non di meno manca un dialogo più disinteressato con la postmodernità, di respiro mondiale in genere, e col ritorno al senso del sacro che pure l'accompagna. Il teologo partenopeo tuttavia fa percepire in queste assenze una scelta precisa dell'interlocutore: egli si rivolge alla teologia e alla filosofia, soprattutto a quella di origine idealista e a quella nichilista che hanno spadroneggiato nel corso del Novecento, in centro Europa ed in Italia.

All'idealismo e al nichilismo Forte oppone il ritorno dell'Altro, del totalmente Altro, che squarcia la presunzione del primo e l'angoscia del secondo. Tutto a favore dell'uomo, per la sua vera felicità e libertà, in un esodo che lo caratterizza anche per il suo inesorabile e silenzioso perpetuarsi. Nell'esodo dell'uomo si fa sentire il chiarore dell'avvento del totalmente Altro che chiama alla comunione: nasce, in quest'incontro che ha come apice e fonte la vicenda di Gesù di Nazareth, la storia della fede, la storia del credo.

In questi tre paragrafi, vorrei offrire una sintesi delle categorie proposte ed analizzate fin qui insieme a Forte e che riprenderemo, secondo la specificità liturgica, nel quarto capitolo: *alterità*, *differenza* e *simbolo* (o *incontro*).

2.8.1. L'accoglienza dell'Avvento: l'Altro

L'Altro va accolto nella sua imprendibilità e nella sua rivelazione: così egli si definisce come il continuo avvento di una Parola e di un Silenzio che si dice nell'eternità. La Parola scaturisce dal grembo dell'eterno Padre, fonte di ogni avvento, ed abita ogni essere come sorgiva fecondità[570]. Il Silenzio dell'Inizio rivela sia la condizione ontologica del creato sia la sua condizione storica che è

«l'esperienza dei tempi del Silenzio»[571].

Con queste caratteristiche Forte disegna a più riprese il volto dell'Altro cercato, agognato, accolto e di nuovo cercato secondo la «*viva vox evangelii*» (espressione barthiana). La teologia si mette in ascolto dell'Altro secondo quanto dice di sé poiché già troppo l'autoaffermazione teologica ha mancato di far posto al *Presupposto*, l'*Altrove* che rimane incatturabile ed ignoto; irriducibile all'identità, l'Altro si trova a dare consistenza alla differenza sostanziale del mondo e a darne anche il senso. Forte riconosce nel *racconto* la mediazione analogica dell'epifania del volto dell'Altro[572]. Questo racconto si protrae su tre piste: *meraviglia*, *agonia* ed *etica*. Quest'ultima richiama una responsabilità di mostrare la propria speranza di fronte alla ragione per un'alterità che conduce al ragionamento; l'*agonia*, evoca la stessa responsabilità nei confronti di quelle difficoltà che inquietano il cuore dell'uomo per un'alterità

570 Cf B. Forte, *La Parola della fede*, 18-19.
571 *Ivi*, 19.
572 Cf B. Forte, *La teologia come compagnia*, 24.

che mai si possiede; la *meraviglia*, annuncia un'alterità mai vista, mai udita, mai sperimentata. L'Altro, rimane stimolo di ogni pensiero che non si ferma a sé stesso[573].

2.8.2. Il silenzio dell'Esodo: la differenza

L'Altro può essere accolto e l'unica mediazione rimane la *fede*: e mentre si afferma che il credere richiama

«una continua lotta con una Alterità, che non può essere "risolta" né "fermata"»[574],

si lascia intendere anche che la *sola fede* rimanga mediata dall'unico incontro nella storia raccontata e mai perfettamente posseduta[575].

La *differenza antropologica* è colta come distanza sostanziale aperta alla comprensione storica anche se mai posseduta della Parola dell'Altro che, invece, possiede il mondo in senso *teologico*, *cristologico* e *pneumatologico* a partire dall'incarnazione del Verbo, nel suo valore *economico* (come evento che scaturisce dall'evento immanente alla dinamica intratrinitaria), *cosmico* (come apice di tutto il creato) ed *escatologico* (come perfezione del tutto)[576]. L'esodo non ha inizio in sé ma rimanda all'iniziativa

573 Cf J. Doré, *La «Simbolica ecclesiale» di Bruno Forte*, in *Una teologia come storia*, 19-26.
574 B. Forte, *La Parola della fede*, 27.
575 Cf Id., *La teologia come compagnia*, 26.
576 Cf *ivi*, 155-157.

dell'Avvento: esodo e avvento sono asimmetrici. Esodo è l'esistenza che si apre all'obbedienza della rivelazione e che si spinge alla decisione in favore dell'Altro che si dice nella storia, in Cristo e nella Chiesa. Il rimando a Rahner, pur nei limiti delle critiche che Forte gli muove[577], è inevitabile. Forte è un critico ammirabile quando coglie Rahner in *Uditori della parola* proteso verso il *semplice processo dello spirito*, da una parte (*autotrascendenza*), o incline alla rivelazione come apertura atematica al Silenzio senza storia, dall'altra (*autoesteriorismo*). Sembra però voler compiere un passo ulteriore: la totalità dell'esodo si coglie in un'apertura all'avvento che si dice nella storia del Cristo, mediata dal supporto ecclesiale, cui il singolo offre assenso. L'esodo si avvale *solo* di un'apertura esistenziale e trascendente al Mistero[578].

2.8.3. La storia della com-unione: il simbolo

La forma di pensiero che pervade la *Simbolica ecclesiale*, rimane, dunque quella della *teologia come storia*: anche il *sim-bolo* sarà inteso come strumento che storicamente ha definito l'incontro tra l'esodo e l'avvento. Il *Credo* ha sanzionato questo incontro e rimane l'unico *sim-bolo* possibile[579]. Esso tuttavia non va inteso come idealismo o relativismo teologico, né semplice come dottrina fondata storicamente (*dogmatica*) o come dottrina

577 Cf Idem, *Teologia come storia*, 164-169.
578 Cf A. Ascione, *Metodo ed ermeneutica*, in *Una teologia come storia*, 29-42; qui 38.
579 Cf B. Forte, *La Parola della fede*, 48-71.

espressa strutturalmente e inequivocabilmente (*sistematica*); per *simbolica* s'intende una percezione della realtà rivelata che, non mai confondendosi con la realtà né con la storia (*immanenza teologica*)[580], va conosciuta nel vissuto e nella vita, che *mette insieme avvento ed esodo* (*teologia simbolica*). Questa forma era già conosciuta presso i *Padri* che la custodivano attraverso una sorta di triplice sufficienza: una *cristica* (il vivo ricordo dell'evento *Gesù*), un'altra *biblica* (vicina espressione mediata da un linguaggio conosciuto) ed un'ultima *ecclesiale* (comunità salde e saldate da principi, norme e reciprocità). Essendo Cristo la pienezza della verità, la logica che i Padri adottarono fu *simbolica* anche in questo senso *universale*[581]. A questa mentalità teologica subentrò la riflessione scolastica che ben presto usò la *dialettica* come proprio metodo: davanti alla complessità del momento culturale e sociale, con questo metodo si voleva aggiungere assolutezza di argomenti razionali all'autorità morale. Con l'avvento dell'umanesimo totalizzante, la dialettica lasciò il posto alla soggettività che in teologia si confondeva anche con la spiritualità e l'antimodernità. Ma è stato soprattutto davanti alle *sfide del dolore innocente* che la dialettica ha perso completamente risonanza.

La teologia si trova così a fare i conti ancora con la *storia*: è l'avanzata della *coscienza storica*, e della sua *ermeneutica*, in teologia:

580 «Un pensiero storico, correttamente inteso, non ha nulla a che fare col relativismo e lo scetticismo»; Id., *Teologia in dialogo*, 33.
581 Cf *ivi*, 23-24.

«nel ricorso a essa la teologia esprime nient'altro che il tentativo della coscienza cristiana di "giustificare" la gelosia del Cristo di fronte all'emergere della "coscienza storica"»[582].

Dio parla ed opera oggi, e la teologia si mette ancora in ascolto dell'agire e del parlare di Dio:

«un Dio che non dà per scontato il risultato finale, un Dio del rischio e dell'impossibile possibilità. Questo significa che davanti a Lui e al Suo operare nella storia la ragione indagante non può che restare aperta e in ascolto» [...]. «la teologia è in questo senso doppiamente pensiero dell'altro: dell'Altro trascendente che si rivela e chiama, e dell'altro prossimo, immediato o lontano, cui la rivelazione dell'alterità divina destina il cuore di chi crede»[583].

Possiamo dunque affermare che, per Forte, la teologia *simbolica* è caratterizzata da *un'antropologia della prassi storica* e che questa riconduce sostanzialmente ad *un'antropologia dell'azione e della passione storica* (ovvero di ciò che si *patisce*) e del suo *discernimento alla luce della fede*[584]. Questo *discernimento* è però già *teologia*: in questo caso è da affermare che questa *simbolica* non include la prassi teologale mentre predilige l'attenzione teologica intellettuale. Anche se con elementi un po' *sconfinanti*, la simbolica si presenta come un *giudizio teologico* da intraprendere a partire dalla *Parola*

582 Id., *Teologia in dialogo*, 25.
583 *Ivi*, 28.
584 La precomprensione è lecita ma permane nell'ambito di una spiritualità pastorale; cf Conferenza Episcopale Italiana, *Con il dono della carità dentro la storia. La Chiesa in Italia dopo il convegno di Palermo*, Roma, 26 maggio 1996.

dell'Altro il cui ascolto è dato *anche* e *principalmente* nella liturgia: *il distacco compiuto dal teologo dalla storia per ritornarvi, riposa nella memoria del dato rivelato; anche se ancorato alla storia, il teologo deve prendere le distanze dalla storia*. A tal proposito Forte afferma che

«questo situarsi nel vissuto per prendere posizione in esso non avviene se il teologo non sa staccarsi dall'urgenza dell'immediato per farsi uditore della Parola, in obbedienza ad essa, con la stessa tenacia e perseveranza con cui […] la liturgia della Chiesa continua a cantare le lodi del Signore anche nel tempo della tragedia dell'Olocausto»[585].

Forse però sfugge proprio qui, che il distacco è tale non tanto per la capacità di perseverare nel *canto* ma perché il *cantare* esige un respiro fisico e corporale diverso che la storia spesso smorza o tende ad uccidere. Rimane, dunque, un po' fuori *un'antropologia della prassi rituale* che pure darebbe spunti alla teologia in genere e ad ogni sistema teologico. Il momento simbolico, nelle opere di Forte, sembra essere momento sintetico tra Parola dell'avvento e risposta dell'esodo: il simbolo permane come *incontro* tra queste due dinamiche asimmetriche che si cercano. L'incontro permane nel suo essere *esistenza*, orizzonte specificato anche dal commento di Ascione: l'incontro con Dio nell'esistenza

«è allo stesso tempo incontro di Dio nella storia, che si realizza in Cristo e nella Chiesa. L'esistenza umana è in effetti segnata dalla

585 *Ivi*, 105.

storicità, cioè dalla propria appartenenza alla storia, e non si può concepire per essa un avvenire assoluto se questo avvenire non si a determinato dall'irruzione dell'Altro, dall'avvento di Dio»[586].

È nel momento fondativo che si mettono i presupposti per un sistema teologico e in quello di Forte si ravvisa una metodologia *simbolica* chiaramente ancorata alla realtà storica, rispettosa dell'uomo e della Parola dell'Altro; tuttavia non s'intravede un'attenzione al fatto rituale che pure, se viene considerato, ha da dire nel momento sistematico ed al giudizio sulla storia.

2.9. Il metodo fortiano tra storicismo e intellettualismo?

Nel percorso concluso appaiono giochi quasi anonimi d'esistenza: la storicità soggettiva rischia di assorbire l'alterità e l'ulteriorità del rivelato; l'esodo personale fagocita l'avvento trinitario. Come se nella storia, tra *memoria*, *compagnia* e *compimento* si possa cogliere totalmente l'Unico: sembra che l'intelligenza della fede, anche se partecipante l'esistenza e la storia, rimane impigliata in sé, nel suo pensiero, poiché l'Altro rischia di essere vanificato nell'immanenza storica del vissuto stesso. L'Altro deve rimanere indipendente e attivo per essere tale; in Forte, tramite la categoria della storicità, l'Altro è rischiato in un evento che è dato totalmente nella storia di Gesù Cristo senza più mediazioni tranne che la storia del singolo e della Chiesa. Il cardine argomentativo è l'*esistenza*

586 A. Ascione, *Metodo ed ermeneutica*, 37.

nella quale la fede è pensata: in questo modo però, la storia dell'esodo immanente vela l'indicibile dell'avvento trascendente senza permettergli di svelarsi. Al contrario per lasciare la possibilità dell'avvento dell'Altro, bisogna creare e rispettare l'indicibilità nella forma del *non-detto*, del *pregato*, del *non-afferrato* come anche del *silenzio*, dell'*accoglienza*, dell'*incontro* (*non esistenziale*)…

Questa è la trama attraverso cui Forte rilegge tutti questi autori dialogando con i teologi o con i filosofi rimanendo sempre saldo alla sua metodologia di fondo: la fede vissuta nella storia con l'autorità di chi precede (tradizione intesa come magistero, Padri, santi). La sua vuole essere una *metodologia simbolica della fede* che tuttavia di simbolico sembra proporre solo *il riferimento al credo niceno-costantinopolitano* e alla *trascendenza esistenziale del credente*: appare una metodologia che permane nell'alterità o nell'apologetica dell'immanenza (storicamente compresa) o della soggettività (fede pensata a partire dalla scuola di chi precede). Tale alterità può rimanere impigliata nel riflusso di una *semiteologia dell'identità* dimentica del rito e dell'esperienza rituale. Il pregiudizio metodologico di Forte, che è senza dubbio la sua forza, permane nella ripresa della *categoria della storicità* emergente in *cristologia*, apparsa dopo la decadenza della teologia scolastica e l'insistenza della filosofia moderna. La categoria della storicità, infatti, viene considerata come nuova chiave di lettura della riflessione sul Cristo, ferma da tempo al metodo del trattato del "*De Verbo incarnato*", che tralasciava appunto la *storia di Gesù*[587]: una tale ripresa ha

587 Forte è stato maestro nell'aver ripreso la categoria storica nel suo sag-

permesso una riformulazione del pensiero teologico sulla Trinità[588]. Questa riapertura alla storia di Gesù, al fine di raccontare anche la novità del Dio cristiano, ha centralizzato l'attenzione del teologo napoletano sulla categoria della storicità intesa come luogo di *espressione decisionale*, laboratorio di libertà, incontro pensato e responsabile dell'uomo col *da farsi*. Da qui *l'antropologia dell'esodo aperta all'avvento* del messaggio cristiano consegnato nella storia alla libertà di ciascuno dalla cultura, dal pensiero e dalla morale cattolica.

Ciò che mette insieme la libertà del singolo e la novità evangelica rimane il vissuto storico o comunque la verità cristiana consegnata alla coscienza del singolo dalla Tradizione, dalla Chiesa – *avvento*: il singolo è chiamato alla decisione libera dell'abbandono totale di sé al Dio veniente – *esodo*. Permane così una mediazione storica della fede – *incontro-simbolo*: tale consegna alla libertà del singolo che sperimenta nella sua storia la Parola di Dio è quella *simbolicità ecclesiale* che diviene mediazione eccellente della fede. In tal modo *il concetto di simbolicità che viene proposto da Forte non è vincolato ad alcuna esperienza totalizzante, unificante e permane in una riflessione dicotomica*.

---

gio di cristologia; cf B. Forte, *Gesù di Nazaret. Storia di Dio, Dio come storia. Saggio di una cristologia come storia*, Cinisello Balsamo 1997[8]. La prima edizione è del 1981.

588 Cf B. Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Cinisello Balsamo 1997[8]. La prima edizione è del 1985. Cf anche P. Coda, *Trinità come storia*; H. Rikhof, *Sulla teologia della Trinità*; entrambi in *Una teologia come storia*, rispettivamente p. 115-126 e p. 127-146.

Nella metodologia fortiana, la *mediazione* è specifico compito della teologia che discerne nella contingenza storica le verità rivelate di cui la Chiesa è depositaria. Anche in quest'orizzonte però la mediazione del rito non risulta sufficientemente tematizzata; sembra non esserci spazio per una teologia che indichi un altrove non solo con l'idea, col concetto, con la storia, ma anche col silenzio, con lo spazio, con un tempo che si fermi prima dello *spiegarsi* delle *spiegazioni teologiche*; occorre uno *spazio* perché la mediazione teologica sia accolta, gradita e questo spazio è dato da *un'alterità capace di mettere insieme* il dato storico, quello riflessivo e quello esperienziale *in un unico momento fondante che preceda il discernimento sulla storia, l'intelligenza della fede, guidando l'esperienza mistica*: questa *simbolica* è data dal rito che va presupposto al concetto. La mediazione della Chiesa è *soprattutto*, ma non *solo*, custodia della verità nel proprio rito, poiché solo nel rito la verità non è mai posseduta e permane *Altra*.

La rivelazione pretende un'epistemologia dell'incontro, della comunione e dell'azione che condensi il rapporto tra storia e rito. L'incontro non può risolversi nel fenomeno storico. Non è la storia in sé che dà senso e significato: la vita da sola scorre e sfugge anche se toccata da una bella idea. Il rito risistema la storia e la salva. Molto più in esso l'uomo non tende al *da farsi* ma *fa* ciò che gli viene donato e così, e solo così, lo accoglie, inserendosi *liberamente* nella storia della salvezza che gli viene offerta. Lasciando o *solo la storia* o *solo il rito* a parlare di sé non si ricuce lo strappo della ricerca di senso e di significato né per l'uomo d'oggi né per il

credente. Forte sembra tralasciare l'interconnessione tra storia e rito, neanche argomenta la dimensione fenomenologica del dato rituale, producendo, pertanto, un concetto di *simbolo* che permane astratto[589]. D'altra parte però si può dire della sua impostazione ciò che Rupnik dice della *Simbolica*: Forte

«riesce nella sua Simbolica a creare uno spazio veramente liturgico»[590].

Sensibilità questa, che gli dev'essere *riconosciuta* e, in parte, *colmata*.

589 Sul tema cf E. Salmann, *Il tempo attraversato: dalla storia al rito* in *Corso di teologia sacramentaria. I*, 185-196; in particolare p. 192 nota 74; in essa si legge: «B. Forte è, sì, riuscito a riscrivere la logica critologico-trinitaria in chiave di una rivelazione storico-simbolica (e viceversa), ma da quest'impostazione non è nata una vera teoria della storia né una visione rituale-sacramentale della realtà; il suo concetto di simbolismo trinitario rimane perciò troppo sfumato».

590 M.I. Rupnik, *L'antropologia e l'escatologia della «Simbolica» alla luce della teologia orientale*, in *Una teologia come storia*, 167-183; qui 174.

Capitolo III

Le altre vie dell'Altro:

filosofia e mistica tra esperienza e ragione simbolica

«Il filosofo cerca di far risuonare in sé l'armonia totale del mondo e di esprimere fuori di sé quest'armonia in concetti»[591]

Nietzsche

«Ogni vera esperienza inizia con una sorpresa ed uno stupore»[592]

Salmann

«Non come il mondo sia, è ciò che è mistico, ma che esso sia»[593]

Wittgenstein

Il cammino fin qui intrapreso ci ha rivelato due elementi: la categoria dell'alterità come fondamentale nel pensiero contemporaneo e, attraverso le ricerche di Forte, il carattere

591 F. Nietzsche, *Opere* III/II, Milano 1973, 280.
592 E. Salmann, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, 194.
593 L. Wittgenstein, *prop. 6.44* in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, A. G. Conte (a cura di), Torino 1967.

della *storicità* come categoriale ermeneutico che ne garantisce la veridicità.

Per Forte, infatti, il sistema teologico è fondato sulla testimonianza storica dell'Altro, sull'avvento storico in cui l'Altro si è detto; sia la TF sia il dialogo tra Teologia e Filosofia s'innestano come palese esigenza dell'inquietudine del cuore umano che si apre alla possibile rivelazione storica e trascendentale di un Altro: *e la storia di Gesù Cristo garantisce quest'avvento*. Tuttavia, proprio in dialogo con la filosofia, si pone il problema della mediazione: *dove* l'Altro parla. Per il nostro autore, la mediazione fondamentale è data dalla situazione storica della libertà dell'uomo che si trova a confronto con la libertà della storia di Gesù a lui testimoniata dalla Tradizione e dalla Scrittura.

Si è detto anche che la sola *storicità*, intesa come fedeltà al dato storico, non garantisce la giusta mediazione tra il dato originale e il pensare teologico attuale: anche Forte evidenzia questo solco riempiendolo con la mediazione *orante* e *poetica*, propria della sua personalità e del suo stile.

Ogni pensatore, di ogni tempo e di ogni cultura, ha dovuto fare i conti con il culmine e la fonte della sua speculazione, trovandosi a tacere ciò che sperimentava e pensava, vivendo quasi l'indicibile. Il pensiero filosofico e teologico, dal minimo del loro inizio al massimo del loro compimento, cominciano a confrontarsi con un altro modo di pensare, quello della *mistica*. Anche se il rapporto *mistica-filosofia* e *mistica-teologia* è rispettivamente complesso e

diversificato, di volta in volta si trova un'inevitabile implicazione del filosofico nel teologico, del pensiero nel religioso, e, anche se nelle precipue differenze, *teologo*, *filosofo* e *mistico* s'incrociano e si rimandano.

In questa tensione il rimando all'Assoluto, o all'Uno, quale differenza qualitativa ed inspiegabile Dualità oltre il creato, è rimando all'alterità e ricerca dell'identità che può confrontarsi con una semplice quanto poderosa *esperienza mistica*. Qui, infatti, le coordinate di filosofia e di teologia sembrano quanto mai identiche: *l'esperienza* è l'inizio dell'una e dell'altra.

D'altra parte è palese, dai tempi dei *presocratici* e dei *Padri*, che l'esperienza filosofica e la ricerca teologica non possono darsi al di fuori di *ascesi* e *senso del sacro*. In ogni caso, il pensiero teologico è condizionato dall'esperienza e dalla ricerca mistica che parte da presupposti di fede: la mistica viene ad essere l'orizzonte ermeneutico in cui si dice e si comprende la verità teologica.

Anche la filosofia ha radici nell'esperienza, infatti,

«cosa sarebbe la filosofia senza un'esperienza fondante – si chiami illuminazione, intuizione o ispirazione – e senza quell'orizzonte di unione possibile tra le sorgenti del proprio conoscere, patire, valutare»[594]?

«Esordio e risultato del filosofare stanno sotto la stella mattutina e vespertina della promessa di una possibile unità tra fatto e ideale,

594 E. Salmann, *Presenza di Spirito*, 202.

criterio e procedere, meta e cammino, tra parola, silenzio e darsi dell'essere, tra verità e libertà, ragione e passione»[595].

Abbiamo già visto proprio nelle ricerche di Forte come uno dei primi autori da lui considerati, *Dionigi l'Areopagita*, sia al tempo stesso *filosofo* e *mistico*. Sembra, dunque, più che mai riscontrabile l'affermazione di *Merleau-Ponty* a proposito dell'inevitabile coinvolgimento esperienziale del filosofo. In alcuni appunti l'esistenzialista francese annotava:

«alla fine ciò che il filosofo pone non è mai l'assolutamente assoluto o l'assoluto in sé, ma è l'assoluto in rapporto a lui»[596].

Questa chiave di lettura ci aiuta a considerare ancora una volta la categoria dell'alterità come fondamentale al pensare, sia filosofico che teologico: la relazione che si pone tra *chi pensa* e la *verità pensata* è una relazione non *indifferente*, ovvero non si perde nella notte della non esperienza ma si apre all'esperienza del conosciuto che, proprio per questo, può anche generare la *notte del capito*, il *buio luminoso del compreso*. La conoscenza è sempre un *relazionarsi a*: anche il filosofo deve fare i conti con l'alterità esperita ed in questo senso si comprende come *la verità non si esaurisce ma si esperisce*. L'esperienza dell'assoluto però si può dare anche come *non-logica*, *oltre-che-comprensibile*, *o-scura*: *è l'esperienza mistica*.

595 *Ivi*, 225.

596 M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia. Il mestiere del filosofo nel mondo contemporaneo*, C. Sini (a cura di), Roma 1999[3], 15.

Ma qual'era e qual è il compito, la natura della mistica? *Cosa* dice la mistica e *come* si dice?

Per la tradizione di cui Dionigi era l'esponente più autorevole, la mistica doveva assicurare il superamento della contraddizione e delle tensioni[597]. Non di meno anche oggi la mistica è intesa come superamento della differenza irrequieta, però anche come luogo dell'esperienza della *non alterità dell'essere* lasciandole i soli connotati della fenomenologia dello spirito[598]. Le impostazioni sono complesse e differenti.

Tuttavia o la *riscoperta del tutto* o la *fuga verso il Sé*, quale ricerca di una certa alterità, ha portato negli ultimi anni ad una cospicua produzione letteraria sul rapporto tra filosofia e mistica evidenziando i limiti e le istanze di una ragione che si spinge oltre sé, verso l'*Altro*[599]. Anche la riflessione sul rapporto tra teologia e mistica si è andata intensificando già all'inizio del XX secolo quando la sinteticità e la razionalità dei *Manuali* si faceva sentire come zavorra intellettuale[600] che precludeva le porte di una sintesi

597 Cf S. Rostagno, *Mistica e dialettica: da Lutero a Barth* in *Filosofia e mistica. Itinerario di un progetto di ricerca*, A. Molinaro – E. Salmann (a cura di), Roma 1997, 301.

598 Cf M. Vannini, *Mistica e filosofia*, con prefazione di M. Cacciari, Casale Monferrato 1996, 20.

599 Per una consultazione immediata della produzione attuale sul tema cf la bibliografia a fine capitolo.

600 A mo' di esempio sull'argomento leggiamo le parole di Leclercq che fanno eco a tutto un movimento teologico debitore di un certo slancio teologico-sapienziale di inizio '900; egli scriveva: «[la scienza teologica] esiste semplicemente, soltanto se essa è fondamento della devozione a Dio e tende alla preghiera. Ciò che caratterizza questo contegno in questi due stati della "pre-

teologico-spirituale più omogenea dopo la rottura lentamente inaugurata dalla nascita della società urbana che distingueva religiosità e sapere: *l'esperienza* in quanto tale era più un problema che una possibilità[601].

Per la nostra riflessione, *ciò che richiama nella teoria l'esperienza mistica e la speculazione filosofica, è proprio ciò che le distingue nella prassi*: *la ricerca dell'Assoluto, dell'Uno*. Se nel corso della storia cristiana si può osservare una parabola d'intesa che nasce sempre con lo Pseudo-Dionigi (ritenuto nel Medioevo discepolo dell'apostolo Paolo) e continua con una sostanziale riappacificazione della ragione speculativa e dell'esperienza mistica con Bonaventura da Bagnoregio, dopo la netta rottura in Bernardo da Chiaravalle, l'interesse nato nella filosofia contemporanea sembra ripercorre le vie del pensiero religioso per poter speculare intorno all'Assoluto (come accade ad esempio in Schopenhauer, Kierkegaard, l'ultimo Heidegger, Wittgenstein, Weil, Stein, Bergson e tanti altri) anche

---

parazione del cuore" e dell'effusione, dell'*eructatio*, è in una parola, il fervore. Questo fervore che dobbiamo avere e sviluppare in tutta la nostra vita e in tutti i nostri studi è ciò che dà alla nostra teologia non solo la sua chiarezza – ciò dipende dall'intelligenza – ma il suo vigore, la sua consistenza, che la fa penetrare nel tessuto della nostra vita interiore, schiudendosi in un possesso reciproco di Dio in noi, di noi in Dio. Questo fervore, poiché è un dono, bisogna domandarlo. Bisogna anche coltivarlo in ogni modo fin da principio, poiché è amore, trattenerlo in noi con la pratica della carità verso Dio e verso il prossimo»; J. Leclercq, *Teologia e preghiera* in *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, C. Vagaggini (a cura di), Roma 1969, 970.

601 Sul tema cf E. Salmann, *Presenza di Spirito*, 203. Per il recupero dell'esperienza nel dibattito teologico postconciliare cf ad esempio il contributo di teologi internazionali in *Rivelazione e esperienza*, in *Concilium*, E. Schillebeeckx – B. van Iersel (a cura di), 3/1978.

se con approcci diversi rispetto agli autori risolutamente cristiani sopra citati[602].

La riflessione contemporanea nasce anche sulla scia di una decisa respinta del salto *illuministico* (e *neo-illuministico*) che accettava l'esperienza solo come momento di critica e di verifica, respingendone anche le derive teologiche e cristiane. Nel Novecento tuttavia filosofia e mistica convergono spesso.

Le distinzioni sono d'obbligo: la filosofia pensa con categorie di *veridicità*, *evidenza*, *innegabilità*, *incontradditorietà*; la mistica pensa nella forma della fede e precisamente con la *fruizione*, *l'affinità*, *l'unione* nel *puro attingimento* di Dio[603].

Anche se con le dovute distinzioni dei rapporti variegati e contraddittori[604] permangono le inevitabili implicazioni: mistica e filosofia hanno *due modi di pensare* ma *non escludono il pensiero sull'Assoluto*. Se questo è ovvio per la filosofia, lo deve essere anche per la mistica: qui troviamo il vero legame tra le due discipline. Mistica e filosofia s'incontrano proprio nella *sensibilità di voler pensare l'Uno* senza mai mescolare irreversibilmente le forme proprie di logica: in altre parole, esse pensano in modi diversi l'*Altro* per poterlo cogliere nella sua ineffabilità e irriducibilità, così che

602 Per una panoramica sull'argomento cf N. Abbagnano, *Misticismo* voce in *Dizionario di filosofia*, Torino, Tea-Utet, 584-585.

603 Cf A. Molinaro, *Affermazione e attingimento sul rapporto filosofia e mistica*, in *Mistica e filosofia. Itinerari di un progetto di ricerca*, 64-65.

604 Cf *Mystik*, voce in *Historisches Wörterbuch der Philosophie. VI*, P. Heidrich – U. Lehmann (a cura di), Basel 1984, 268-279.

«pensare altro o l'altro non è altro dal pensare»[605].

Le forme diverse che permettono il pensiero sull'*Assoluto* risiedono in una sorta di metodologia *ascendente per la filosofia* e di una *discendente per la mistica*: se il filosofo pensa procedendo dal semplice al complesso il mistico riduce il complesso al semplice, per poi conoscerlo.

Qui affiora l'interesse della nostra riflessione attorno alla mistica: tra l'inquietudine del pensiero e le evocazioni dell'alterità si pone adeguatamente la riflessione sulla mistica in quanto testimone esperienziale di un pensiero sull'Altro, che spinge *il sé* oltre *sé*, nella ricerca dell'Assoluto: al di là di ogni pretesa totalizzante del pensiero forte e di ogni passiva *negazione del senso* di un certo pensiero debole, lo stimolo di una riflessione che scorga e ricerchi il fondamento senza eluderlo, anche se nelle modalità proprie dell'inafferrabilità mistica, è quanto mai attesa ed accettata. La sporgenza dell'esperienza mistica, come nuova ricerca del senso attraverso il gusto del sacro, nelle dinamiche dell'esperienza stessa, sembra tutelare dal pericolo d'indifferenza e d'indifferenziazione intorno all'essere e al fondamento[606].

In questo capitolo, dunque, si osserveranno alcune *caratteristiche generali della mistica*, apprezzando i contenuti di

605 *Ivi*, 82.

606 Sul tema delle nuove forme di sapere mistico-scientifiche parallelamente al nuovo senso del sacro cf J. Sudbrack, *La nuova religiosità. Una sfida per i cristiani*, Brescia 1988; cf anche Id., *Mistica*, Casale Monferrato 1992; A.N. Terrin, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1993.

saggi contemporanei sempre sul *rapporto tra filosofia e mistica*, culminando con le precipue caratteristiche di una *mistica a confronto con la ritualità* e di una ritualità *cristiana*. Tutto questo ci dovrà aiutare a delineare altri categoriali per la nostra riflessione sull'alterità.

3.1. La mistica

«Come sei buono verso quanti ti cercano!
Ma che cosa sei per chi ti trova?!
È impossibile dirlo a parole
né esprimerlo con lettera».

da un canto gregoriano attribuito a San Bernardo

Cos'è la *mistica*? Può sembrare una domanda semplice, ma non lo è; anche perché la parola nasce come sostantivo solo nell'epoca moderna confondendosi con quella di *spiritualità*. Riguardo ad un ipotetico sunto della definizione di mistica potremmo quasi dire ciò che Bernardo diceva di Dio: «*è impossibile dirlo a parole…*».

La questione sarebbe alquanto semplice se ci riferissimo solo all'epoca in cui esplicitamente si faceva della *mistica* (cristiana) una disciplina del mistero e della spiritualità, come avvenne ad esempio

tra il XVI e il XVII secolo in Europa[607]. Nell'accezione inclusiva del termine, ci troviamo, invece, davanti ad una parabola esperienziale che ha assunto specificità religiose diversificate secondo i vari tempi e luoghi. Va da sé che il termine usato nella sua versione inclusiva raccoglie esperienze esterne all'idea di mistica propria della voglia di sistematizzazione europea che esporta suoi concetti anche nell'affrontare esperienze e tendenze a lei esterne. Per alcuni quest'esportazione di concetti, nel caso della mistica, è stata troppo ampia[608].

All'inizio *mistica* ha a che fare con *l'iniziazione* a qualsivoglia sforzo o conoscenza (*mistico* viene da *mistero*, questo da *mýstes*, a sua volta riconducibile al verbo *mýo*, ovvero, *iniziato*; dunque *l'iniziato* è colui che *si stringe* intorno a qualcosa che *non conosce ancora*); inevitabilmente quindi *mistico* nasce come aggettivo comune dell'ambito rituale, poiché *conoscenza del mistero mediato in forma esteriore*[609].

La tendenza platonica, mai estinta anche nel cristianesimo, fa dell'esperienza mistica un contributo definitivo dell'etica individuale tanto da essere *interiore*. Da qui si è soliti definire la mistica come la *speciale tendenza dell'individuo all'unione con l'Assoluto*: per alcuni tale unione è spesso ricercata attraverso un progressivo distacco dalle cose sensibili e dai ragionamenti e può condurre al

607 Per questo periodo "d'oro" della mistica cristiana cf M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna 1987.

608 Cf J. Beaude, *La mistica*, Cinisello Balsamo 1992, 36.

609 Sul tema cf L. Bouyer, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Città del Vaticano 1998.

gusto inaspettato del meraviglioso o alla perdita della coscienza e dell'io[610]. Per altri *mistica* non è semplicemente uno stato emotivo e psicologico: è soprattutto "esuberanza" speculativa, "abbondanza" intellettuale che informa le vene della totalità dell'essere tanto da condurre il suo adepto non solo alla conoscenza quanto al suo esistere, così che

«il mistico non chiede di conoscere, chiede di essere»[611].

Al di là, per ora, di ogni nota distintiva (si analizzerà e si distinguerà più avanti), basti, a mo' d'indirizzo, una definizione guida: la mistica è

«un modo specifico (fresco, sofferto, incondizionato) di sperimentare la realtà del sé, del mondo e dell'Assoluto, in un evento e un processo che implicano un minimo di autoconsapevolezza, di riflessione, di rielaborazione vitale e teorica»[612].

In questa breve definizione si presentano alcuni elementi: la sperimentazione nuova di sé o del proprio rapporto con gli altri enti (*mondo*) e con il divino (*Assoluto*). Il terreno fertile della mistica è *la relazione*: in essa il pensiero avverte un'alterità che si presenta ora come *ulteriore differenza del sé* in rapporto a se stesso e al mondo (mistica del *sé-Sé*, *cosmica*, *olistica*), ora come *riorganizzazione in unità* di sottomissione a Dio (mistica dell'*Uno*, dell'*Assoluto*), ora come *disponibilità ad un avvento* imperscrutabile (mistica della

610 Cf N. Abbagnano, *Misticismo* voce in *Dizionario*, 584.
611 M. Cacciari, *Prefazione* in M. Vannini, *Mistica e filosofia*, 12.
612 E. Salmann, *Presenza di Spirito*, 193.

rivelazione). La relazione fondante è in rapporto ad un *evento* istantaneo e duraturo che segna l'inizio di un riadattamento del proprio vissuto, anche in modo irriflesso. L'evento si spinge fino a diventare riorganizzazione riflessa del sé, del mondo in rapporto al Sé e al divino. *Differenza di sé*, *riorganizzazione in unità* e *disponibilità ad un avvento* sono contenuti insieme in un unico evento ma possono caratterizzare, secondo la preminenza di un elemento sugli altri, tutta la *percezione* della realtà vissuta e da vivere. Si noti come già la percezione sia indiscutibilmente tra i motivi che caratterizzano e condizionano l'intera esperienza mistica.

3.1.1. L'esperienza mistica tra sintesi e coscienza

Dall'eccedenza mistica si evincono alcune specificità che potrebbero essere proposte in almeno tre caratteri: l'*esperienza*, la *sintesi*, la *coscienza*.

L'esperienza mistica nasce dall'incontro con *un'alterità inaspettata*, totalmente altra, che crea distanza e distacco dal sé e dal mondo, interrompendo le proprie logiche e le dinamiche intime, affidate ad un fine più alto, sempre oltre, vera e propria επεκταςι (oltre)[613] indeterminata che sfuggendo diventa *nulla*, *deserto*, *vuoto*. A tale distacco però va affidata una risposta che contenga *la consegna del proprio essere*. *Distacco* e *consegna* fanno

613 È l'essere sempre oltre (cf Fil 3, 13): l'επεκταςι è un tema centrale per "il padre della mistica cristiana", Gregorio di Nissa.

l'*esperienza*. Tuttavia lo stesso distacco non sarebbe possibile senza una sospensione dall'esperienza spirituale quotidiana e questa non sarebbe sospesa senza un'interruzione del quotidiano stesso. Il "quotidiano" si esprime nel vissuto attuale e questo è mediato dal corpo. L'interruzione ha il suo *medium* nella corporeità: il corpo viene così *ferito*. L'autopresenza del quotidiano si ritrova falciata dalla presenza dell'estraneo solo in un'estraniazione da sé colta come *tocco fulminante* attraverso la percezione dell'inaspettato. A questo *tocco*, la reazione come risposta-consegna è istintiva se viscerale, comprendente la sfera sensibile così che

«il tocco sensuale-sensitivo si trasforma in senso spirituale, che coglie le crepe nella persona e fra esse il mistero che l'ha toccata, che le fa percepire la presenza e pressione alienanti in mezzo alla sua autopresenza»[614].

Con tale esperienza immediata dell'Assoluto, il *mistico* si rivolge ad un mondo ormai cambiato ai suoi occhi e ne *ri-vede* natura, scopo, essenza: l'esperienza estetica concede una nuova sintesi dell'esistente; è in questo caso che piace parlare di *illuminazione* [615]. Essa si definisce come un *modulo* che accompagna il *ritmo* dell'esperienza e che da quella è risultata: si presenta come *armonia di un tutto* dato dalla presenza dell'Altro. Il tocco del profondo dirige l'orizzonte del pensare. Il *mistico* nasce ad una visione inaspettata e

614 *Ivi*, 195.

615 Nel cristianesimo primitivo, *illuminato* era colui che, finita l'iniziazione, professava la sua fede in Cristo e viveva secondo i dettami della comunità ecclesiale: inutile dire che più *esperienza sacramentale* e *sguardo interiore* sono state scisse più *l'illuminazione* è divenuta una forma inclinata allo spiritualismo.

liberante che evoca la scelta e la responsabilità: l'esperienza mistica evoca la *sintesi*.

Sorpassata la tentazione della vita identica nell'autopossesso originario, la differenza sintetica dell'esperienza mistica, se accolta, si fa *uno* con l'*Altro* e diviene nuova coscienza totalizzante nella corporalità, nell'intellettualità, nella volitività: esperienza e sintesi aprono le porte all'*ermeneutica dell'alterità* in una concordanza di *co-scienza*. Il mondo dell'*identità* toccato dall'imprevedibile *differenza* volge ad un'unità inaspettata ma reale che si fa coscienza e che permane così *simbolo* di estreme differenze. Dalla mediazione iniziale del corpo si passa alla conoscenza *con*-divisa e *sim*-bolica del presente: la realtà appare un'immensa mediazione sacramentale, nel senso complesso di un'analogia relazionale che riconduce all'unità rimandando sempre all'altrove. Al mistico non manca così una certa percezione olistica che apporta intuizione e significato.

In questo senso è d'obbligo ascoltare i testimoni della *verità dell'Altro che sfugge*, o meglio, della *Presenza dell'Assente*; i protagonisti della mistica offrono alla domanda speculativa la loro esperienza contemplativa nella quale hanno ascoltato il Silenzio:

«e se dire il Silenzio ascoltato è compito necessario dell'intelligenza indagante, ineludibile urgenza dell'anima attenta al Mistero, non di meno è e resta impresa sempre interrotta, "ouverture" che schiude sentieri non percorsi verso l'Altrove, "fabula mystica" evocatrice di alti mondi, di patrie altre e straniere, eppur vicine e suscitatrici di

nostalgia struggente»[616].

È in questa *visione del mondo* che la mistica si offre come senso e pienezza. La *percezione* della realtà, la *riorganizzazione* della verità apporta un *senso univoco* per il quale l'espediente mistico comporta decisione e responsabilità. Alcuni pensatori hanno rivisto i loro impegni attraverso la mistica: così, ad esempio, Buber, riscoprendo le spinte mistiche dell'ebraismo, ha lasciato il sionismo politico, poiché, asseriva,

«il sionismo non è un affare di partito, ma una concezione del mondo»[617].

La mistica appare come risoluzione complessa di filosofia, teologia, spiritualità, morale: l'esperienza mistica si presenta come *sintesi di vita* ed *orizzonte ermeneutico*, evento che giunge al centro e al confine della coincidenza tra soggetto e oggetto:

«la mistica è questo evento che trasforma immediatamente l'autodefinizione del soggetto e la sua visione del mondo»[618].

Nel pensiero simbolico-mistico la dicotomia soggetto-oggetto è superata: resta osservare quale esperienza non annulli l'identità dell'alterità, ovvero, quale esperienza non identifichi il soggetto con l'oggetto.

---

616 B. Forte, *In Ascolto dell'Altro*, 95.

617 M. Buber, *Referat aut dem V Zionisten-Kongress. **Basel, 26.-30. dezember 1901***, Wien 1901, 191; con queste parole Buber dette inizio al suo graduale distacco dal sionismo politico per ritornare a quello chassidico e mistico.

618 E. Salmann, *I ritmi dell'esperienza simbolico-liminale*, in *Mistica e ritualità*, 397.

3.1.2. Le mistiche

Nell'impossibilità di un'esauriente esposizione che ci costringerebbe ad abbracciare un tema vasto e complesso, oltre l'intento di questo capitolo, tentiamo qui di delineare un quadro generale, uno sguardo sull'orizzonte delle concezioni mistiche che, offrendosi nella loro molteplicità, permangono nelle precipue sottodistinzioni, tanto da doverle intendere ancora e soprattutto come *mistiche*.

Per semplificazione scegliamo tre impianti riconducibili prevalentemente alla spiritualità orientale (*mistiche del Sé*), a quella ebraico-islamica (*mistiche dell'Uno*) ed a quella ebraico-cristiana (*mistiche cristiane*), rispettivamente associate ad alcune tradizioni religiose ma non senza richiamarsi vicendevolmente. In fine annoterò alcune caratteristiche delle mistiche di matrice neoplatonica che detengono insieme il grande onere di aver influenzato tutta l'aria del pensiero occidentale e il grande merito di aver permesso un'integrazione con l'esperienza mistica dell'area geografica medio-orientale.

Di volta in volta comparirà una teologia ma anche un'antropologia ben delineate. La nostra riflessione ci farà attenti alla categoria dell'alterità così come si presenta in alcune tradizioni religiose e culturali; non di meno si farà attenzione a quale rilievo rituale sia prestato all'ambito antropologico.

3.1.2.1. Mistiche del Sé

«Vieni, o Padre, rivelami l'immenso regno della tua presenza!

Rivela te stesso! Insegna al mio cuore a pregare

e insegna alla mia anima a rendersi conto

che tutte le porte possono schiudersi e rivelare la tua presenza»[619]

Le mistiche del *Sé* si configurano essenzialmente per la reale consustanzialità tra il divino e l'umano, da cui la possibilità di esprimerle anche come mistiche del *sé*: questa complessa dottrina (soprattutto identificabile con i presupposti dell'induismo, del buddismo e delle altre forme di sapere religioso orientale) comporta l'identificazione del divino (*Sé*) con l'umano (*sé*). In particolare esse non si presentano come un mero ritrovato intimistico e spiritualistico; le mistiche del sé-Sé si offrono come sapienza estrema, ovvero rifuggono ogni ignoranza fonte di male e di sofferenza. Il superamento del dolore, infatti, è condizionato dal riconoscimento che il *sé* personale è indivisibile da quello dello Spirito universale, cosmico, unico, totale. L'acquisizione di questa consapevolezza, in tutti i suoi risvolti, conduce all'*indipendenza* dal mondo, dal dolore e al distacco radicale dall'illusione più profonda, quella della sussistenza personale. L'illuminazione allora si avrà con la scissione dal sé verso la coscienza cosmica (*induismo*), il distacco dai propri desideri fino al vuoto metacosmico (*buddismo*) e da tutto

619 P. Yogananda, *Metaphysical meditations*, Los Angeles 1964, 31.

ciò che può ricondurre all'autopossesso originario. La conoscenza è prevalentemente capacità di ricondursi all'energia impersonale del cosmo che "salva" dalla pretesa personale di autonomia, di autosufficienza: l'unione col Sé è la salvezza trovata, perché è superamento di ogni sofferenza data dalla voglia di autogestione della vita: questo desiderio genera ogni ignoranza. Ritrovare e ritrovarsi nel Sé impersonale conduce a quella salvezza che strappa la vita dal limite della propria prigione.

La mistica del Sé si presenta come un passaggio inesorabile dall'indipendenza all'indifferenza: l'Altro, infatti, non è più percepito tale. Anzi, non si può parlare di alterità ma di sussistenza d'oltranza; qui non c'è un'alterità cui affidarsi, da conoscere ma c'è un'esistenza superiore che riconduce tutto all'unità, all'*in-differenza*.

La *meditazione* è la vera e unica *mediazione* di questa conoscenza: la mistica del Sé si nutre di coscienza ampliata:

«Sarò anch'io, come Gesù, un figlio di Dio e riceverò pienamente il Signore nella mia coscienza, consacrata e ampliata dalla meditazione»[620].

L'espressione maggiore di questa conoscenza si ha nella *percezione* della propria unione col divino, col tutto; anzi il sé e il Sé s'identificano:

«chi non sia [già] un Dio, non veneri un Dio!»[621].

620 *Ivi*, 100.
621 P. Filippini-Ronconi, *L'induismo*, Roma 1994, 10.

Questa mistica si presenta oggi in occidente soprattutto attraverso la psicologia transpersonale[622] che ripropone l'identificazione dell'anima col divino e spinge alla ricerca dell'autorealizzazione con le sole potenze umane[623]: in questo nuovo paradigma

«come la fisica, anche la psicologia prende connotazioni mistiche»[624].

Da considerare che la percezione dell'unione con il Sé divino può, difatti, essere compatibile con *l'esperienza di un'alterità* anche se non si fa riferimento immediato al volto di un Dio o di una trascendenza personale. A ricordarcelo è Rahner che annota implicanze corporee in una non necessaria né ordinaria, coscienza mistica del soprannaturale: quest'esperienza

«che l'uomo fa della propria corporeità, del proprio habitus biologico-fisico, del proprio subconscio, del proprio profondo, di archetipi collettivi, di un Es presente nella propria coscienza, dell'inserimento della propria in una realtà collettiva»[625].

In questo senso, e nel fatto che i seguaci dell'induismo e del buddismo mostrano seria devozione per quel dio che li accoglie presso il suo patrocinio (da cui l'*enoteismo* orientale), si può parlare di *fede*; una dinamica relazionale dunque sarebbe presente anche

---

622 Cf ad esempio S. MacLaine, *Cercarsi dentro. Guida alla trasformazione interiore*, Milano 1980.
623 Cf A.N. Terrin, *New Age*, 68-72.
624 *Ivi*, 72.
625 K. Rahner, *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, in *Nuovi Saggi VII*, Roma 1981, 269-270.

nella mistica del Sé in cui si trova una ricca espressione rituale: mentre il pensiero si volge al *Sé* indistinto, che apre ad un'esperienza *illimitatamente estesa*, il culto *sta di fronte* ad un dio colto nella sua unicità sia pure enoteista. L'alterità presente in queste mistiche è più pratica che teorica: la spiritualità orientale popolare fa leva sull'enoteismo da una parte, e non si lega solo all'isolamento interiore e all'elevazione mentale ma anche alla posizione del corpo, come si nota da alcune indicazioni precise che deve seguire anche l'asceta più superbo[626], dall'altra. Tuttavia la spiritualità del sé permane nel superamento radicale delle differenze, alla ricerca di un'unità cosmica che tutto riconduca ad una armonia totale. L'alterità è teoricamente anonima: non vi è un *Tu* divino onnipotente ma un *Sé* supremo. La salvezza, in quest'assenza del *Tu*, è risolta nella conoscenza gnostica e volontaristica del singolo: l'Altro è *unità immediata senza velo*, è *oceano in cui dissolvere le dissonanze*. L'alterità si offre come indeterminazione di principio: anche l'Altro è la *sua assenza totale*. Solo il *corpo*, trascurato per certi versi ma imprescindibile per la meditazione, ricorda il primato delle differenze partecipando alle discipline unitive.

3.1.2.2. Mistiche dell'Uno

«Il frutto della scienza spirituale
è che tu distolga il tuo volto dal creato
per volgerlo a Dio creatore.

626 Cf *Bhagavad Gîta*, *Canto* VI, 10-14.

La conoscenza, infatti, è conoscenza di Dio»[627]

«C'è una Šekinah in basso come una Šekinah in alto.
E qual è questa Šekinah?
Dici: è la luce che emana dalla luce originaria della Hokmah.
Anch'essa circonda il Tutto»[628]

In questo paragrafo ci occupiamo di quelle mistiche che si configurano prevalentemente a partire dal credo religioso di origine monoteista personale (o enoteista) teorico e pratico. Per *monoteismo personale* s'intende quel contenuto teologico che permette ad una religione di affermare l'esistenza di un unico Dio personale (*monoteismo*), o di un Dio, sempre conosciuto con una propria identità e mai come energia impersonale, a volte eccelso e sommo rispetto a tutti gli altri déi pur esistenti (*enoteismo*; almeno agli inizi la fede d'Israele riconosceva la sublimità di Dio onnipotente rispetto ad altri dèi – come attesta l'espressione *il Signore dei signori*; questo termine è usato anche per indicare il complesso sistema di dèi delle religioni orientali). Il carattere personale di questa concezione teologica si propone a partire dalla *idea di creazione* e di riflesso dal carattere storico della rivelazione di cui è depositaria una religione. A questa categoria apparterrebbero le trazioni mistiche di origine ebraica (quindi anche il cristianesimo, come vedremo) e quelle di origine islamica. Difatti, però, per

627 *I detti di Rābi'a*, C. Valdrè (a cura di), Milano 1979, 60-61.
628 *Le Bahir. Le Livre de la Clarté*, a cura J. Gottfarstein, Lagrasse 1983, 96.

entrambe queste tradizioni non si potrebbe parlare di mistica: per quella ebraica il termine è stato usato scientificamente da *Gershom Scholem*, primo studioso sull'argomento (1925); per la tradizione islamica, *mistica* è venuto fuori dalla traduzione del vocabolo arabo *tasawwuf* (*devozione*) nella presentazione del fenomeno del *sufismo* da parte del tedesco *Tholuk* (1825).

Le due tradizioni tuttavia hanno consonanze notevoli. La *tradizione ebraica* sembra fondare le proprie esperienze mistiche a partire dalla *storia*, e questo in due sensi: innanzitutto, il misticismo ebraico è nato non dalla speculazione del mistero ma dalla tradizione storica tramandata dai patriarchi e dai profeti fino ad oggi. Non a caso i primi scritti cabalistici meditano e speculano ampiamente sul carro di fuoco del racconto biblico che narra del *rapimento di Elia* (*2Re 2,11*) che rivela la potenza e l'enigmatica grandiosità divina; tuttavia il nucleo fondamentale della manifestazione di Dio rimane ed è principalmente la *rivelazione del Sinai*[629]. Nell'altro senso, l'ebraismo mistico è storico perché, a partire dalla rivelazione storica di cui è depositario, tenta una rilettura dei fatti presenti (drammatici per lo più) insieme ad una riattualizzazione delle promesse e dei significati scritturistici in ordine alla ortodossia (fede) e alla ortoprassi (morale)[630].

---

629 In questo senso annota Solomon Schechter: «Tutte le anime, anche quelle che non sono ancora create, hanno assistito alla Rivelazione sul monte Sinai»; S. SCHECHTER, *Le pensée religieuse d'Israël. Aspects de théologie rabbinique*, Paris 1966, 23.

630 Sul tema cf *I grandi temi della mistica ebraica*, G. BURRINI (a cura di), Bologna 2003, 7.

Tuttavia l'ebraismo permane la religione dell'inconoscibilità divina per questo la mistica tende ancor più ad affermarsi come mezzo di unione con Dio. Nell'ebraismo là dove è

«affermata una differenza radicale incolmabile, una trascendenza assoluta, l'impossibilità di vedere il Suo volto senza morire le strategie mistiche assumono una rilevanza di portata enorme»[631].

In quest'ottica, la mistica ebraica (con le sue parole e i suoi comandi) apporta una visione simbolica del mondo tanto che

«tutto l'agire rituale quotidiano viene rivalutato alla luce della mistica: comandamenti e precetti vengono rivissuti come operazioni misteriche predisposte da particolari "intenzioni" (*kawwanot*), ogni gesto rituale finisce con il divenire *sacramento*, specifica tappa di un piano cosmico»[632].

La *riappropiazione simbolica* del quotidiano passa attraverso la fedeltà al credo religioso e non alla liberalità nata dall'esperienza del singolo[633]. Mistica e rito s'incontrano nella veridicità del credo e nella fedeltà alla sua prassi. L'osmosi tra *mistica storica* e *ritualità* è prodotta dalla fedeltà al dato storico e proprio la sua riattualizzazione e reinterpretazione fanno del rito il seno della mistica e l'orizzonte del *senso*, per questo declinabile come *simbolico*. Più che mai è

631 E. Baccarini, *Mistica ed ebraismo*, in *Filosofia e mistica*, 215-232; qui 221.

632 *Ivi*, 10; sull'influenza della mistica ebraica sul rituale cf anche G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965; C. Mopsik, *Le grands texte de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Lagrasse 1993.

633 Cf G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, 23.

appropriato il richiamo al simbolo poiché le mistiche dell'Uno, rimandando al divino come al principio creatore di tutte le coese, comportano la divisione radicale e ontologica tra Creatore e creature; in questo senso le mistiche dell'Uno si connotano come mistiche dualistiche: nell'irrimediabile separazione metafisica tra divino e mondo s'instaura anche la divisione radicale tra bene e male, sacro e profano, anima e Dio, popolo scelto e popolo pagano. Il dualismo prodotto dalla netta separazione ontologica sarebbe *antimistica per eccellenza* [634].

Così anche per la mistica coranica il monoteismo si profila come assoluto senso del tutto, poiché il nucleo stesso della religione islamica è l'unicità e la centralità divina; infatti:

«è chiaro che il "cuore spirituale" del Corano è la sua stessa rivelazione di Dio come l'Unico e il Vivente»[635].

In quest'unicità divina, l'obbedienza e l'adorazione sono gli unici atteggiamenti possibili poiché niente ha senso, neanche l'uomo da solo; Dio è tutto e tutto è nulla davanti a lui, come recita il Corano:

«tutto è corruttibile; non c'è che il volto di Dio, pieno di maestà e di nobiltà»[636].

---

634 Cf M. Vannini, *La mistica delle grandi religioni*, Milano 2004, 169; il presente saggio rimane molto indicativo per la seria sintesi teorica: lascia però l'esperienza mistica cristiana nell'ambito di una pura gnosi che non tiene conto della storicità della rivelazione e della sua dinamica.

635 C. Valdrè, *Introduzione* in *I detti di Rābi'a*, Milano 1979, 12.

636 Cor. 55, 26-27. Secondo un'altra traduzione si può leggere: «Tutto ch'è sulla terra sparirà, ma il volto del Signore resterà, del Signore di gloria e maestà».

La dissociazione è radicale e non permette al senso olistico di discutere le norme dei rapporti tra lo Spirito di Dio, quello del mondo e quello dell'uomo. Anzi, davanti alla rivelazione di Dio l'uomo deve tendere al proprio *annichilimento*: sembra questa una delle spinte del *sufismo*, scuola religiosa che ha segnato l'esperienza di molti gruppi islamici. La pratica religiosa è al centro di questa particolare forma islamica la quale, senza alcuna comparazione al misticismo in genere e a quello cristiano in particolare[637], pure si connota con una *disciplina rituale rigida*: non v'è dubbio che

«fin dalle sue origini vi siano stati nell'islamismo gruppi di persone viventi una vita di penitenza, in povertà, devozioni, trascorrenti parte della notte nel salmodiare il Corano tra genuflessioni e prostrazioni, con gli occhi arrossati dal pianto e dalle veglie»[638].

Per l'islamico ortodosso rimane, tuttavia, l'assoluta trascendenza di Dio che spezza la possibilità di un'ascesi mistica, rendendola addirittura blasfema. Se persistono confraternite islamiche di alcuni gruppi da una parte e ritualità rigida ortodossa dall'altra, è però evidente che l'interlocutore della tradizione islamica confluisce in un Tu completamente trascendentale. A questa premessa associo anche quella dell'ebraismo, che, insieme al cristianesimo, ha condizionato in qualche modo la storia delle tendenze mistiche nell'islam.

---

637 Cf 'Abd al-Wāhid Pallavicini, *Islām interiore. La ricerca della Verità nella religione islamica*, Milano 2002, 40.

638 M. Vannini, *La mistica delle grandi religioni*, 200.

Permane dunque per entrambe la completa trascendenza divina anche se quella ebraica si traduce in una certa ricerca confidenziale della volontà di Dio e quella islamica in una sottomissione irrevocabile alla stessa volontà. Si noti operò come nell'islamismo la completa sottomissione all'Altro si trasforma in possesso dell'Altro: qui

«la logica dell'amore come desiderio è una logica dell'appropriazione»[639].

D'altra parte anche la riflessione ebraica ribadisce la non autonomia dell'uomo e la non piena chiarezza dei suoi misteri: Dio permane l'*Altro* che detta la Legge dell'alleanza da ossequiare ed osservare e con ciò

«è fondata per sempre l'alterità di Dio e la sua determinatezza»[640].

Le mistiche dell'*Uno* si confermano radicate nell'imprescindibile assonanza e dualità tra uomo e Dio, delineando uno iato sormontabile solo dal possesso delle differenze e dall'unione degli opposti nella pura è tragica identità. L'alterità dell'assoluto è radicale: la storia deposta alla sua insindacabile volontà, la vita sotto la sua parola imperscrutabile ma aperta ad un gnosi strutturata sulla Parola[641].

Permane il fatto storico della rivelazione in cui questo Dio si è detto con in tutta la sua potenza. Il culto è ossequio; è stare dalla

639 *Ivi*, 249.
640 *Ivi*, 199.
641 Cf B. Pirone, *Esperienza mistica nell'Islam*, in *Filosofia e mistica*, 305-340; 328.

parte di quella metà cosmica e naturale fondata sul divino.

3.1.2.3. Mistiche cristiane

«Irradia su di me la luce del tuo volto,
insegnami la sapienza, o Signore»[642]

Nell'ambito del cristianesimo è stato conosciuta una vera è propria dottrina teologica, parte della teologia spirituale, con il nome di *mistica*. Nel corso della storia cristiana, l'esperienze mistiche si sono andate diversificando tanto da suscitare una numerosa partizione: mistica *nuziale*, *trinitaria*, dell'*assenza*, del *servizio per amore*. Una delle sintesi più autorevoli di quest'assetto, evidenzia anche le nutrite possibilità di una concezione cristiana della mistica [643] per poi definire il suo essenziale e costitutivo

«dato dall'attuazione dei doni dello Spirito Santo al modo divino o sovraumano, che produce ordinariamente un'esperienza passiva di Dio o della sua azione divina nell'anima»[644].

È chiaro che l'antropologia che favorisce questa sintesi è per lo più *teologica*, testimone di un'epoca in cui si parlava dell'uomo solo partendo dai presupposti biblici, etici e spirituali e che ha prodotto una considerazione della mistica soprattutto come mero momento

642 *Liturgia delle Ore, Versus*, Ufficio delle letture, giovedì IV settimana.
643 Le differenze e le definizioni sono numerosissime cf A.R. Marin, *Teologia della perfezione cristiana*, Cintiselo Balsamo 1997[10], 288-307.
644 *Ivi*, 307.

passivo del soggetto sottoposto alla grazia[645]. Al contrario, un altro competente esponente della teologia spirituale cristiana, nel tentativo di bilanciare gli elementi, non lascia spazio a definizioni di mistica ma preferisce limitarsi a sottolineare l'inizio della dimensione mistica che giace nel *distacco* dal sensibile[646] il quale appare comune a tutte le forme di vita mistica:

«la quale inizia sempre con un distaccarsi dell'anima dalla coscienza immediata del mondo empirico per partire alla ricerca di un altro mondo, nascosto e sostanziale, estraneo all'inconsistenza delle apparenze sensibili»[647].

In tutto il suo percorso, tuttavia, Bernard non si distacca dall'impianto classico che lo precedeva, anche se nel merito di una grande sintesi che tiene conto delle acquisizioni delle scienze moderne antropologiche. Altro suo merito credo sia dato dall'aver scongiurato del tutto uno scisma tra interiorità ed esteriorità[648].

Più scolastico ed interessato ad una riflessione psicologica ma non meno esemplare è la sintesi offerta da un successore di Bernard: è il gesuita Szentmártoni che ripercorre le dinamiche dell'esperienza religiosa con particolare attenzione al fenomeno mistico che sintetizza come momento *totalizzante*, *trascinante* e *ineffabile*.

---

645 Sulla stessa impostazione di Marin cf un altro manuale che ha fatto epoca: A. Poulain, *I gradi della vita spirituale*, Milano 1936.
646 Cf C.A. Bernard, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo 1997[5], 492-562.
647 *Ivi*, 494.
648 Cf *ivi*, 532.

Al termine della sua ricerca Szentmártoni conclude che

«si può affermare che il misticismo non è una filosofia e neppure una conoscenza soltanto teorica o occulta, ma è l'ultimo stadio nell'accettare e vivere l'amore di Dio»[649].

La novità si riflette dunque nell'aver posto la specificità della mistica cristiana nell'elemento della *carità*. Sulla scia delle proposte di J. Maritain, lo psicologo gesuita annota come la mistica sia da intendere come *relazione in cui si trova coinvolta la dimensione affettiva che fa incontrare Dio come persona e sviluppa una conoscenza ed un senso della vita particolarmente "illuminati"*:

«è un'esperienza che apre a un nuovo modo di conoscere con il quale l'uomo attiva il centro del proprio essere, si apre all'alterità e si perfeziona, fiducioso della presenza e dell'azione divina»[650].

Rimane tuttavia il problema se questa esperienza religiosa sia da vivere *solitariamente* nel proprio vissuto quotidiano o *solidariamente* nella convocazione alla preghiera liturgica[651]. Attualmente, al di là di ogni pretesa di purezza della coscienza orante, è auspicabile dire che le due caratteristiche sono proprie di una esperienza mistico-cristiana. Come vedremo avanti, la mistica cristiana si è sempre avvalsa anche dell'atto rituale e della sequenza liturgica, in una sana compensazione graduale di vita di

649 M. Szentmártoni, *In cammino verso Dio. Riflessioni psicologico-spirituali su alcune forme di esperienza religiosa*, Cinisello Balsamo 1998.
650 *Ivi*, 171.
651 Sul confronto tra liturgia e contemplazione in Jacques e Raissa Maritain cf A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgica*, 151-156.

fede ed esperienza religiosa. Non di meno (ed è la caratteristica che qui vogliamo evidenziare) in questa forma di mistica, la divinità è percepita come "volto di grazia", come "altro da sé", in una parola, come "persona". In questo senso è condivisibile l'avvertimento di Mommaers a considerare la mistica come momento di *purificazione* ma non di *spersonalizzazione*:

«Se l'uomo desidera incontrare Dio, deve abbandonare non il suo Io, ma il su egoismo, non la sua esistenza, ma il vivere secondo il proprio disegno… La persona deve aprire la sua vita per l'ingresso di uno Sconosciuto»[652].

La mistica cristiana non spersonalizza ma attende ad una relazione che chiama e costituisce la persona *in* ed *di fronte* l'Altra persona:

«il cristiano non sta davanti all'Eterno come uno straniero davanti all'irraggiungibile Differenza, ma entra nelle profondità divine, come avvolto dal mistero delle relazioni trinitarie, che vengono a toccare profondamente il suo essere e il suo agire»[653].

Il confronto con le varie mistiche riconduce al problema della veridicità dell'esperienza: avverte che il mistico sia cristiano

«e che la sua esperienza mistica sia *omogenea* coi valori cristiani»[654],

652 P. Mommaers, *Was ist Mistik?*, Franfurt 1979, 32.
653 B. Forte, *In ascolto dell'Altro*, 96-97.
654 Cf G. Moiolo, *Mistica cristiana*, voce in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo 1979, 986.

i quali nascono dalla viva e partecipata esperienza del Cristo storico. Anche per la mistica, dunque, la *storicità* diventa d'obbligo. La luce del volto che viene irradiata è quella del Cristo che porta con sé la specificità della *sua* storia e quindi della *sua* rivelazione.

Questa storicità si compone di due elementi: la *vicenda del Cristo storico* e la *percezione del fedele mistico*. In realtà la storicità non dirà solo fedeltà al *mistero di Cristo* ma anche *esigenza della passionalità* del singolo credente: in fondo, ciò che descrivono i mistici di ogni tempo,

«non è altro che la storia della liberazione della passione umana dalle sue forme mancate e melanconiche del soddisfacimento. Ciò che descrivono in realtà è la storia d'amore fra Dio e l'uomo»[655].

In quest'amore cercato, mancato, evocato, posseduto, vi è, per *Moltmann*, l'essenza dell'esperienza mistica. Ciò che colpisce, però, è la *dimensione storica* della dinamica liberazione-contemplazione. Sorprendente, infatti, è la riflessione del teologo evangelico sul "primo passo", come lui lo chiama, da compiere verso la contemplazione pura. Moltmann in modo inconsueto offre un saggio sull'interconnessione tra *azione* e *mistica*: se da una parte è si evidenzia la critica alla preoccupante incapacità odierna di distaccarsi dall'attivismo che imperversa le giornate di molti (ed

655 J. Moltmann, *Esperienze di Dio. Speranza, angoscia, mistica*, Brescia 1981, 81; si noti come Moltmann parla di esperienza mistica alla fine di un libretto che si propone di donare una parola alla teologia dopo le drammatiche parole di orrore del secondo conflitto mondiale: parla di mistica per ribaltare il *rovescio della storia*.

anche la loro religiosità), dall'altra si ribadisce che è nei *sensi disposti al mistero*, ovvero, nelle *azioni rituali*, che l'esperienza mistica trova la sua prima forma di conoscenza. Tra l'*efficientismo*, dunque, e lo *spiritualismo* diventa necessario una dinamica della percezione che non si allontani dal fenomeno presente:

«noi non conosciamo il mondo soltanto mediante le "piccole cellule grigie" del nostro cervello, ma sempre pure con i nostri sensi»[656].

L'intelletto che si ottiene dall'azione non deve tramutarsi in un movimento possessivo ed egoistico; tale movimento è dato soprattutto, per Moltmann, dal *tatto*:

«Acquistiamo conoscenza servendoci di una mano che tocca, afferra, innalza, s'impossessa e colonizza. Conoscere significa potere. E comprendere significa comprender-si-verso-qualcosa. Quando abbiamo "pigliato" qualcosa, l'abbiamo sotto il nostro controllo e lo possediamo»[657].

Avanti, Moltmann, ricordava che presso i sapienti, greci prima e cristiani poi, conoscere era un atto soprattutto del *vedere*; le cose si comprendevano *con gli occhi*. Il paradigma cui il teologo tedesco fa riferimento è quello ottico[658]: di ciò che lui rileva a noi importa cogliere la necessità dei sensi per la conoscenza mistica e, insieme, la possibilità d'imparare attraverso di essi

656 *Ivi*, 83.
657 *Ivi*, 84.
658 Sul tema cf R. Mancini, *L'ascolto come radice*.

«ad esistere nell'assenza del Dio presente, o nella presenza del Dio assente»[659].

Per il mistico cristiano, la conoscenza è sempre rapportata alla consapevolezza della possibile comunione nella distinzione con l'Altro che si dona e si rivela.

Il passaggio che sfugge a Moltmann, e che dovremo considerare, sta nel tematizzare il luogo in cui né *mani*, né *occhi*, possano possedere l'Altro senza smettere di *toccare* e di *vedere*; il luogo in cui la presenza di Dio è "*palpabile*" ma anche "*intangibile*".

Rimane da chiederci se solo per il fatto che il cristianesimo è la religione dell'interferenza del Dio-uomo, dell'incarnazione e della redenzione, supera l'alienazione e l'emarginazione dell'esperienza spirituale; ed ancora, se solo per il fatto di credere in una palese manifestazione, la mistica cristiana si sia svincolata dal momento oscuro e inaccessibile del rapporto con Dio oltrepassando il rito.

Dobbiamo anche chiederci se la rivelazione storica dell'Altro, cancellato ogni dualismo radicale, annulla ogni differenza. La tradizione cristiana risponde attraverso la categoria della comunione: solo nell'*amore* le differenza permangono tali e si comunicano realmente come precipue specificità. La mistica cristiana non riduce la comunione ad un evento gnostico ma supera lo gnosticismo, lo spiritualismo, l'intellettualismo, l'intimismo nella relazione fondante con un Tu che permane Altro da sé, conosciuto e

659 *Ivi*, 87.

riconosciuto nell'amore. Tale simbolicità, per la tradizione cristiana, permane azione dello Spirito santo che si comunica nell'azione del singolo attraverso i sacramenti, appunto. La mistica cristiana, ancorata alla dinamica graziosa dell'amore divino, non abbandona i *riti*, anzi li accoglie come *segni della vicinanza di Dio*: molto più una vera logica simbolica terrà conto non solo delle "grandi mistiche" ma delle dinamiche mistiche di *ogni azione rituale*, andamenti che aprono il singolo a logiche inaspettate. Va qui ripresa l'unità fondamentale del corpo e dello spirito oltre ogni dualismo. *La storicità va in tal modo compresa non solo come evento esistenziale e metodico ma quale intrinseca caratteristica dello spirito umano attraverso la quale si offre la trasparenza di Dio*.

3.1.2.4. Mistica, neoplatonismo e cristianesimo

«Dio e l'anima sono talmente una cosa sola che Dio non può avere niente di proprio, né qualcosa né nulla può esser detto di Dio che indichi una distinzione o una alterità»[660]

Oltre che un veloce sguardo alle tradizioni religiose, bisogna tener conto di un filone ermeneutico che ha condizionato e talvolta unificato le variegate forme di spiritualità. Né la fede, né la meditazione sul dolore e sulla morte spingono i sapienti greci a meditare e riflettere intorno alla ragione ultima della vita.

660 Meister Eckhart, *La via del distacco*, Milano 1995, 85, *aforisma 215*.

La meraviglia dell'uomo, posto dinanzi al mondo, si è rivelata particolarmente efficace nel produrre un pensiero capace di riordinare e pensare il cosmo stesso giungendo fino all'Ente Supremo. Dalla meraviglia l'uomo partecipa alla verità. È questa in sintesi la parabola della storia del pensiero greco che, nella ricerca assidua della verità di sé e del mondo, coglie nel Logos – la ragione che governa l'universo – l'espressione più alta dell'esistenza.

Oltre i confini greci, la *ragione* dell'esistenza, la sua *pre-esistenza*, la *ricapitolazione* nell'Uno supremo, hanno dato origine ad interessi molteplici che intersecano personaggi e riflessioni diversi. Così si può notare come l'*Ego sum qui sum* ed *Il Prologo del Vangelo di Giovanni* possano essere riletti dal *(neo-)platonismo*, da *Tommaso*, da *Maestro Eckhart*, o nell'orizzonte della *Bhagavad Gîta*, unendo in una sola ricerca menti diverse e orizzonti opposti, poiché esistenza, preesistenza, spiritualità e mistica non possono essere davvero separate[661]. In realtà anche la tradizione mistica cristiana deve i suoi prodromi all'influenza del neoplatonismo, come si è evidenziato più volte ricordando lo Pseudo-Dionigi[662]. La ragione greca, nel possesso del suo *principio di non-contraddizione*, ha influenzato mistica e teologia. Ne è derivato un complesso formulario di criteri attraverso i quali si è interpretato di volta in volta il riferimento al Logos divino. Avvalendomi delle ricerche di Breton, i criteri possono essere così sintetizzati:

661 Cf il prezioso lavoro di S. Breton, *Filosofia e mistica. Esistenza e super-esistenza*, Città del Vaticano 2001.

662 Il neoplatonismo dell'Areopagita si associava, come si è visto, ad un'esperienza ecclesiale autentica.

L'Assoluto, in quanto fonte o principio, non è nulla di ciò che procede da esso; in questo senso, lo si dirà «*al di là*» del «*tutto*» e delle sue determinazioni e dell'essere;

L'indeterminazione non significa né imperfezione né privazione: il nulla della teologia negativa ad esempio è «*nulla per eccesso*», non «per difetto»;

Per questo va superata anche ogni *definizione negativa*;

L'«*indeterminazione per eccesso*», così compresa, comporta due versanti: libera l'Assoluto da ogni antropomorfismo e libera l'umano dalla (drammatica) preesistenza e dalla (necessaria) predestinazione;

Il mondo è dunque una *novità assoluta*;

La «*conversione*» o *epistrofé* non è «ritorno o riandare a ciò che era» ma la *rivitalizzazione* «*di ciò che dimora*» nel proprio principio;

L'enologia, dottrina dell'uno, non si confonde con il monoteismo: *l'Uno rifiuta l'unico*, che lo restringerebbe nei contorni di una figura o nell'irradiamento di un volto[663].

In questi sette punti si chiariscono due elementi: l'alterità del neoplatonismo, mutuata anche da una certa tradizione cristiana molto intensa come quella del Maestro Eckhart, si caratterizza per *estremità* e per *impersonalità*. L'estremità dice la *non accessibilità*, mentre l'impersonalità la *non catalogabilità*. Sotto quest'aspetto

663 Cf S. Breton, *Filosofia e mistica*, 133-134.

la mistica derivante dal neoplatonismo, quale forma che riconosce l'indicibile e originale estraneità del divino, può aiutarci a rileggere il *Prologo* giovanneo ma non può associarsi, a causa della *dottrina dell'Uno*, alla rivelazione del *Verbo* che permane personale e storica come manifestazione di un *volto* ben preciso.

Il principio di *non contraddizione* si trova negato da un principio cristiano di *contraddizione* quale quello della storia, della vita, della croce e resurrezione di Gesù. Mistica neoplatonica e cristianesimo s'incontrano nella *radicale alterità* dell'Uno ma si perdono davanti al *volto* dell'Altro. La storia del crocifisso diventa la differenza *meontologica*[664] su cui si fonda la specificità cristiana, e, come Paolo ricordava ai Corinti[665], vero *principio di contraddizione*.

3.1.2.5. Mistica e New Age

Una spiritualità comune sta spingendo verso un ritorno *della* e *alla* mistica del Sé. Si tratta di una sensibilità che rifiuta il Dio cristiano, troppo *definito*, il Dio dei filosofi, come troppo *deduttivo*, e si affida ad una spiritualità che cerca una presenza *viva* quanto *impersonale*. Nelle caratteristiche dogmatiche e filosofiche, infatti, la spiritualità contemporanea, ravvisa freddezza e definitività che impedirebbero un'esperienza espressa senza concettualizzazione del divino. In altre parole, *si tratterebbe di una mistica prodotta da una nuova immagine di Dio* proposta dal quel sincretismo religioso, gnostico

664 *Ivi*, 135.
665 *1Cor* 1, 22-25.

e filosofico che va sotto il nome di New Age[666]. Qui la *storicità* della religione rivelata è vista come un limite dell'esperienza spirituale. Così anche la *ragionevolezza* dell'Assoluto del Dio dei filosofi.

Al contrario storicità e ragionevolezza sarebbero i caratteri vivi di un Dio personale, non passivo ma vivo, che diventa il vero *Tu* dell'uomo: attraverso questa esperienza dialogica il credente coglie l'esperienza spirituale. È questa la risposta di un recente studio dei Pontifici Consigli della Cultura e per il Dialogo Interreligioso. In queste pagine, che hanno visto anche la collaborazione di Forte quale membro delle commissioni, si afferma l'imprescindibilità di una *comprensione storica dell'alterità*.

Senza un evento storicamente fondante, il Tu della mistica rischia di confondersi con un Sé auto-posseduto. Infatti:

«tutte le tecniche di meditazione vanno depurate dalla vanità e dalla presunzione. La preghiera cristiana non è un esercizio di auto-contemplazione, di staticità e svuotamento di sé, ma un dialogo d'amore, che "implica un atteggiamento di conversione, un esodo dall'io verso il Tu di Dio" (Congregazione per la Dottrina della fede, *Orationis Formas*, 23)»[667].

Accogliendo le indicazioni del documento ci rimane considerare che l'alterità storica è imprescindibile per un'esperienza mistica

666 Cf A.N. Terrin, *New Age*, 101-110.

667 Pontificio Consiglio della Cultura – Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul «New Age»*, Milano 2003, *§ 3.4*.

cristiana: permane la questione che quell'alterità storica se si dà fuori da un contesto simbolico-rituale può essere tanto fuorviante ed inautentico perché assimilabile proprio all'auto-possesso.

3.2. Una proposta di mistica "cristiana" oggi: Marco Vannini

Mistica e filosofia affascinano ancor oggi per chi ne propone un superba riflessione ben calibrata attraverso gli studi condotti su molti autori cristiani. Marco Vannini stupisce per i suoi saggi ma anche per alcune affermazioni che elidono l'alterità del Dio cristiano e aggiungono il superamento della religione come superstizione. Al di là della mediazione rituale anche la specificità cristiana è ribaltata: commenta, infatti, Vannini:

«il contenuto essenziale della mistica cristiana è infatti tanto semplice quanto paradossale: *anima e Dio sono la stessa cosa*»[668].

Senza proiezione dell'alterità di Dio che si dice nell'avvento storico di Cristo quale specifica altra identità, rimane il puro spirito che finisce nell'identificazione di Dio e dell'uomo.

Vannini stesso asserisce che

«alla fine dell'io corrisponde immediatamente la fine dell'alterità di Dio; il sapersi nulla e nulla volere dell' "uomo povero" è immediatamente lo stare nel tutto, che è Uno»[669].

668 M. Vannini, *La mistica delle grandi religioni*, 254; corsivo mio.
669 *Ivi*, 255.

L'inafferrabilità dello Spirito si concede nell'assenza di fine, scopo, storia e relazione di *Tu* ed *io*: tutto si distacca senza scopo per evitare l'avvitamento nel Due. Ogni identità è percepita come attentato all'Uno, inizio di dualismo. Sospesa al *principio di non contraddizione* la mistica per Vannini deve evitare anche la storicità dell'incarnazione:

«l'umanità di Dio non esprime alcuna rivelazione della sua essenza, ma al più, null'altro che una stazione del Distacco»[670].

Si deduce una spiritualità della ricerca ed una mistica dell'abbandono attraverso una fede non tematica e tematizzata neanche sull'incarnazione: per Vannini, infatti,

«l'unica possibilità di cristianesimo è quella di una comunità di interroganti-abbandonati»; «la fede come distacco coinvolge perciò anche l'umanità del Cristo e impedisce di "sacralizzarne" qualunque atto»[671].

L'*identità della contraddizione* presentata nell'evento Cristo, Uomo-Dio, e l'*unità nella dualità* del Crocifisso-Risorto[672] sono fugate attraverso la *vanità della dualità*. Il rapporto non è cercato secondo un *Tu-io*, ma in un complessivo *Noi* che rischia di rilevarsi un illusivo *io-io* non facilmente intuibile perché proposto in un distacco onnicomprensivo. Nel distacco Vannini trova la rimozione dell'utile come distinzione tra necessità e puro bene: tuttavia perde

670 M. Cacciari, *Prefazione* in M. Vannini, *Mistica e filosofia*, 16.
671 *Ivi*, 16-17.
672 Cf B. Forte, *Gesù di Nazaret*, 172-179.

così il Volto del bene sostituendolo con la sua idea in una pregevole dialettica che contrappone amore, puro, al dimorare egoistico nella volontà e nel desiderio.

L'annuncio evangelico sarebbe bello e breve, limitato alla sua forma iniziale da abbandonare presto, poiché affermazione su Dio e riconoscimento della sua alterità minerebbero la verità dell'annuncio stesso:

«affermare l'alterità di Dio – e dunque necessariamente la sua finitezza ed oggettività – può essere il momento iniziale, ma da esso deve poi trarsi il superamento dell'alterità, la verità dello spirito. Se invece questo non avviene, la religione resta quello che è, superstizione, e diventa l'ostacolo più forte alla scoperta di Dio, che è poi il vero io»[673].

Vannini riconosce la valenza educatrice e pedagogica della liturgia ma la sottopone alla necessità materiale, riconosciuta anche dalla mistica renana[674], e non riflette sull'alterità presente e al rito stesso, anzi

«Vannini critica acerbamente, quasi si fa beffa della stupidità di un Cristianesimo ancorato alle mediazioni ontologiche, sacramentali, istituzionali, all'illusione del singolo, del male, del "categoriale", tutte cose irreali se non vengono contemplate alla luce della presenza assoluta di un Assoluto che non permette più

673 M. Vannini, *Mistica e filosofia*, 158.
674 Cf Id., *La mistica renana: quale rapporto con la liturgia?*, in *Mistica e ritualità*, 321-334.

alcun pensiero di differenza o mediazione»[675].

Sembra qui necessario il rimando alla valutazione serena del reale che ci impedisce di identificare lo spirito dell'uomo e lo spirito di Dio. Tanto meno tutta la storia della mistica cristiana può essere compresa al di fuori dell'evento e dell'avvento cristologico; e se è vero che l'avvento dell'Altro si coglie nella sua Parola, la sua identità si smarrisce se non viene accolto nel rito. Non solo, Vannini non tiene conto che a fondare la mistica cristiana è la relazione e questa *sopporta la dualità*[676].

Ancor di più pare chiaro come una filosofia cristiana staccata dal mito del suo evento originale e superata da ogni mediazione rituale cessi di indicare alcuna alterità.

3.3. La differenza: insofferenza dell'essere?

Le antropologie che si delineano dalle mistiche sopraccennate si confrontano a partire dall'*idea sull'Altro* di ciascuna tradizione. Per le mistiche del *Sé* l'uomo e le sue azioni saranno ordinate o alla *devozione* oppure alla *tendenza unitiva* dell'intero sé. Il corpo *si adopera* e *si supera*: le meditazioni richiedono esercizio fisico per la dovuta concentrazione; la conoscenza si costruisce anche nella sporgenza del corpo che, irrevocabilmente, sarà lasciato e trasceso.

675 E. Salmann, *Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*, in *Filosofia e mistica*, 29-60; qui 33.

676 Sul tema cf S. Rostagno, *Mistica e dialettica da Lutero a Karl Barth*, in *Filosofia e mistica*, 387-302; qui 302.

Dalla devozione e meditazione della spiritualità orientale si passa *all'osservanza* delle mistiche dell'Uno: l'unicità del divino divide il creato secondo un ricco dualismo e questo va trasceso *sacralizzando* il mondo, i luoghi, i momenti. L'uomo si trova davanti le due vie del bene e del male e può usare gli spazi, i tempi ed il corpo in essi per l'uno o l'altro.

Oltre la devozione e l'osservanza, il neoplatonismo esorta al distacco: tutto è da tralasciare, anzi tutto è da riconsiderare nell'ottica dell'Uno. La ragione è il vero luogo di *concentrazione mediatica* annullando in sé le differenze che appaiono così ostacoli di un'esperienza simbolica tutta *meditata*: per ciò stesso la mistica (*neo*-)platonica rischia lo smarrimento del limite e l'illusione del possesso superando di fatto anche la mediazione corporea. Nel valore iperuranico, il corpo non ha il sommo grado della verità incontrovertibile per questo si trova sottratto di valore gnoseologico: la conoscenza sensibile è solo presumibile e dunque ambivalente[677]. Ogni mediazione sarà piuttosto data dalla verità meditata (*mito*) che sorpasserà la presenza mediata (*rito*).

L'azione rituale è ancora poco considerata nell'ambito della mistica; sembra essere una semplice ricaduta di un'intensità aurorale che esplica l'unità intuitiva originale della sua esperienza[678]. Anche se viene apprezzata per la sua capacità pedagogica non è considerata per il suo essere mediazione di verità.

---

677 Cf U. Galimberti, *La filosofia greca e la soppressione dell'ambivalenza del corpo nell'equivalenza del valore*, ne *Il corpo*, Milano 2003, 41-56.
678 Cf S. Breton, *Filosofia e mistica*, 166-168.

Nel rito, al contrario, le differenze s'incrociano e s'incontrano: in questo senso l'esperienza cultuale compone e compatta la realtà. Ancor di più: nella liturgia cristiana l'Altro conserva le proprie differenze senza nascondere la propria identità e "*avviene*" nelle differenze dell'altro. La liturgia cristiana presenta la storia e la verità *differenti* di Cristo ma non lo fa scomponendo le differenze qualitative dell'uomo. Proprio per questo ogni stabilità al di fuori del rito *diventa inquietudine*, perché evita il nucleo del desiderio umano e si spinge verso una comunione immediata verso l'Altro.

La differenza umana viene a dirsi come desiderio d'avvento e spazio esodale: il rito permette a questa *differenza di dirsi* senza mai *estinguersi* nel possesso, nell'illuminazione, nella sintesi totalizzante. L'Altro custodisce le differenze per custodire la sua rivelazione: nel rito la manifestazione trasfigura i sensi e li avverte di una presenza sempre assente al loro possesso. La differenza non è né indice di dualismo né drammatica esistenza da superare ma è zona del mistero e della comunione che illumina di significato: essa è luogo della conoscenza e dell'amore, poiché

«Conoscere l'altro non è come avere davanti un *problema*, bensì toccare la zona di un *mistero*»[679].

L'esodo umano non è declinabile solo nella vicenda sociale e personale né nelle storie di povertà e dolore: l'esodo non è solo *insofferenza dell'essere* o *sofferenza degli esseri* ma momento di presenza dell'Altro che incrocia l'atto della assenza umana.

679 S. Palumbieri, *Amo dunque sono*, Milano 1999, 11.

Nell'azione rituale si ha *l'assenza* dei gesti come mutati in ciò che *presentemente* (o *attualmente*) fanno. *Nel gesto rituale la differenza antropologica si dice come radicale apertura all'Altro e nel rito l'Altro permane differente*.

3.4. L'alterità fonte di nullità?

Ogni esperienza mistica porta con sé un'alterità. Spesso i mistici parlano di "nulla", "non-conoscenza", "distacco", ad indicare la sintesi superiore ad ogni evento e avvenimento, la zona dell'Assoluto indicibile che non si esprime neanche negativamente né s'incontra nell'opera buona: i mistici dicono anche "uni-formità", "unità", altri "comunione", ad indicare appunto il superamento di ogni differenza tra Dio e l'uomo. Permangono ovviamente delle diversificazioni: l'alterità del Sé produce il silenzio delle precipue identità; in questo caso il "nulla" coincide con l'armonia del "tutto". L'alterità dell'Uno percepisce il dannato come "nulla morale" ma indica in qualsiasi oggetto non relativo e relazionato all'Uno il vero nulla, l'insignificante, il non-essere. Ancor di più, il mistico sembra leggere sulla leggerezza dell'essere o sulla tristezza dell'esistere l'impossibilità di fermarsi: questo accade anche per mistiche d'ispirazione neoplatonica e cristiana che celebrano spesso il vuoto di una distanza presa nei confronti di tutto.

Se la mistica si convince d'identità con l'Uno rischia quel nulla che non procede dall'Altro, rischia un falso distacco fino all'isolamento. La mistica cristiana si è sempre tesa verso la comunione cosciente

però della *distinzione* con l'Altro: *io* non *sono* l'Altro. Tuttavia la mistica ha bisogno dell'*imitazione* dell'Altro.

Una mistica che non si difende dal rito, né si offende di chiederne l'esperienza, si mostra capace di preservarsi dal rischio di vedersi annullato l'interlocutore o impossessata dall'Altro.

Tanto meno l'avvento dell'Altro si pone come sprofondamento degli altri: *col rito la mistica custodisce una nullità non di senso ma di sovrabbondanza intesa come comunione mai esautorata e scavalcata*. L'Altro non annulla e il rito cristiano non permette che altro ecceda se non la storia e la presenza del Cristo. Se la mistica vuole tenere i piedi per terra dovrà farli *camminare* procedendo ritualmente.

L'Altro non è misurabile senza le specifiche identità, senza annullare il tu, senza dimenticare il "*chi è*" ed insieme il "come" l'altro si presenta.

3.5. Differenze, identità e unità tra mistica e liturgia

Il mistico si scopre "*nulla*" prima dell'esperienza infallibile e luminosa che lo vede inserito nella pienezza divina. D'altra parte egli è cosciente della sua nullità anche dentro il rapporto stesso immediato a Dio. Per il mistico, egli stesso e le cose tutte denunciano il proprio nulla prima e dopo l'esperienza mistica e totalizzante. Il carattere dell'*ek* (ek-stasi) si manifesta come congedo da ogni molteplicità per essere riposo nell'unità-totale (*stasi*).

Qui però le differenze non sono semplicemente inutili, non-essere: esse sono nullità in quanto da sole non aprono all'identità propria di ogni soggetto. Le differenze sono nullità per sé, secondo il mistico: tuttavia anche la propria esperienza totalizzante, fonte di identità, è paragonata ad un'esperienza di forte confessione e constatazione del proprio nulla. Il mistico sa di non essere né prima né dopo: il mistico sa che le cose sono nulla all'in fuori di Dio e dentro Dio.

Tuttavia, le differenze precipue sono vincolo affinché il rapporto, l'incontro, la relazione con Dio si verifichi e, dopo la realizzazione dell'esperienza unificante e totalizzante, le differenze sono superate e pur sempre usate. Nello specifico, l'uso del corpo è sospeso nella dimensione mistica, come pure sono superate le immagini, le azioni: tuttavia il corpo stesso è nulla ma solo in riferimento all'unità totalizzante creata *nel* e *dal* rapporto mistico senza però che questo rapporto potesse essere verificabile senza il corpo stesso. Le differenze (il corpo, gli affetti, le sensazioni, il pensiero) sono espressioni del *nulla* soggettivo e si manifestano *nulla* anche dopo l'esperienza mistica che apre ad una nuova identità: eppure questa nuova esperienza conserva in quel nulla il suo presupposto. La nullità è il percorso per l'identità, le differenze da sole non sono ma senza di esse l'esperienza del Tutto sarebbe impossibile: di ogni creature le differenze sono la positività annullata da una nuova identità,

«la loro nullità è la loro piena totalità»[680].

La mistica è certa della nullità delle cose create ma *le usa*: se da una parte Dio è, per alcuni, colui che si trova al di là delle opposizioni come Valore assoluto, trascendente e morale, cui tutto è relativo (*Bene e Male, Essere e Nulla, Angelo e Demònio…*), dall'altra non è possibile non avere mediazione rituale. È questo è ovvia sia per *direttamente* che *indirettamente*. In essa *si supera il dualismo ma si apprezza la differenza*.

La coscienza dell'ineludibile mediazione rituale è affermata dalla mistica e non è mai scavalcata o rifiutata. Le realtà che circondano il mistico, quali *Dio*, la *comunità*, le *norme religiose*, non gli permettono mai di abbandonare i riti. Così si esprime ad esempio un mistico musulmano del XIII secolo mentre il suo popolo soffriva sotto i colpi della conquista mongola:

«se bastassero spiegazioni spirituali, futile e vana opera sarebbe stata la creazione del mondo [materiale]. Se l'amore fosse solo pensiero, puro spirito e teoria mentale, la forma del vostro Digiuno e della vostra Preghiera [canonica] svanirebbe. I doni che l'un l'altro si fanno gli amanti, sono rispetto all'Amore nell'altro che forma, ma servono allo scopo di testimoniare quei sensi d'amore che sono nascosti nel segreto del cuore»[681].

---

680 A. Molinaro, *Affermazione e attingimento. Sul rapporto tra filosofia e mistica* in *Filosofia e mistica*, 69.

681 A.R. Nicholson, *The Mathnawí of Jalá lu'd-Dîn Rûmî. Edited from the oldest manuscripts available, with critical notes, traslation and commentary*, Lieden 1925-1937, voll. I, versi 2624-2626; commenta Alessandro Busani nella

Lasciando da parte la questione se i *sensi d'amore sono nascosti nel cuore* oppure arrivano ad esso attraverso *la forma del corpo*, ci preme accogliere il dato che per il mistico il rito non è *ripudiabile*.

La dimostrazione anche *indiretta* di questa tesi ci viene dalla ricerca sulla vita di alcuni personaggi mistici del mondo cristiano. È inconfutabile, secondo alcuni studi, il nesso tra *liturgia* ed *esperienza mistica* che, nel periodo medioevale e moderno, coinvolge alcuni protagonisti: per questi personaggi non era possibile essere fedeli a Dio senza essere fedeli alla disciplina e alla liturgia ritmata secondo i tempi voluti dalla chiesa. Alcune sante ebbero esperienze mistiche parallele al tempo liturgico che viveva l'intera chiesa: esse

«sono tutte vissute all'interno della chiesa, e quindi hanno recepito in pieno, e intensamente vissuto, i momenti liturgici secondo il ritmo e la proposta della chiesa. È assolutamente ovvio, quindi, che estasi e locuzioni fossero ritmate secondo il ciclo dell'anno liturgico: di solito, infatti, esse rivivevano la passione soprattutto nella Settimana santa, e comunque quasi sempre di venerdì, mentre durante le feste natalizie si collocano di solito le estasi riguardanti la Natività»[682].

Quanto detto mostra che la logica del singolo è formata nella

---

sua introduzione al volume curato sulle poesie del mistico *Rûmî*: «le buone opere, e anche l'ottemperanza alle norme religiose esteriori del culto, sono utili per il mistico. Rûmî è esplicito su questo punto»; RÛMÎ, *Poesie mistiche*, A. BUSANI (a cura di), Milano 1998[2], 22.

682 A.M. BURLINI CALAPAJ, *«Tacendo dirò tutto; dicendo non dico niente». Esperienza mistica e scrittura tra medioevo ed età moderna»*, in *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, G. BONACCORSO (a cura di), Padova 1999, 382-383.

logica del simbolo: il rito si mostra potente nella sua semplice mediazione. Dunque, non solo alterità storica intesa come fedeltà dell'esperienza mistica all'evento salvifico – pur imprescindibile (cf *§ 3.1.2.5.*) – ma fedeltà al momento storico del singolo credente; c'è bisogno di un ritmo oltre la storia salvifica propria del singolo perché il credente possa cogliere la realtà di quell'evento stesso. *L'alterità è storica nel duplice senso dell'avvento di Dio (evento salvifico) e dell'esperienza del singolo (azione rituale)*.

3.5.1. Mistica e iniziazione

L'attuale movimento *anti-intellettuale* che il mondo sta vivendo e il progressivo allontanamento dal cristianesimo da parte della cultura occidentale contemporanea, produce una radicale e continua marginalizzazione della religione storica, un po' come succedeva nei confronti del cristianesimo ai tempi di Costantino: è questa una delle tesi più affascinanti e fondate dello studioso di comparazione delle religioni, Aldo Natale Terrin. Lo studioso sostiene, seguendo e approfondendo le tesi di Sudbrack, che la mistica avrà un ruolo predominante proprio nella comunicazione e nell'impianto delle nuove religioni nel tessuto sociale occidentale. La situazione di marginalità delle religioni istituzionali favorirà (e di fatto favorisce) il richiamo e il ricorso a forme religiose sostenute dall'esperienza mistica e dalla strategia spiritualista per convogliare il desiderio e la ricerca religiosa dei più:

«questo processo di marginalizzazione sembra corrispondere

a un reingresso della componente mistica nel mondo religioso» […] « proprio in questo contesto, la religiosità di oggi tenta la via privilegiata di un nuovo ingresso nella società attraverso il vissuto esperienziale e le caratteristiche mistiche che le appartengono»[683].

Si potrebbe aggiungere che la ricerca di una religiosità contemporanea si colloca attraverso la promozione di *un'alterità colta nell'esperienza spirituale* e non solo attraverso il contenuto teologico.

Su queste basi andrebbe considerata tutta la questione di una nuova offerta iniziatica per il percorso formativo cristiano: l'iniziazione è infatti

«educazione all'incontro con gli altri e con l'Altro, con ciò che non può essere pienamente conosciuto, che non può venir ridotto alla misura della mia conoscenza. L'iniziazione educa a incontrare, e per certi versi è già con chi è sempre anche nascosto, è pedagogia del mistero»[684].

Una sana *iniziazione* cristiana deve tener conto del suo *inizio*, di quell'*Origine* che non si dice mai con parole esplicite perché permane nel suo *mistero*; l'Altro si dona oltre misura senza sconfinare la misura del Sé, che rimane *in-donabile*. L'integrazione tra esperienza spirituale, convinzione morale e conoscenza religiosa va di pari passo con un'iniziazione che avvolga attraverso la *capacità emarginativa del mistero* i limiti di una offerta ancora un po' troppo

683 A.N. Terrin, *New Age*, 203.
684 G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro*, 329.

contenutistica e di una richiesta talvolta troppo spiritualistica[685].

La teoria non potrà più fare a meno di una pratica. Il contenuto di fede non anticipa ma si svela come primato a partire da una sintesi dell'esperienza tipica della prassi sacramentale[686].

L'iniziazione, e la prassi sacramentale, si scopre graduale non solo *per la condizione storica dell'essere umano* né si esprime principalmente come *attualizzazione di una memoria salvifica*[687], ma soprattutto perché partecipa dell'incondizionata e indicibile comunicazione di Dio, svelato e mai afferrato: una tensione mistica che offre nell'esperienza rituale un'ermeneutica fondamentale non differibile.

3.5.2. Via mistica e via "alchemica"

La via mistica si connota anche come via ascetica: ogni mistica ha la sua parte di rinuncia, di sforzo, quasi che il corpo debba scomparire, debba essere annullato e sacrificato. I digiuni, le mortificazioni, le punizioni inflitte al corpo che pure viene (almeno in alcune tradizioni cristiane come quella francescana) riconosciuto come "fratello" sono la via prediletta per la conquista del *dominio di sé*: rinunciare al proprio io, quindi alle consolazioni corporali e materiali, punire il corpo sembrano essere la strada preferita

685 Sulla tema cf *Iniziazione cristiana degli adulti oggi*, Roma 1998.
686 Cf S. Maggiani, *La prassi ecclesiale dei sacramenti*, in *Corso di teologia sacramentaria*. 1, 43-62; qui 55.
687 Cf B. Forte, *L'eternità nel tempo*, 210-211.

dalla mistica e non solo da quella occidentale. Non ci è permessa, come abbiamo visto, una esclusiva visione *amartiocentrica* che fa dell'uomo un demonio e del suo corpo il luogo dell'egoismo più efferato: una tale visione porterebbe l'uomo o a misconoscere se stesso o all'affermazione di sé.

L'uomo è corpo, anima, sensi, intelletto: l'uomo è tutto ciò che ha. La seconda svolta antropologica ci aiuta anche a ripercorrere la via mistica senza eccedere nella via cinica che pure una certa mistica ha percorso e percorre contro se stessa.

D'altro canto la teologia, la dogmatica e la morale in specie, come anche le discipline psicologiche e pedagogiche avvertono la *liturgia* di non puntare ad una via mistica troppo svincolata dalla storia, dal contenuto, dall'intenzione. Percorrendo una strada senza intenzione, senza una radicata o possibile apertura alla storia del Cristo crocifisso e risorto, una liturgia incentrata ed impostata solo sui sensi e sul primato del corpo rischia di sbarrare le porte alla mistica ed aprirle alla *via alchemica*, lì dove il corpo, gli affetti, i sentimenti, le sensazioni lasciate all'irriducibilità si trasformano in una ricerca di sé tanto profonda da divenire bastante a sé: il corpo rischierebbe di divenire il nuovo sole di luce, il punto d'arrivo, la luminosità preziosa, il tesoro scoperto, il gioiello d'oro. Il corpo stesso diverrebbe il nuovo oro, l'ingresso *verso il Sé*, verso la forza, l'energia: la *via mistica* segnerebbe il passo lasciando avanzare la *via alchemica*. È auspicabile che la liturgia non dimentichi i caratteri storici e teologici dell'Altro che incontra nel suo discorrere: una

liturgia senza dogma rischierebbe una mistica del corpo senza faccia. Il rito senza storia tende alla magia volendo quasi trasformare la realtà. D'altro canto le tensioni delle ricerche liturgiche avvertono che senza il rito dogma e spiritualità perdono il volto dell'Altro rischiando il possesso, e per questo lo smarrimento, dell'Altro.

3.6. Mistica, pensiero e ritualità: l'incontro con l'alterità

In quest'excursus abbiamo notato caratteri differenti di esperienze mistiche riguardanti tradizioni religiose e filosofiche che spesso si rimandavano. È superfluo ricordare che la sintesi ha una sua sistematicità che può essere tradita dall'analisi sistematica di questo o quel personaggio. Tuttavia in questo capitolo è apparso evidente come l'alterità debba passare per un'esperienza simbolica colta oltre la contemplazione, la meditazione, il distacco e come la spiritualità mistica sia condizionata dalla caratteristica dell'Altro: l'alterità non è indifferente all'esperienza mistica né questa comporta la medesima alterità. Da questo punto di vista non sembra condivisibile l'identificazione dello specifico cristiano con il superamento radicale delle precipue differenze di Vannini. Né può essere conservata l'identità della fede cristiana senza la compresenza di storia del Cristo e rito dell'uomo: mistica e ritualità non si elidono a vicenda ma si presentano come *zone liminali* dell'esperienza dell'Altro. La mistica è il limite dell'esperienza ed il rito sembra essere il limite delle identità. Entrambe sono contornate dalla *provvisorietà* ma nel loro essere ai *confini dell'alterità* sono

l'unica esperienza che mantengono l'alterità stessa. Non solo la Parola ma l'esperienza rituale pone la mistica nella possibilità di non smarrire il Volto dell'altro.

Se è vero che

«affidarsi all'avvento non si compie nell'intimità di un cuore chiuso in se stesso, ma proprio lì, dove l'avvento si realizza e il cuore dell'uomo diventa capace di percepirlo e di accoglierlo: nella Parola di Dio»[688],

è vero anche che

«il mistico tende a dimenticare e a sorvolare la mediazione alla quale deve poi arrendersi: nella scrittura che ricorda la distanza tra evento mistico ed esperienza mediata. Il rito, invece, esegue e celebra il sorpasso del simbolico mediante una ri-figurazione simbolica»[689].

La simbolicità mistica non basta a garantire l'alterità rivelata né per la sua identità né per l'intangibilità. La sola mistica può tendere alla fittizia autoreferenzialità ponendosi *debolezza* di un *pensiero* forte e senza alterità. Nella simbolica rituale la coscienza diventa intrisa del rapporto con l'Altro e con la sua storia che viene a cambiare le sorti della soggettività umana. La *ripetizione* rituale appare come luogo dell'inafferrabilità dell'Altro e, al tempo stesso, di *ri*-velazione dell'Altro. La simbolicità sacramentale non è semplice

688 B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, 57.
689 E. Salmann, *I ritmi dell'esperienza simbolico-liminale*, in *Mistica e ritualità*, 398.

accidente da tralasciare per la *unyo mystica* quasi che si possa pervenire ad un'immediata *visio beatifica*, ma è esperienza che condiziona la *storia*, la *percezione* e non solo la *fede* del credente: così nell'eucaristia

«il cristiano praticamente sperimenta l'unione con Dio o, almeno, può sperimentarla all'interno del cammino di fede e a patto che la sua attenzione resti viva. [...] Non si tratta tanto di entrare nella realtà dell'unione, una volta superato il simbolo eucaristico che lo significava: unione con l'Uno in continuità con la *koinoni,a* (ma ampiamente al di là di essa) significata dalla *su,naxeij* eucaristica. Sarebbe piuttosto la rivelazione agli occhi della fede dell'alleanza eterna, presente in gradi diversi nell'Essere trinitario di Dio, nel mistero pasquale di Gesù Cristo, nella celebrazione della chiesa. [...] Ecco un filone che bisognerebbe valorizzare e predicare con la massima urgenza»[690].

Un'urgenza che non si ferma alla valorizzazione pratica ma alla realizzazione teorica di una riflessione fondante il rapporto tra *teologia fondamentale*, *mistica* e *liturgia*: non basta illuminare gli occhi della luce della verità, perché l'uomo *vuole* vedere, toccare, servirsi delle immagini e proiettarsi verso la propria libertà.

L'alterità cristiana si fonda sulla *storia* del singolo che incontra la storia del Cristo ma anche *sull'esperienza* spirituale e totalizzante che da quest'incontro permette al singolo una propria coscienza e percezione: *fede* e *mistica* però rievocano la necessità di verità ed

690 G. Lafont, *L'eucaristia* in *Corso di teologia sacramentaria. 2.*, 224.

esperienza in una sospensione che superi l'una e l'altra. La libertà dell'uomo, infatti, permane nella propria differenza qualitativa che incontra il Totalmente libero solo se lo può fare *liberamente da uomo* e non da *competente dell'Uno*[691]: il rito preserva dall'incompetenza dell'Altro e afferma la preminenza della libertà del singolo il quale, nel donarsi attualmente alla relazione in atto con l'Altro che si *ri*-dona, così e solo così, diventa libero, credente, mistico, filosofo, teologo.

691 Sul tema della libertà cf A. Grillo, *Per una genealogia della libertà. Il «mistico» nel secondo Wittgenstein e il ruolo della teologia in una filosofia della mistica*, in *Filosofia e mistica*, 89-127; particolarmente 120-127.

Capitolo IV

La mistica dell'Altro tra differenza Liturgica e identità Teologica

«La percezione non si riduce a un pro-spicere;

non vedo cioè principalmente ciò che sta, o che mi pongo, di fronte;

ciò che vedo, nella percezione, è innanzitutto che le cose mi si presentano

e che io sono presente alle cose, in una muta implicazione, attraverso quella giuntura con l'essere che è il mio corpo»[692]

Rosella Prezzo

4.1. L'alterità e l'ulteriorità fonte del pensiero

Abbiamo fin qui chiarito che Forte è stato maestro nell'evitare sia il relativismo di un pensiero che corre senza mete e senza inizi sia l'oggettivismo di un riflettere fondato sulle cause prime che precede alla realizzazione di una teologia metafisicizzata.

Col suo *metodo storico*, Forte dona una *connotazione alteristica*[693] al pensare teologico il quale non ha più una mera preoccupazione

692 R. Prezzo, *Introduzione* a M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Milano 2004, 8.

693 Cf P. Giustiniani, *La teologia fondamentale della «Simbolica ecclesiale»*, in *Una teologia come storia*, 256.

apologetica ma è una *provocazione al senso* di una cultura frammentata e quasi dispersa.

Nella pregevole esposizione e tensione propria, rimane evidente che la teologia di Forte abbisogni di completarsi di *un'antropologia dell'azione*. Cogliendo dalla prassi solo un'antropologia della vicenda umana, della relazione sociale, come anche del limite, della storia negata, del dolore, Forte compie uno sforzo dialogico e un atto dovuto notevole che entra a pieno titolo nel momento fondativo della sua sistematica. L'ammirevole e stringente sensibilità dialogica, altruistica e l'attenzione al *rovescio della storia* sembra però non abbiano permesso di cogliere il diritto della sensibilità, dell'azione, della celebrazione in tutta la sua portata, cogliendola altrettanto necessaria per l'ermeneutica teologica.

Per questo sembra che l'impostazione *fortiana*, seppure aperta alle manifestazioni religiose umane e accostabile alle migliori sensibilità espresse in due millenni di cristianesimo[694], non percepisca di una frattura avuta negli ultimi due secoli tra *cultura* ed *esperienza religiosa*: frattura che il *postmoderno* cerca di ricomporre e che la teologia spesso ancora fraintende o non avvisa.

Anche se il metodo storico è fondato sul presupposto di *un'ulteriorità che fa pensare*, l'antropologia sebbene non rischi di uscirne ancora *solo* pensata o colta nella sua drammatica esperienza *anche se* salvata, si ferma intorno a questi passi. Certo, Forte è accorto, rispettoso, sensibilmente inclinato alla spiritualità liturgica:

694 Cf M.I. Rupnik, *L'antropologia e l'escatologia della «Simbolica»*.

la sua teologia nasce dall'eccedenza eucaristica, tuttavia permane la sensazione che non si riesca a percepire la *portata rituale della liturgia*: l'uomo, così come appare nelle pagine fortiane, è sensibile all'avvento di Dio, lo accoglie nella sua Parola; il credente discerne la storia con giudizio teologico e libertà evangelica; ma se *il senso teologico della liturgia* sopporta la millenaria tradizione ecclesiale ancorata in più alla categoria dell'alterità dialogicamente (e *levinianamente*) intesa, permane da scoprire quale *senso liturgico vi è per l'antropologia*. La questione non è semplicemente *liturgica* ma è *metodologica*: un'alterità che non tenga presente del rito nel suo momento fondativo si accosta alle secche delle riflessioni *intellettualistiche* e *storistiche*.

Sembra quasi che *all'alterità riflessa* di Forte debba ancora corrispondere *un'alterità espressa* ritualmente. Meglio sarebbe se si parla di un – *possibile* ed *accolto* – contributo che un'antropologia dell'azione, ritualmente intesa come nell'ultimo ML (o come *seconda svolta antropologica*), faccia percepire la necessità di ricomporre una frattura emersa tra *pensato* e *celebrato*.

L'alterità, dunque, non sarà semplicemente espressa come principio di metodo ma sarà principalmente colta nel suo momento originario ossia nel suo darsi *fenomenologicamente* nel rito che consente l'atto ermeneutico primo della teologia e del pensare teologicamente. È vero che questo in linea di principio è difeso e ribadito a più riprese nelle opere di Forte. Non solo come atto ermeneutico, *si vorrebbe trovare nella sacramentaria*

fortiana la sporgenza di un'antropologia luogo imprescindibile del nascondimento dell'Altro e della realizzazione della libertà dell'uomo. Ma il momento riflessivo esposto nella *sacramentaria* e nella formula *fondativa* del percorso teologico tutto, fa apparire un'antropologia e una teologia ancora non totalmente pronunciata nell'ulteriorità percettiva dell'azione che s'identifica con la forma *alterica* declinata nella ritualità, ovvero come *differenza liturgica*. L'alterità della forma liturgica considera la condizione della fede che viene ad identificarsi con quella *giuntura* tra il sé attualmente in esodo e il Veniente sporgente nell'avvento, che è il *corpo*. La *percezione corporale*, la *forma sacramentale*, la *struttura simbolica tutta* diviene la *condizione* in cui la fede è mediata e accolta.

Si deve accettare che le categorie espresse da Forte lasciano lo spazio a questa *differenza* purché si aggiunga che sia uno spazio da costruire e da riempire. Si potrebbe scoprire così che in questo campo si nasconda un tesoro che può condizionare anche in gran parte la *Simbolica* e ogni pensiero sistematico.

La *differenza liturgica* ricompone lo statuto dell'alterità secondo prospettive simbolico-rituali in cui è possibile collocare la comprensibilità dell'oggettivo e del soggettivo di modo che si ponga un'ontologia saldata sull'Altro.

A queste pagine e alla mia principiante perizia sarà affidato di seguito il compito di tracciare un breve e possibile percorso di tale differenza.

4.1.1. Il primato dell'Altro?

Ci chiediamo dunque se il primato dell'Altro è l'unico da tener presente nell'atto fondativo di un metodo storico o va (*ri*-)avvertita, *oggi*, anche la priorità di una comprensione, e reintegrazione, totale dell'atto (o *dell'azione*) rituale in cui l'uomo coglie il totale avvento dell'Altro (che vorrei chiamare *ulteriorità*)[695], piuttosto di un uomo che deve imparare a riconoscere il totalmente Altro (*connotazione alteristica*, secondo l'espressione di Giustiniani) e tendergli senza alcun altro stile che quello dell'apertura trascendentale che pure appare nella *Simbolica eccelsale*.

Se la storia rimane sempre ambigua – anche nell'atto del discernimento tra bene e male, come ci ricorda la parabola della zizzania – l'azione non lascia adito ad equivocità. Possiamo dire che nel suo affermarsi *l'ulteriorità* si esprime come possibile *univocità*: è questo perché l'ulteriorità si dà come dato incontestabile perché provato, percepito; anche se avrà irrimediabilmente bisogno dell'atto riflessivo secondo la propria *connotazione alteristica*, l'atto rituale offre la prima *commutazione* della persona al senso e lascia che la verità si esprima e permanga nella sua indisponibilità. La simbolicità sacramentale assicura la autodeterminazione e la verità

695 Il linguaggio usato per indicare *l'imprescindibilità* e *l'inesprimibilità* del soggetto evocato e cercato nell'esperienza religiosa è molteplice: se Forte, sulla scia di una lunga tradizione di pensiero, preferisce esprimerlo con *alterità*, ci si può trovare anche avanti altri vocaboli come *ulteriore*, *trascendimento*, *inesprimibile*, *ultimo*; cf G. Trabucco, *La verità della fede. Spunti di teologia spirituale*, 3; qui, come indicato, lasciamo la metodologia storica di Forte indicata come quella dell'*alterità* e propongo, per il contributo del rituale al fondamentale, quella di *ulteriorità*.

dell'incontro e si spinge fino a consegnare al singolo e alla comunità una libertà che si fonda sulla gratuità del Presupposto primo.

Tale apertura non è una nuova visione "panliturgistica", ma tiene conto della inevitabile reintegrazione nell'atto di fede del *rito*, troppo spesso dato o per scontato e per superfluo affinché si spenga ogni possibile dualismo e fraintendimento.

Il primato dell'alterità, dunque, non deve far dimenticare che, dopo la scissione illuministica e nel pieno dell'indifferenza postmoderna, la teologia deve prima reintegrare l'azione per la comprensione della fede. Bisogna che essa restituisca all'uomo la capacità di cogliersi come coinvolto nella relazione di quest'alterità in un atto che riflessivamente ha perso ma che irriflessivamente è l'unico che percepisce come primario: l'*atto rituale*. Oltre che del primato di Dio, si terrà conto del primario atto percettivo dell'uomo stesso che consente la presentazione univoca della relazione tra l'assolutezza preminente di Dio e la inalterabile vaso umano affinché si verifichi la rivelazione del primo e la coscienza del secondo.

4.1.2. La teologia, in ascolto dell'A/altro: tra salvezza e vissuto

Per tenere insieme i due principali soggetti della rivelazione, *Dio* e *uomo*, la teologia dovrà cogliere come impellente la necessità di mettere insieme *le due storie*, per così dire, *dell'Uno* e *dell'altro*: quella della salvezza, di Dio, e quella del vissuto, dell'uomo. Se è vero

che «il Verbo di Dio si fece *storia*»[696], non va dimenticata la *carne* cui il farsi di quella storia passa. La tentazione all'identità è cancellata nella permanenza del primato "alterico" manifestantesi nell'atto di culto che non permette così l'identificazione tra evento storico e evento salvifico. Solo a partire dal rito è possibile riconoscere il dato salvifico: la liturgia

«indica precisamente in quali termini un fatto di cronaca possa rivelarsi portatore della presenza di Dio»[697].

Il rito *re*-interpreta il fatto non consentendo alla semplice storia di catturare il fatto stesso: *una concezione troppo trascendentale della storia permane nella possibilità di ideologizzare la storia e l'alterità stessa*.

Oltre che intendere il rito come luogo di un'attenzione che chiarisce il tempo e la storia, come «*asserzione di differenza*» che si rivela un'occasione di interpretare[698], va considerata la *liminalità* del rito che consente la ripresa sempre crescente della sospensione nella verità salvifica dello spazio e del tempo: *liminalità* che si presta come un'intercapedine simbolica[699] dell'evento epifanico di Dio. La comprensione stessa dell'evento salvifico rimane subordinata all'esperienza simbolico-rituale:

---

696 Cf P. Cacciapuoti, *Sulla cristologia di Bruno Forte «il Verbo si fece storia e abitò tra noi»*, in *Una teologia come storia*, 103-113.

697 R. Tagliaferri, *La violazione del mondo*, 88.

698 Cf A.N. Terrin, *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Brescia 1999, 254.

699 *L. cit.*: l'autore ripropone insieme alle tesi dell'antropologo Smith le sue tesi sull' "indugio simbolico".

«il fatto che i cristiani non abbiano piena conoscenza di quel simbolo che chiamiamo Cristo, rivela loro che essi non sono i padroni di Cristo e conferma loro che Cristo sorpassa ogni comprensione»[700].

Ovviamente però il *limite esperienziale* non deve mancare del *centro essenziale*: d'altra parte *la fede non può fare a meno del limite,* nel qual caso inizierebbe ad impossessarsi del centro della fede per poi perderlo.

Il rito cristiano, con al centro il Cristo e la sua salvezza (alterità radicale), compone la *conoscenza* e la *coscienza* che rischierebbero o di trattenersi nell'auto-possesso o di perdersi nella diversità confusa dell'esperienza.

4.1.3. La teologia, il parlare dell'A/altro: tra manifestazione e gratuità

Una teologia che non voglia essere neanche in parte completa rivelazione, parola ultima, manifestazione senza velo di Dio, dovrà ammettere che un senso di salvezza esperito sarà giusto angolo ermeneutico per conservare la rivelazione stessa come gratuita. La questione *fondamentale* è se si possa parlare di fede senza parlare nella fede: l'atto di fede è di per sé una dimensione ermeneutica particolare che si fonda sull'amore, sul dono, sul gratuito, sull'inaspettato. La fede diventa un tocco che fa esclamare la coscienza del "*mi ha colpito*" quale momento di un incontro anziché

700 R. Panikkar, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Milano 1999, 198.

atto di certezza. La fede si dice e di rivela nell'atto senza il quale non vi potrà mai essere certezza di alcuna altra *manifestazione*. Nella dimensione rituale s'incontra la dimensione credibile, credente e creduta, che, in secondo momento, si svolgerà pienamente in idee, concetti ed espressioni teologiche: la *simbolicità* viene a dire non solo luogo d'interrelazione ma evento originario ed inderogabile[701]. Sta di fatto che la manifestazione dell'Altro non potrà non *avvenire* nella modalità in cui l'uomo stesso fa esperienza di tutto ciò che lo pone come *altro a se stesso*.

Il corpo dell'uomo consente all'uomo di pervenire ad un originale che *altrimenti* sarebbe solo postulato in ordine di *idea* e *concetto*: l'uomo perderebbe la possibilità di sentire e quindi sapere *altro al di là* di lui. L'esperienza rituale *conduce* all'origine dell'essere e *ne fa percepire* tutta la *gratuità* e per ciò stesso la rivelazione, compiendosi in novità assoluta al di là di sé, in *manifestazione*. Il corpo veicola la salvezza e la sua percezione, esso

«è totalmente e inseparabilmente coinvolto sia nell'esperienza religiosa, sia nell'azione rituale che la celebra, proprio perché l'agire percettivo-intenzionale che lo caratterizza, lo fa emergere sempre come l'*invariante originaria*, non geometrica ma vitale, originariamente aperta all'attesa e al riconoscimento del dono della salvezza»[702].

---

701 Cf A.N. Terrin, *Il simbolo nella scienza delle religioni* in *Rivista Liturgica* 67(1980), 376-377.

702 G. Mazzocchi, *Il corpo e la liturgia*, in *Liturgia e incarnazione*, A.N. Terrin (a cura di), Padova 1997, 287-315: qui 303.

La forma dell'atto cultuale ha una sua globale comunicatività che la rende concretamente e preminentemente *simbolica*: e nella *eccedenza simbolica* che la parola parla *tacendo*, il suono dice *suonando* e i gesti convincono *facendo*. Da una *dif-fusione* della fede in quest'eccedenza si passa ad una *ef-fusione* della grazia sperimentata e, così, creduta. Prima ancora di *indicare la storia del Cristo* in cui si ha l'unica *manifestazione*, il rito ricorda la necessità che il corpo ponga l'individuo *al di là delle sue possibilità* proprio rischiandosi e affidandosi nel suo margine corporale che è, al tempo stesso, limite e terra promessa, *indice teso verso una rivelazione concessa*.

Qui la teologia trova la novità di una metodologia capace di accompagnare l'uomo oltre se stesso e senza fare a meno di se stesso: la teoria non precederebbe la prassi ma ne accoglierebbe l'assoluta radicalità attraverso la reale manifestazione gratuita dell'avvento della salvezza. In questo senso la teologia riconquisterebbe non il banale o stupefatto apprezzamento della liturgia parlando della salvezza ma la capacità di pensare *dalla salvezza*, da una novità assoluta, ristrutturando il suo *dire*.

Nell'essenzialità di una teoria dei procedimenti si finisce per parlare in termini così essenziali da smarrire la novità e la grandezza della manifestazione avuta. Il parlare della teologia rischia, senza il ricorso esplicito al dato fenomenico rituale, di sintetizzare così notevolmente la sostanza della fede da farle perdere ogni importanza. La necessaria rilevanza della fede

rivelata, di quella *ritenuta* o di quella argomentata, si avventura ad essere docente senza più avere la forza d'insegnare: l'autorità della parola di fede esige una maestosità che lasci l'uomo a bocca aperta prima di lasciarlo aprire la bocca; oltre i giochi di parole, è indispensabile che la teologia riveda, attraverso l'espressione rituale, le proprie espressioni singolari affinché possano essere sempre più complessive della sostanza globale del dono di Dio senza abbandonarsi all'essenzialità di esso per mezzo di un sintetico ricorso alla *dimostrabilità* dei principi compromettendone la *novità*. Il sacro mantiene l'uomo al centro del dono e lo conduce fuori di sé verso una logica non *scontata* e, quindi, non *egocentrica*. La teologia che non riconduce la propria logica entro l'evento del fenomeno rituale tende a perdere un *altro* pensiero, un pensare *eccedente*; e questo fino a parlare, e a far credere di dover pensare, in termini restrittivi e ristretti – quali *precetto*, *dovere*, *forma*, *interiore*, *essenziale* – l'esperienza religiosa.

L'eccedenza del rito pone al di fuori dell'ordinario proponendo l'*eccezione da sé*: il sacro, infatti,

«appare, così, l' "ec-centrico" che rompe il cerchio chiuso dell' "ego-centrico": e nell'ec-centrico l'io incontra l'*altro*. Il sacro, in quanto muove in direzione dell'ec-centrico, è l'evento in cui compare l'altro, l'evento, cioè, grazie al quale l'altro non viene ridotto alla misura dell'io ma accolto appunto nella sua alterità»[703].

703 G. Bonaccorso, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Padova 2005, 167.

La questione è urgente giacché la teologia rischia di essere soppiantata da una fuga verso il *non confronto* concettuale, solipsistico e sterile che è proprio di un uomo che ha *tecnicamente* compreso tutto e, per questo, non più *corporalmente* aperto all'altro ma

«ripiegato su se stesso e contratto asfitticamente nella propria soggettività, egli [l'uomo-individuo moderno] si vede sfuggire il senso della totalità e della relazione con l'altro. Avvinto dall'onnipotenza della tecnica e dal mito di un progresso inarrestabile, l'uomo contemporaneo si è decisamente proiettato verso l'autonomia e una separatezza del tutto inospitali»[704].

La categoria dell'alterità si pone come categoria ermeneutica comune del senso contemporaneo.

Sia Forte che il ML ci invitano ad una *parola su Dio* che non può limitarsi alla sostanza dei contenuti; ma la massiccia considerazione della gratuità è data solo da una teologia che parli riformulando anche la sua terminologia e la sua struttura a partire dalla differenza dell'azione liturgica: *solo ritualmente* l'Altro coglie di sorpresa o apre alla stabilità della grazia.

4.2. Teologia fondamentale e liturgia

Una teologia spesso ordinata, o preoccupata solo d'essere tale, tende a *sfondare* e a non *fondare* il suo presupposto: come sopra

704 M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Milano 1997, 23.

accennato, nel momento riflessivo la concettualizzazione dei principi teologici po' porsi, e di fatto è successo, come criterio ermeneutico e fondante la scienza stessa della teologia. In più, la riflessione tende a premettere ciò che concettualizza e, allo stesso tempo, a perdere la propria forma originaria. La *categoria dell'alterità* concede il rimando ad un presupposto; se, tuttavia, essa è accreditata nella sola accezione esistenziale e storica può anche perdere la parola gratuita del suo fondamento ponendosi nel bel mezzo di una crisi o di un'idealizzazione che sfocia ora nell'apologetica ora nell'ideologia. La liturgia, e l'esperienza rituale in genere, conforta la fede *prima* nell'ulteriorità del suo fondamento e *poi* esige la sua spiegazione: in questo senso la *Teologia Fondamentale* non può eludere una rigorosa comparazione con la *Liturgia*.

Pochi accenni potranno bastare per apprezzare gli elementi caratterizzanti di alcuni teologi che oggi misurano quest'inerenza; gli approcci sono molteplici ma sembrano tutti ricondurre alla categoria dell'alterità. Si propone un ripensamento del rituale come *fons* teologica, lì dove l'alterità (dialogicità dell'*io-Tu*) garantisce i principi *di differenza* (*Tu-*) e *d'identità* (*-io*), come *proprium* della riflessione teologica, e che sono "messi al sicuro" *nel*, e non *nonostante*, il rito. Il *presupposto* teologico non è un *proposto* teologico che concede al primo di essere *fonte* del suo pensiero: il presupposto non è *pensato* ma è *sensato* in una relazione che unisce due termini, *rivelazione* e *pensiero*, senza ledere i diritti di alcuno, come conviene all'approccio teologico fondamentale. Non c'è spazio per un'esclusività teocentrica o antropocentrica; si

assicura *l'incontro* dei due estremi della teologia: Dio *e* l'uomo. In queste brevi battute si può scorgere la proposta ermeneutica di ***Andrea Grillo*** per il quale

«solo accettando che un principio di differenza sappia non contestare, ma garantire l'identità, è possibile arrivare a superare la differenza essenziale tra antropologia e teologia»[705].

La dinamica sacramentale è la dinamica dell'incontro, dell'insieme (ossia del *simbolo*), nel rispetto delle *differenze*, e, quindi, *luogo dell'alterità* come suggerisce il sacramento *princeps*, l'eucaristia:

«la celebrazione rituale eucaristica pone e impone la logica dell'incontro, della relazione, della partecipazione, che concilia l'io con l'altro, che ripropone l'identità nella differenza»[706].

È nel rispetto delle identità precipue che sia l'uomo che Dio si possono *dire*: il rispetto del primo termine, tuttavia, evoca la reintegrazione di tutto il religioso, e quindi di tutto il rituale, nella prospettiva propria del pensiero su Dio, lì dove il rito apre ad un'irriducibilità antropologica che coglie in sé anche le possibilità del suo pensiero, poiché

705 A. Grillo, *Partire dall'uomo o dalla rivelazione?*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1 – Metodi e prospettive*, A. Grillo – M. Perroni – P.-R. Tragan (a cura di), Brescia 2000, 150. Si tratta di uno scorcio della prima delle cinque tesi per il recupero del presupposto rituale nella teologia fondamentale.

706 Id., *L'eucaristia al centro del settenario. Declino e ripresa di un assioma sistematico*, in *Corso di teologia sacramentaria. 2 – I sacramenti della salvezza*, A. Grillo – M. Perroni – P.-R. Tragan (a cura di), Brescia 2000, 86.

«l'antropologia, affermando la irriducibilità del rito ad altro, ne garantisce la comprensione in termini di "apertura alla alterità" e quindi di luogo e condizione dell'esperienza di fede e della riflessione teologica»[707].

A questa *alterità teologica* corrisponde una *celebrativa*, ovvero, che richiama le dinamiche dell'alterità a partire dalle esigenze del simbolo come elemento prettamente rituale. In esso, secondo ***Giorgio Bonaccorso***, si esprimono le differenze tra i poli che lo compongono, così come anche le identità, secondo il loro grado trascendente o immanente; per questo,

«la dinamica sacramentaria, nella sua radice più profonda, si configura come dinamica tra l'identità e la differenza»[708].

La celebrazione liturgica si oppone ad ogni concettualismo della scrittura e, perciò, della fede, proponendone una comunicazione sullo sfondo della relazione (*metonimica* e *metaforica*) tra sacramento e rito, il quale non può presentarsi come mera informazione ma come accesso all'incontro, in un

«contesto, come quello del rito, in cui il rapporto con gli altri sia vissuto all'insegna dell'al di là dell'io, ossia, oltre gli stessi progetti, programmi e impegni dell'io. Solo così posso udire la parola come Nome che viene dall'altro, che mi precede, mi coinvolge, mi apre

---

707 ID., *Teologia sacramentaria, teologia liturgica e teologia fondamentale: verso una convergenza*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1*, 130.

708 G. BONACCORSO, *La dimensione sacramentaria della fede celebrata*, in *Celebrare il mistero di Cristo. II – la celebrazione dei sacramenti* a cura dell'APL, Roma 1996, 38.

e mi salva. […] Nella celebrazione cristiana, la parola è prima di tutto parola dell'Altro che agisce prima che significare. […] Ciò che accogliamo è un dono, prima e più che un concetto»[709].

Il simbolo stesso, in tutta la sua enfatizzazione, esprime la chiarità del *medium*, indispensabile dimensione del linguaggio religioso, dove "*la fede può abitare*". Si scorge così una *alterità trascendentale*, poiché il simbolo è mediatore di identità, come afferma ***Roberto Tagliaferri***: il simbolo è tramite di differenza radicale, totalizzatore di significato nella sua competenza a "mettere tra parentesi il mondo", "lasciando spazio libero per accedere a Dio", e, per questo, trascendentale:

«Non possiamo avere accesso alle realtà di Dio se non nel simbolo»[710].

Il rito diviene l'unica possibile rivelazione e manifestazione in cui la Tenebra diviene Trasparenza, conservando la luminosa ombra della Differenza e della sua imprendibilità, donandosi come Parola nel *suo* Silenzio:

«Dio è muto, inaccessibile al nostro linguaggio indagatore; le nostre parole si afflosciano di fronte all'irriducibilità dell'Altro, come una freccia di stagno lanciata contro un bersaglio di platino. L'unica possibilità può venire dal luminoso concedersi di Dio all'uomo, il

709 Id., *Parola celebrata, parola efficace. Una fenomenologia liturgica*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1*, 364.

710 R. Tagliaferri, *Il progetto di una scienza liturgica* in *Celebrare il mistero di Cristo. I – la celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana* a cura dell'APL, Roma 1993, 101.

cui linguaggio diventa la anámnesis di ciò che si sottrae al pensiero disponibile della scienza, ma che si offre soprattutto nel rito»[711].

La liturgia preserva dal riduzionismo logico[712] e permette la logicità teologica nell'irriducibilità del sacro in un incontro in atto col trascendente:

«L'alterità è trascendente e trascendentale e quindi è la condizione di possibilità sia del conoscere sia dell'irriducibilità del conoscere all'io. Un'epistemologia fenomenologica-trascendentale del rito garantisce l'istanza teologica del rendere ragione, lasciando sussistere la polarità del sacro, piegandosi cioè alle esigenze della prassi senza imporle surrettiziamente una camicia di forza concettuale»[713].

L'io, anzi, il corpo, nel rito, è portato verso l'alto, ossia verso l'altro:

«Il rito appartiene all'epistemologia dell'esteriorità, dove il corpo è esso stesso soggetto-oggetto della conoscenza, dove il trascendentale è nella trascendenza, ovvero dove il soggetto si ritrova nell'altro»[714].

La specificità del contesto rituale apre alla possibilità di cogliere un senso diverso e differente delle cose stesse donando una visione

711 *Ivi*, 102.
712 La stretta logica uccide il senso: «il perché del perché non lascia sussistere il perché»; ID., *La violazione del mondo*, 301.
713 *L. cit.*
714 *Ivi*, 303.

ontologica diversa da quella apportata in alti ambiti. Il contesto rituale, il gioco cultuale, il simbolismo ludico dell'atto celebrativo sono l'unica possibilità di accedere ad un significato ulteriore, ad una rivelazione; non è così in qualsiasi altro atto o gioco: nel rito

«il trascendentale ludico diventa il punto di contatto con un'Alterità da abitare. Il gioco mira al divertimento dei presenti; il rito si indirizza verso un Altro assente. L'eccettuatività del ludico nel rito religioso diviene esperienza della "Differenza" e quindi esperienza della stessa condizione di possibilità di accedere all'Altro. […] Il gioco a carte porta ad un distacco dal mondo ordinario in forza dell'eccettuatività tipica di questo simbolismo; sfiora la "Differenza" ma rientra subito nei ranghi della vita normale. Il rito religioso è dominato anch'esso dall'eccettuatività ludica, ma quando tocca l'Alterità sfugge, ne rimane irretito»[715].

La celebrazione liturgica offre, dunque, vasti campi d'interrelazione dialogica tra *differenza* e *identità* e questo per il *pensiero*, per la *celebrazione* quanto per la *trascendenza* dell'evento liturgico stesso. Tuttavia essa offre anche il luogo della interconnessione del differente e dell'identico per la *verità* e la *responsabilità*. Sembra questa l'angolatura data dalla lettura di ***Sergio Ubbiali*** quando afferma che la relazione tra libertà umana ed evento cristologico è data proprio nel rito:

«la dimensione rituale […] assicura la continuità, nel senso dell'insuperabilità […], tra la libertà e l'evento cristologico della

715 *Ivi*, 263-264.

salvezza divina»[716].

I due elementi, uomo ed evento cristologico, si trovano associati nel compimento della libertà in atto che, necessariamente, è anche verità in atto: e quest'atto è il rito cristiano, poiché

«la dinamica della libertà risulta immediatamente implicata nella manifestazione della verità e questo non separatamente dal fatto che è la verità stessa ad esibirlo come realmente possibile»[717];

l'*esibizione* è data nell'automanifestazione di Dio. Come a dire, l'uomo da solo non può darsi la propria libertà, che gli rimane *differente*, ma acquista la propria *libera identità* nell'atto libero dell'automanifestazione di Dio, ovvero dell'Altro, donantesi nell'evento assoluto e libero di Cristo, in atto nel sacramento: questo designerebbe una dinamica del categoriale dell'alterità applicato *sacramentalmente*, connotando, dunque, l'essenza del sacramento[718]. Antropologia – libertà, radicalità, ritualità – e fondamento – sacramentalità, assolutezza, grazia – si rimandano senza però invalidare l'una l'assetto dell'altra attraverso la propria prevaricazione:

«i due aspetti, che nell'oscillazione attuale si collocano secondo una posizione contraria ma non per questo opposta, riguardano

716 S. Ubbiali, *Il sacramento cristiano*, in *Celebrare il mistero di Cristo. II*, 26.

717 *Ivi*, 25.

718 Cf anche S. Ubbiali, *Liturgia e sacramento*, in *Rivista Liturgica* 75(1988), 297-320; Id., *La fede teologica e mediazione ecclesiastica. A proposito della efficacia del rito*, in *Servitium* 107 (1996), 44-53.

rispettivamente l'assorbimento dell'aspetto antropologico nella manifestazione del fondamento oppure la rinuncia radicale all'assolutezza della manifestazione del fondamento»[719].

La ricchezza di una considerazione *fondamentale* del rito, dunque, apporta orizzonti innovativi non tanto per la liturgia ma, attraverso il suo recupero, a vantaggio della Teologia Fondamentale: la fede rimane indicibile senza rito, eppure nel rito che tace la parola la rivelazione risuona in tutta la sua pienezza. Oltre, però, ad una considerazione "liturgistica" dei presupposti teologici, il recupero del rito porta alla teologia la possibilità di doversi difendere da un'autorealizzazione che devia dal suo fondamento. Per questo, una categoria dell'alterità riletta *liturgicamente*, si pone come un'*alterità teologica*, una *celebrativa*, una *trascendentale* ed una *sacramentale*. In questo modo può attuarsi una riforma liturgica che evoca anche una riforma teologica per attuare l'augurio altrove fatto:

«Il movimento liturgico e l'esperienza della Chiesa hanno fatto un lungo cammino, nel secolo XX, per riappropriarsi il concetto di liturgia come mistero di Cristo. Bisogna non disperdere quanto è stato conquistato»[720].

Inevitabilmente una teologia che non disperderà le istanze del

719 S. Ubbiali, *Il sacramento e l'istituzione divina* in *Rivista Liturgica* 81(1994), 118-150; qui 144.

720 M. Augé, *Discorso di sintesi*, in *Liturgia opus trinitatis. Epistemologia liturgica – Atti del VI congresso internazionale di liturgia*, E. Carr (a cura di), Roma 2002, 305.

ML aiuterà la liturgia stessa ad andare ristabilire alcuni suoi saperi oltre la *storia*, le *rubriche* e le *fonti*: così,

«la teologia fondamentale aiuta la liturgia a pensare teologicamente i suoi principi fondativi; questi, a loro volta, offrono alla teologia fondamentale una liturgia pensata teologicamente; si può superare così la mera speculazione teologica per aprirsi ad una contemplazione teologica che parta dal mistero celebrato»[721].

In questa osmosi può restituirsi una ricchezza inaspettata di portata ecclesiale: la TF che comprenda un'alterità della prassi rituale ripenserebbe con successo le questioni riguardanti l'*iniziazione*, l'*etica*, l'*epistemologia* senza dover ricorrere in prima istanza a processi dubbi dal sapore *storicistico*, *intellettualistico*, *apologetico*.

4.2.1. La fons della differenza liturgica…

L'alterità teologica è indubbiamente l'alterità che fonda vita, pensiero, morale cristiana: l'alterità si pone come presupposto inalienabile divenendo la *fons* della fede. Più l'alterità diviene esistenziale più la *fons* si sposterà verso una concezione unilateralmente storica del suo presupposto. La storia – ma si può dire anche l'ermeneutica, l'apologia – diviene fuga dal *presupposto* e non incontro col suo Nome. L'atto di fede *si fonda* ed *è fondato* nella prossimità dell'*Altro* e la prossimità passa attraverso la

721 *Ivi*, 306.

corporeità del singolo. Tematizzare quest'aspetto significa far entrare nel momento fondativo della teologia un'antropologia capace di rivalutare scientificamente i presupposti e le dimensioni in cui l'uomo percepisce la prossimità e la sperimenta. La pretesa liturgica non è quella di conquistare un capitolo nel trattato sul fondamento ma quella di avvisare che senza di essa, ovvero senza il riconoscimento di un'antropologia legata più al corpo dell'uomo che al suo fine ultimo, la teologia perde l'orizzonte in cui potrà comprendere e dire la *fede*. È nella sua posizione al mondo che l'uomo raccoglie la conoscenza della verità; minimizzare alla dimostrabilità concettuale il necessario per la fede vuol dire espropriare la fede dall'uomo:

«Nell'uomo tutto è necessario e, per esempio, non è una semplice coincidenza il fatto che l'essere ragionevole sia anche quello che sta in posizione eretta o possiede un pollice opponibile alle altre dita [...]. Nell'esistenza umana non c'è nessun possesso incondizionato, ma neppure nessun attributo fortuito»[722]

Questa pur semplice realtà ha bisogno di ritrovare la propria collocazione in una teologia che spesso la dimentica e la rimuove o per ingenuità o per intolleranza intellettuale. Non si tratta di unilaterizzare ed estremizzare la competenza della scienza liturgica tanto da rischiare il *panliturgismo* della *teologia prima*, ma di ammettere che l'atto di fede (che coincide anche nell'atto di libertà dell'uomo) è "costitutivamente" dato e posto nel rito:

722 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003², 213.

«il senso globale del cristianesimo non può essere colto fuori, prima e al di là del rito»[723].

Il *fondamento* nel suo momento liturgico non prevale ma si scopre per poter far parlare *teologicamente*. Così

«il nuovo compito non consiste neppure nell'opporre una fondazione antropologica a uno svolgimento teologico, bensì nell'inserire l'*esperienza rituale* come *dato essenziale* di una teologia fondamentale»[724].

Nel rito, la parola non è *significato* ma *suono* di Colui che si manifesta: è custodita *così* l'alterità di Dio non rimandata ad un contenuto dogmatico ma all'insuperabilità di ciò che è *sentito* piuttosto che *saputo*[725]. In questo modo il dato fondativo della teologia consente di superare la strettoia dicotomica che vede ivisi il soggetto e l'oggetto della teologia stessa.

4.2.2. …e l'ontologia relazionale nella rilettura del settenario sacramentale tra neo-scolastica e sua rimozione

Anche il discorso metafisico, che abbiamo rivisitato con Forte nella ricerca dell'Uno, coglie nel dato rituale un'oggettività altrove persa. Un'ontologia contemporanea non può fare i conti col

723 A. Grillo, *L'esperienza rituale come «dato» della teologia fondamentale: ermeneutica di una rimozione e prospettive teoriche di reintegrazione*, in *Liturgia e incarnazione*, 167-224; qui 181.
724 *L. cit.*
725 Cf G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro*, 167-171.

soggettivo lì dove questo non s'identifica col soggettivismo ma con il momento totale e globale della percezione dell'Ente. La formula ontologica dell'ente non può essere percepita attraverso un confronto dialettico *verità-pensiero*, *ente-accidente*, *idea-materia*, *Uno-singolo*, ma attraverso il parallelismo in cui questi termini si completano dicendosi *l'uno all'altro*: in altre parole senza confine di rappresentanza, il fondamento e l'Ente in genere perdono il centro di riferimento. Nella relazione simbolica l'ente si dice *fondamentalmente* ed è accolto *originariamente*.

Seguendo gli studi di Chauvet, è affascinante cogliere nella parabola scolastica (prevalentemente in *Tommaso*) e in quella esistenzialista (con *Heidegger*) come la prima viva in un compromesso simbolico che la seconda perde e non coglie anche se ricerca. Rendere conto del fondamento significa rimandare anche al fondo e allo sfondo del fondamento stesso. Lungo tutto il percorso storico della metafisica e percepibile come la scolastica attraverso la sacramentaria si tiene salda alla consapevolezza che l'ente non esiste e non si coglie mai allo stato puro[726], l'esistenzialismo, dal canto suo, cogliendo lo sfondo antropocentrico dell'ontologia, ne perde le tracce simboliche. La dottrina sui principi primi tende a raccogliere la fondazione relazionale della differenza ontologica ma non percepisce del tutto lo sfondo *fondamentale*:

«lungo le sue epoche diverse, la metafisica ha dispiegato il destino storico inscritto in essa fin dal suo inaugurale oblio della

726 Cf L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Torino 1990, 12.

differenza ontologica: la ricerca di una fondazione che rende conto e ragione di quel fondo che è l'essere dell'ente era necessariamente accompagnata da una rappresentazione del rapporto tra l'essere e l'uomo come rapporto dialettico di uno-di-fronte-all'altro, e non più come un'appartenenza dell'uno all'altro»[727].

La metafisica non va abbandonata ma solo ricondotta al suo sfondo simbolico in cui coglie *fondamentalmente* l'alternativa dell'Oggetto e del soggetto. Si può dire così che l'oggettivo e il soggettivo si dicono solo l'uno accanto all'altro:

«Ogni rapporto con l'essere è simultaneamente prendere ed essere presi»[728].

L'orizzonte ermeneutico-sacramentale di Chauvet anche se aperto a critiche[729], porta ad un superamento dell'identico; la fa però non tenendo conto del valore complessa interrelazione che esiste tra soggetto e oggetto: in Chauvet

«l'intrinsecità connotativa della natura della relazione tra l'uomo, in quanto è l'ente contingente orientato alla sua verità di soggetto, e l'alterità teologica alla quale la realtà concreta dell'uomo si riporta per essere tale, rimane completamente inesplicata»[730].

Nella ricerca di Chauvet, il superamento accettabile del

727 *Ivi*, 29.
728 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile. Note di lavoro*, Milano 2003, 319.
729 Cf S. Ubbiali, *Il simbolo rituale e il pensiero critico. Per una teoria del segno sacramentale*, in *Liturgia e incarnazione*, 251-284: in particolare, 263-269.
730 *Ivi*, 267.

metafisicismo rimane ancorato al dato teologico-sacramentale e rivela un'insufficiente attenzione al dato antropologico evenenziale. La concentrazione sacramentale e cristocentrica è il limite che tende al rimando ad un'ontologia dell'ente.

4.2.3. Ontologia relazionale e fenomenologica

La riflessione liturgica, dunque, pone serie considerazioni anche per la ricerca ontologica. La disciplina della *sostanza* deve ammettere che la sostanza è in puro riferimento al contesto in cui si trova: che cos'è una sostanza se non la puntuale posizione che un termine ha nella relazione con gli altri circostanti: l'ontologia si compone di oggetti che si svelano in una dimensione particolare e propria; l'ontologia è relazionale.

Il cammino percorso compiuto anche dalla teologia, che ha riconosciuto l'impossibilità di parlare di *cause prime* senza ricorrere alla storia nuova del Cristo, ha concesso una nuova ermeneutica ontologica più improntata sulla dimensione relazionale e storico dell'essere in genere. Non si tratta solo di sostituire paradigmi metafisici ma di comprendere la *dimensionalità* dell'ontologia stessa posta nella relazione degli enti. Una tale riscoperta è stata necessaria in teologia e per la comprensione della cristologia stessa: essa deve riformulare i riferimenti ontologici.

«Non si tratta di contrapporre una cristologia di tipo ontologico, quella della tradizione, ad una cristologia non ontologica,

generalmente classificata come funzionale. Si tratta piuttosto di elaborare un'ontologia di tipo storico e personale»[731].

Come si è visto nel paragrafo precedente non basta una relazionalità sacramentale, storica, spirituale: l'ente si dice nella relazione dell'azione. Bisogna intendere che la questione metafisica ha una pendenza prassiologica non deducibile altrove: bisogna capire che le azioni hanno risvolti metafisici comprensibili solo a partire dall'azione stessa. È vero che

«Cristo è un evento essenzialmente relazionale»[732];

ma il suo avvento rimane ancorato *necessariamente* all'azione umana che manifesta la relazione e la fa sperimentare. L'azione rituale permette un'ontologia relazionale ma considerata fenomenologicamente: la sua necessità non sarà vincolata al minimo indispensabile ma al dato simbolico che è la condizione dell'ontologia. L'azione rituale permette di superare una ontologia relazionale di tipo astratto (Chauvet) ma anche un'ontologia trascendentale tendenzialmente autosufficiente (Rahner)[733].

Ripensare la metafisica a partire dal rito e formulare un'ontologia relazionale fenomenologica sarebbe la chiara possibilità della teologia in genere e della sacramentaria in specie di dire il proprio oggetto di studi al di là del necessario, del formale e del

731 W. Kasper, *Gesù il Cristo*, Brescia 1977[3], (23), 20.

732 P. Coda, *Il Cristo crocifisso e abbandonato redenzione della libertà e nuova creazione*, in *Nuova Umanità* 18(1996/3), n. 105-106, 177-189.

733 Cf S. Ubbiali, *Il simbolo rituale e il pensiero critico*, in *Liturgia e incarnazione*, 258.

semplicemente corretto. *Un'ontologia rituale comporta il rimando relazionale in cui ogni ente trova la sua vera sostanza*: *oltre* e *senza* l'azione, e l'azione rituale, l'ente teologico rischia di non significare più.

Il rapporto teologia-rito, infatti, è anche il rapporto che c'è tra ermeneutica e fondamento e poiché l'incontro con Dio precede la riflessione su quell'incontro

«la liturgia è la condizione ontologica della teologia»[734].

La coscienza, se non sospende il reale, diviene prigioniera dell'Io posto come unico destino della propria storia: *il rito sospende* (se veramente lasciato al suo *intrattenere*) *e apre la coscienza alla conoscenza di una verità nascosta nel reale, apre alla possibile rivelazione*; apre ad un'alterità concreta e non pensata.

Il cielo e la terra si toccano all'orizzonte, così le differenze si toccano solo in ciò che le espone oltre il proprio tempo e il proprio spazio: *il rito riapre gli orizzonti e li fa toccare*.

L'Uno lo si trova nell'infinito; e nel rito tutto è legato perché tutto è portato all'infinito attraverso una simbolica mistico-rituale.

734 Cf D.W. Fagerberg, *What is Liturgical Theology? A Study in Methodology*, Collegeville 1992, 17.

4.3. Mistica, alterità e liturgia

Come si è ricordato sopra, qualcuno ha ricordato che "il cristianesimo del futuro o sarà mistico o non sarà". Nulla da obbiettare a questo la mistica non rifugge la mediazione simbolica che pure le è necessaria per non esprimere un'alterità mediata solo dalla contemplazione, dal pensiero. Se la mistica non si nutrirà di rito tenderà all'«*unitivismo*»: così mi piacerebbe indicare quella tendenza a fissare una relazione col divino senza sacro e senza rito. «*Portar fuori dal rito*», «*portare fuori con sé*» un'esperienza totalizzante non significa fare di quest'estrapolazione riflessa un'asportazione indebita: se quella mistica del domani di cui si parlava non sarà radicata alla simbolica del *qui ed ora*, sarà difficile che il cristianesimo conservi quell'essenza di gratuità che pure si manifesta nell'iniziativa dell'assoluta Alterità. Lo *spazio* ed il *tempo* non conservano solo la cadenza di un buon cristiano ma offrono il ritmo di una palese rivelazione[735]. È nell'agire simbolico,

«fatto di tempi e di luoghi abitati da un "corpo" che vive l'ascolto, il movimento, l'adorazione, il canto, il silenzio…»[736]

che l'esperienza di Qualcuno, per primo e per amore, si fa presente davanti a noi.

L'esperienza mistica del futuro non potrà scegliersi i tempi e gli spazi quasi permanendo in uno stato di introversione spirituale: la

735 Cf A. Catella, *L'evento liturgico: la salvezza qui e ora*, in *Liturgia e incarnazione*, 225- 249.
736 *Ivi*, 249.

mistica – al di là dell'eccezionalità singola che non *fa la regola ma solo lo straordinario* – s'irradia dai ritmi di un'esperienza che essa stessa non può darsi quale è quella del rito.

Sembra della mistica la possibilità di cadere in un limite di un futuro cristiano che ancora si rifiuti di dirsi fondamentalmente *rituale*:

«Il *cristianesimo del futuro* ha bisogno di liberarsi delle debolezze che sono immediatamente sue, ma che ha acquisito dalla temperie culturale moderna, dai suoi miti e dalle sue illusioni. La *possibilità di "oggettivare" l'oggetto della fede al di fuori del contesto dossologico è la tentazione di ogni teologia moderna* che non tematizzi il proprio presupposto cultuale»[737].

L'alterità rituale conserva tutta la gravità e leggerezza dell'esperienza trascendentale, sacramentale, spirituale perché – e non diversamente – s'impone nel limite dell'agire simbolico rivelando il volto di una mistica non continuamente autoreferenziale ma puntualmente in azione per questo in es-tasi *anche* altrove.

La questione del futuro sarà dunque la questione di un cristianesimo che offra una spiritualità concreta e non solo confermata dalla storia della salvezza e dalla sua ragionevolezza: se anche il rito si arresterà al semplice dovere la spiritualità perderà

737 A. Grillo, *L'esperienza rituale come «dato» della teologia fondamentale*, in *Liturgia e incarnazione*, 217; corsivo mio. Dopo il riscontro del capitolo precedente, si ha la sensazione che la tentazione potrà essere grande per la teologia ma per la mistica *lo è stata* e *lo sarà* ancor di più.

l'aggancio all'alterità di cui abbisogna. L'interrelazione tra la formazione esperienziale (mistica), l'educazione all'atto pragmatico rituale (liturgia) concederà la comune base dell'esperienza cristiana e cioè l'alterità del Cristo esperito e creduto: *mistica e liturgia offrono il volto dell'altro*.

4.4. La differenza

Per la fede l'uomo ha il bisogno incontrovertibile di uscire fuori di sé nella propria libertà, come soggetto, chiamato ad *essere altro* da un presupposto irrevocabilmente oggettivo. L'evento di Cristo è questo presupposto oggettivo: il suo avvento è l'altra differenza che libera e salva. Forte ha specificato bene questa *dif-ferenza* non differibile e la ha indicata nella storia di Gesù e nella storia del suo incontro del singolo.

L'incontro, tuttavia, si verifica se è sperimentato come porre al *limite* il sé, *portarsi a qualcuno* in un luogo di confine dove *qualcuno ti porta a sé*. Ogni rito ha un suo contenuto specifico che non può essere anticipato al rito stesso: il rito porta il nome e la storia di qualcuno:

«il rito ha sempre un Nome […]. La scommessa del rito è proprio di essere il luogo simbolico dell'incontro, e quindi inevitabilmente il luogo del Nome»[738].

Il rito comporta un Nome, una differenza storica e qualitativa,

738 G. Bonaccorso, *La liturgia e la fede*, 231.

ma non senza una differenza quantitativa che esprime lo *spazio dell'incontro*: questo spazio è il limite del soggetto che è il *corpo*. Il rito conduce in questo spazio do ve l'identità del singolo è trasportata al suo limite e l'alterità dell'Altro è crisi della differenza liberatrice:

«la dimensione del rito del sacramento assicura la continuità, nel senso rigoroso dell'insuperabilità, del legame alla libertà dell'uomo posto definitivamente dall'evento cristologico della salvezza divina»[739].

La differenza non è solo esodo *esistenziale* ma *corporale*: l'uomo fa la sua storia scegliendo ciò che fa e dove andare *nel suo corpo*, che fa la *differenza*; azione e cammino si rivelano, nell'azione rituale, l'unica possibilità di sequela oltre sé.

«la differenza assoluta costituisce la qualità della trascendenza divina e questa è colta grazie alla decisione che l'uomo pone a proposito di sé»[740].

Il rito stesso diventa il momento della differenza che, scelta dall'uomo, pone l'uomo stesso nell'atto della rivelazione della differenza dell'Altro:

«soltanto in questo modo la differenza, che l'atteggiamento dell'uomo chiama in causa, coincide con la differenza assoluta che

739 S. Ubbiali, *Il simbolo rituale e il pensiero critico*, in *Liturgia e incarnazione*, 276-277.
740 *Ivi*, 277.

è Dio e l'evento assoluto della sua manifestazione»[741].

Lo spazio rituale viene a dire, dunque, la sacramentalità: la libertà esperita del singolo che procede davanti all'iniziativa dell'Altro, fonda la *dimora* sacramentale del cristiano. La differenza liturgica sta dunque a dire lo specifico sacramentale del culto che si compone del *confine del singolo* (rito come confine del sé, della propria libertà) e *dell'imprevedibilità del divino*.

Corpo e storia sono le differenze sacramentali specifiche del culto cristiano. Non si dà spiritualità senza corpo, ma neanche salvezza: il corpo del singolo è il luogo esterno, liminale, estremo nel quale si dà l'alterità salvifica:

«L'esterno percepibile, sperimentabile, presenta dunque un carattere di riferimento, di segno, perché comprende qualcosa che non può essere distante e separato dal suo esterno visibile ma che viene comunicato proprio in questo esterno, in esso e solo in esso diventa reale, sviluppandosi ed estrinsecandosi. […] l'anima è la realtà del corpo e il corpo è la visibilità dell'anima»[742].

Al par suo ogni differenza limite dell'uomo s'incontra con la differenza limite di Dio che è la storia di Gesù. Bisogna che queste differenze vadano di pari passo per evitare storicismi metodologici che impediscono l'assetto teorico e pratico della fede.

741 *L. cit.*

742 T. Schneider, *Segni della vicinanza di Dio. Compendio di teologia dei sacramenti*, Brescia 1983, 20.

4.5. Il Simbolo

«*Il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca della verità ma dalla ricerca del significato. E verità e significato non sono la stessa cosa*»[743]

Arendt

Finché il linguaggio sarà piegato alla comunicatività della mente la mente stessa perderà la parola: il linguaggio è oltre le parole stesse e la mente ne è debitrice. È in quest'ottica che si pone la questione del simbolo come questione di significato profondo. Per dire la differenza dell'Altro il linguaggio deve cogliere le parole espressive del *Differente* senza prima pensarlo: in questo spazio di distanza si propone la visione significativa e significante dell'avvento dell'Altro: la mente del soggetto è attratto dal linguaggio non verbale

«in questo gioco il sog-getto si esperisce come soggiogato, affrontato dall'altro, coatto al presenziare e all'ufficio del conoscere, debitore di presenza. È posseduto dall'altro, non può fare nient'altro se non elevare il Logos di quest'ultimo ai lumi della conoscenza»[744].

Nel simbolo le sostanze degli esseri, le identità dei soggetti stanno in relazione significante, non percepibile altrove:

«in questo rovesciamento il *mondo* risorge come *simbolo*, coma

743 H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna 1987, 97.
744 E. Salmann, *Il Logos con-diviso. Il cristianesimo come paesaggio aperto*, in *Presenza di Spirito*, 78.

uno *stare tra*»[745].

L'azione rituale è sommamente simbolica poiché nel *fatto* è *dato* il senso:

«le azioni simboliche si pongono in questa direzione: in quanto simboli non producono ma danno senso, e in quanto azioni hanno una profonda con naturalità col divenire delle cose»[746].

La totalità significativa delle azioni simboliche è sommamente evenemenziale e propositiva:

«le azioni simboliche ci rimandano ancora a una totalità, ma a una totalità dinamica, alla realtà come evento e avvento»[747].

Per evitare dunque una connotazione astratta di simbolo la teologia farà ben attenzione affinché sia sempre vincolata al dato *pragmatico*: più che parlare d'incontro, di esperienza, di dialogo, di ascolto, di parola, dovrà indagare, con giudizio critico e rigoroso, le possibilità reali attraverso le quali questi eventi possano manifestarsi come eventi salvifici e costituire un percorso metodologico che tenga conto del rito.

Ogni riflessione dovrà fare i conti con la trasparenza delle azioni: solo così la categoria dell'alterità potrà acquistare una caratteristica simbolica senza permanere nell'astrazione e dell'ideale.

È una questione "epistemologica" non solo "liturgica".

745 *Ivi*, 79.
746 G. Bonaccorso, *Il rito e l'altro*, 249.
747 *Ivi*, 250.

4.6. L'alterità della differenza liturgica

«*Tutti gli uomini conoscono l'utilità delle cose utili.*
Pochi sono coloro che conoscono l'utilità delle cose futili»
Aforisma cinese: Chuang-tzu o maestro Chuang

In questo quarto capitolo si è tentato di proporre una comprensione del dato rituale che comportasse ed apportasse un contributo alla formulazione della categoria dell'alterità insieme a quella offerta dal nostro teologo partenopeo. Si potrebbe riassumere ciò che è stato esposto sopra con l'aforisma cinese *sulla utilità delle cose*: il rito, infatti, per lungo tempo è stato pensato come un attestazione esteriore di una dinamica solo interiore e per questa precomprensione è risultato come secondario, futile, non necessario, non sostanziale.

La liturgia permaneva nella comune espressione celebrativa di una fede vissuta spesso altrove: la separazione *esasperante* ed *esasperata* tra atto di fede della coscienza (fiducia interiore) e manifestazione cultuale (testimonianza esteriore) a portato a declinare il rito come *non essenziale alla fede*. La decisione, la riflessione, l'atto con cui si rispondeva alla salvezza offerta permaneva così tanto nell'ambito coscienziale che il rito stesso ne risultava un *optional*. Alla determinazione dualistica interiore-esteriore bisogna aggiungere la comprensione ascetica religiosa: per quest'ultima non tanto gli affetti, le sensazioni, le emozioni ma la volontà e la decisione assicuravano una retta disposizione interiore.

Inevitabile la deriva giuridica: il rito era un *dovere* assolvere.

A questi motivi *storici* vanno aggiunti altri *teologici*: la riforma liturgia si è preoccupata molto di riassettare i riti e motivarne, con una rigorosa ricerca storica, la prassi, mentre la teologia tutta si affannava a rifondare il proprio scibile sulla salda *testimonianza biblica*. Tali riforme liturgica e teologica hanno riproposto il fondamento biblico del rito *contribuendo nella loro radicalità ancor di più alla comprensione minimalista dell'azione rituale*: la liturgia diveniva così un questione in sé futile.

La liturgia però parla proprio come evento originario e gratuito, ovvero, in-utile. La sospensione operata dal rito, che attraversa le differenze in questione, comporta una alterità salvifica e gratuità che si rivela proprio per questo, un'alterità *fondante*.

Attraverso la specifica (quanto differente) comprensione rituale dei caratteri *d'identità, differenza e simbolo* la riflessione teologica può riportare l'ineffabilità della parola dell'Altro oltre il primato scritturistico che permane nell'ambito dell'identico. La Parola che rivela è ben oltre la scrittura stessa: essa è verbo indicibile, parola incomunicabile ma soprattutto donata.

La differenza liturgica coglie e accoglie la gratuità essenziale dell'evento rivelativo e propone una mediazione anti-dicotomica e pre-comprensiva: nel rito il singolo è posto *simbolicamente* al limite del propria identità per decidersi davanti l'avvento attuale della perenne *differenza* dell'Altro.

In questa differenza liturgica la riflessione teologica può evitare riduzionismi che dipendono da un'ermeneutica non *alterica* ma vincolata alle proprie riflessioni.

Conclusione

«La forma più alta prodotta dall'uomo moderno per saziare la sua nostalgia di unità e pacificare il pungolo doloroso della morte è stata l'ideologia: visione totale del mondo e della vita, espressione compiuta della ragione finalmente adulta ed emancipata, l'ideologia pretende di essere un sapere universale e potente, capace di spiegare, motivare, prevedere e realizzare ogni cosa»[748].

Ripensare il rapporto tra *teologia fondamentale* e *antropologia simbolica*, cofrontandosi col concetto (astratto) di alterità di Forte, ha concesso una riflessione che va ben oltre l'orizzonte *personale* e *psichico*: sarebbe auspicabile, infatti, ripercorrere anche le dinamiche psicologiche e sociologiche nel rito attraverso la categoria dell'alterità; oltre l'oggettiva relazione tra *teologia fondamentale* e *antropologia simbolica* permane la certezza che *una celebrazione funzionale può fallire lo scopo se vissuta da una personalità carente*: l'alterità *storica* e *rituale* si deve procurare anche di *identità personali* e *comunitarie* adeguatamente formate.

Nel presente lavoro permangono, dunque, estesi campi d'indagine: il tentativo di colmare una distanza fin troppo ampia esistente tra *l'orizzonte fondativo della teologia* e *l'orizzonte epistemologico dell'antropologia simbolica* è stato insieme il *limite*

748 B. Forte, *La Chiesa della Trinità*, 11.

e lo *scopo* di tutta la riflessione qui esposta.

L'interrogativo finale è se, interpellando le dinamiche del'antropologia simbolica (attraverso le dinamiche mistiche e le riflessioni rinnovatrici del *movimento liturgico*) e le ricerche di Bruno Forte, sia possibile delineare i *caratteri di un'alterit* capace di esprimere una ricchezza riflessiva almeno dal punto di vista fondativo.

Il *Movimento liturgico contemporaneo*, attraverso quella che è stata denominata la *seconda svolta antropologica*, offre *un'alterità della differenza simbolica*: *essa indica nell'azione rituale il contesto epistemico da presupporre a qualsiasi proposta argomentativa*. Molto più introduce logiche non vincolate al contenuto di fede ma guadagnate al linguaggio simbolico: la differenza cultuale respinge l'incapacità di confrontarsi con il mondo simbolico per parlare nel contenuto di fede e non soltanto attraverso di esso. Le *azioni simboliche* garantiscono un *significato altro, diverso, doppio* da quello che ordinariamente i linguaggi non raggiungono. Esse più che produrre una certezza statica dell'alterità, com'è proprio della riflessione teologica, conducono ad un senso profondo ed univoco superiore alla stessa *idea* di alterità. *Il rito non vuole idee ma causa significati che generano concetti*: è il gioco dell'alterità rituale e simbolica. I linguaggi rituali fondono perciò stesso una *metafisica globale e alterica*: la mente, il corpo, l'essere del singolo e sottoposto completamente ad un confronto specifico con un'*altra mente, un'altra corporeità, un altro essere*; il rito è un'azione comunicativa

che riordina *ontologicamente* il reale, è

«un gioco di simulazione che dà forma a un reale "altro", a un super reale»[749].

Il rito sollecita ed esprime un'epistemologia globale che rimanda ad un senso ultimo mai perfettamente afferrato o compreso in una sola delle sue parti: in sé l'azione rituale, se *sottratta all'interrelazione col vasto rapporto con il tutto del rito e della fede*, tace e non svela alcun significato, diventa un semplice "significante", un "segno", non un "simbolo". In quest'ottica la riflessione liturgica offre un'*intelligenza dell'alterità* davvero innovativa e *fondativa*.

Dal canto suo, le ricerche di *Bruno Forte* chiariscono che *il presupposto teologico non è alienabile dal presupposto storico*: si delinea così una *metodologia dell'alterità storica*. Questa connotazione risuona in ogni scritto del teologo napoletano che confessa quanto il suo «*pensare è diventato "prigioniero" dell'Altro*» il cui volto va cercato non in ideali astrazioni, ma nella verità dei rapporti concreti, dei "legami d'amore" – scrive lui –. La metodologia fortiana si avvale di relazioni storiche ed *in esse* e *attraverso esse* riflette le parole dell'Altro: *nelle vicende storiche la teologia con Forte cala la vicenda della salvezza*.

Forte si guarda bene così dal postulare una riflessione totalizzante e totalizzatrice ponendo in assetto parallelo insieme *le due storie*, per così dire, *dell'Uno* (l'Assoluto) e *dell'altro* (l'uomo). L'incontro

749 G. Balandier, *Il disordine. Elogio del movimento*, Bari 1993, 44.

tra queste storie offre una *successione relazionale* che nella fede, nell'amore e nella speranza si snoda come *dimora* del credente e del teologo: l'*ethos* (inteso come *dimora teologica*, appunto) è il luogo del *simbolo* fortiano. Le categorie fortiane con cui si definisce l'incontro storico-simbolico sono quelle *dell'avvento e dell'esodo* attraverso le quali si stimmatizza l'iniziativa divina e l'accoglienza umana: quest'ultima è l'atto di fede che promuove il singolo verso la comprensione dell'Altro.

L'esodo umano, però, non è connotato secondo caratteristiche pragmatiche e non si serve di linguaggi simbolici tali da permettere lo scambio significativo tra i termini dell'incontro; al contrario, attraverso funzionalità e proprietà storico-riflessive, gli *elementi simbolici fortiani* si fermano ad *un codice che racconta il "fatto"* della relazione tra esodo e avvento. S'intravede qui il limite della metodologia storica di Forte. *Attraverso le considerazioni antropologico-simboliche si perviene alle peculiarità metodologiche*: se l'esodo umano definito da Forte non accoglierà le istanze pragmatico-rituali della ricerca liturgica, l'assetto teologico stesso della sua riflessione comporterà il residuo di *una possibile decadenza storicistica ed intellettualistica*: una *Simbolica* così impostata potrebbe riavvicinare il sapere all'universale deponendo l'Altro "*nel campo dell'oggettivo storico*". Tale possibilità permane accanto a quella di approfondire e riproporre l'aspetto simbolico-rituale che pure può inserirsi – attraverso una forte rielaborazione a partire dall'antropologia simbolica e rituale – nell'assetto della *Simbolica ecclesiale* di Forte.

Il teologo partenopeo ha da ricordare il *presupposto storico* ad un'esperienza rituale che si sbilanci verso l'assolutizzazione del proprio vissuto senza valutare quella connotazione cultuale che non è solo luogo di esposizione nella differenza del singolo ma anche momento veritativo posto dall'avvento assoluto e alterico di Dio: *senza il dato storico il mito cristiano perderebbe non l'oggettività ma la sua imprevedibile e fondante alterità*. Se, però, *non si può contravvenire a questa realtà di fatto*, non si potrà neanche pretendere di *dire la storia fondante oltre i linguaggi del rito*: *l'alterità storica si dice solo nell'alterità rituale e questa non addurrebbe significato senza la "fatticità" degli eventi salvifici*. Tuttavia, sembra dover sottolineare che nel faticoso equilibrio tra *rito* e *storia* quest'ultima prende spesso il sopravvento e lo fa anche in Forte, testimone della teologia contemporanea. *La trama salvifica della storia della salvezza implica linguaggi simbolici non declinabili al di fuori del rito*: oltre il rito, la storia non conserva identità sufficiente tanto da essere significativa[750]. Forte sembra non attento alla *dinamica simbolica della storia* che oscilla *nella memoria del passato da parte di chi vive il presente*: la conoscenza storica dipende dalla percezione e questa passa attraverso l'azione simbolica. In questa prospettiva sembra possibile affermare che *Forte propende più verso un pensiero dell'Uno che per una metodologia "altericamente" fondata*.

Alla fine di questo percorso, facendo tesoro delle ricerche

750 Sul questione cf G. Bonaccorso, *Storia e rito: un intreccio originario*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1*, 171-185.

sopraindicate, si può enucleare, così, una sorta di *catalogo dell'alterità* che potrebbe porre i capisaldi di una metodologia teologica che voglia fare dell'alterità la propria categoria.

1. Un concetto di alterità che non tiene conto dell'azione simbolica attraverso cui passare per la formulazione e la formazione del pensiero sfocia presto nel solo pensiero identico a se stesso: *l'alterità è simbolico-rituale*.

2. Il pensiero teologico è di per sé mistico; ciò significa che esso evoca e ricerca necessariamente l'esperienza simbolica, nella quale permane il suo presupposto. Per questo ogni pensiero teologico non può non essere mistico; dono ricevuto, accolto e sostenuto nell'azione che sola conserva la vera relazione originaria nella comunione col sacro: *l'alterità simbolica è mistica*.

L'alterità attenta al fenomeno sta tra la necessaria *diluizione razionale*, che permette la relazione, l'incontro, il rapporto con l'Altro oltre il sé – originario, primario, "*fons*" –, e l'altrettanto necessaria *attestazione veritiera* della realtà esperita che evita, nella ripetizione rituale, l'incompiutezza della dissoluzione razionale offrendo senso e verità: *l'alterità simbolica è significativa*.

L'azione liturgica offre lo spazio "salutare" attraverso il quale ritornare al fondamento della realtà teologica che è il *sacro*, mai completamente esaurito ma sicuramente esperito come apice, "*culmen*", della fede stessa: *l'alterità simbolica e fons et culmen della fede*.

A questo fondamento "religioso", la teologia liturgica associa il *proprium* dell'evento cristologico; esso, d'altra parte, e custodito, trasmesso e testimoniato da tutto l'insieme specifico del codice linguistico rituale: gesti, testi che fondano la comunità espressa nell'ecclesiologia ministeriale e nell'ordine rituale: *l'alterità simbolica è cristologica ed ecclesiologica*.

Va superata la comprensione dell'atto liturgico come sola testimonianza o come solo ethos, costume di un'attestazione, affermazione, dichiarazione, disciplina, o intercessione della fede. Così, l'alterità che attraversa l'esperienza *fenomenologica*, conserva il dono del fondamento mediato anche attraverso la disciplina e la rubrica – ma mai esaurita in essa –, apre al pensiero teologico proprio di ogni battezzato, apre all'incontro della speranza e dell'amore, fondata sulla fede ricevuta e accolta rispettivamente nell'evento e nell'azione liturgica: *l'alterità simbolica è ordine ed ordina*.

Il pensiero è così elevato, stimolato e unificato: anche se evidentemente non già discorsivo, esso è stimolato da una *fonte* che dona l'orizzonte epistemologico imprescindibile per l'approfondimento e la crescita personale. L'esperienza ripetuta non solo conserva (afferma e ri-afferma) il senso donato ma ne permette la ri-velazione approfondita nella ripetitività stessa: *l'alterità simbolica fonda epistemologicamente*.

La relazione non solo presuppone la ricerca ma anche la continua novità (o continuità) custodita dall'alterità incontrata e mai

posseduta. Ogni *r*-elazione è una *riv*-elazione: il ciclo ermeneutico è così assicurato nella sua originarietà e globalità. In tal modo, verità e senso teologico continuano ad essere custoditi al di là di un'evidenza intellettuale che lascerebbe l'uomo a se stesso, quale intellettuale irredento: *l'alterità simbolica è relazionale*.

Sia *nell'ovunque della grazia* che *nella puntualità storica* il credente non accoglierebbe mai l'avvento salvifico, proprio perché esso è *compromesso nella storia* ma *non compreso dalla storia*. Questa stessa è *giudicata* dall'avvento che cambia la storia: *l'evento di Cristo cambia la storia* ma *Cristo è fuori la storia* perché irrimediabilmente non equivoco ad essa; tale evento è accostabile nell'avvento cristologico che si dona, primariamente, puramente e fondamentalmente, nell'oggi dell'azione liturgica. Per questo ogni evento liturgico consente anche una profezia storica: *l'alterità simbolica è storico-escatologica*.

Nella combinazione di *senso, storia e comunione* il rito propone una fondazione ontica relazionale che si presenta come l'unica possibile oltre ogni tentativo metafisicista e dimostrativo. La *verità* è legata allo sfondo simbolico perché è legata indissolubilmente alla *fides* oltre ogni oggettivazione del sé: *l'alterità simbolica è ontologica*.

L'alterità proposta è il frutto sintetico della presente ricerca che accoglie le *preoccupazioni filosofiche* e le *provocazioni simoliche*. Usando ancora le categorie fortiane, insieme *all'avvento cristologico* non è dunque superabile ed opprimibile *l'esodo antropologico*: se

il primo è assicurato dal codice dell'ortodossia cristiana il secondo sarà agevolato da quello dall'ortoprassi cultuale, ossia dalla capacità di considerare l'uomo non solo come fedele osservante ma come fedele che osserva la propria umanità nei gesti, nel silenzio, nel canto, nella voce, nel tatto, nel gusto, nell'olfatto, nella vista, nell'udito… queste sono le *prime e originarie mediazioni dell'uomo*. All'unica mediazione redentrice del Cristo si devono associare le uniche mediazione dell'uomo: *i sensi*. Prima che *uditore della parola* l'uomo *è uditore*. È questa *originaria teandricità* che il rito ha sempre voluto custodire per il pensiero: così che ogni rivelazione divina è anche una nuova rivelazione dell'uomo, di quell'altra vita che egli *non ha* ma *inizia ad avere nell'esperienza religiosa*: nel rito l'uomo sperimenta la libertà. *Se con l'alterità teologica si assicura la mediazione storica del Cristo con l'alterità fenomenologica, da lui Forte sottaciuta, si assicura l'uomo alla mediazione rituale che è la mediazione del significante* e non si risolve in ideologia.

Una riflessione filosofica o una teologia sedicente pastorale, che vuole essere al servizio dell'uomo e della comunità ecclesiale, non può saltare sui passi dell'uomo stesso: l'interpretazione storica offerta dalla teologia rischierebbe di essere alienante per la storia stessa della fede se si ponesse come ermeneutica totalizzante (quasi idealizzante) senza considerare le ulteriori mediazioni umani che accolgono la possibilità dell'interpretazione stessa: *il credo – come la riflessione filsofica e teologica – rischia la semplice mitizzazione senza il rito*.

Inoltre la necessaria ricerca di un fondamento se proposta solo nell'orizzonte del concetto rimane opinione metafisicista. Un'ontologia che cerca l'*Uno* non può farlo né con il solo pensiero né con la sola esperienza: *intelletto ed emozione da sole si scaglierebbero addosso alla molteplice inafferrabilità dell'essere, qualsiasi essere*. Difatti l'alterità essenziale dell'essere pone l'evidenza della molteplicità e della differenza che evoca un'unità senza mai interromperla. Il sapere stesso scientifico si moltiplica tra gli anfratti degli enti. La frammentarietà quasi giustificata, dunque, denota una dispersione tra le differenze: per questo il simbolico è l'unico luogo dell'unità e della comunione.

Il mondo simbolico però si apre attraverso il rito e non attraverso il solo *scire*. Il simbolo nasce nella razionalità della relazione con il sacro, il divino. Nell'esperienza religiosa, il simbolo unisce le differenze nel rispetto delle identità a condizione che *le differenze non siano eluse*. Così lo *scire* diventa *cum-scire*, *pensare con*, *coscienza*. A tale coscienza si riflette il fondamento dell'Uno nella consapevolezza dell'accondiscendenza divina: così, *l'avvento è fondamento e l'esodo è scienza*.

Lo schema categoriale del concetto di alterità è comunque proponibile attraverso gli elementi specifici di *identità-differenza-simbolo*: da tener presente che la differenza non è solo quella specifica delle singole identità ma è anche frutto del simbolismo, ossia, della relazione delle due identità: in altre parole, al simbolo succede un'altra differenza, un eccesso, un superamento che

diverrà precomprensione per altri simboli; si potrebbe allora parlare di *doppia differenza a spirale*: l'azione liturgica rimanda a questa alterità simbolica che propone le identità e le differenze proprie sia teologiche che antropologiche. Si può così sintetizzare *l'alterità simbolica come identità e differenza trascendente ed immanente*:

teo-cristologicamente

Colui totalmente diverso dal mondo e dal suo ordine;

Colui assolutamente libero di fronte al mondo; la libertà di Dio non è necessitante a lui stesso;

Colui che è per il mondo;

Colui che è di fronte all'uomo;

Colui che è per l'uomo;

antropologicamente

colui che è totalmente differente da Dio;

colui che conosce di fronte all'Altro;

colui che "si" conosce di fronte all'altro (trascendenza);

colui che coglie la propria libertà nella relazione con gli altri e con l'Altro;

colui che conosce l'Altro attraverso "l'altro linguaggio" che è simbolico: col corpo, con la storia narrata nel rito, con l'esperienza.

In un certo senso non mi è possibile essere soddisfatto del lavoro compiuto, perché la via intrapresa è quella univoca del confronto tra due metodologie e antropologie che si rimandano a vicenda senza mai elidersi del tutto, *poiché l'alterità proposta dalla differenza liturgica è l'orizzonte epistemologico della metodologia storico-salvifica: questa deve permanere "in" essa senza proporsi come mediazione fondativa*. Alla fine di questo lavoro, dunque, rimane almeno il conforto di avermi chiarito che le due alterità, *storica* e *simbolica*, dovranno sempre essere interpretate *l'Una nell'Altra*.

Bibliografia

*La bibliografia è ripartita per capitoli per dare la possibilità al lettore di riferimenti divisi secondo le grandi arie che i quattro capitoli hanno analizzato: la premessa ermeneutica, l'analisi dei testi di Forte, la mistica, la comparazione tra antropologia simbolica e teologica sul concetto di alterità. Opere già citate in bibliografie precedenti saranno evidenziante con rimando (*op. cit.*).*

Bibliografia Capitolo I

alterità (L'). Concezioni ed esperienze nel cristianesimo contemporaneo, A. Melloni – G. La Bella (a cura di), Il Mulino, Bologna 1995 (*Testi e ricerche di scienze religiose,* 14)

A partire dalla persona. Una teologia per la nuova evangelizzazione, a cura del Centro Aletti, Lipa, Roma 1994 (*Pubblicazioni del centro Aletti*, 5)

Celebrare il mistero di Cristo. I - la celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana. II - la celebrazione dei sacramenti, a cura dell'Associazione Professori di Liturgia, CLV, Roma 1993-1996

centro (II) è il confine. Interviste su cristianesimo e modernità, G. Ruggeri (a cura di), Servitium, Bergamo 2002 (*Quaderni di ricerca*, 84)

Corso di teologia sacramentaria. 1 – Metodi e prospettive. 2 – I

sacramenti della salvezza, A. Grillo – M. Perroni – P.-R. Tragan (a cura di), Queriniana, Brescia 2000

evidenza (L') della fede, G. Colombo (a cura di), Glossa, Milano 1988 (*«Quaestio»*)

Fede e ragione. Opposizione, composizione?, M. Mantovani – S. Thuruthiyil – M. Toso (a cura di), LAS, Roma 1999 (*Biblioteca di scienze religiose*, 148)

Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca, Molinaro, A. – Salmann, E. (a cura di), Centro Studi S. Anselmo – Herder, Roma 1997 (*Studia Anselmiana*, 125 - *Philosophica*, 2)

Identità, alterità, doppio nella letteratura moderna. Atti di seminario, A. Dolfi (a cura di), Bulzoni, Roma 2001 (*Studi e testi. Serie di filologia e letteratura*, 21)

Metafisica. Il mondo nascosto, Laterza, Bari 1997

Karl Rahner. Teologia Sinfonica, in *Il Regno. Attualità*, 6 (2004), 200-220

Weltanschauung (La) cristiana di Romano Guardini, S. Zucal (a cura di), EDB, Bologna 1988 (*Pubblicazioni dell'Istituto di scienze religiose in Trento*, 13)

Liturgia opus trinitatis. Epistemologia liturgica – Atti del VI congresso internazionale di liturgia, E. Carr (a cura di), Centro Studi S. Anselmo – Herder, Roma 2002 (*Studia Anselmiana*, 133 - *Analecta Liturgica*, 24)

Mystique in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, v. X, Beaucherne, Paris 1980, c. 1889-1984

Quaestio disputata: philosophia et scientiae, in *Gregorianum*, 84/3 (2003)

Romano Guardini e la visione cristiana del mondo, E. Biser (a cura di), Gregoriana, Padova 1989 (*Comunità degli uomini*, 13)

Teologi cattolici del XX secolo, in *Credere Oggi*, 134(2003)

Abbagnano, N., *Dizionario di Filosofia*, terza ed. riveduta e aggiornata a cura di G. Forneri, Torino, UTET, 1998[3], 18-20

Agassi, J., *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, Borla, Roma 1983

Alessi, A., *Metafisica*, LAS, Roma 1989[2] (*Biblioteca di scienze religiose*, 81)

-, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Las, Roma 1998 (*Biblioteca di scienze religiose*, 145)

Antiseri, D., *Gloria e miseria della metafisica cattolica italiana?*, Armando, Roma 1987

-, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1980

Ardusso, F., *Teologia contemporanea* in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio – S. Dianich, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994[7], 1652-1666

ARISTOTELE, *Metafisica*. *Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*, a cura di G. REALE, vol. I: *Saggio introduttivo e indici*; vol. II: *Testo greco con traduzione a fronte*; vol. III: *Sommari e commentario*, Vita e Pensiero, Milano 1993

BABOLIN, A., *Romano Guardini filosofo dell'alterità. I – realtà e persona*; *II – situazione umana ed esperienza religiosa*, Zanichelli, Bologna 1968-69

BARTH, K., *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962; [tit. or. *Der Römerbrief*, Berna, 1919]

BARZAGHI, G., *Metafisica della cultura cristiana*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1990 (*Lumen*, 2)

BELLO, A., *Scritti mariani, Lettere ai catechisti, Visite pastorali, Preghiere. Scritti di mons. Antonio Bello, 3*, Mezzana-Luce e Vita, Molfetta 1995

BERTI, E., *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993

BONACCORSO, G., *Celebrare con i linguaggi simbolici e rituali*, in *L'arte del celebrare*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1999, 41-57

-, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Messaggero, Padova 1996 (*Strumenti di scienze religiose*)

-, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001 (*Momumenta Studia Instrumenta Liturgica*, 13)

-, *Il tempo come segno: vigilanza, testimonianza, silenzio*,

Dehoniane, Bologna 2004 (*Quaderni di Camandoli*, 26)

-, *Introduzione allo studio della Liturgia*, Abbazia di S. Giustina – Messaggero, Padova 1990 («*Caro salutis cardo*», Sussidi, 1)

Bontadini, G., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1938

Bozzolo, A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999 (*Biblioteca di scienze religiose*, 151)

-, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003 (*Monumenta, studia, instrumenta liturgica*, 30)

Buber, M., *Der Mensch von heute und die jüdische Bibel*, in *Werke*, II, *Schriften zur Bibel*, Kösel-Lambert Schneider, München-Heidelberg 1964

-, *Ich und Du*, in *Werke*, I, *Schriften zur Philosophie*, Kösel-Lambert Schneider, München-Heidelberg 1962 [trad. it. a cura di P. Facchi – U. Schnabel, Ed. di Comunità, Milano 1968]

Caracciolo, A., *Alterità*, in *Enciclopedia filosofica. v. 1*, Centro Studi Filosofici – Sansoni, Firenze 1968[2], c. 199-201

Carnap, R., *Recensione a K.R. Popper, Logik der Forschung*, in *Erkenntnis*, 5(1935)

-, *Logical foundations of probability*, University of Chicago Press, Chicago 1950

CASEL, O., *Die Liturgie als Mysterienfeier,* trad it. *Liturgia come mistero*, a cura di L. SARTORI – P.S. BAGNINI, Medusa, Milano 2002 (*Hermes*, 4)

-, *Gegenwart des Christus-Mysteriums*, trad it. Pr*esenza del mistero di Cristo. Scelta di testi per l'anno liturgico*, trad. di F. CARACCIOLO PIERI, Queriniana, Brescia 1995 (*Meditazioni,* 115)

-, *Glaube, Gnosis und Mysterium, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 15(1935), 155-305

-, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Roma 1985; [tit. or. *Das christliche Kultmysterium*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1960[4]]

CASTELLANO, J., *Mistica e religioni. L'incontro fra le religioni attraverso le mistiche*, in *Rivista di vita spirituale*, 57/1(2003), 53-67

COMPOSTA, D., *L'esperienza metafisica dell'essere in Aristotele*, Las, Roma 1997, (*Biblioteca di scienze religiose*, 132)

DE CERTEAU, M., *Mai senza l'altro. Viaggio nella differenza*, Fabbri, Milano 1999 (*Classici dello spirito*)

ENGELMANN, H. – FERRIER, F., *Introduzione a Romano Guardini*, Queriniana, Brescia 1968

FABRO, C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, (*Problemi attuali*)

FERRARIS, M., *Ontologia*, Guida, Napoli 2003 (*Parole chiave della filosofia*, 1)

FESTUGIÉRE, M., *La Liturgie catholique. Essai de synthèse, suivi de quelques développementes*, Abbaye de Maredsous, 1913; trad. it., *La liturgia cattolica*, a cura di A. CATELLA – A. GRILLO, Messaggero – Abbazia di S. Giustina, Padova 2002 («*Caro salutis cardo*», Studi/Testi, 15)

FORTE, B., *Dio nel Novecento. Tra filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia 1998

-, *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Morcelliana, Brescia 2002 (*Filosofia. N. s.*, 1)

-, *Teologia in dialogo. Per chi vuole saperne di più e anche per chi non ne vuole sapere*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999 (*Scienza e Idee*, 47)

FRIES, H., *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987 (*Biblioteca di teologia contemporanea*, 53)

GERL, H.B., *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988

GIBELLINI, R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1996[3] (*Biblioteca di teologia contemporanea*, 69)

GILBERT, P., *Corso di metafisica. La pienezza d'essere*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997

-, *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica,* Piemme, Casale Monferrato (AL), 1992

Grande antologia filosofica, a cura di A. NEGRI, Marzorati, Milano

1985

GRILLO, A., *«Intellectus fidei» und «intellectus ritus». Die überraschende Konvergenz von Liturgietheologie, Sakramententheologie und Fundamentaltheologie*, in *Lit. Jahrbuch*, 50(2000), 143-165

-, *«La cause de la liturgie gagne chaque jour du terrain». Modernità, rinascita liturgica e fondamento della fede in Maurice Festugière*, in *Ecclesia Orans*, 13(1996), 229-251

-, *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno*, in *Quaderni di Rivista di Scienze Religiose*, 2(2004)

-, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Messaggero – Abbazia di santa Giustina, Padova 1999 («*Caro salutis cardo*», Sussidi, 3)

-, *La categoria di «mediazione». Usi e abusi filosofico-teologici*, in *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, a cura di M. CROCIATA, Paoline, Milano 2000 (*Cammini nello Spirito. Teologia*, 37)

-, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità*, Cittadella, Assisi 2003 (*Leitourgìa, Sezione storico-pastorale*)

-, *Partire dall'uomo o dalla rivelazione?*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1*, op. cit., 143-170.

-, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza*

e mediazione nella riflessione teologica, Abbazia di S. Giustina – Messaggero, Padova 1995 («*Caro salutis cardo*», 10)

GUARDINI, R., *Formazione liturgica*, OR, Milano 1988

-, *Introduzione alla liturgia*, Morcelliana, Brescia 1994[8]

-, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in *Scritti filosofici. I*, Fabbri, Milano 1964; [tit. or. *Der Gegensatz-versuche zu einer Philosophie des Lebendig-konkretem*, 1925]

-, *La coscienza*, Morcelliana, Brescia 1948[2] (Castello di Rothelfels, 1928)

-, *Lo spirito della liturgia*, trad. a cura di M. BENDISCIOLI, Morcelliana, Brescia 2000[8]; [tit. or., *Vom Geist der Liturgie*, 1918]

-, *Scritti filosofici. II*, Fabbri, Milano 1964 (*Filosofi contemporanei*, 4)

-, *Welt und Person. Verruche zur christlichen Lehre von Menschen*, Mainz-Paderbon, 1995; [trad. it. di G. COLOMBI, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2000]

HEGEL, G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1991[3]

JASPERS, K., *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947; [trad. it. parziale *Sulla verità*, a cura di U. GALIMBERTI, La Scuola, Brescia 1970]

KASPER, W., *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1972[9] (*Giornale di teologia*, 65)

KLINGER, E., *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken*, trad. it. *L'assoluto nel quotidiano. La teologia spirituale di Karl Rahner*, trad. di G. PENZO, Messaggero, Padova 1998 (*Teologia e spiritualità*)

KUHN, T.S., *The structure of scientific revolutions*, The University of Chicago press, Chicago 1970

LACOSTE, J.-Y., *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris 1994 [trad. it. *Esperienza e assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004 (*Leitourgìa, sezione teologica*)]

LAKATOS, I., *Proofs and refutations. The logic of mathematical discovery*, Cambridge University, Cambridge 1976

LÉVINAS, E., *La traccia dell'altro*, Libreria Tullio Pironti, Napoli 1979 (*Scorciatoie*)

LUBOMIRSKI, M., *Vita nuova nella fede, speranza e carità*, Cittadella, Assisi 2000 (Teologia/Saggi)

MANCINI, I., *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977

MANCINI, R., *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995

MARMION, D., *A spirituality of everyday faith. A theological investigation of the notion of spirituality in Karl Rahner*, Peeters press, Louvain 1998, (*Louvain theological & pastoral monographs*,

23)

MARROU, H.-I., *La conoscenza storica*, il Mulino (*Biblioteca*), Bologna 1998; [tit. or. *De la connaissance historique*, Editions du Seuil, Paris 1954]

MASLOW, A.H., *Verso una psicologia dell'essere*, Astrolabio, Roma 1971

MOLINARO, A., *Metafisica. Corso sistematico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1994

MOLTMANN, J., *Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*, Herder, Freiburg 1988 ("*Quaestiones disputatæ*", 114); [trad. it. *Che cos'è oggi la teologia*, Queriniana, Brescia 1991 (*Giornale di teologia*, 200)]

MONDIN, G.B., *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1985

OCÁRIZ, F., *Rivelazione, fede e credibilità. Corso di teologia fondamentale*, Università della Santa Croce, Roma 2001 (*Sussidi di teologia*)

OTTO, R., *Das Heilige. Über das irrazionale in der idee des Göttlichen und sein verhältinis zum rationalen*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung – Oscar Beck, München 1936[2]; [trad. it.. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*; Feltrinelli, Milano 1987[2] (*Campi del Sapere*)]

PANNENBERG, W., *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia

1973 (*Biblioteca di teologia contemporanea*, 21)

-, *Teologia e filosofia*, Queriniana, Brescia 1999 (*Biblioteca di teologia contemporanea*, 104)

Pedrazzoli, M., *Intellectus quaerens fidem: fede-ragione in W. Pannenberg. Il problema della credibilità, con riferimento ai contributi di Rahner, Blondel e Pascal*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1981 (*Studia Anselmiana*, 80)

Pié-Ninot, S., *La teologia fondamentale. Rendere ragione della speranza (1 Pt 3,15)*, Queriniana, Brescia 2002 (*Biblioteca di teologia contemporanea*, 121)

Popper, K.R., *Evolutionary epistemology, rationality and the sociology of knowledge*, La Salle, Open Court, Illinois 1987

Possenti, V., *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Morcelliana, Brescia 1994

-, *Filosofia e rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Città Nuova, Roma 1999 (*Idee. Filosofia*)

Raffelt, A. –Verweyen, H., *Leggere Karl Rahner*, trad. a cura di C. Danna, Queriniana, Brescia 2004 (Giornale di Teologia, 301); [tit. or. *Karl Rahner*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1997]

Rahner, K., *Abbozzo di una antropologia teologica*, Signorelli, Roma 1970

-, *Antropologia teologica*, in *Nuovi Saggi III*, Paoline, Roma 1969

-, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990[5]; [tit. or. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1976]

-, *Croce e risurrezione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000

-, *Hörer des Wortes*, Kösel Verlag, München 1941 [trad. it. Id., *Uditori della Parola*, trad. a cura di A. Belardinelli, Borla, Roma 1988[2]]

-, *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1967; [tit. or. *Die Cristologie innerhlb einer evolutiven Weltanschauung*]

-, *Necessità e benedizione della preghiera*, Morcelliana, Brescia 1963

-, *Spirito nel mondo*, Vita e Pensiero, Milano 1989 [tit. or., *Geist in Welt*, 1939]

Ratzinger, J., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969 (*Biblioteca di teologia contemporanea*, 5)

Reale, G. – Antiseri, D., *Quale ragione?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001 (*Scienza e Idee*, 78)

Ricoeur, P., *Sé come l'altro*, Jaca Book, Milano 1993

Rupnik, M.I., *Dall'esperienza alla sapienza. Profezia della vita religiosa*, Lipa, Roma 1996 (*Betel*, 1)

-, *Dire l'uomo. 1 – Persona, cultura della Pasqua*, Lipa, Roma 1996 (*Pubblicazioni del centro Aletti*, 18)

-, *Nel fuoco del roveto ardente. Iniziazione alla vita spirituale*, Lipa, Roma 1996 (*Betel*, 2)

SCHILSON, A. *Theologie asl Sakramententheologie. Die Mysterrientheologie Odo Casel*, Matthias Grünewald, (Tübinger theologische Studien, 18), Tübingen 1987[2]

SEARLE, J.R., *Rationality in action* trad. it. *La razionalità dell'azione*, Raffaello Cortina Ed., Mialno 2003 (*Scienze e idee*, 102)

SEQUERI, P., *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996 (*Biblioteca di teologia contemporanea*, 85)

-, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002 («*Lectio*», 5)

-, *La presenza e il fare. Ritrattazioni filosofiche-teologiche sul modello liturgico della coscienza credente*, in *L'arte del celebrare*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1999, 21-40

SORCI, P., *Un nuovo «Corso di teologia sacramentaria»*, in *Rivista Liturgica*, 4-5(2002), 643-669

STUDER, B., *Dio salvatore nei Padri della chiesa*, Borla, Roma 1986

TAGLIAFERRI, R., *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, CLV, Roma 1996

TERRIN, A.N., *Leitourgiva. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Morcelliana, Brescia 1988 (*Le scienze umane*)

TERTULLIANO, *De resurrectione*; trad. it. a cura di C. MICAELLI, *La risurrezione dai morti*, Roma 1990 (*Testi patristici*, 87)

VAGAGGINI, C., *Teologia* in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. BARBAGLIO – S. DIANICH, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994[7], 1549-1652

VERWEYEN, H., *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001[3] (*Biblioteca di teologia contemporanea*, 118)

VITALI, D., *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Queriniana, Brescia 2001 (*Nuovo Corso di Teologia Sistematica*, 14)

WATKINS, J.W.N., *Science and scepticism*, Princeton University Press and Hutchinson, Princeton and London 1984

WERBICK, J., *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002 (*Biblioteca di teologia contemporanea*, 122)

Bibliografia Capitolo II

OPERE DI BRUNO FORTE

Simbolica della fede

Collana SIMBOLICA ECCLESIALE (Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo):

1. La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale (1996)

2. La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia (1987. 1996[2])

3. Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia (1981. 2003[9])

4. Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano (1985. 2002[7])

5. La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione (1995. 2003[3])

6. L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale (1993. 1999[2])

7. Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento (1991. 1991[2])

8. Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa (1989. 2000[4])

Dialogica dell'amore

DIALOGICA (Morcelliana, Brescia):

Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia, *Dialogica 1*, Nuova edizione ampliata, Brescia 2001 (1ª ed. 1992) (*Filosofia, N. s., 1*)

In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione, *Dialogica 2*, Brescia 1995. 1998[2]

La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica, *Dialogica 3*, Brescia 1999. 2000[3]

L'uno per l'Altro. Per un'etica della trascendenza, Dialogica 4, Brescia 2003

Poetica della speranza

Corpus Christi, D'Auria, Napoli 1982. 1983[2] (*Letture Teologiche Napoletane*, 2)

Preghiere, D'Auria, Napoli 1984. 1989[3]

Sull'amore, D'Auria, Napoli 1988

Camminando nel presepe, con fotografie di Pepi Merisio, D'Auria, Napoli, 1989

Sul sacerdozio ministeriale. Due meditazioni teologiche, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1989. 1990[2]

Nella memoria del Salvatore. Esercizi spirituali, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1992. 1994[2]

Piccola introduzione alla fede, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1992. 1994[3]

Piccola introduzione ai sacramenti, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994

Piccola introduzione alla vita cristiana, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995

Via Crucis, M. D'Auria Editore, Napoli 1995

Di Te ricordo quando... Poesie, Piemme, Casale Monferrato 1995

Via Crucis del "secolo breve", con C. Ruini, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998

Il silenzio di Tommaso, con una lettera di M. Luzi e la Postfazione di S. Givone, Piemme, Casale Monferrato 1998. 1998[2]

Apocalisse, Introduzione e traduzione, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2000

Perché andare a Messa la Domenica? L'eucaristia e la bellezza di Dio, Cinisello Balsamo, San Paolo 2005

Altri scritti di Forte (*In ordine cronologico*)

La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II, D'Auria, Napoli 1975. 1988[2]

La Chiesa icona della Trinità, Queriniana, Brescia 1984. 1995[7]

Laicato e laicità, Marietti, Genova 1986. 1988[4]

Theologia viatorum in *Essere teologi oggi. Dieci storie*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1986 (*"Dabar". Saggi teologici*, 11)

Cristologie del Novecento, Queriniana, Brescia 1983. 1995[3]

Confessio theologi. Ai filosofi, Cronopio, Napoli 1995

Trinità per atei, con interventi di M. Cacciari, G. Giorello e V. Vitiello, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996

Filosofia e teologia dal Sud d'Italia. Un'eredità e un compito, in *Asprenas*, 43(1996); uscito anche in Id., *Filosofia e teologia dal Sud d'Italia. Un'eredità e un compito*, Stilo, Bari 2000 (*Filosofia per tutti*)

Delle cose ultime e penultime. Un dialogo, con S. Natoli, Mondadori, Milano 1997

Fare teologia dopo Kierkegaard, Morcelliana, Brescia 1997

Dio nel Novecento. Tra filosofia e teologia, Morcelliana, Brescia 1998

Teologia in dialogo. Per chi vuol saperne di più e anche per chi non ne vuole sapere, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999 (*Scienze e Idee, 47*)

Dove va il Cristianesimo?, Queriniana, Brescia 2000 (*Quaderni di teologia*, 271)

Il libro del viandante e dell'Amore divino. Opera poetica, Piemme, Casale Monferrato (AL), 2003

La vita e il suo oltre. Dialogo sulla morte, con V. Vitiello, Città Nuova, Roma 2001

La sfida di Dio. Dove fede e ragione si incontrano, Mondadori, Milano 2001. 2002[2]

L'essenza del cristianesimo, Mondadori, Milano 2002 (*Uomini e religioni*)

La guerra e il silenzio di Dio. Commento teologico all'ora presente, Morcelliana, Brescia 2003

Seguendo te, luce della vita. Esercizi spirituali predicati a Giovanni Paolo II, Mondadori, Milano 2004 (*Uomini e religioni*)

Articoli di Forte *(in ordine cronologico)*

Forte, B., *La metodologia teologica. Riflessioni in margine a un convegno di teologia («La metodologia teologica», Napoli, 1-2 febbraio 1974)*, in *Asprenas*, 1974, 122-126

-, *Gesù Cristo, il Signore come servo e il servo come Signore. Cristologia e politica in Karl Barth*, in *Asprenas*, 1978, 397-430

-, *L'universo dionisiaco nel Prologo della «Mistica Teologia»*, in *Medioevo*, 1978, 1-58

-, *La ricerca e un nuovo linguaggio su Dio, in memoria di G. Pattano*, in *Humanitas*, 1988, 622-633

-, *Il silenzio dell'essere. In dialogo con Martin Heidegger e Lévinas*, in *Am. Macerata*, vol. XXII-XXIII, 1989-90, 579-620

-, *Trinità e rivelazione. Un dialogo teologico con Hegel, Schelling e Barth*, in *Asprenas*, 1990, 5-26

-, *Dell'inizio: in dialogo con Massimo Cacciari*, in *Asprenas*, 1991, 83-92

-, *Cristianesimo e problema del senso. Per un dialogo tra teologia e filosofia*, in *Asprenas*, 1991, 435-446

-, *Gioacchino da Fiore tra memoria e anticipazione*, in *Florensia*, 1989-90, 7-24

-, *«Offenbarung» aut «re-velatio»? dalla Scrittura alla Parola ed al Silenzio di Dio*, in *Archivio di Filosofia*, 60(1992), 389-402

-, *Salvezza e storia in Nietzsche*, in *Asprenas*, 1994, 323-336

-, *La 'pietas' del pensiero*, in *Communnio*, 136(1994), 98-106

-, *In ascolto del silenzio: fede filosofica e fede rivelata. Teologia e filosofia della rivelazione*, in *Archivio di filosofia*, 1994, 859-866

-, *Filosofia e teologia: le ragioni del dialogo*, in *Asprenas*, 1994, 179-188

(Cacciari, M. – Forte, B. – Vitiello, V.), *Sull'inizio e la fine della storia. Colloquio*, «Pensiero», 1(1995), 7-23

-, *La riscoperta dell'oggetto puro: 'Deus dixit'. La svolta di Karl Barth*, in *Con-tratto*, 1995, 369-384

-, *La teologia della storia alla ricerca del senso perduto*, in *Pensiero*, 5(1995), 15-31

-, *Italo Mancini: ermeneutica e teologia*, in *Asprenas*, 1997, 71-82

-, *Rifiuto dei valori e apertura ai misteri*, in *Cult. l.*, 108(1997, Supplemento), 60-69

-, *Il Dio creatore, in Evoluzione e creazione. Convegno di Roma (28-30 novembre 1997)*, introduzione di F. Casarola, in *Studium*, 1998, 103-495

-, *La salutare finitezza dell'altro, in Ermeneutiche della finitezza. VII Colloquio su filosofia e religione (Macerata, 16-18 maggio 1996)*, a cura di G. Tenetti, Istituto Ed. Poligrafiche Intern, Pisa 1998, 89-116

-, *Barth contro Hegel? Tra il trionfo dell'identità e l'irriducibile differrenza*, in *Asprenas*, 1999, 225-240

-, *Fede e ragione: tra parola e silenzio*, in *Humanitas*, 1999, 389-397

-, *Il senso teologico della liturgia*, in *Rivista Liturgica*, 6 (2002), 1029-1033

-, *Parola di Dio e rivelazione*, in *Rev. Cat. Teol.*, 25(2000), 349-359

-, *Jesus af Nazareth, History of God, God of History. Trinitarien Christology in a Pluralistic Age*, in *The Myriad Christ. The pluralit and the Quest for Unity in Contemporary Theology*, a cura di J. Haers – T. Merrigan, University Press – Preters, Leuven 2000 (*Bibliotheca Ephemeridem Theologicarum*, 151), 99-120

-, *Teologia e bellezza*, in *Imaginer la théologie catholique : permanence et transformations de la foi en attendant Jésus-Christ. Mélanges offerts à Ghislain Lafont*, a cura di J. Driscoll, Pontificio ateneo S. Anselmo, Roma 2000 (Studia Anselmiana; 129), 139-152

-, *Razionalità scientifica e razionalità teologica: quattro tesi provvisorie*, in *Rassegna di Teologia*, 31(1990), 65-67

-, *Filosofia e teologia dal Sud d'Italia. Un'eredità e un compito*, in *Asprenas*, 43(1996)

Studi e articoli su Forte

Nella presente bibliografia non si riportano le recensioni ai singoli volumi:

Una teologia come storia. La "Simbolica ecclesiale" di Bruno Forte tra filosofia e teologia, a cura di A. Ascione, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998

BORTO, P., *Forte Bruno*, in *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Wydawnictwo „M", Lublin - Kraków 2002, 408-410

FABRIS, A., *Per un nuovo dialogo tra teologia e filosofia: la riflessione di Bruno Forte*, in *Humanitas* 53(1998), 598-607

FLORIO, M., *Da Gesù Cristo alla Trinità. Pluralità dei registri linguistici: dossologia, omologia, mito, narrazione*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Pesaro 1994, 50-100

GUZOWSKI, K., *Teologia jako towarzyszenie, pamiec i proroctwo. Symbolika spotkania Boga i czlowieka (omòwienie podrecznicka w opracowaniu wloskiego teologa Bruno Forte)* [*Teologia come compagnia, memoria e profezia. Simbolica dell'incontro tra Dio e l'uomo. (Presentazione del manuale proposto dal teologo italiano Bruno Forte*], in *Teologia Dogmatyczna i Jej Przekaz*, Olsztyn 2003, 69-88

IRITANO, M., *Le questioni ultime tra filosofia e fede. Un dialogo tra Bruno Forte e Salvatore Natoli*, in *Studium*, 1999, 111-122

LA MENDOLA, G., *Racconto dell'amore inquieto tra Dio e l'uomo. Il problema etico in Bruno Forte*, Edizioni Chiesa-Mondo, Catania 2000

MARTÍNEZ GORDO, J., *La armonía de la Trinidad en un tiempo desarmónico*, in *Iglesia viva* 167, 1993, 429-435

MARTÍNEZ GORDO, J., *Simbólica teológica y compromiso por la*

justicia: la teología fundamental de Bruno Forte, in *Lumen* 46(1997), 3-36

MONDIN, B. *Forte, Bruno*, in Id., *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, 243-244

OGUI, G.C., *Le Christ comme l' "universel concret" dans les oeuvres de B. Forte et de C. Duquoc*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Romae 1999

ROVIRA BELLOSO, J., *Pròleg*, in B. FORTE, *L'essència del cristianisme*, Editorial Cruïlla, Barcelona 2002, 11-19

RUGGIERI, G., *L'Italie*, in *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II 1965-1999*, sous la direction de J. Doré, Beauchesne, Paris 2000, 101-104

SCILIRONI, C., *La "filosofia positiva" di Bruno Forte*, in *Sapienza* 48(1995) 75-85 (ora in Id., *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup Editrice, Padova 2002, 203-218)

SEVERINO, E., *"Maschera d'oro". Discussioni con B. Forte e G. Reale*, in ID., *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano 2000, 115-118

TIEZZI, I., *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiologia nella teologia italiana post-conciliare*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, 85-88. 197-254. 257-318

TOMATIS, F., *La Parola della Trinità. La teologia della ri-velazione*

di Forte, in *Humanitas* 53(1998), 608-619

Bibliografia altri studi secondo capitolo

(*Lo studio di un'opera già citata nel I capitolo rimanda a quella bibliografia per la citazione completa*)

Aron, R., *Così pregava l'ebreo Gesù*, Marietti, Casale Monferrato 1982 (*Il ponte*); [tit. or., *Ainsi priait Jésus enfant*, Paris, Grasset, 1968]

Bloch, E., *Filosofia del Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1981

Blondel, M., *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893

Bof, G., *Rudolf Bultmann (1884 – 1976)*, in *Credere Oggi*, 25 (2/2005), n. 146, 23-32

Bonaccorso, G., *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia*, Messaggero, Padova 1996 (*Strumenti di scienze religiose*)

-, *Il rito e l'altro. Liturgia come, tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001

-, *Lo studio della liturgia nel dibattito teologico contemporaneo* in *Celebrare il mistero*, vol. 1, op. cit.

-, Grillo, A., *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e*

rito, Assisi, Cittadella 2001 (*Sezione antropologica*)

Bonhoeffer, D., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di E. Bethge, Paoline, Cinisello Balsamo 1988

-, *Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1993 (*Quaderni di Teologia, 158*); [tit. or. *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematichen Theologie*, Kaiser Verlag, München 1988]

-, *Vita comune. Il libro di preghiera della Bibbia*, Queriniana, Brescia 1991; [tit. or., *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel,* Chr. Kaiser, München 1987]

Camelot, P.T., *Ephèse et Calcedoine*, Paris 1962

Commissione teologica internazionale, *Comunione e servizio. La persona, immagine di Dio*, ottobre 2004

Concilio Vaticano II, *Costituzione dogmatica Dei Verbum sulla divina Rivelazione*

Chenu, M.D., *La Teologia nel Medio Evo. La Teologia del sec. XII*, Jaca Book, Milano 1972

De Clerck, P., *Les sept sacrament*, in *Recherche de Science Religieuse*, 75/2, 1987

Didaché. Dottrina dei Dodici Apostoli, a cura di F. Moscatelli – S. Cives, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999

GRILLO, A., *Guida laica per tornare a messa. Dal precetto alla libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997

-, *Tempo e preghiera. Dialoghi e monologhi sul «segreto» della Liturgia delle Ore*, Dehoniane, Bologna 2000 (*Quaderni di Camaldoli*, 18)

GUARDINI, R., *Riflessioni sul rapporto tra cultura e natura*, in *Natura, cultura, cristianesimo*, Brescia 1983, [tit. or. *Untercheidug des Christlichen. Gesammelte Studien 1923-1963*, Grünewald-Verlag, Mainz, 1963]

HANSSENS, I. M., *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia*, Città del Vaticano, Bibliotheca apostolica vaticana, voll. I-III.

HARNACK, VON, A., *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1980; [tit. or. *Das Weswn des Christentums*, , Siebenstern Taschenbuch Verlag, München-Hamburg 1950]

HEGEL, G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. it. a cura di E. OBERTI – G. BORRUSO, Zanichelli, Bologna 1974, vol. II

-, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Meiner, Hamburg 1974

KIERKEGAARD, S., *Diario*, a cura di C. FABRO, Brescia, Morcelliana 1997

LAFONT, G., *Eucaristia, il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Ellenici, Torino 2002; [tit. or., *Eucaristie. Le repas et la parole*, Les Éditions du Chef, Paris 2001]

-, *L'esperienza spirituale e il corpo*, in *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983

LUTHERS, M., *Dictata super Psalterium* (1513-1515), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Graz, 1964

MANGANARO, P., *Verso l'Altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova Editrice (*Contributi di teologia, 35*), Roma 2002

MANNS, F., *La preghiera d'Israele al tempo di Gesù*, Dehoniane, Bologna 1995 (*Studi Biblici, 28*); [tit. or. *La priore d'Israël à l'heure deJésus*, Franciscan Printin Press, 1985]

MARTÌNEZ, F., *La eucaristìa y la unidad de la Iglesias en Santo Tomàs de Aquino*, in *Studium*, 9/1969

MAUSS, M., *La preghiera e i riti orali*, a cura di C. PRANDI, Morcelliana, Brescia 1997; [tit. or. *La prière et les rites oraux*, 1909]

MAZZA, E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996

MERTON, T., *Semi di contemplazione*, Garzanti, Milano 1991; [tit. or. New Seeds of of Contemplation, New York, New Directions, 1949]

MIGNE, J.P., *Patrologie Graecae*

MOTTU, H., *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*, Casale Monferrato 1983

MOUNIER, E., *Manifesto a servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica, Cassano (Bari) 1975

NIETZSCHE, F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972 [tit. or., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885]

-, *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1977; [tit. or., *Die Fröhliche Wissenschaft*, 1882]

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*

SALMANN, E., *Il tempo attraversato: dalla storia al rito* in *Corso di teologia sacramentaria. I*, op. cit.

-, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000 (*«Caro Salutis Cardo». Studi, 13*)

TAGLIAFERRI, R., *La violazione del mondo*, op. cit.

TERRIN, A.N., *New Age. La religiosità del postmoderno*, Dehoniane, Bologna 1992 (*Oggi e domani*)

TURNER, V., *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 1972

UBBIALI, S., *La fede teologica e mediazione ecclesiastica. A proposito della efficacia del rito*, in *Servitium*, 107(1996), 44-53

-, *La riflessione teologica sui sacramenti in epoca moderna e contemporanea* in *Celebrare il mistero di Cristo. I*, op. cit.

-, *Liturgia e sacramento*, in *Rivista Liturgica*, 75(1988), 297-320

VALENZIANO, C., *Estetica e poietica sacramentali: la 'visibilità' della parola*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1.*, op. cit.

VANNI, U., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Dehoniane, Bologna 1988

Bibliografia Capitolo III

Il tema della mistica tocca l'intera vicenda della storia spirituale umana: una bibliografia completa è impensabile. Di seguito compaiono i testi usati per questo capitolo e quelli per un primo approfondimento.

Bahir (Le). Le Livre de la Clarté, J. GOTTFARSTEIN (a cura di), Lagrasse, Verdier 1983

Dictionnaire de la mystique, P. DINZELBACHER (a cura di), Brepols, Turnhout 1993 (*Petits dictionnaires bleus*, 1); [tit. or., *Worterbuch der Mystik*]

Dictionnaire de spiritualite. Ascetique et mystique, doctrine et histoire, M. VILLER (a cura di), G. Beauchesne, Paris 1937-1995

Dizionario di mistica, L. BORRIELLO (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1998

Filosofia e mistica. Itinerario di un progetto di ricerca, A.

Molinaro – E. Salmann (a cura di), Studia Anselmiana, Roma 1997 (*Philosophica*, 2)

mistica (La). Fenomenologia e riflessione teologica, E. Ancilli – M. Paparozzi (a cura di), Citta nuova, Roma 1984

Iniziazione cristiana degli adulti oggi, Edizioni liturgiche – CLV, Roma 1998

Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?, G. Bonaccorso (a cura di), Messaggero, Padova 1999 (*«Caro Salutis Cardo».* Contributi, 16)

Rivelazione e esperienza, «*Concilium*» a cura di E. Schillebeeckx – B. van Iersel 3/1978

spiritualità (La) come teologia. Simposio organizzato dall'Istituto di spiritualità dell'Università gregoriana. Roma, 25-28 aprile 1991, C.A. Bernard (a cura di), Paoline, Cinisello Balsamo 1993

Abbagnano, N., *Misticismo* voce in *Dizionario di filosofia*, Tea-Utet (*Dizionari*), Torino

Beaude, J., *La mistica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992 (*I compact*, 14); [tit. or., *La mystique*, Les Èditions du Cerf, Paris 1990]

Bernard, C.A., *Il Dio dei mistici. Mistica ed azione*, San Paolo, Torino 2004 (*Saggi di teologia. L'Abside*, 3)

Teologia spirituale, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997[5]

Bouyer, L., *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria Editrice

Vaticana, Città del Vaticano 1998

Breton, S., *Filosofia e mistica. Esistenza e super-esistenza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001

Burlini Calapaj, A.M., *«Tacendo dirò tutto; dicendo non dico niente». Esperienza mistica e scrittura tra medioevo ed età moderna»*, in *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, op. cit., 355-390

Coda, P., *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città nuova, Roma 2003 (*Collana di teologia,* 45)

De Certeau, M., *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987; [tit. or., *La Fable mystique, XVI-XVII siècle*, Gallimard, Paris 1982 (*Bibliothèque des histoires*)]

Eliade, M., *Naissances mystique. Essai sur quelques types d'initiation, Gallinard*, *Paris* 1956 (*Les Essais*, 92); [trad it., *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Morcelliana, Brescia 1988[3] (*Le scienze umane*)]

Filippini-Ronconi, P., *L'induismo*, Newton Compton, Roma 1994

Galimberti, U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2003 (*Saggi. Universale Econ. Feltrinelli*, 993)

I detti di Rābi'a, a cura di C. Valdrè, Adelphi, Milano 1979 (*Piccola Biblioteca*, 77)

I grandi temi della mistica ebraica, a cura di G. Burrini, Dehoniane, Bologna 2003

La mistica e le mistiche, a cura H. DE LUBAC – A. RAVIER – C.A. BERNARD, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996 (*L'abside, 18*)

LAFONT, G., *L'eucaristia* in *Corso di teologia sacramentaria. 2.*, op. cit., 188-225

LECLERCQ, J., *Teologia e preghiera* in *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica* a cura di C VAGAGGINI, Paoline, Roma 1969 (*Biblioteca di cultura religiosa*)

MANGANARO, P., *Verso l'altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città nuova, Roma 2002 (*Contributi di teologia, 35*)

MARIN, A.R., *Teologia della perfezione cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997[10]; [tit. or., *Teologia de la perfección cristiana*, Madrid 1960]

MAYER, F., *Filosofia e misticismo. L'ontologia tra fondazione filosofica e nostalgia dell'essere*, Unipress, Padova 1996 (*Saggi filosofici*, 17)

MCGINN, B., *Storia della mistica cristiana in Occidente*, Marietti; Genova [tit. or., *The presence of God*]

-, *The flowering of mysticism. 3. Men and women in the new mysticism (1200-1350)*, Crossroad Publishing Company, New York 1998

MCGINN, B., *The foundations of mysticism. 1*, SCM press, London 1992

-, *The growth of mysticism*, SCM press, London 1995

MEISTER ECKHART, *La via del distacco*, Mondadori, Milano 1995 (*Piccola biblioteca*, 81)

MERLEAU-PONTY, M., *Elogio della filosofia. Il mestiere del filosofo nel mondo contemporaneo*, a cura di C. SINI, Ed. Riuniti, Roma 1999[3]; [tit. or. *Èloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953]

MOIOLO, G., *Mistica cristiana*, voce in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1979, 986

MOLINARO, A., *Affermazione e attingimento sul rapporto filosofia e mistica*, in *Mistica e filosofia. Itinerari di un progetto di ricerca*, op. cit.

-, *Tra filosofia e mistica*, Città nuova, Roma 2003 (*Idee, 136*)

MOLTMANN, J., *Esperienze di Dio. Speranza, angoscia, mistica*, Queriniana, Brescia 1981 (*Meditazioni*, 55); [tit. or., *Gotteserfahrungen. Hoffnung, Angst, Mystik*, München, Kaiser Verlag, 1979]

MOMMAERS, P., *Was ist Mistik?*, Insel Verlag, Franfurt am Main 1979

MOPSIK, C., *Le grands texte de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Verdier, Lagrasse 1993

-, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font dieu: pratiques religieuses et efficacite theeurgique dans la cabale des origines au milieu du 18. siecle*, Verider, Lagrasse 1993 (*Les dix paroles, 7*)

Mystik, voce in *Historisches Wörterbuch der Philosophie. VI*, a

cura di P. Heidrich – U. Lehmann, Basel 1984, 268-279

Nicholson, A.R., *The Mathnawí of Jalá lu'd-Dîn Rûmî. Edited from the oldest manuscripts available, with critical notes, traslation and commentary*, Lieden 1925-1937, voll. I-IV

Nietzsche, F., *Die Philosophie im tregischen Zeitalter der Griechen*, De Gruyter, Berlin – New York 1988; [trad. it., *Opere* III/II, Milano, Adelphi, 1973]

Palumbieri, S., *Amo dunque sono*, Paoline, Milano 1999 (*Cammini nello Spirito. Spiritualità*, 19)

Porro, C., *Il sapore dell'immutabile. La presenza di Dio nel cristianesimo e nelle grandi religioni*, Città nuova, Roma 2002 (*Contributi di teologia, 34*)

Poulain, A., *I gradi della vita spirituale*, Vita e Pensiero, Milano 1936

Rahner, K., *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, in *Nuovi Saggi VII*, Paoline, Roma 1981; [tit. or., *Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht*, in *Schriften zur Theologie XIII*, Einsieldeln, 1978]

Ricci Sindoni, P., *Filosofia e preghiera mistica nel Novecento. Edith Stein, Simone Weil e Adrienne von Speyr*, EDB, Bologna 1997 (*Quaderni di Camaldoli, 12 – Quaderni di Camaldoli. Ricerche, 6*)

Rostagno, S., *Mistica e dialettica: da Lutero a Barth* in *Mistica e filosofia. Itinerari di un progetto di ricerca*, op. cit.

RUH, K., *Storia della mistica occidentale*, Vita e pensiero, Milano 2002; [tit. or., *Geschichte der abendlandischen Mystik*, Munchen, C.H. Beck]

RÛMÎ, *Poesie mistiche*, a cura di A. BUSANI, Rizzoli, Milano 1998[2]

SALMANN, E., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, op. cit.

SCHECHTER, S., *Le pensée religieuse d'Israël. Aspects de théologie rabbinique*, Paris 1966

SCHOLEM, G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano 1965 (*La cultura, 97*) [tit. or., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*]

SUDBRACK, J., *La nuova religiosità. Una sfida per i cristiani*, Queriniana, Brescia 1988 (*Giornale di Teologia, 186*), [tit. or., *Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen*, Mainz 1987]

-, *Mistica*, Piemme, Casale Monferrato 1992

SZENTMÁRTONI, M., *In cammino verso Dio. Riflessioni psicologico-spirituali su alcune forme di esperienza religiosa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998

TERRIN, A.N., *New Age. La religiosità del postmoderno*, Dehoniane, Bologna 1993

TRABUCCO, G., *La verità della fede. Spunti di teologia spirituale*, Glossa, Milano 2001 (*Sapientia, 6*)

TRUHLAR, K.V., *L'esperienza mistica. Saggio di teologia spirituale*, Città nuova, Roma 1984; [tit. or., *De experientia mystica*]

VANNINI, M., *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 1999 (*Uomini e religioni. Saggi*)

-, *La mistica delle grandi religioni*, Mondadori, Milano 2004 (*Uomini e religioni. Saggi*)

-, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le lettere, Firenze 2003 (*Saggi, 37*)

-, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1996

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. CONTE, Einaudi, Torino 1967

YOGANANDA, P., *Metaphysical meditations*, Self Realization Fellowship, Los Angeles 1964; [trad it., *Meditazioni metafisiche*, Roma, Astrolabio, 1974]

ZOLLA, E., *La filosofia perenne. L'incontro fra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente*, Mondadori, Milano 1999 (*Saggi*)

Bibliografia Capitolo IV

Liturgia e incarnazione, A.N. TERRIN (a cura di), Messaggero, Padova 1997 (*«Caro Salutis Cardo». Contributi*, 14)

ARENDT, H., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, 97

AUGÉ, M., *Discorso di sintesi*, in *Liturgia opus trinitatis. Epistemologia liturgica – Atti del VI congresso internazionale di liturgia*, a cura di E. CARR, Pontificio Ateneo s. Anselmo, Roma 2002 (*Analecta Liturgica*, 133)

BONACCORSO, G., *Parola celebrata, parola efficace. Una fenomenologia liturgica*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1*, op. cit., 360-377

-, *Il rito e l'altro*, op. cit.

-, *La dimensione sacramentaria della fede celebrata*, in *Celebrare il mistero di Cristo. II*, op, cit., 28-54

-, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Messaggero, Padova 2005 (*«Caro Salutis Cardo». Sussidi*, 8)

CACCIAPUOTI, P., *Sulla cristologia di Bruno Forte «il Verbo si fece storia e abitò tra noi»*, in *Una teologia come storia*, op. cit., 103-113

CACCIARI, M., *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997

CATELLA, A., *L'evento liturgico: la salvezza qui e ora*, in *Liturgia e incarnazione*, op. cit., 225- 249

CHAUVET, L.-M., *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, EDC, Torino 1990

CODA, P., *Il Cristo crocifisso e abbandonato redenzione della libertà e nuova creazione*, in *Nuova Umanità*, 18(1996/3), n. 105-106, 177-189

FAGERBERG, D.W., *What is Liturgical Theology? A Study in Methodology*, Liturgical Press, Collegeville 1992

GIUSTINIANI, P., *La teologia fondamentale della «Simbolica ecclesiale»*, in *Una teologia come storia*, op. cit., 255-272

GRILLO, A., *L'esperienza rituale come «dato» della teologia fondamentale: ermeneutica di una rimozione e prospettive teoriche di reintegrazione*, in *Liturgia e incarnazione*, op. cit., 167-224

-, *L'eucaristia al centro del settenario. Declino e ripresa di un assioma sistematico*, in *Corso di teologia sacramentaria. 2*, op. cit., 65-94

-, *Partire dall'uomo o dalla rivelazione?*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1*, op. cit., 143-170

-, *Teologia sacramentaria, teologia liturgica e teologia fondamentale: verso una convergenza*, in *Corso di teologia sacramentaria. 1*, op. cit, 108-142

KASPER, W., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1977[3], (*Biblioteca di Teologia Contemporanea*, 23)

MAZZOCCHI, G., *Il corpo e la liturgia*, in *Liturgia e incarnazione*, op. cit., 287-316

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia della percezione*, Studi Bompiani, Milano 2003[2] [tit. or. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945]

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia della percezione*, Studi

Bompiani, Milano 2003[2]

-, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004 (*Argonauti*, 1)

-, *Il visibile e l'invisibile. Note di lavoro*, Studi Bompiani, Milano 2003

Panikkar, R., *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano 1999

Rupnik, M.I., *L'antropologia e l'escatologia della «Simbolica» alla luce della teologia orientale*, in *Una teologia come storia*, op. cit., 167-183

Salmann, E., *Il Logos con-diviso. Il cristianesimo come paesaggio aperto*, in *Presenza di Spirito*, op. cit., 77-138

Schneider, T., *Segni della vicinanza di Dio. Compendio di teologia dei sacramenti*, Queriniana, Brescia 1983 (*Biblioteca di Teologia Contemporanea*, 44)

Tagliaferri, R., *Il progetto di una scienza liturgica* in *Celebrare il mistero di Cristo. I,* op. cit., 45-120

-, *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, CLV, Roma 1996

Terrin, A.N., *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Morcelliana, Brescia 1999 (*«Le scienze umane»*)

-, *Il simbolo nella scienza delle religioni* in *Rivista Liturgica*,

67(1980), 366-377

TRABUCCO, G., *La verità della fede. Spunti di teologia spirituale*, op. cit.

UBBIALI, S., *Il sacramento cristiano*, in *Celebrare il mistero di Cristo. II*, op. cit., 13-28

-, *Il sacramento e l'istituzione divina* in *Rivista Liturgica*, 81(1994), 118-150

-, *Il simbolo rituale e il pensiero critico. Per una teoria del segno sacramentale*, in *Liturgia e incarnazione*, op. cit., 251-284

-, *La fede teologica e mediazione ecclesiastica. A proposito della efficacia del rito*, in *Servitiu*, 107(1996), 44-53

-, *La riflessione teologica sui sacramenti in epoca moderna e contemporanea* in *Celebrare il mistero di Cristo. I*, op. cit.

-, *Liturgia e sacramento*, «Rivista Liturgica», 75(1988), 297-320

Il testo è stato pubblicato dalla

MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
PRESS

per conto della

PEGASO
University Library