

**Quaderno n. 25 di «AGON»**

Supplemento al n. 45 (aprile-giugno 2025)

**VINCENZO CICERO**

**PASSAGGI**

**DI CRISTOLOGIA FILOSOFICA**

[Transitions in Philosophical Christology]

**«AGON»**

Rivista Internazionale di Studi Culturali,  
Linguistici e Letterari (ISSN 2384-9045)

*A Nino L. e ai suoi fachiri e venti sagaci  
e a Lucianissimus T. per i tanti commenti specchio*

I ringraziamenti redazionali-editoriali sono per le nuove leve: Teresa Floriddia, Simone Malaspina, Chiara Maria Marra e Ymanuela Spuria. Oltre ai Ciceros (Clo e Fabio).

## SOMMARIO

<b>Preludio. Tra il silenzio e la follia . . . . .</b>	<b>5</b>
[Prelude. Between Silence and Madness]	
<b>Sigle e abbreviazioni. . . . .</b>	<b>6</b>
[Acronyms and Abbreviations]	
<b>1. Prefazione a <i>Parole come gemme</i> . . . . .</b>	<b>7</b>
[Preface to <i>Words Like Gems</i> ]	
<b>2. Kenosis dell'Assoluto. Del Negativo nella cristologia hegeliana</b>	<b>9</b>
[Kenosis of the Absolute. On the Negative in Hegelian Christology]	
<b>3. L'ombra blu e la bellezza della sofferenza. Riflessioni epistemo- logiche e mitologiche sul Cristo del <i>Liber novus</i> jungiano. . . .</b>	<b>21</b>
[The Blue Shadow and the Beauty of Suffering. Epistemological and Mythological Reflections on the Christ of the Jungian <i>Liber Novus</i> ]	
<b>4. L'istanza mitica nella cristologia jungiana . . . . .</b>	<b>47</b>
[The Mythical Instance in Jungian Christology]	
<b>5. <i>Christus patiens</i>. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson . . . . .</b>	<b>69</b>
[ <i>Christus Patiens</i> . Between Barth's Meontology and Pareyson's Tragic Christology]	
<b>6. Lineamenti di cristologia tolkieniana . . . . .</b>	<b>93</b>
[Outline of a Tolkienian Christology]	
<b>7. Le parabole regali. Ricœur e la metafora nel testo teologico . .</b>	<b>97</b>
[The Royal Parables. Ricœur and Metaphor in Theological Texts]	
<b>8. Dire Cristo. Osservazioni su alcuni spunti cristologici in Ricœur</b>	<b>107</b>
[Saying Christ. Remarks on Certain Christological Insights in Ricœur]	
<b>9. Il <i>Prometeo incatenato</i> e l'<i>Ecce homo</i>. I supremi simboli tragici dell'umano nel pensiero tardo di Filippo Bartolone . . . . .</b>	<b>119</b>
[ <i>The Prometheus Bound</i> and the <i>Ecce Homo</i> . The Supreme Tragic Symbols of the Human in the Late Thought of Filippo Bartolone]	
<b>10. Elementi di cristologia bartoloniana . . . . .</b>	<b>125</b>
[Elements of a Bartolonian Christology]	

<b>11. Il Cristo di Filippo Bartolone . . . . .</b>	<b>131</b>
[The Christ of Filippo Bartolone]	
<b>12. Il Triduo Santo speculativo. Da Lutero a Tilliette, oltre la teologia della croce . . . . .</b>	<b>137</b>
[The Speculative Holy Triduum. From Luther to Tilliette, Beyond the Theology of the Cross]	
<b>13. La <i>sapientia incarnationis</i> incondizionale in Duns Scoto e la sua rilevanza attuale per la cristologia filosofica . . . . .</b>	<b>155</b>
[The Unconditional <i>Sapientia Incarnationis</i> in Duns Scotus and Its Current Relevance for Philosophical Christology]	
<b>14. Premessa a <i>Sapienza muta</i>. . . . .</b>	<b>179</b>
[Preface to <i>Mute Wisdom</i> ]	
<b>15. Agape, o donazione di sé. Sul comandamento dei comandamenti neotestamentari . . . . .</b>	<b>181</b>
[Agape, or Self-Giving. On the Commandment of Commandments in the New Testament]	
<b>Riassunti e parole chiave . . . . .</b>	<b>189</b>
[Abstracts and Keywords]	
<b>Nota editoriale . . . . .</b>	<b>197</b>
[Editorial Note]	
<b>Bibliografia citata . . . . .</b>	<b>199</b>
[Cited Bibliography]	
<b>Indice dei nomi . . . . .</b>	<b>215</b>
[Index nominum]	
<b>Indice dei concetti . . . . .</b>	<b>219</b>
[Index rerum]	
<b>Indice analitico . . . . .</b>	<b>227</b>
[Analytical index]	
<b>AGON . . . . .</b>	<b>231</b>

## Preludio Tra il silenzio e la follia

Un invito per giovani amanti-del-pensare a non lasciarsi invischiare nelle liti da filosofeggio sdrucchiolo, anzi a collaborare affinché dalla posa nichilistica ultracentenaria la filosofia miri infine a risorgere, pur sempre con l'endemica dose di tenebre e insensatezza dentro lo zaino, nella pasqua epistemologica in cui i saperi si corroborano vicendevolmente colloquiando tra loro – si rimemori che pasqua vuol dire essenzialmente “passaggio, (di) liberazione”.

Pass 12, § 5

Prima ancora di argomentare perché sia necessario oggi rinnovare la cristologia filosofica (o cristosofia), questa giovane disciplina in mezzo al guado fra filosofia e teologia, occorre mostrare a che pro valga la fatica del ridissodamento di tale terreno epistemico. A che e a chi può giovare?

In *Sapienza muta* ho sostenuto che il silenzio sapiente davanti alla Deità può essere diffranto solo con un pensare che inizi da Quello che, “essendo” all'inizio, si dà anche inquanto carne: Gesù Cristo. E non ci si può limitare a parlarne solo su riviste referate a fasciamento variabile, bisogna scendere in piazza a ri-cercare l'umano, e ripopolare gli oratori, calpestando di nuovo i loro assiti, luminescendo ancora i loro schermi; e riformare i rituali, riafferrare il senso dell'eucaristia – che «se è solo un simbolo, vada pure all'inferno» (Flannery O'Connor)<sup>1</sup>. A questo può giovare molto, la cristosofia; e in tanto l'esergo interno ne dichiara eloquentemente il possibile a-chi – le giovani menti amanti.

I quindici Passaggi, di cui solo l'ultimo inedito, metabolizzano la diffrangenza del silenzio mistico, e tendono a farla transitare findove il suono si fa *delirium sapiens*. Sarà lì, allora, in *Sapienza folle*, che, al pensare delirante, Cristo-Logos verrà offrendosi inquanto *Cristo-Sophia*. E il terreno ridissodato di questa disciplina potrà esibire la rinvenuta fossa per ciò che un tempo si chiamava il fondamento, il suo: *Christus Analogum* – il personale trinitario *del* Figlio, il neutro trascendentale *dell'*inquanto.

Alì Terme, 25 luglio 2025

<sup>1</sup> Citata in Antonazzo 2025: 7-8.

## Sigle e abbreviazioni\*

<i>AAOO</i>	Agostino, <i>Opera omnia</i>
<b>CTI</b>	<b>Commissione Teologica Internazionale</b>
<b>EA<sup>2</sup></b>	<b>Cicero, <i>Essere e analogia</i> 2<sup>a</sup> ed.</b>
<i>FO</i>	Freud, <i>Opere</i>
<i>FS</i>	Freud, <i>Studienausgabe</i>
<i>HGA</i>	Heidegger, <i>Gesamtausgabe</i>
<i>HGW</i>	Hegel, <i>Gesammelte Werke</i>
<i>JGW</i>	Jung, <i>Gesammelte Werke</i>
<i>JOC</i>	Jung, <i>Opere complete</i>
<i>KD</i>	Barth, <i>Die Kirchliche Dogmatik</i>
<b>LO</b>	<b>Duns Scoto, <i>Lectura Oxoniensis</i></b>
<i>LV</i>	Bartolone, <i>Libertà dalla Verità</i>
<i>OL</i>	Bartolone, <i>Ontologia e liberazione</i>
<b>Or</b>	<b>Duns Scoto, <i>Ordinatio</i></b>
<b>RB</b>	<b>Jung, <i>Libro rosso</i></b>
<b>RP</b>	<b>Duns Scoto, <i>Reportatio Parisiensis</i></b>
<b>PG</b>	<b>Cicero, <i>Parole come gemme</i></b>
<b>PH</b>	<b>Cicero, <i>Il Platone di Hegel</i></b>
<b>PSC</b>	<b>Bartolone, <i>Il problema della storia del cristianesimo</i></b>
<b>SM</b>	<b>Cicero, <i>Sapienza muta</i></b>
<i>SO</i>	Spinoza, <i>Opera</i>
<i>SSW</i>	Schelling, <i>Sämmtliche Werke</i>
<i>STO</i>	Spinoza, <i>Tutte le opere</i>
<b>TSS</b>	<b>Cicero, <i>Triduo Santo speculativo</i> [Pass 12]</b>
<b>WA</b>	<b>Luther, <i>Schriften</i></b>
<i>WA BR</i>	Luther, <i>Briefwechsel</i>
<i>WA TR</i>	Luther, <i>Tischreden</i>
<b>WA DB</b>	<b>Luther, <i>Die Deutsche Bibel</i></b>

Laur ed. Lauriola, opere di Duns Scoto

Pass passaggio: rinvio a uno o più dei quindici passaggi del Quaderno

Vat ed. Vaticana, opere di Duns Scoto

Salvo diversa indicazione, tutti i passi autoriali citati sono tradotti da me, anche quando in bibliografia vengono indicate traduzioni ufficiali (nel qual caso l'indicazione ha unicamente valore informativo).

\* In grassetto le sigle impiegate nelle note a piè pagina e nella sezione bibliografica, in tondo e corsivo regolari gli acronimi che ricorrono soltanto in quest'ultima.

## 1.

### Prefazione a *Parole come gemme*

*Are not words parts and germinations of the plant?*  
(S.T. Coleridge)

La parola ὁ λόγος che figura all'inizio del vangelo di Giovanni ha sembianza metaforica. Infatti sul piano della terminologia tecnica è perfettamente assimilabile alle locuzioni coinvolte nel disposto definitorio classico – *i.e.* aristotelico – di “metafora”<sup>1</sup>.

Il λόγος giovanneo è, in senso linguistico, un nome allotrio, vale a dire una voce che, rispetto alla proprie significazioni generalmente accpite (dalla più comune alla più rara), patisce una mutazione fin lì inedita. E benché da Eraclito ad Aristotele la filosofia offra un intero parco rigoglioso di accezioni “logiche” – ciascuna a suo tempo e a sua volta dischiusa da gemmazione metaforica –, tuttavia la notizia di Giovanni risalta con maggiore nettezza di fronte ai due momenti epocali che la precedono da presso nella metamorfosi semantica della parola: la dottrina del logos negli Stoici e, specialmente, in Filone d'Alessandria.

Alle determinazioni ricapitolate e rinnovate (tramite risignificazione del nome) dall'Alessandrino, il quale parla del Logos come distinto da Dio e insieme identico a Dio, come strumento della creazione e nel contempo legame cosmico, l'evangelista aggiunge qui un elemento inaudito, sconcertante: quel Logos, che «in principio era presso Dio», ora σὰρξ ἐγένετο, «si è fatto carne»<sup>2</sup>. Il Logos da cui s'è generato il tutto si è infine fatto uomo, e la sfera semantica della parola ὁ λόγος si arricchisce allora, grazie al dispositivo metaforico, di una nuova accezione: l'umanazione. Dunque, la più arcaica delle parole divine<sup>3</sup>, la più prossima al θεός in quanto da lui pronunciata principalmente (nella

<sup>1</sup> Aristotele 1991, 1457b 6-7: «La metafora è l'attribuzione poetica di un nome allotrio» (μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ). Cfr. *PG* 65-172, part. I § 0 (traduzioni onomastiche della definizione) e II § 0 (traduzione teoretica).

<sup>2</sup> Lo sconcerto provocato dall'incarnazione del Logos è inferiore solo allo scandalo paolino per la sua morte di croce (*Fil* 2,6-8).

<sup>3</sup> Logos non è però, nel contesto neotestamentario, anche la parola superiore a ogni altra (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα). Questa primazia spetta al nome: Gesù Cristo signore (κύριος Ἰησοῦς Χριστός, cfr. *Fil* 2,9-11).

unicissima ἀρχὴ ἀρχῶν), non è dicibile altrimenti che *more metaphorico*. Non solo, ma si configura essa stessa come metafora. La parola che si dà ἐν ἀρχῇ è difatti una trasferenza poetica, parola creatrice per eccellenza, «per mezzo della quale tutto è stato creato» – datrice dell'essere alle cose mediante il dirle imperativamente (Γενηθήτω φῶς, «Luce sia»), tramite il chiamarle iussivamente all'esistenza...

La questione della metaforicità del λόγος giovanneo è il filo propulsore – la mozione remota – degli studi raccolti in *Parole come gemme*, per quanto non vi sia mai menzionata né tantomeno discussa. Dopo l'edizione del mio *Essere e analogia*, si è fatto più trasparente il vincolo che li avvince vicendevolmente alla questione iniziale, cioè il legame dell'ἀνάλογον, alle cui concrezioni metaforiche non sfugge alcun enunciato epistemico.

Parole come gemme, perciò: da cui improvvisi possono conflagrare rami, foglie e fiori, e insieme turchesi, diaspri e lapislazzuli, in tutti quei discorsi che, governati dalla metafora, danno nerbo alle scoperte filosofiche, artistiche, scientifiche.

## 2.

### Kenosis dell'Assoluto. Del Negativo nella cristologia hegeliana

#### 1. *Kenosis, autodifferenziazione dell'Assoluto, negatività*

Interrogarsi sulla concezione hegeliana della kenosis significa indagare su un plesso concettuale che in Hegel non è designato con la parola greca, ma con la sua traduzione luterana: *Entäusserung*, “esteriorizzazione, alienazione”. Nei testi hegeliani non troviamo l'espressione *Entäusserung des Absoluten*, ma non c'è dubbio che essa compendi efficacemente il processo speculativo più profondo della teologia hegeliana; scrive p.es. Josef Simon: «In Hegel, “kenosis” è, in quanto alienazione dell'Assoluto, alienazione assoluta»<sup>1</sup>. La legittimità della denominazione di origine non hegeliana basti a giustificare il titolo di questo saggio.

In questa ampia accezione, la kenosis coincide di fatto con l'*autodifferenziazione* dell'Assoluto, cioè con il filosofema che s'è imposto al pensiero di Hegel nei primi tempi di Jena, e che trova espressione indiretta nella celebre formula dell'identità assoluta quale si legge nella *Differenzschrift* del 1801: «L'Assoluto stesso è perciò l'identità dell'identità e della non-identità; in esso sono insieme contrapporre ed esser-uno»<sup>2</sup>. La preconditione di pensabilità di questa formula<sup>3</sup> è appunto l'autodifferenziazione dell'Assoluto, lo sdoppiamento originario (*ursprüngliche Entzweiung*) dell'Unità divina il cui arcaico modello è l'eracliteo-platonico ἓν διαφορεὸν ἑαυτῷ, l'Uno differente/differenziantesi in se stesso (*Simposio*, 187A; cfr. Eraclito, fr. 51 DK).

Ho chiamato *identità speculativa* (PH 30) la formula strutturale fondamentale del (futuro) sistema di Hegel maturata nel periodo jenense, e il cui senso compiuto va enunciato come segue: l'Identità assoluta è originariamente autodifferenziazione interna articolata in senso triadico secondo una medesima

<sup>1</sup> Simon 2010: 13 n. 17. Rohrer (2013: 43) usa l'espressione *Entäusserung des Absoluten* a proposito della condizione del Figlio in Hegel. Heidegger (2003: 192) riferisce la locuzione alla parusia dell'Assoluto nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*.

<sup>2</sup> Hegel 1968a: 64 [79]: *Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.*

<sup>3</sup> Sulla cui origine platonica (*Timeo* 31C-32A) mi sono soffermato in passato (PH, cap. I).

legge (= identità dell'identità e della non-identità) che si ripete nel Tutto come nelle parti.

Non possono esserci dubbi sulla valenza teologica di questa formula, cioè che essa esprima potenzialmente l'autodifferenziarsi di Dio in quanto *der absolute Geist*, lo Spirito assoluto<sup>4</sup>; ed è noto che durante l'epoca jenense il concetto di *Geist* diviene sempre più centrale nella speculazione hegeliana in stretta corrispondenza con quello di *Negativität* – lo rileva Piero Coda nel suo classico *Il negativo e la Trinità*, in un contesto dal quale emerge con nettezza che *das Negative* è la parola con cui Hegel nomina l'autodifferenziante: «La pura negatività è [...] assoluta positività, in quanto essa non è altro che passaggio obbligato attraverso il quale la totalità (l'Assoluto) si dispiega nell'altro-da-sé, per ricondurlo poi in sé»<sup>5</sup>.

Dalla *absolute Identität* al *Geist* a *das Negative* abbiamo dunque tre segmenti decisivi del circuito concettuale entro cui Hegel, nella fase di gestazione della *Fenomenologia*, cerca di pensare la *Entäusserung des Gottes*, la kenosis di Dio in quanto Spirito assoluto. È primariamente Dio come Idea pura a differenziarsi entro sé, a negare se stesso in quanto in-sé, a esteriorizzarsi ponendosi come alterità, la quale a sua volta si nega per ritornare in Dio come Spirito assoluto.

E nella *Fenomenologia* il fulcro di questo processo, la *Negativität*, viene ridescritto da Hegel mediante le determinazioni icastiche che ben conosciamo: al Negativo pertiene l'immane potenza dello scindere (*das Scheiden*), la massima energia, quella del pensare, dell'io puro, forza spirituale formidabile che riesce a sopportare e tener ferma la morte, mantenendosi in essa, soggiornando presso di essa – soggiorno che è la forza magica la quale converte il negativo in essere<sup>6</sup>. Che in questo ultracitato luogo della Prefazione alla *Fenomenologia* si alluda schiettamente al sacrificio di Cristo, non toglie che l'agente primo dello scindere sia pur sempre l'Idea stessa di Dio, da cui dipende che ogni essere risulti grazie a una conversione del negativo in positivo, cioè grazie al negativo del negativo.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della Religione*, poi, la necessità della kenosis dell'Assoluto viene definitivamente specificata e precisata. La creazione stes-

<sup>4</sup> Come si legge nell'*Estetica*: «Lo Spirito assoluto va colto soltanto come attività assoluta, e quindi come differenziazione assoluta di sé entro se stesso» (*Ist der absolute Geist nur als absolute Tätigkeit und damit als absolute Unterscheidung seiner in sich selbst zu fassen*) (Hegel 1971, I: 128).

<sup>5</sup> Coda 1987: 119.

<sup>6</sup> Cfr. Hegel 1980: 27.

sa del cosmo è momento necessario dell'autodifferenziazione divina, anteriore *de jure* persino al Logos: infatti, il Logos è innanzitutto la mera idea del Figlio, prima dell'Incarnazione, e come tale non ha ancora quel *diritto alla differenza* che riceve solo nella realtà del Figlio. Tra creazione e Incarnazione sta il determinarsi dello spirito finito, mentre il quarto e ultimo momento fondamentale dell'autodifferenziazione divina è la morte in croce del Cristo. La morte del Logos incarnato è «la suprema alienazione dell'Idea divina in quanto alienazione di ESSA STESSA, cioè quella [...] che si esprime [con]: “Dio è morto, Dio stesso è morto”, è una rappresentazione atroce, terribile, che porta alla rappresentazione del più profondo abisso dello sdoppiamento. Ma questa morte è insieme, appunto in ciò, l'*amore supremo*»<sup>7</sup>. Così – come conclude Coda – «il punto catalizzatore sul negativo [...] è costituito dalla riflessione sul mistero centrale della fede cristiana: la *kenosi* e la morte del Cristo crocifisso»<sup>8</sup>.

La negatività/autodifferenziazione, in quanto struttura necessaria dell'auto-costituirsi di Dio come Spirito assoluto, è dunque la condizione essenziale dell'atto kenotico che Hegel considera supremo: la rinuncia al proprio essere-in-sé, per dispiegarsi fuori-di-sé nell'alterità, con il quale dispiegamento – in quanto morte della morte – si ha il ritorno entro sé. La più elevata kenosis divina è la morte di Cristo in croce; ma tuttavia c'è un atto primigenio di negazione che illumina in maniera più compiuta questa morte – l'autodifferenziazione di Dio come Idea pura, il quale negandosi pone se stesso nell'alterità e in quanto alterità, la quale a sua volta ritorna in Dio come Spirito assoluto. – La kenosis che Hegel pensa secondo la tradizione luterana è da cima a fondo *Entäusserung*, alienazione, autodifferenziarsi/negarsi-per-divenire-altro-da-sé (e per ritornare infine entro sé).

<sup>7</sup> Hegel 1995: 92a.

<sup>8</sup> Coda 1987: 391.

## 2. Kenosis e povertà di spirito nel Servo maltrattato

ἐπειδὴ κενοῦται δι' ἡμᾶς, ἐπειδὴ κατέρχεται –  
κένωσιν δὲ λέγω τὴν τῆς δόξης οἷον ὕφεσίν τε  
καὶ ἐλαττώσιν –, διὰ τοῦτο χωρητὸς γίνεται.<sup>9</sup>

Gregorio di Nazianzo, *Oratio XXXVII*, 3

Ora, il passo biblico in cui si parla in modo esplicito della kenosis è notoriamente *Filippesi 2,6-11*, ed essa è riferita non al Dio uno e trino, meno che mai all'Assoluto, ma a Cristo:

<sup>2,6</sup> [Cristo Gesù,] pur essendo in forma di Dio,  
non considerò un privilegio  
l'essere uguale a Dio,  
<sup>7</sup> ma svuotò se stesso,  
prendendo forma di servo,  
divenendo simile agli uomini;  
e trovato esteriormente come un uomo,  
<sup>8</sup> umiliò se stesso,  
facendosi ubbidiente fino alla morte,  
alla morte di croce.  
<sup>9</sup> Perciò Dio lo ha sovraneamente innalzato  
e gli ha dato il nome  
che è al di sopra di ogni nome,  
<sup>10</sup> affinché nel nome di Gesù  
si pieghi ogni ginocchio  
nei cieli, sulla terra, e sotto terra,  
<sup>11</sup> e ogni lingua confessi che  
Gesù Cristo è il Signore,  
alla gloria di Dio Padre.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> «Poiché [Cristo] si è spogliato a causa nostra, poiché discende – chiamo “spoliazione” questa sorta di diminuzione e perdita di gloria –, per questo diventa comprensibile». Il testo greco è tratto da Grégoire de Nazianze 1985.

<sup>10</sup> [Χριστὸς Ἰησοῦς] <sup>2,6</sup> ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων / οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο / τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, / <sup>7</sup> ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν / μορφὴν δούλου λαβὼν, / ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος / καὶ σχήματι εὐρέθεις ὡς ἄνθρωπος / <sup>8</sup> ἑταπείνωσεν ἐαυτὸν / γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, / θανάτου δὲ σταυροῦ. / <sup>9</sup> διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν, / καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα / τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, / <sup>10</sup> ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ / πᾶν γόνυ κάμψῃ / ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, / <sup>11</sup> καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι / κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς / εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (Nestle-Aland 2012; da questa edizione le ulteriori citazioni dal Nuovo Testamento).

Il senso paolino della kenosis appare quindi vigere a una certa distanza dall'alienazione dell'Idea assoluta (e del Logos) pensata da Hegel<sup>11</sup>. Allo scopo di misurare tale distanza, partirò dal discorso della montagna, giusto dalla enunciazione della prima beatitudine (μακαριότης): «Beati i poveri in spirito, perché loro è il regno dei cieli» (Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, Mt 5,3) – dove è come se Cristo dicesse: beati gli imitatori del Figlio, archetipo e prototipo di ogni kenosis spirituale.

Qual è il senso dell'espressione οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, i poveri in spirito (in ebraico: *anawim ruah*)?

*Anàw*, πτωχός, è innanzitutto il mendicante, colui il quale per via del suo difetto (il *mendum*) si china, si curva umilmente; il povero è l'incurvato. Ma nel giudaismo del I sec. *anàw* era sinonimo di *hàsid*, “santo”, “pio”, espressione di una povertà caratterizzata da due elementi essenziali: 1) l'*umiltà*, nella consapevolezza del proprio peccato e del connesso bisogno di salvezza; e 2) la *fiducia* incondizionata *in Dio*, in grado di attuare un abbandono confidente a *Jahvè*. Ed è agevole constatare come entrambe le caratteristiche si ritrovino esaltate, perfezionate nel Messia, re giusto vittorioso e umile, a cavallo di un asino (Zc 9,9; Mt 21,4-5)<sup>12</sup>.

Allora, però, povero in spirito – benché nell'Antico Testamento l'espressione non ricorra mai – è anche il servo di Dio di cui profetizza Isaia, il quale nei quattro carmi del Servo (specie negli ultimi due) prefigura senza dubbio le beatitudini e chi le enuncia<sup>13</sup>:

Ho presentato il mio dorso ai flagellatori,  
le mie guance a coloro che mi strappavano la barba;  
non ho sottratto la faccia  
agli insulti e agli sputi.  
Il Signore Dio mi assiste,  
per questo non resto svergognato,  
per questo rendo la mia faccia dura come pietra,  
sapendo di non restare confuso. (50,6-7)

<sup>11</sup> Così come *Kenosis des Absoluten*, anche *Kenosis des Logos* è espressione che in Hegel non ricorre mai.

<sup>12</sup> Sugli *anawim* cfr. Gélin 1954; Cantalamessa 1996, part. IV.1-2. “‘Poveri’ e ‘poveri in spirito’”, e “L'ideale biblico della povertà di spirito”; Raurell 2003: 3-24.

<sup>13</sup> Questi i quattro *Carmi del Servo* del cosiddetto Deutero-Isaia: I carne (42,1-9) – la presentazione divina (i tratti nobili del Servo); II carne (49,1-6) – una missione contrastata (il Servo fino alle estremità della terra); III carne (50,4-11) – il dolore scritto sul corpo (il Signore assiste il Servo oltraggiato); IV carne (52,13-53,12) – una morte che salva (il Servo giusto giustificherà i molti). – La traduzione dei passi seguenti è tratta da *La Bibbia* 2009.

Il giusto mio servo giustificherà molti,  
egli si addosserà le loro iniquità.  
Perciò io gli darò in premio le moltitudini,  
dei potenti egli farà bottino,  
perché ha spogliato se stesso fino alla morte  
ed è stato annoverato fra gli empi,  
mentre egli portava il peccato di molti  
e intercedeva per i colpevoli. (53,11-12)

Il riverbero dell'ultima citazione nella *Lettera ai filippesi* (part. 2,6-8) documenta la stretta solidarietà tra il Deutero-Isaia e Paolo riguardo alla *kenosis* del Logos – e riguardo al suo esser-fondamento dell'umiliazione fedele a Dio come senso principale della povertà in spirito. Ripropongo perciò la parte interessata del brano di Paolo:

<sup>2,6</sup> [Cristo Gesù,] pur essendo in forma di Dio,  
non considerò un privilegio  
l'essere uguale a Dio,  
<sup>7</sup> ma svuotò se stesso,  
prendendo forma di servo,  
divenendo simile agli uomini;  
e trovato esteriormente come un uomo,  
<sup>8</sup> umiliò se stesso,  
facendosi ubbidiente fino alla morte,  
alla morte di croce.

Ora, al passo paolino attinge esplicitamente Gregorio di Nissa nella prima delle *Omellerie sulle Beatitudini* per rafforzare la sua argomentazione di quell'attributo fondamentale della povertà in spirito che lui chiama: ἡ ἐκούσια ταπεινοφροσύνη, l'umiltà d'animo volontaria. Il cui modello (ὑπόδειγμα) è appunto Cristo: «Colui che si fece povero di sua volontà [...] è l'unico veramente felice, perché noi diveniamo il più possibile simili a Lui nel proposito di farci poveri e miriamo alla comunione della beatitudine»<sup>14</sup>.

È dunque autenticamente povero in spirito colui che si fa povero di sua volontà; a lui arride vera beatitudine, vera felicità (μακαριότης). Eppure, la misura della povertà volontaria implica che la vita assaggi la morte, l'uomo pio possa venir dichiarato empio, il giusto non impedisca di farsi giustiziare,

<sup>14</sup> Gregorio di Nissa (1863: 1201): τὸν ἐκούσιως πτωχεύσαντα ἐστὶν ἀληθῶς μακάριος, ἵνα ἐν ᾧ δυνάμεθα καθὼς ἂν οἰοί τε ὅμειν ὁμοιωθέντες ἐκ τοῦ πτωχεῦσαι κατὰ προαίρειν, καὶ τὴν τοῦ μακαρισμοῦ κοινωνίαν ἐφελκυσώμεθα. Segue subito dopo la citazione di *Fil* 2,5-7. Per la povertà d'animo volontaria cfr. anche *2Cor* 8,9: «Gesù Cristo, da ricco che era, si è fatto povero per voi».

possano essere inchiodati i piedi del servo che ha lavato i piedi agli ultimi – e, nel caso del modello-Cristo, che il giudice del tribunale cosmico soggiaccia alla sentenza di un giudice umano, e il signore dei viventi e di tutte le potenze sovramondane non si sottragga alle mani dei carnefici mortali.

La povertà in spirito è la prima beatitudine, alle pendici del monte della contemplazione risalito dal Logos, le cui tappe ascensionali sono costituite dalle altre beatitudini. È la più “bassa”, la più umile – ma di fatto la pre-condizione e precondensazione di tutte le altre, perché solo grazie a essa e all'articolazione del suo potenziale kenotico può avvenire il sovrano innalzamento post-risurrezionale del Figlio da parte del Padre<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Già soltanto perché essenzialmente volontaria, questa povertà in spirito appare diversissima dalla *Armut im Geiste* trattata da Meister Eckhart nel Sermone 52 (qui citato secondo la versione in tedesco moderno: Eckhart 1979: 303-309). Con “povertà in spirito” – dice Eckhart –, la Sapienza di Dio intende la povertà interiore (*innere Armut*), che nella migliore delle sue espressioni presenta tre aspetti: è infatti un uomo povero in spirito «colui che niente vuole e niente sa e niente ha» (*der nichts will und nichts weiß und nichts hat*, [§ 2]). 1) *Non volere* nulla significa esser liberi dalla propria volontà creata, così come se ne era liberi quando ancora non si era – cioè liberi anche dalla volontà di compiere l'amabilissima volontà di Dio (questa è la povertà più elevata, *die höchste Armut*). 2) *Non sapere* nulla, analogamente, vuol dire essere liberi dal proprio sapere, così come si faceva quando ancora non si era – e lasciare Dio operare in noi ciò che vuole (la povertà più pura, *die reinste Armut*). 3) *Non avere* nulla è esser liberi da Dio al punto che Dio non trova in noi alcun sito per operare, ma è Lui stesso un sito per le proprie opere, operando entro se stesso (la povertà estrema, *die äußerste Armut*). Questa triplice rinuncia, caratteristica della povertà in spirito, è attuata nella prospettiva dell'irrompere (*durchbrechen*) nel proprio essere essenziale (*wesentliches Sein*), dove ogni creatura, al di sopra della propria stessa creaturalità/mortalità, è quello che era e che è e che sarà in eterno: e «in questo irrompere ottengo che io e Dio siamo uno» (*mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind*, [§ 7]). L'unione sovracreaturale con Dio è dunque la meta dell'autentico povero in spirito secondo Eckhart. – Come si rapportano ora le due interpretazioni di Gregorio di Nissa e di Meister Eckhart, la volontaristica e la nolontaristica, ai poveri in spirito che Cristo beatifica in *Mt 5,3*? In apparenza diametrali, il mistico speculativo potrebbe proporsi come complementare al padre della chiesa, dato che l'autospoliazione, pur avendo il suo punto di partenza in un atto indubbiamente volontario, sembra capace di pervenire a una totale dismissione del volere. In tal senso, allora, la *Armut* eckhartiana costituirebbe l'esito estremo della *ptochèia* nissena: lo svuotamento di sé e del proprio volere/sapere/avere portato fino alla conseguenza ultima, cioè al ritorno allo stato pre-creaturale di unione eterna con Dio. Non credo però che le due interpretazioni siano davvero conciliabili. *Fil 2,6-8* è dirimente. Il modello – insieme archetipo ideale e prototipo reale – della povertà in spirito si costituisce come tale sin dal libero autosvuotamento della forma divina, dalla de-liberata autospoliazione della spiritualità divina, e con analoghi atti decisamente volontari procede sia all'assunzione della forma servile, sia all'ubbidienza, sia alla morte di croce. E anche quando può sembrare che la volontà assunta rinunci a se stessa («Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Però non sia fatta la mia volontà, ma la tua», *Lc 22,42*) perché il Padre operi ciò che vuole, questa rinuncia avviene comunque non nella prospettiva della riunione precreaturale con il Padre, ma della regalità celeste ventura.

Senonché, considerato – sulla scorta della suggestione di Gregorio di Nissa – che la prima beatitudine si configura come la preconditione delle altre e le contiene in condensa (in potenza) inquanto espressione diretta della *kénosis* del Logos, appurato che si rivela come la beatitudine che ora, dalla generazione attuale (*Mt* 24,34), fa accedere al regno celeste (αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, «dei poveri in spirito è il regno dei cieli», dice Cristo) – considerato e appurato questo, allora il suo senso fondamentale non può non retroagire riformativamente anche sulla definizione di μακαριότης che proprio Gregorio propone all’inizio delle sue *Omelie*: «La beatitudine è quella vita incorrotta, il bene ineffabile e incomprendibile, l’inenarrabile bellezza, la carità stessa, e la sapienza, e la potenza: la luce vera: la sorgente di ogni bontà: la potenza che sovrasta ogni cosa: è il solo amabile, ciò che permane perennemente inalterato, il compiacimento senza fine: letizia eterna di cui, se uno dicesse tutto quanto può, non direbbe nulla di ciò che la sua dignità comporta»<sup>16</sup>. – Qui, direbbe Hegel, manca «la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo»<sup>17</sup>. E non avrebbe del tutto torto, se non perché la “sua” negatività è compromessa dalla doppia negazione del non-poter-non-differenziarsi dell’Idea pura di Dio. Nella definizione di beatitudine proposta da Gregorio di Nissa manca in realtà il negativo che nella vita concreta minaccia costantemente di far suppurare sul nascere qualsiasi empito o barlume di felicità.

L’autentica beatitudine, che l’umano imita ispirandosi al modello della *kénosis* del Logos, ha di fatto una relazione intima con la corruzione, con la più prosaica effabilità e comprensibilità, con l’assenza di bellezza, con la mancanza di carità, con l’insipienza e impotenza: è (riflesso di) luce vera, sorgente di ogni libertà genuina, ma proprio per questo non soltanto di bontà, amabilità, compiacimento, letizia. E se la libertà in genere, come facoltà di deliberare di librarsi su cose ed eventi, resta abissalmente aperta a qualsiasi direzione ulteriore, in rapporto a essa la beatitudine è l’istanza dell’umile sperimentazione concreta delle cose e degli eventi riguardo a cui deliberare e librarsi – speri-

<sup>16</sup> Gregorio di Nissa (1863: 1196-1197): μακαριότες ἐστὶν ἡ ἀκήρατος ἐκείνη ζωὴ, τὸ ἄρρητον τε καὶ ἀκατανόητον ἀγαθόν, τὸ ἀνέκφραστον κάλλος, ἡ αὐτόχαρις, καὶ σοφία, καὶ δύναμις τὸ ἀληθινὸν φῶς· ἡ πηγὴ πάσης ἀγαθότητος· ἡ ὑπερκειμένη τοῦ παντός ἐξουσία· τὸ μόνον ἐράσιμον, τὸ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχον, τὸ διηνεκὲς ἀγαλλίαμα· ἡ ἀΐδιος εὐφροσύνη· περὶ ἧς πάντα τις ἂ δύναται λέγων, λέγει τῶν κατ’ἀξίαν οὐδέν. – Che la definizione si riferisca esplicitamente a αὐτὸ τὸ Θεῖον, e non alla dimensione umana, non ne mitiga l’astrattezza, dato che – s’è visto – per Gregorio di Nissa il modello (ὑπόδειγμα) della povertà in spirito è il Logos divino incarnato.

<sup>17</sup> Hegel 1980: 18.

mentazione che è per lo più segnata da oppressione, da afflizione, per via della resistenza alle seduzioni carnali e spirituali, ma soprattutto per la di per sé inconsolabile rinuncia a beni e affetti carissimi<sup>18</sup>.

Il povero in spirito è colui che, passando attraverso la grande tribolazione (ἡ μεγάλη θλίψις), ha lavato la propria veste rendendola candida col sangue dell'Agnello, e perciò presta servizio giorno e notte davanti al trono di Dio (Ap 7,14-15).

### 3. La kenosis del Logos e i limiti della posizione hegeliana

La kenosis paolina non è dunque alienazione, né mera esteriorizzazione. È svuotamento, ma nel senso dell'autorinuncia radicale, del farsi povero in spirito, dell'autospoliazione, alla lettera: il Logos diviene carne spogliandosi della μορφή θεοῦ, della forma di Dio, per indossare la μορφή δούλου, la forma di servo, e così abbassarsi, umiliarsi negli aspetti esteriori di uomo, e obbedire totalmente al Padre, mortificando la propria volontà fino alla morte di croce: per questo la sua risurrezione non è che il sovrano innalzamento tributatogli dal Padre.

Se dunque la connotazione fondamentale della kenosis del Logos è proprio quella espressa da Paolo in *Fil* 2,6-11, per cui in Cristo l'autospoliazione della *morphè theou* avviene sostanzialmente per l'assunzione piena della *morphè doulou* che era stata profetata da Isaia (50,4-11; 52,13-53,12), e da Cristo stesso predicata con la prima beatitudine (*Mt* 5,3), allora nel pensiero di Hegel non c'è una autentica kenosis del Logos, né tantomeno può parlarsi seriamente di kenosis dell'Assoluto.

Infatti, proprio la concezione hegeliana del Negativo, rilevando di quest'ultimo anzitutto l'immane potenza che discende dall'autodifferenziarsi di Dio stesso inquanto Idea pura, affermando la negatività come la disgregatezza as-

<sup>18</sup> L'attuazione delle beatitudini è connessa strutturalmente a una rinuncia. L'esser-felici può prodursi solo a seguito di una rinuncia radicale. Ed è possibile rinunciare radicalmente a qualcosa o qualcuno solo se quest'ultimo è insito nella radice del rinunciante. Il Logos rinuncia al proprio dimorare presso sé, per mezzo del quale ogni cosa è stata fatta, e si umilia incarnandosi, venendo ad abitare in mezzo a noi come Servo maltrattato, fino a morire in croce – estrema rinuncia del Figlio alla prossimità al Padre. Questa concezione rivoluzionaria del μακάριος – del beato come *favorito da Dio e felice*, sì, ma *al costo del sacrificio della propria intera esistenza* – è proclamata evangelicamente nel discorso della montagna e cantata da Paolo ai filippesi nel suo sublime inno kenotico, ma si trova già in Isaia, espressa nel terzo carne del Servo e conclamata nel quarto. E verrà poi ribadita da Giovanni nell'*Apocalisse*, tramite la figura dei servi regali che hanno attraversato la grande tribolazione.

solata, come l'energia pura a cui fa capo la terribile ineffettualità della morte – questa concezione appare sia speculativamente sia teologicamente lontana dall'essenziale senso diaconale dell'autonegatività del Logos.

Sul piano *speculativo*, la posizione di Hegel sconta l'insostenibilità di un negativo che non-può-non essere entro l'Assoluto stesso ed entro tutte le determinazioni e figure in cui esso non-può-non manifestarsi; di fronte a questo negativo onnecessitante e ultrapotente, l'autonegazione della diaconalità si declina invece secondo il Non della rinuncia a sé, e del non-volere del servo il quale si abbassa umilmente per obbedire al volere del signore.

Sul piano *teologico*, una Trinità ingantherata sullo schema stucchevole e coattivo dell'in-sé/per-sé/in-sé-e-per-sé<sup>19</sup> è inadatta ad accogliere l'autentico concetto cristiano di persona (come ha ben argomentato Coda)<sup>20</sup>, nonostante il Cristo crocifisso – «il dolore più profondo, l'amore più alto» (*der tiefste Schmerz, die höchste Liebe*)<sup>21</sup> – costituisca in Hegel la chiave di lettura definitiva del Negativo e della trinitarietà; ma rispetto al Logos incarnato pensato hegelianamente come l'«esistenza interamente esteriore, la vera alienazione»<sup>22</sup>, l'autentica *kènosis tou lògou* dice invece la povertà in spirito di Cristo e la sua suprema libertà nella estrema sottomissione al Padre, le quali si esprimono appunto attraverso l'autospoliazione della forma divina.

L'autonegatività diaconale di Cristo – grazie principalmente alla quale la seconda persona della Trinità viene innalzata dal Padre sopra ogni nome e ogni ginocchio nei cieli, sulla terra e sotto terra – rimane esclusa dalla meditazione di Hegel sul Negativo. Ciò pregiudica in maniera considerevole la possibilità che questa meditazione, pur emendata del suo letale tratto necessitaristico, apporti contributi di per sé decisivi alla comprensione del Dio trinitario<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. Hegel 1995: 94b-95a.

<sup>20</sup> Cfr. Coda 1987: 367 ss.

<sup>21</sup> Hegel 1995: 94a.

<sup>22</sup> *Ibi*: 95b.

<sup>23</sup> Il *Negatives* di Hegel è una ipostatizzazione del *dià* del medio analogico applicata al Dio del cristianesimo. (Io chiamo *medio analogico* o *analogon* o *inquanto* la struttura che è la condizione di possibilità del trascendentale; con un'espressione usata anche da Derrida e Vitiello: *il trascendentale del trascendentale*, ossia la legge di ogni logos, la cui sintassi triadica costituisce la matrice di tutti gli enunciati possibili; il senso principale dell'*analogon* è accomunamento e, simultaneamente, differimento: *syn* e insieme *dià*: *cum insimul dis* – vedi il mio *EC*, part. § 24). Le questioni sono allora innanzitutto due: 1) la legittimità dell'ipostasi hegeliana inquanto tale; 2) la plausibilità della sua applicazione al Dio unitrinitario. 1) Il Negativo di Hegel è prettamente automatico. In ciò somiglia a ciò di cui è ipostasi (e risultante metafisica): l'*analogon* o inquanto: il quale opera appunto soltanto in virtù di se stesso, come replica costante di sé inquanto autoricorsività pura. Una ipostatizzazione filosofica non è di per sé illegittima, p.es. quando l'operazione è compiuta con l'*analogon* consaputo; diviene illegit-

La *Kenosis des Absoluten*, celebrata dall'intero sistema filosofico di Hegel, risulta quindi artificiosa e da ultimo implausibile, tanto più se la si raffronta alla genuina *kènosis tou lògou* com'è fecondamente pensata p.es. da Schelling (si legga la bellissima lezione 30 della *Filosofia della Rivelazione*)<sup>24</sup>.

Il Logos incarnato non può dirsi lo Spirito massimamente forte che guarda in faccia il negativo e, soggiornando presso questo, con la propria forza magica lo converte nell'essere: Cristo è invece quell'umile servo povero in spirito che, per voler de-liberatamente ubbidire al Padre (non all'Essente-in-sé), accetta di offrirsi debolissimo alla morte di croce, epperò trasfigurando così l'essere nell'agape.

tima o comunque indebita se l'ipostatizzato (il trascendente) viene articolato nell'ignoranza dell'*analogon* o, peggio, contravvenendo ai sensi di questo che è il cuore della trascendentalità. 2) Il Negativo hegeliano ha dunque qualcosa dell'automatismo, sì, ma nel senso che il suo operare – o comunque l'avviarsi di questo operare – avviene addirittura senza il diretto intervento di Dio, non soltanto senza iniziativa dell'uomo. Dio stesso non fa che soggiacere alla legge dell'autodifferenziazione: non se l'è data da sé, la trova e scopre e ne diviene consapevole lungo il proprio dispiegamento. Come la coscienza umana non gioca il minimo ruolo nell'attivazione perpetua del medio analogico, così in Hegel è Dio "in persona" a subire l'onnipotenza del Negativo – che è Dio stesso, ma lo è innanzitutto inconsapevolmente. Ora, non è ammissibile che si parli di conscio e inconscio a proposito di ciò a cui tali caratteristiche non possono venire attribuite: vi può essere sensatamente qualcosa di conscio e qualcosa di inconscio solo perché è una struttura trascendentale a rendere possibile tanto il con-sapere quanto il non-con-sapere. E sottomettere Dio a una struttura trascendentale, fosse pure al trascendentale del trascendentale, significa avere un senso assai scarso – "empio", vorrei dire – della Deità.

<sup>24</sup> Cfr. al riguardo Tomatis 1994: 234-239.

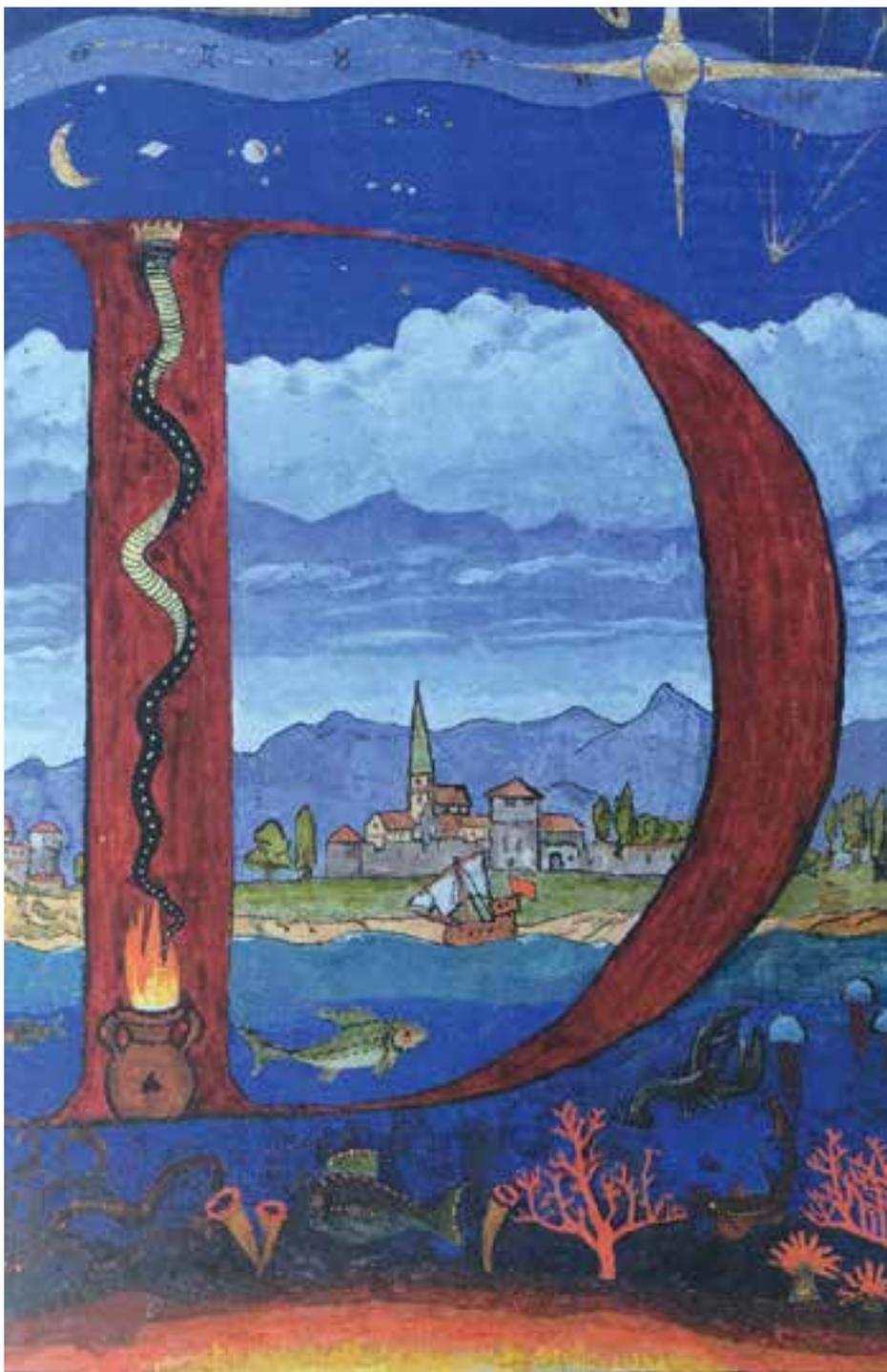


Fig. 1 (p. 21, n. 1) – Il primo capolettera, “restaurato” digitalmente, del *Libro rosso* di Jung. (RB Iv)

### 3.

#### L'ombra blu e la bellezza della sofferenza.

#### Riflessioni epistemologiche e mitologiche sul Cristo del *Liber novus* jungiano\*

Non raggiungerai mai i confini della psiche, neppure  
percorrendone tutte le vie – tanto profondo è il suo logos.  
(Eraclito 45 DK)

Se la lettera non concorda con lo spirito, tanto peggio  
per la lettera.

(Ps.-Saul, *Lettere a Seneca*, XVI)

*Prologo.*

*Il servo folle del Dio rinnovato*

Il *Liber novus*, se non consideriamo il fulgido capolettera “D” del titolo del prologo (fig. 1)<sup>1</sup>, comincia con un brano del profeta Isaia (53,1-4), tratto dal quarto carne del Servo di Dio.

<sup>53,1</sup> Isaia disse: Ma chi crede al nostro annuncio,  
a chi viene rivelato il braccio del Signore?

<sup>2</sup> Infatti egli è cresciuto davanti a Lui come un virgulto  
e come una radice in terra arida.

Non aveva figura né bellezza;

lo guardammo, ma non era una figura che ci piacesse.

\* Le coordinate bibliografiche delle citazioni dal *Liber novus* o *Libro rosso* di Jung vengono registrate così: la sigla *RB* (= *Das Rote Buch*), seguita dal numero di pagina (e lettera di colonna) dell'originale tedesco, quindi – tra parentesi quadra, solo a titolo informativo – dal numero di pagina corrispondente nell'ed. Studio della traduzione italiana. Per la completezza dei riferimenti a questo e agli altri scritti jungiani citati si veda sempre la sezione bibliografica in fondo.

<sup>1</sup> Il titolo del prologo è *Der Weg des Kommenden* (“La via dell'avvenire” – o anche, data l'ambiguità del genere – maschile o neutro – del genitivo: “La via di colui che viene”). Il capolettera (v. fig. 1) ritrae un borgo lacustre, su cui svetta il campanile di una chiesa; fuori dell'agglomerato l'ala di un castello; sullo sfondo montagne e strati di nuvole; un vascello sta salpando, tra simboli astrologici nel cielo (dove inoltre, assieme a luna e pianeti, spicca in particolare una croce stellata) e strane entità acquatiche (pesci – uno in primo piano –, insieme a piante e coralli arcaici); nell'asta della “D”, da un calderone in fiamme s'erge un serpente con in capo una corona aurea. La dominanza dei simboli cristici si commenta da sé, e il serpente coronato rinvia esplicitamente alla corona d'oro ritrovata più avanti (*RB* 323b [318]) dall'Anima (Uccello/Serpe) di Io-Jung. – Sul capolettera del titolo del prologo v. Drob 2001: 1.

<sup>3</sup> Era il più disprezzato e svalutato,  
pieno di dolori e infermità.  
Era così disprezzato che davanti a lui ci si nascondeva il volto;  
perciò non ne avevamo alcuna stima.  
<sup>4</sup> Eppure, egli portava la nostra infermità  
e ha addossato su di sé i nostri dolori.  
Noi lo ritenevamo torturato,  
e percosso e umiliato da Dio<sup>2</sup>.

Nella tradizione ecclesiale, il Servo del Signore delineato nei quattro carmi isaiaci viene letto e compreso in riferimento al Cristo *kenotico* della lettera di Paolo ai filippesi (2,6-11): con la kenosis, cioè con l'autosvuotamento della propria forma divina, Gesù Cristo ha preso una volta per tutte forma di servo, costituendo “da allora in avanti” il modello (ipodigma) vivente di ogni vera autoumiliazione e umiltà – è divenuto simile agli uomini per ubbidire al Padre fino alla morte di croce. L'incarnazione del Logos è avvenuta come autospoliazione della forma di Dio, per indossare la forma di servo nell'ubbidienza totale – sacrificale – al Padre<sup>3</sup>.

Se quindi Jung ha voluto esordire mettendo in esergo questa citazione (la prima di una serie di quattro – le altre tre sono: *Is* 9,6; *Gv* 1,14; *Is* 35,1-8), è indubbio che il suo referente immediato sia Cristo, il quale non a caso costituisce, dall'inizio alla fine – letteralmente –, l'indiscusso protagonista tematico del *Liber novus*.

Ma non si tratta dell'unica referenza. L'altro significato della citazione viene espresso poco più avanti (*RB* 230a [10]):

Io sono il servo che porta e non sa ciò che reca nella sua mano. Questo gli brucerebbe la mano, se il servo non lo deponesse dove il Signore gli ha ordinato di deporlo.

A dire “Io” è qui l'*Ich Jungs*, l'Io di Jung, il protagonista narrante-narrato del viaggio verso «l'altro polo di Dio» (*RB* 337b [359]) di cui il *Libro rosso* è rappresentazione ora epica oppure lirica, ora iperonirica ovvero grafica, ora profetica.

<sup>2</sup> La traduzione è condotta sull'originale di Jung, il quale cita dalla versione luterana della Bibbia. Ricordiamo che il quarto carne del Servo inizia così (52,13, sempre dal tedesco di Lutero): «Ecco, il mio servo riuscirà, sarà innalzato e grandemente esaltato». – I quattro *Carmi del Servo*, attribuiti al Deutero-Isaia, sono: I. la presentazione divina, II. una missione contrastata, III. il dolore scritto sul corpo, IV. una morte che salva; cfr. *supra*, Pass 1, p. 13 n. 13.

<sup>3</sup> Per l'autosvuotamento/umiliazione del Logos in relazione al Servo maltrattato cfr. *supra*, pp. 12 ss.

Questo secondo significato si connette direttamente all'economia globale dello scritto jungiano, e si dispiega subito a partire dallo *Spirito del profondo* (*der Geist der Tiefe*, che «domina la profondità di ogni presente», *RB* 229b [7]), per impennarsi sulla nozione densa e articolata di *Sinn*, “senso”. Lo Spirito del profondo si estrinseca infatti su due piani, uno personale e l'altro collettivo. Esso è il signore degli abissi, delle profondità immense da cui affiorano sia la personalità individuale, sia l'accadere cosmico (*RB* 230b [11]), e proprio per questo è tanto impersonale quanto pre- e sovracosmico. Si estrinseca, perpetuamente simile a sé, come *Ursinn/Unsinn/Übersinn*, arcsenso/nonsenso/ultrasenso: innanzitutto inquanto scaturigine numinosa di ogni *Sinn* e *Widersinn*, senso e controsenso, i quali si antinomizzano nell'apparire temporale; secondariamente, inquanto *via* dell'autoringiovanimento ciclico – sempre simile e mai uguale, lui insieme alla sua ombra inseparabile e immortale – e inquanto *ponte* verso il Dio veniente.

Ora, Io-Jung intraprende il proprio viaggio quando lo Spirito del profondo lo costringe a mettersi al servizio di questo Qualcosa che è *in* lui stesso, quando lo vincola a rendersi servo dell'intima mescolanza di senso e controsenso, affinché si produca – *entro* Io stesso – l'ultrasenso, appunto la via e il ponte verso l'avvento del Dio, il quale però ad-viene solo ed esclusivamente in forma di arco-immagine (*in Form des Ur-Bildes*)<sup>4</sup>. La costrizione (*Zwang*) subita da Io, comunque, non è né oppressiva né manipolativa, ma liberamente assunta in forza della datività, della donatività che la caratterizza; quello che il servo-Io porta in mano, senza sapere cosa stia recando, è un dono spirituale che lo provoca a esternare follia (*Wahnsinn*), dissennatezza, cioè svuotamento-di-senso (*Wahn-Sinn*: alla lettera, “senno vano”, vanità di senso), così che il discorrere di Io, nel e del suo viaggio folle, possa insieme riadempire ogni parola sgorgata grazie alla rigenerata assennatezza dell'ultrasenso.

L'Io del *Liber novus* è sin dall'inizio *der Wahnsinnige*, il folle, colui che ha svuotato di senso i propri discorsi pregressi e ha fatto il vuoto entro sé – per

<sup>4</sup> Mantengo netta la distinzione tra i prefissi “arci-” e “proto-”, entrambi espressi in tedesco da “*Ur-*”: in generale, “arci-” o “archi-” indica la matrice (esterna alla serie) da cui scaturiscono diversi esemplari; “proto-” marca il primo esemplare di – quindi interno a – una serie. Un esempio perspicuo del secondo senso è l'uso goethiano di *Urphänomen* (cfr. Goethe 1979, §§ 174-176), che designa un fenomeno inoltrepasabile (p.es. il chiaro e lo scuro), a partire dal quale è possibile discendere la scala fenomenica fino ai casi più comuni dell'esperienza quotidiana, e che pertanto andrebbe tradotto in italiano con “protofenomeno”. Il Sé in senso jungiano, invece, è ultrafenomenico per eccellenza, è difatti l'archetipo degli archetipi, e di nessun archetipo si può avere un vissuto diretto. Un tipo di esperienza specialissima – che potrebbe chiamarsi *urphänomenisch*, ma nel senso di “arcifenomenica”, non di protofenomenica – è il vissuto puro della psiche inquanto tale (vedi *infra*, § 1.2-3).

mettersi al servizio dell’ultrasenso e della sua ultradivinità. Io ripete dunque *in certo modo* la kenosis di Cristo. È questo *modo* che va ora considerato, dapprima nelle sue precondizioni psico-epistemologiche, poi nella sua fisionomia – voglio qui anticipare – mitologica.

### 1. Precondizione epistemologica. *Lo status degli enunciati di Io-Jung su Cristo*

#### 1.1. *Degli psicologemi in generale*

Se gli enunciati sono in generale delle unità loquenziali, cioè espressioni verbali e/o mimico-gestuali mediante cui (con o senza intenzione) viene unitariamente indicato qualcosa, gli enunciati *epistemici* appartengono in maniera specifica a ciascuna delle tre sfere fondamentali dell’episteme, del *sapere*, e la loro caratteristica è di essere unità loquenziali *informative*. Infatti “sapere” vuol dire essenzialmente esser-capace-di, essere-*in-forma*, e nell’ambito o regno dell’*identico* – al quale, tra le altre discipline, appartengono filosofia e psicologia – si tratta di un essere-*in-forma davanti a sé*: avvedersi della propria forma allo specchio, guardarla, rifletterla, assaporarla, quindi esser capaci di far fronte a se stessi – qui “so” è inteso nel senso del lat. *sapio*, “sono [auto]cosciente, gusto”<sup>5</sup>.

Filosofia e psicologia condividono entrambe in maniera eminente il *fatto* di essere sapere-di-sé, autosapere. In tutt’e due è il pensare speculativo a operare con-sapevolmente mediante le strutture trascendentali: nella filosofia considerandole innanzitutto in se stesse, nella psicologia applicandole alla psiche e ai suoi contenuti. Gli enunciati informativi genuini dei due saperi speculativi per eccellenza sono, rispettivamente, i filosofemi e gli psicologemi<sup>6</sup>.

Ora, Jung non ha solo formulato alcuni degli psicologemi più perspicui e influenti del secolo scorso (*Tipi psicologici*, con la sua ricca miniera defi-

<sup>5</sup> Per la mia teoria dell’enunciato cfr. *EA*<sup>2</sup> §§ 16-17. Per i tre regni del sapere cfr. Cicero 2009: 6-8, e 2011: 6-9.

<sup>6</sup> Questo impiego di “psicologema” come enunciato psicologico ne fa un *terminus technicus*. È assai lontano dall’accezione che ha in Jung *das Psychologema*, il quale significa una struttura psichica archetipica, formulabile in termini razionali solo mediante l’uso di un simbolo concreto, e che – nei termini della mia teoria – trova dunque espressione in enunciati non psicologici, bensì mitologici (nei quali rientrano tuttavia quelli arcipsicologici; v. *infra*, § 1.4). – Per *das Psychologema* jungiano cfr. p.es. Jung 1954: 278 [252].

nitorea, è scritto psicologemico per eccellenza), ma in diversi suoi scritti ha pure fornito indirettamente contributi rilevanti per l'elaborazione di una matura epistemologia generale. Non però nel *Liber novus*, il quale costituisce un *opus unicum* nella produzione jungiana, e, fra i suoi tre registri enunciativi principali (dialogico-descrittivo, commentativo, mantico-profetico)<sup>7</sup>, solo in alcuni momenti del secondo registro ospita degli enunciati psicologici, e mai comunque rigorosi.

Questa situazione rende certo più complicato delineare la cornice speculativa del viaggio folle all'altro polo di Dio, ma tuttavia offre un materiale polifonico imprescindibile per individuare con sicurezza gli embrioni concettuali e ideali dei posteriori esiti epistemici di Jung – nel caso specifico, rispetto alla figura di Cristo. In questa sede cercherò quindi di caratterizzare e analizzare i più rilevanti enunciati del *Libro rosso* su Cristo, allo scopo di coglierne la valenza unitaria e la straordinaria fecondità per una futura comprensione a tutto tondo degli scritti “cristologici” più maturi, come il saggio sulla Trinità, *Aion* e *Risposta a Giobbe*.

## 1.2. *La via di Cristo, ossia la psiche*

Nel *Liber novus* Cristo è citato per la prima volta *expresso nomine* sul finire di I.II, in un contesto che ne malleava la centralità epocale (RB 234b [24]): «La via di Cristo conduce all'avvenire, al Dio che viene. Tutti [bevendone il sangue e mangiandone il corpo] dovete divenire Cristi»<sup>8</sup>. Oggi – un “oggi” che dista da noi odierni esattamente un secolo – la via di Cristo non è per Io-Jung meramente attuale, ma configura l'inattuale inquanto tale (*das Unzeitgemäße als solches*), ciò che, ben lungi dall'essere conforme (*gemäß*) allo spirito di *questo* tempo (*Zeit*), si co-ordina al senza-ordine dello Spirito del profondo, e con ciò prepara appunto la via all'avvento del Dio rinnovato.

Questa via è *die Seele*, la psiche<sup>9</sup>. La via di Cristo non è dunque altro che la psiche – frase che a tutta prima può persino suonare blasfema, qualora sfugga la natura sovraordinata della psiche rispetto alla coscienza e all'Io. La

<sup>7</sup> Su questi tre registri fondamentali cfr. Kyburz-Peck-Shamdasani 2009: 222-223 [CXXV-CXXVII], e Cicero 2024b: 6-8.

<sup>8</sup> Cfr. anche RB 282b-283a [179], e 316a [293]: «Essere a cena insieme ospite e cibo fu il piacere supremo di Cristo».

<sup>9</sup> Rendo sistematicamente *die Seele* con “la psiche”, riservando “l'anima” per *die Anima*, con cui Jung designa l'archetipo dell'Eros materno, in sизigia con l'animus (*der Animus*), archetipo del Logos paterno (cfr. Jung 1951, cap. 3).

*Seele* – dice Io-Jung – è così poco suscettibile di diventare oggetto di scienza, così refrattaria a venire circoscritta a tema di una psico-logia, da essere piuttosto essa, la psiche, a rendere oggetto di sé (del Sé) il sapere proposto dall'Io (*RB* 232a [16]). – In termini *altri*: nella misura in cui è solo l'enunciante di psicologemi, l'Io è strutturalmente incapace di sapere ed esprimere alcunché di scientifico sulla psiche inquanto tale; resta tuttavia in grado di produrre enunciati informativi su determinate entità e parti psichiche, e anche su (davanti a) se stesso, dato che sovrintende alla porzione conscia della psiche – un cantuccio speculare circondato dalle interminate direzioni inconscie del Sé.

Ora, il Sé del *Liber novus* è figuralmente il deserto multidirezionale a cui l'Io giunge quando riesce a fare il vuoto entro sé. E nell'epoca del sacrificio cruento cosmico (il conflitto mondiale 1914-18), di cui Jung vuol essere fra l'altro profeta e agiografo immaginifico, la kenosis dell'Io si configura come il sacrificio umano ch'è pietra miliare dell'avvento del Dio (*RB* 230b [11]).

Senonché, dice Jung, del significato della propria kenosis – il deserto del Sé – l'Io non può parlare psicologicamente, ma appunto solo *more figurali*<sup>10</sup>. La verità della psiche è d'una regione<sup>11</sup> diversa dalla dimensione delle verità empiriche della psicologia – e questo stesso enunciato è uno psicologema-limite, perché pronunciato sulla soglia tra il *dimensionale*, in cui rientra tutto ciò che in genere e fino a un certo grado può venire commensurato e misurato, e il *direzionale*, che alla franchigia della direzione affianca invece l'immensità-immensurabilità delle strade che ne convergono o divergono.

Tutti gli enunciati psicologici concernono elementi e aspetti dimensionali, e in tale ottica la psicologia può ben caratterizzarsi in generale come la dimensione dei fenomeni psichici. Gli psicologemi autentici – almeno, come li concepisce Jung (che li chiama *Urteile* o *psychologische Aussagen*) – sono enunciati fenomenici, dunque empirici, giacché riferiti alla speciale empiria dei vissuti interiori. E poiché il vissuto psichico (*psychisches Erlebnis*), a cui in definitiva si riduce pure ogni esperienza esterna (*Erfahrung*), non è dato se non immaginalmente, e invero in un'immaginalità riflessa, è allora possibile

<sup>10</sup> Anche la figuralità è in realtà una forma di sapere, ma rientra nel regno epistemico del simile, strutturalmente altro da quello dell'identico a cui appartiene la psicologia. Vedi *infra*, § 1.4.

<sup>11</sup> È noto che la parola latina *regio* (da *rego*: dirigersi in linea retta) indica innanzitutto la direzione rettilinea, e solo in via derivata ha poi significato anche una estensione territoriale, spaziale. La connessione originaria con l'immensità del cielo mostra come la regione sia fattore misurante-smisurato-immensurabile (cfr. Ernout-Meillet 2001, s.v. *rego* [568b]: «*Regio* designa le linee rette tracciate nel cielo dagli àuguri per delimitarne le parti»).

definire gli psicologemi come gli enunciati informativi sui vissuti interni in quanto immagini psichiche (*psychische Bilder*).

D'altra parte, però, attuandosi ogni enunciato a partire dalle nozioni che lo compongono, dai principi teorici cui si conforma (i quali ne rappresentano i presupposti o *hypothesen*<sup>12</sup>), e dalle strutture trascendentali (tema della filosofia) che lo rendono possibile, queste condizioni di attuazione contribuiscono a limitare la purezza empirica (*empirische Reinheit*) degli psicologemi, specie quando i presupposti giacciono distanti dall'empiria. Esistono in proposito, e in diretta connessione con la psiche in quanto tale, importanti dichiarazioni epistemologiche fatte da Jung negli anni '30:

La psiche è un fattore oltremodo complesso, ed è il presupposto di tutti i presupposti [*die Voraussetzung aller Voraussetzungen*], al punto che nessun giudizio [*Urteil*] su di essa può valere come “puramente empirico”, bensì deve sempre indicare prima in base a quali premesse giudica. Inoltre, oggi la conoscenza psicologica non può più dissimulare il fatto che il suo oggetto abbraccia insieme la sua propria essenza, e che perciò, sotto un certo riguardo, non possono esserci in generale “principi” e giudizi validi, bensì soltanto fenomenologia, cioè in altre parole: *puro vissuto* [*reines Erlebnis*]. A questo grado di conoscenza, la psicologia come scienza deve rinunciare a se stessa, ma *solo a questo grado supremo*. Sotto di esso sono possibili i giudizi e quindi la scienza, nella misura in cui vengano indicate volta a volta le premesse dei giudizi. [...] Sotto il grado del [puro] vissuto, la mia psicologia è anche scientifico-razionalistica – prego il lettore di non trascurarlo. La premessa dei miei giudizi corrispondenti è la *realità dello psichico* [*Realität des Psychischen*], un concetto che risulta dall'apprezzamento del fatto che la psiche può essere anche puro vissuto.<sup>13</sup>

La psiche in quanto tale, ossia quel tutto che sempre precede e insieme eccede la differenziazione delle sue parti (l'immensa porzione non-conscia e la sparuta coscienza), è per Jung *grosso modo* ciò che Platone chiamava l'anipotetico, l'*archè* del tutto, il principio primo in-fondato dell'essente e dell'inesistente. Non stupisce quindi che, nella trasfigurazione mitopoietica e gnostico-platonizzante della psiche operata nei *VII Sermones ad mortuos* (1916), Jung abbia conferito all'inconscio arcipsichico (collettivo) la figura del pleroma,

<sup>12</sup> Nel senso classico in cui Platone nel libro VI la *Repubblica* (511BC) parla delle *hypothesen* come punti d'appoggio e di partenza per arrivare all'anipotetico – approdo che, per il pensatore ateniese, solo il filosofo dialettico è in grado di compiere. Cfr. il mio *PG* 266 ss. e n. 36.

<sup>13</sup> Jung 1935: 833 ss. [285 s.]. *Urteil*, giudizio, equivale qui senz'altro a enunciato.

cioè l'arcaica stessità di nulla e tutto, la pre-condizione di ogni distinzione tra pensare ed essere, l'inizio e fine del creato, la in/differenziatezza (cfr. *RB* 344a-345b [382-386])<sup>14</sup>. La psiche in sé – così come il pleroma – non si dà in un'esperienza dimensionale, ma secondo una direzione vissuta (*erlebt*) nella forma più pura, che io chiamo appunto *urpsychisch*, “arcipsichica”, inintaccata dai contenuti psichici “ordinari” (idee, nozioni, rappresentazioni, immagini), i quali rientrano invece nei diversi gradi di fenomenicità<sup>15</sup>.

La distinzione jungiana tra la psiche, come vissuto puro arcifenomenico, e il vissuto psichico come fenomeno corrisponde allora alla differenza tra archetipo e tipo, tra direzione e dimensione, tra sapere mitologico (e arcipsicologico) e sapere psicologico.

### 1.3. *Specchio inquanto tale*

Ma come si dà l'esperienza *urpsychisch* della psiche inquanto tale? Come ne è possibile il vissuto puro di cui parla Jung? Come avviene questo tocco arcifenomenico? Ebbene, è possibile e si dà unicamente davanti allo specchio inquanto specchio – avendo tale esperienza a che fare non con gli *speculata* singoli, particolari e generali, bensì proprio con lo *speculum* stesso, grazie alla *epoché* o astrazione dal molteplice immaginale che vi appare.

E qui la parola “specchio” dev'essere ascoltata nella provenienza del suo nucleo metaforico, nel suo principiale senso catottrico e nella connessa pregnanza trasferenziale<sup>16</sup>. Specchio (è) la lastra trascendentale riflettente: il sen-

<sup>14</sup> Sulla interpretazione psicologica delle figure del poema jungiano del 1916 cfr. Cicero-Guerrisi 2016b, § 4. E, per richiamarsi di nuovo a Platone, impressionanti restano le analogie tra la psiche inquanto tale, come la pensa Jung, e la prima ipotesi del *Parmenide* platonico (137C - 142A) relativa allo *hen [ê] hen*, all'Uno-[inquanto-]Uno, il quale non è in alcun tempo, dunque non “è”, e per via di questo suo non-essere non se ne ha nome, né definizione, né scienza, né sensazione, né opinione.

<sup>15</sup> Anche le idee (*Ideen*) sono per Jung fenomeni psichici – personali o collettivi, ma pur sempre fenomeni, dunque vissuti spirituali concreti, sempre legati all'apparizione di immagini o figure. Cfr. p.es. Jung 1939 (335 [19]): «Ogni idea (*Idee*), psicologicamente considerata, è un “fenomeno”, così come lo sono la “filosofia” o la “teologia”. Per la psicologia moderna, le idee sono *esseri (Wesen)*, allo stesso modo di animali e piante». Questa concezione è tuttavia remota dalle *idèai* platoniche, che inquanto “trascendenti” possono semmai essere analogate agli archetipi di Jung – o, piuttosto, l'analogazione funziona all'inverso.

<sup>16</sup> Su *speculum* e dintorni cfr. il mio *EA*, §§ 6-7 (specchio e “speculare”) e 16-26 (la teoria analogica dell'enunciazione e l'inquanto/specchio come matrice di ogni enunciato). Per una ricognizione storica parziale della pregnanza filosofica della specularità cfr. Tagliapietra 2008: 349-381.

za fondo replicante che garantisce la duplicazione indefinita di luce e tenebra, di chiaro e scuro: la lucida finestra eccentrica da cui si riverbera la numinosità propria e altrui: l'inquanto levigante e accomunante-differente che si struttura analogicamente *inquanto* trasferenza o metaforizzazione ricorsiva, costituendo la matrice di ogni enunciato. Specchio non è né non-è, bensì riflette geneticamente la copula, e quindi essere e nonessere: lastra a una sola faccia e senza spessore, abisso di abissi privi di profondità, finestra-vano che lascia apparire vanità contrapposte prima di qualsiasi distinzione dentro/fuori e qui/là, medio analogico trasferente se stesso ricorsivamente nel cosmo logico-enunciativo.

Dunque, è solo guardando lo specchio trascendentale inquanto tale che l'Io può avere l'esperienza della psiche in sé come puro vissuto.

Non solo. Poiché pure per Jung si dà in effetti sapere solo di ciò che l'Io coglie in immagine (*Bild*) oppure in figura (*Gestalt*) – nell'*immagine* speculare del mondo dall'Io stesso ricreata, oppure nella *configurazione* che assume vita propria ricostituendo autonomamente la specula dell'Io –, e dato perciò che l'Io stesso può sapersi solo in tale specularità, ecco che lo *speculum* si conferma preconditione strutturale anche di qualsiasi interrelazione jungiana tra Sé, Io e mondo:

Solo nello specchio della nostra immagine del mondo possiamo vederci pienamente. Solo nell'immagine che creiamo, noi appariamo. Solo nel nostro atto creatore veniamo pienamente alla luce e diveniamo conoscibili a noi stessi come un tutto. Non apponiamo mai al mondo un viso diverso dal nostro proprio viso, e appunto per questo dobbiamo anche farlo, per trovare noi stessi. Infatti più in alto della scienza o dell'arte fini a se stesse sta l'uomo, il creatore dei suoi strumenti. In nessun luogo siamo più vicini all'eccelso mistero di tutte le origini che nella conoscenza del proprio Sé, che erroneamente riteniamo ci sia noto da sempre. Invece le profondità dello spazio cosmico ci sono più note delle profondità del Sé, dove possiamo in silenzio ascoltare quasi immediatamente l'essere e il divenire creatori, senza però comprenderli.<sup>17</sup>

È pertanto chiaro che Jung, nonostante non abbia mai pensato – né era suo compito pensare – lo specchio secondo la sua rigorosa trascendentalità, né discusso alcuno dei suoi tratti capitali (lastra-finestra abissale e autotrasferente), è stato senz'altro consapevole sia della natura speculare del *reines Erlebnis* e della correlata collocazione liminale tra la direzionalità e la dimensionalità, sia dello speciale legame speculativo tra il Sé e l'Io, sia ancora dei prodigiosi rispecchiamenti poetici.

<sup>17</sup> Jung, *Analytische Psychologie und Weltanschauung*, p. 416 [406 s.].

#### 1.4. Mito, mitologema, icoticità

Ora, in termini epistemologici, *al di sotto* dello sguardo puro rivolto alla psiche inquanto tale, cioè nelle dimensioni dei vissuti psichici, stanno gli psicologemi e la psicologia come episteme; *tutt'intorno* allo sguardo puro, nella regione/direzionalità delle figure e immagini archetipiche, orbitano altri enunciati epistemici, ma stavolta appartenenti al regno del simile (alla mito-poiesi), non più a quello dell'identico (in cui rientra la psicologia): i mitologemi<sup>18</sup> (e gli arcipsicologemi<sup>19</sup>, che costituiscono un gruppo di enunciati mitici *suæ subspecies*). È questo il tipo enunciativo prevalente nel *Libro rosso*, i cui discorsi riguardanti Cristo sono perciò anch'essi di marca squisitamente mitopoietica (non innanzitutto – né soprattutto – teologica).

Il mito in generale, nella sua connessione strutturale con il logos, è racconto simbolico-sacrale delle origini dell'universo, degli dèi e degli uomini – «disvela il cosmo simbolico», scrive Bartolone, aggiungendo che «il riposto nucleo e criterio essenziale del mito» è la verità religiosa<sup>20</sup>. In effetti, se ogni simbolo annuncia l'ingresso dell'inconscio nel cosmo enunciativo della coscienza, e denuncia al tempo stesso l'indissolubilità del loro legame<sup>21</sup>, il simbolo mitico attesta specificamente la caratterizzazione sacra di questo legame, ne esclama il valore numinoso paradigmatico per ogni contenuto religioso e teologico – ma paradigmatico, appunto, non paradigmato.

<sup>18</sup> Altro *terminus technicus*, ben distinto dall'interessante concetto di *Mythologem* elaborato da Kerényi nella *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Per Kerényi il mitologema è «un'antica massa di materiale tramandata in racconti noti – ma non esclusivi di ulteriore configurazione – su dèi ed esseri divini, lotte di eroi e discese agli inferi» (Jung-Kerényi 1941: 11 [15]): un complesso mitico articolato e diffuso, però riconducibile a unità con riferimento a un nucleo numinosamente denso, compatto; sulla scia del mitologo ungherese, Filippo Bartolone (1949, § 25) definisce i mitologemi come gli organici sviluppi dei fatti mitici (*ibi*: 111). Io chiamo invece “mitologema” ogni enunciato epistemico-poietico che pertiene a un complesso mitico specifico – al quale continuerò ad assegnare la parola “mito”, per cui p.es.: l'annuncio della morte di Polibo dato dal messaggero di Corinto a Giocasta è un *mitologema* particolare del *mito* di Edipo. Questa accezione di “mitologema” è vicina all'asserzione mitica (*mythische Aussage*) che per Jung «si basa in primo luogo sulla natura peculiare dello sfondo psichico, dell'inconscio collettivo, e la cui proiezione, pertanto, è già sempre avvenuta» (Jung 1958: 451 [287]).

<sup>19</sup> Con “arcipsicologia” (che preferisco senz'altro a “metapsicologia”) designo dunque il nucleo più intimo della speculazione jungiana (gli archetipi, il Sé, il *mysterium conjunctionis*), caratterizzandolo insieme come una particolare episteme mitopoietica. I testi jungiani fondamentali sono tutti di matrice arcipsicologica.

<sup>20</sup> Bartolone 1949: *OL* 329.

<sup>21</sup> Dell'origine concettuale del “simbolo” mi sono già occupato in *Tò metaphorikòn*, § 2.3 (*PG* 82-84), a cui rinvio per la indissolubilità del legame tra le parti coinvolte nel “patto”.

Il mito con il suo congenito simbolismo è senz'altro primitivo, perché strettissimamente prossimo alle primalità, alle *archài*. Perciò i mitologemi poetici schietti – i quali a loro volta non possono non essere involti nella perenne dialetticità conscio/inconscio del simbolo<sup>22</sup> – appaiono sgorgare direttamente dalla regione ultraumana e ultradivina, come p.es. Prometeo che, incatenato «alla rupe che vertigina abissi, con vincoli infrangibili di catene d'acciaio, rubò il fulgore del fuoco, e lo offrì agli uomini»<sup>23</sup>.

La traducibilità dei mitologemi in enunciati epistemici all'altro non ne attenua affatto la numinosità sorgiva, semmai ne riconferma l'inesauribilità, che proviene dal pozzo inestinguibile del mito a cui attingono tanto gli enunciati quanto la loro traducibilità. Sostenere p.es. che con il ratto del fuoco Prometeo «si è reso colpevole di ingerenza illecita nella natura e ha incorporato nella sua coscienza un frammento di inconscio arcicospico»<sup>24</sup>, significa dare un'interessante versione arcipsicologizzante del ratto, senza però affievolire minimamente la forza del fulgore del fuoco rapito, anzi incrementandola con l'audace plasticità del suo incorporamento coscienziale. Analogamente, dire che «Prometeo è un dio decisamente antropocentrico» e che in lui s'infigura «la terrestrità dell'uomo nel suo autopotenziamento estremo» in quanto il fuoco tolto a Zeus è l'intelligenza umana in tutto il suo inaudito potenziale<sup>25</sup>, rappresenta un'eccellente traduzione filosofica del mitologema, e insieme una corroborazione della fulgida spiritualità del fuoco mitico attraverso il suo infigurarsi come terrestrità.

Ma, a prescindere dalla loro traducibilità psicologica, filosofica e teologica, i mitologemi hanno tutt'altro orizzonte dalla verità, a cui tendono invece psicologemi, filosofemi e teologemi in quanto enunciati epistemici del regno dell'identico. Ogni mitologema mira alla verosimiglianza, o meglio alla icoticità (*tò eikòs*), cioè alla compiutezza organica delle somiglianze plausibili tra entità immaginali e figurali (*eikones*). Questa compiutezza icotica è l'orizzonte del regno epistemico del simile<sup>26</sup>. Ecco perché «il nucleo e criterio

<sup>22</sup> Cfr. Bartolone 1949, § 25 (*OL* 113): «Il simbolo è dialetticamente caratterizzato».

<sup>23</sup> Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 4-8.

<sup>24</sup> Jung 1952a: 215 [172].

<sup>25</sup> Bartolone 1978: 6.

<sup>26</sup> Cfr. Cicero 2011: 7-8. Gli altri due orizzonti, rispettivamente legati al regno epistemico dell'uguale e a quello dell'identico, sono: l'*esattezza* (*akribèia*), ossia la certa, necessaria e perfetta coincidenza – ottenuta mediante un calcolare – tra ciò che viene richiesto, esigito (*ex-igere* < *ex-agere*), da chi fa ricerca, da un lato, e ciò che da questi viene o verrà trovato, dall'altro lato; e la *verità* (*alètheia*), intesa come la fonte/apertura di ogni corrispondenza reale tra rappresentare e rappresentato, e soprattutto tra pensare e pensato. Impiego il brutto termine *icoticità* (dall'inglese *eikotic*, a sua volta dal greco *eikòs*) per evitare che con “verosimiglianza”

essenziale del mito» non è, come voleva Bartolone, la verità religiosa, bensì la plausibilità ricreativa e festosa delle stesse immagini e figure mitosimboliche.

Ricreazione e festa – proprio perché preassimilano e ritengono entro sé la sofferenza – muovono dunque l’intonazione degli enunciati del *Libro rosso* concernenti Cristo.

## 2. Fisionomia mitologica.

### *Tra speculum cristallino e ritrovamento del Cristo*

#### 2.1. Überwindung der Überwindung: *procedere oltre il Cristo che vince?*

Dalla seconda menzione esplicita del nome di Cristo nel *Liber novus* (I.III) entra in gioco quella che in seguito Jung chiamerà l’Ombra di Dio: «Avevamo dimenticato che Dio è spaventoso. Cristo ha insegnato: Dio è amore. Ma l’amore è anche spaventoso. Cristo vince (*überwindet*) senz’altro la tentazione del diavolo, non però la tentazione di Dio verso il bene e il ragionevole» (RB 235a [27]). Secondo Io-Jung, dunque, per preparare l’avvento del Dio rinnovato lungo la via di Cristo, occorre procedere oltre (*überwinden*) Cristo stesso, e mirare alla vittoria su (*Überwindung* – superamento di) tutte le tentazioni, le viziose come le virtuose, le benigne come le maligne.

«Guarda nella tua profondità, prega la tua profondità, ridesta i morti» (RB 235b [28]): irrompe allora l’ingiunzione notturna dello Spirito del profondo, l’indicazione a Io-Jung di come avviare la *Überwindung* di ogni tentazione: ovvero, inaugurando la relazione all’inconscio. «Infatti l’inconscio corrisponde alla mitica Terra dei Morti (*Totenland*), la terra degli avi»<sup>27</sup>. E la insormontabile preconditione per il viaggio nel *Totenland* è il ritiro nel deserto del proprio Sé, cioè – di nuovo – la kenosis dell’Io, quel vissuto peculiarissimo con cui, epochizzando la policromia degli *speculata*, l’Io guarda direttamente il nero scintillante (*black shining*) dello specchio inquanto specchio.

Nel *Liber rubeus* questo atto epocale si svolge nel pieno tormento (*Qual*) per l’ecatombe cosmica dei popoli, quasi prosecuzione della stessa *kenosis*

si pensi a una subordinazione al vero, mentre l’icoticità – così come l’esattezza – è epistemicamente un orizzonte *paritetico al vero*, allo stesso titolo della verità.

<sup>27</sup> Jung 1961: 195 [238]. Su “questi” morti v. *infra*, § 2.4, e Cicero-Guerrisi 2016b, §§ 6-7.

*compiuta* di Cristo, della sua morte di Croce. Perciò il tormentato ritrarsi dell'Io nella plaga desertica del Sé, prima di discendere nella Terra dei Morti, è come paradigmato dal Crocifisso – «il pallido Dio asiatico ch'è stato inchiodato al legno come una faina» (RB 242a [51]) –, il quale, dopo il *consummatum est*, «scese nel mondo infero e divenne inferno; così assunse la figura dell'Anticristo» (RB 242b [51]). Questa identificazione degli opposti è affermata da Io-Jung come indispensabile all'ascensione (RB 243b [54]):

Cristo dopo la morte dovette scendere all'inferno, altrimenti gli sarebbe stata impossibile l'ascesa al cielo. Cristo doveva prima diventare il proprio Anticristo, il proprio fratello infero. Nessuno sa cosa accadde nei tre giorni in cui Cristo fu all'inferno. Io l'ho appreso. Gli uomini del tempo antico dissero che vi aveva predicato ai trapassati. Ciò che dicono è vero.<sup>28</sup>

Ora, l'enunciato sull'impossibilità dell'ascesa al cielo di Cristo senza la previa discesa agli inferi è un mitologema icotico (plausibile), la cui validità non è mutuata che dallo psicologema sul quale viene costruito analogicamente. Il principio psicologico è qui infatti che, nel processo di individuazione del soggetto, il riconoscimento e l'integrazione dell'Ombra – ossia degli aspetti oscuri (inferi) della personalità – costituiscono la base indispensabile di qualsiasi forma (uranica) di autoconoscenza<sup>29</sup>. Donde si desume, appunto per analogia, che Cristo sarebbe in rapporto di interdipendenza con Satana così come l'Io lo è con l'Ombra, assimilandone peraltro le difficoltà collaterali implicate jungianamente dal *descensus ad inferos*, p.es.: «Chi va all'inferno diviene inferno anche lui» (RB 244a [56]). Non saprei chiamare altrimenti questo gesto di Jung se non una specifica psicologizzazione di Cristo<sup>30</sup> – che mostra tutta la sua acerbità, nonostante il capitolo che la contiene accenni già al più maturo contesto del rapporto Dio/Sé.

<sup>28</sup> Tra “gli uomini del tempo antico” va ricordato senz'altro l'autore dell'apocrifo *Vangelo di Nicodemo*, nella cui II parte è appunto narrata la discesa agli inferi di Gesù (Recensioni greca e latina, in Tischendorf 1987: 301-312 [690-697] e 368-395 [698-723]). – È impossibile che sfugga il parallelo jungiano tra il Cristo che negli inferi predica ai trapassati, e il Filemone dei *Septem sermones ad mortuos*.

<sup>29</sup> Cfr. Jung 1951: 17 [8]).

<sup>30</sup> Non concordo pertanto con Hillman e Shamdasani, che nella XIV conversazione del loro *Lament of the Dead* hanno questo scambio (2013: 213 [186]): «[S] Il personaggio centrale dell'opera è Cristo, e ciò che è straordinario, a paragone con gli altri personaggi, è che Cristo non è interpretato come un aspetto della personalità jungiana. Cristo è nell'opera, e tuttavia il terreno teologico o metafisico vi è presente come in nessun altro personaggio. – [H] È il Cristo ancora non psicologizzato. – [S] Sì, è l'unica figura non psicologizzata». Non c'è dubbio che Cristo sia il personaggio centrale, oltre che iniziale e finale, del *Libro rosso*; ma la sua

## 2.2. Il cristallo profetico e l'atopia di Io-Jung

Quando abbracci il tuo Sé, allora il mondo ti appare come se fosse divenuto freddo, e vuoto. In questo vuoto si inserisce il Dio veniente. (RB 245a [61])<sup>31</sup>

Nella notte in cui dal deserto del proprio Sé ri-pensa l'essenza di Dio, Io incontra Elia e Salomè (fig. 2) – i non-simboli, le figure archetipiche reali, autopoietiche, dotate di vita propria<sup>32</sup>, come altre che popolano il *descensus* jungiano. Ai piedi dell'antico profeta staziona un serpente nero, simbolo della libido introvertita<sup>33</sup>. E alla base della ripida parete rocciosa sta una casa arabeggiante con prospetto a colonne. Ecco: è sullo sfondo dei muri sfavillanti dell'alto salone di questa casa che si reconde lo *speculum* prodigioso nel quale la scintillanza nera trapassa in trasparenza purissima: la «pietra color dell'acqua chiara» (*hell-wasserfarbener Stein*, RB 245b [62]), il cristallo nei cui rispecchiamenti Io perscruta Eva, Ulisse, Buddha, Kalì, e Maria col Bambino.

Il cristallo è il pensiero formato [*der geformte Gedanke*] che, nel passato, rispecchia l'avvenire. (RB 247b [69])<sup>34</sup>

Il pensiero (*Gedanke*) cristallizzatosi secondo la forma figurale e immaginale-simbolica diviene dunque lo specchio eminente del pensare (*Denken*) mitopoietico, al quale il profetare pertiene per via genetica, ben prima e ben più che p.es. al pensare filosofico e teologico. Profezia è infatti essenzialmente dizione anticipatrice proferita in nome e per conto di un altro (un'entità nu-

psicologizzazione – cioè la sua traduzione in psicologemi – vi è altrettanto indubitabile, come è evidente dalla sua “satanizzazione” *post mortem*. – La situazione di ambivalenza di Cristo è solo citata di passaggio da Drob 2001: 44, e Giegerich 2010: 394. – Quanto all'identificazione di Io-Jung con Cristo – che va intesa, come si vedrà, in un senso prettamente imitativo –, essa attraversa l'intero *Libro rosso* e viene conclamata p.es. nel cap. I.XI.

<sup>31</sup> Il capoverso successivo parafrasa l'esordio del cap. I.IX.

<sup>32</sup> Cfr. RB 246a [64]: «[Elia a Io:] Noi siamo reali e non simboli». I simboli rinviano sempre a qualcosa di sussistente nella regione iperuranica; le figure mitopoietiche, che emergono spontaneamente dall'inconscio imponendosi all'immaginazione, sono invece autocreature, incarnazioni autonome di *numina* archetipici (Elia e Salomè, rispettivamente, di Logos ed Eros); cfr. Jung 1961: 182-188 [222-230]. Nel seminario del 1925 Jung parla delle figure analoghe a “questo” Elia (e a Filemone, che ne costituisce lo sviluppo) come di «fattori spirituali tuttora esistenti» (Jung 2012a, XII: 101 [154]). – È chiaro che questo Logos archetipico *non* va identificato con il Logos giovanneo (v. *infra*, § 2.3).

<sup>33</sup> Cfr. Jung 2012a, XII: 100 [152]: *The black serpent symbolizes the introverting libido*. – Per il serpente come simbolo della direzione dell'energia libidica attratta da entità dell'inconscio profondo cfr. Jung 1952a: 483 [370].

<sup>34</sup> Già nel capitolo I.V era apparso un cristallo di luce rossa dalle virtù profetiche.



Fig. 2 (p. 34) – Io-Jung, Elia, Salomè e il serpente. (*RB Vv*)

minosa, sacrale, ultraumana, divina). Ed è indubitabile che il *Liber rubeus*, annunciando sin dall'esordio la via dell'avvenire e il Dio veniente, intenda accreditarsi come scrittura profetica<sup>35</sup>, benché l'istinto autocritico di Jung sia sempre all'erta<sup>36</sup>.

Ora, la qualità e specificità anticipatrice del profetare dipende sempre tanto dal regime epistemico, quanto dall'ambito disciplinare in cui viene esercitato. Nella mitopoiesi e nella religione – il cui orizzonte è l'icoticità – la profezia

<sup>35</sup> Cfr. Shamdasani 2009: 203a [LV].

<sup>36</sup> Cfr. *RB* 233a [19]: «[Psiche a Io:]: “Tu menti a te stesso. Parli così per imbrogliare gli altri e perché credano in te. Vuoi essere profeta e corri dietro la tua ambizione”». Cfr. *ibi*, Appendice B: 367b [446s]. – Il tema percorre l'intero scritto, ed è evidente il consapevole riallacciarsi di Jung alle più rilevanti esperienze profetiche recenti. Nel secondo libro (II.XIV-XV) Io-Jung nomina come profeti – dopo Elia e Giovanni Battista nel libro I, e prima di Eliseo (II.XVII) – i moderni Schopenhauer e Nietzsche, confessando di non esser riuscito in particolare a conciliare Cristo con quest'ultimo, l'autolapidato (*RB* 292b [212s]; 296a [224]; poi ancora 309a [268]). L'inizio del libro II, citando Geremia (23,16.25-28), mette in guardia contro i profeti che non profetizzano ciò che viene dalla bocca del Signore – ad ammonire di saper distinguere anche nel “presente” i veri dai falsi profeti.

veicola un logos presagente del quale il profeta non saprebbe dare traduzione in altro idioma, mentre il contenuto stesso s'impone involvendo entro una direzione sincronica un'evenienza futura dai contorni obliqui. Il profeta è *atopos*: eccentrico, fuori dall'ordinario (assurdo) perché voce di un senza-ordine; e *atopos*, cioè fuoriluogo, è anche l'evenienza profetata. La profezia mitico-religiosa è dunque propriamente atopica, cioè tutt'altro che utopica, semmai prossima alla dis(crono)topia<sup>37</sup>.

Il carattere profetico fa del *Libro rosso* il testo per eccellenza dell'atopia jungiana, e l'acme *atopica* è toccata appunto durante lo sguardo nello *speculum* cristallino posato in fondo all'alto salone di Elia.

Prima visione cristica:

Nello splendore [del gioco infuocato del cristallo raggianti] vedo la Madre di Dio col Bambino. Davanti sta Pietro in adorazione – poi Pietro da solo con le chiavi – il papa con una triplice corona. [...] L'immagine della Madre di Dio col Bambino mi indica il mistero della trasformazione [*Verwandlung*]. [...] L'ultrasenso diviene entro me, in modo che lui abbia la sua sostanza e io la mia. Sto dunque come Pietro in adorazione davanti al miracolo della trasformazione e della realificazione di Dio [*Wirklichwerdung Gottes*] entro me. [...] Non accade per via della mia volontà, bensì per via di un effetto inevitabile, [...] mentre mi trasformo. È il miracolo della trasformazione a comandare. Io sono il suo servo, quasi come il papa. (RB 248b [72], 249b-250a [76-77])<sup>38</sup>

Si assiste qui alla presa di coscienza, da parte di Io-Jung, della propria vicarietà rispetto a Cristo e al suo "ritorno" o "ritrovamento" come Dio rinnovato. Nell'ottica di questo rinnovamento, inoltre, si delinea più compiutamente la fisionomia della servitù con cui si è aperto il *Liber novus*: è libertà di servire vivendo nel cosmo dei pensieri personali, indispensabile – così come l'Eros – per riconoscere e avvalorare la propria virtù profetica<sup>39</sup>. La diade archetipica Logos ed Eros, cioè Elia e Salomè che ne sono incarnazioni mitopoietiche,

<sup>37</sup> Per la differenza fra utopia e atopia cfr. Cicero 2010a, §§ 1, 3. – Per il rapporto tra profezia e utopia luogo obbligato è Cacciari 2004, Lettera V: 210-229, il quale va però "aggiornato" quantomeno al pensiero distopico. – "Discronotopia" è la parola con cui compendio la concezione del tempo di Philip Dick in Cicero 2010b: 6, n. 4. Dick è senz'altro uno dei più perspicui profeti del secolo scorso.

<sup>38</sup> Trascuro qui gli altri frammenti di questa prima visione (il Buddha immobile nel cerchio infuocato, la Kali sanguinaria dalle molte braccia), perché la loro presenza non modifica il significato della *Verwandlung* di Io-Jung.

<sup>39</sup> Cfr. RB 251a [80]: «Quando però mi resi conto della libertà del mio cosmo di pensieri, allora Salomè mi abbracciò, e così divenni profeta».

opera congiuntamente perché l'*atopos* Io-Jung possa profetizzare il ritorno/ ritrovamento di Cristo.

Seconda visione cristica (separata dalla prima mediante la lotta tra i due serpenti – nero e bianco – e la trasformazione di Elia in Mime):

Vedo la croce, la deposizione, il compianto – che tormento questa vista! Non voglio più – vedo il Bambino divino [*göttliches Kind*], nella mano destra il serpente bianco e nella mano sinistra il serpente nero – vedo la montagna verde, con sopra la croce di Cristo, e fiumi di sangue scorrono dalla cima della montagna – non ne posso più, è insopportabile – vedo la croce e Cristo su di essa nel suo ultimo momento e tormento – ai piedi della croce s'avvolge il serpente nero – S'è attorcigliato ai miei piedi – sono avvinto e allargo le braccia. Si avvicina Salomè. Il serpente ha avvolto tutto il mio corpo, e il mio volto è quello di un leone. (*RB* 252a [84])<sup>40</sup>

Qui il divenire-Cristo di Io-Jung non si limita, come in precedenza (§ 1.2), a berne il sangue e mangiarne il corpo a seguito della transustanziazione, ma giunge fino alla concrocifissione con Cristo sul Golgota. (– Ma come potrà allora non estendersi pure fino alla conrisurrezione?)<sup>41</sup> Elia si congeda infine comunicando che l'opera di Io li – in quel luogo buio e profondo – è compiuta, e gli raccomanda di trascrivere fedelmente tutto ciò che vedrà d'ora in avanti.

<sup>40</sup> Non entro qui nel merito della dichiarazione immediatamente seguente di Salomè a Io-Jung («Tu sei Cristo»), perché una sua discussione esauriente andrebbe ben oltre ciò che qui mi importa stabilire, ossia l'ipodigmaticità della kenosis globale di Cristo per la kenosis di Io-Jung. La dichiarazione di Salomè è analizzata da Jung nel seminario del 1925 *Analytical Psychology* (2012, XII: 104-108 [158-162]).

<sup>41</sup> Eppure nel *Libro rosso*, in cui abbondano i riferimenti alla crocifissione di Gesù e alla sua discesa agli inferi, la risurrezione è citata *en passant* in *RB* 260a [103], e trattata di fatto solo nel cap. II.XIV, nel contesto del commento alla *Imitatio Christi* (*RB* 292b [212]): «Cristo è la via. [...] La via di Cristo finisce sulla croce. Perciò noi siamo crocifissi insieme a lui in noi stessi. Insieme a lui aspettiamo la nostra risurrezione fino alla morte. Insieme a Cristo il vivente non vive risurrezione se non dopo la morte». Io-Jung accedisce negativamente queste considerazioni, perché la sequela di Cristo è da lui intesa inizialmente come smarrimento della propria via (v. *infra*, § 2.3). A mio avviso, questo deprezzamento della risurrezione è un altro effetto della eccessiva psicologizzazione di Cristo. – Un ulteriore effetto di tale atteggiamento jungiano è la valutazione di Buddha rispetto a Cristo nel *Korrigierter Entwurf* del *Liber novus*, pubblicato come Appendice B (*RB* 367a [445]): «Il Cristo ha vinto [*hat überwunden*] il mondo facendosi carico del dolore del mondo. Il Buddha, invece, ha vinto entrambi, il piacere e il dolore del mondo, allontanando da sé piacere e dolore. E così entrò nel nonessere, nello stato da cui non c'è ritorno. Buddha è una potenza spirituale [*geistliche Macht*] ancora più alta, la quale non gioisce più neanche del dominio della carne, così totalmente sono sprofondati dietro di lui piacere e dolore». La superiorità di Buddha rispetto a Cristo potrebbe semmai essere affermata a livello di potenza psichica [*psychische Macht*], non certo spirituale.

Il Dio rinnovato a venire, nel quale si reintegreranno le istanze archetipiche di Logos ed Eros, presuppone l'adempimento di una condizione: appunto la lotta tra i due serpenti, il sangue della Grande Guerra. Con l'autosacrificio dell'umanità, lo Spirito del profondo costringe a imboccare la via che porta al compimento del *mysterium* di Cristo, *mysterium* al quale – come insegnano i santi – pertiene che l'uomo stesso divenga un Cristo (cfr. *RB* 254a [89] e 254b [91]). Così nello *speculum* cristallino – riflesso noetico della legge inalterabile, *i.e.* sincronica, dell'accadere autonomo, e d'ora in avanti mediatore interiorizzato di ogni vedere profetico<sup>42</sup> – si spiega la visione del “nuovo” Dio, del Fanciullo [*Knabe*] che tiene in pugno i due demoni, unificandoli.

Con le visioni cristalline dirette e il congedo di Elia si conclude il libro I. E nel libro II, mentre Io-Jung – servo *atopos* dello Spirito del profondo – si chiude alle spalle la porta del mistero, il ritrovamento di Cristo entra presto nel vivo.

### 2.3. Un'interpretazione non memorabile del Logos del Vangelo di Giovanni

In II.IV, l'anacoreta Ammonio sottopone a Io-Jung una reinterpretazione del prologo del Vangelo giovanneo, secondo la prospettiva dell'integrazione dell'Ombra divina già incontrata al momento del *descensus ad inferos* (§ 2.1).

Nelle parole «In principio era il Logos, e il Logos era Dio. In Lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini, e la luce brilla nella tenebra e la tenebra non l'ha compresa», Ammonio sostiene di aver imparato a cogliere il grande merito di Giovanni rispetto a Filone di Alessandria, che pure aveva promosso “Logos” a termine teologico eminente: Giovanni ha «innalzato il significato del LOGOS fino all'uomo. [...] Se per Dio l'umano non fosse stato più importante di tutto, allora Lui non si sarebbe rivelato, inquanto Figlio, nella carne, ma nel LOGOS» (*RB* 269a [132s]). E Io-Jung ne trae la conseguenza: se il Logos fattosi carne riluceva nella tenebra e la tenebra non l'ha compreso, allora deve infine avvenire «un uomo eppure figlio di Dio» (*ein Mensch und doch Gottes Sohn*)<sup>43</sup> che venga compreso dalla tenebra: «infatti a che giova la luce

<sup>42</sup> Cfr. *RB* 254b [91]: «Il simbolo del cristallo significa la legge inalterabile dell'accadimento che sorge da sé». Nell'Appendice B (*RB* 365b-366a [440]), si legge che il cristallo esprime propriamente la concentrazione, la condensazione dell'attenzione creativa (cfr. anche *RB* 367a [444]).

<sup>43</sup> L'espressione ricorre più avanti (*RB* 272a [143]), nel secondo colloquio tra Ammonio e Io-Jung.

che la tenebra non comprende?» (RB 270b [137]). Al che segue l'elogio della tenebra (*Finsternis*):

La tenebra non concepisce la parola (*das Wort*), ma concepisce l'uomo, anzi lo recepisce, infatti l'uomo stesso è un pezzo di tenebra. Non si scende dalla parola all'uomo, bensì dalla parola si ascende all'uomo, questo concepisce la tenebra. La tenebra è tua madre, le si addice timore reverenziale, perché la madre è pericolosa. Ha potere su di te, perché è la tua genitrice. Onora la tenebra così come la luce, e illuminerai la tua tenebra. (RB 270b [137])

È chiaro che Jung mirava sin dall'inizio del capitolo II.IV a questa lode dell'Ombra, comprensibile e anche giustificabile in termini arcipsicologici. Ma a tal fine era proprio necessario sgangherare il testo giovanneo – intessuto di alcuni tra i teologemi più puri mai espressi in assoluto – fino a falsarne così goffamente la lettera? La tenebra giovannea non è riuscita a concepire appunto l'uomo-Gesù in quanto Cristo/Logos incarnato – peraltro, una “Parola” demiurgica e fattasi carne non può essere collocata nella stessa dimensione delle altre parole umane, perché pronunciata sicuramente da una regione ultratraumana (e ultradivina)<sup>44</sup>.

Ritengo pertanto che anche qui Jung – come già in precedenza (*supra*, § 2.1 e n. 41) – si sia fatto prendere la mano dall'istinto di psicologizzare Cristo, cioè di interpretarlo a partire da psicologemi; sono ancora di là da venire le intuizioni “cristalline” dei *VII Sermones* intorno all'intima e indissolubile coappartenenza del Diavolo a Dio, sebbene tracce esplicite della psicologizzazione iperbolica si trovino pure nelle meditazioni mature di *Aion* e di *Risposta a Giobbe*.

In questa sede mi importa però soprattutto mettere in luce le acquisizioni speculative jungiane rispetto a Cristo nel *Libro rosso*, al di là degli inevitabili eccessi e difetti inerenti a un'“opera” *monstre* così eterodossa.

#### 2.4. *L'imitazione di Cristo e il servo inutile, il lamento dei morti e l'Unto di questo tempo*

In II.XIV (*La pazzia divina*), gli eventi ruotanti attorno a una copia della *Imitatio Christi* (XV sec., opera attribuita com'è noto a Tommaso da Kempis) offrono l'occasione per ritornare sul senso e sulla destinazione del viaggio di Io-Jung e sul(la consapevolezza del) destino del suo rapporto alla kenosis di Cristo.

<sup>44</sup> La limitata (inadeguata) comprensione del Logos cristiano da parte di Io-Jung è evidente anche in 280a [170].

Sulla necessità di avere un modello per vivere il divino (*das Göttliche zu leben*), Io-Jung comincia col ragionare sottilmente così:

Se si vuol comprendere davvero Cristo, bisogna allora capire che Cristo ha vissuto realmente solo la sua propria vita e non ha seguito nessuno. Non ha imitato alcun modello. Se perciò si imita davvero Cristo, non si seguirà nessuno, non si imiterà nessuno, ma si andrà per la propria via, senza più neppure chiamarsi cristiani. (RB 292b [212])

Si tratterebbe allora di imitare radicalmente l'incondizionato non-imitatore non imitandolo. Senonché, il ragionamento sofisticeggiante per abbandonare il modello-Cristo regge solo finché il pensare (*das Denken*) si lascia abbin-dolare dallo spirito di questo mondo, mentre quando il sentire (*das Fühlen*) si lascia sedurre dal regno gioioso-terribile, la cui legge suprema dell'agire è la grazia divina, allora Io-Jung ritrova di nuovo Cristo (RB 294b [219]: *ich Christus widerfinde*). Svolta impostasi grazie alla *Imitatio Christi*, che in coda al capitolo II.XI (*De paucitate amatorum crucis Jesu*) reca questo brano sul servo inutile di Dio:

Dove si troverà uno che voglia servire Dio gratis? [...] Uno che, abbandonato tutto, abbandoni se stesso, ed esca totalmente da sé, e non gli rimanga alcun amor proprio; uno che, compiuto tutto ciò che doveva, [...] si proclami veracemente servo inutile, come dice la Verità stessa: «Quando avrete fatto tutto ciò che vi è stato comandato, allora dite: siamo servi inutili» [Lc 17,10]? Allora si che uno potrà essere davvero povero e nudo spiritualmente, e dire col profeta: «Sono solo e povero» [Sal 24,16]. Nessuno è più ricco, nessuno più libero, nessuno più potente di costui che sa abbandonare se stesso e ogni cosa e porsi all'ultimo posto.

Cristo con la sua kenosis assolutamente gratuita è il prototipo del servo inutile. Io-Jung ha esperito questa inutilità sublime nel momento in cui ha lasciato che a leggere la *Imitatio Christi* fosse il proprio *pium sentire*, non più il *sæculare cogitare*. E s'è fatto intimo imitatore del Cristo "ritrovato", scoprendo di aver già iniziato la sequela da quando aveva intrapreso il viaggio verso l'altro polo di Dio.

Ancora, la stessa *pietas* conduce Io-Jung a un servizio singolare: ascoltare il lamento dei morti (*die Klage der Toten*) e prendersi cura di loro (RB 296a [224]). Si può considerarlo – contro la stessa lettera del *Libro rosso* – come il suo primo atto esplicitamente imitativo di Cristo:

Quando Cristo, dopo il compimento della sua opera, ascese al cielo, condusse con sé coloro che erano morti prematuramente e incompiu-

tamente sotto la legge della durezza e dell'alienazione e della violenza brutta. Piena dei lamenti dei morti era allora l'aria, e il loro strazio si sentiva così forte che persino i vivi ne erano resi tristi, fiacchi e stanchi di vivere, e anelavano a morire già nel loro corpo vivo di questo mondo. Così anche tu [= Io-Jung], nella tua opera di redenzione, conduci i morti al loro compimento. (RB 296a [225, n. 189])<sup>45</sup>

Un'infinita molteplicità caotica, satura di figure sconcertanti e sconvolgenti «che gemono e sperano di portare a compimento attraverso noi quell'irrisolto di ogni tempo che in loro sospira» (RB 295a [220]), è la massa dei morti della storia umana bisognosi di redenzione, verso i quali Io-Jung è chiamato a volgersi *mit Liebe*, con amore. È chiaro che questa *pietas* è narrativamente la causa più immediata dei *VII Sermones ad mortuos* con cui il guru spirituale Filemone<sup>46</sup> conciona la folla dei morti tornati delusi da Gerusalemme, arsi dal desiderio di sapere la sorte odierna di Dio, della chiesa e dell'uomo.

A preparazione del sostrato di quei sermoni, nell'adempimento del compito imitativo immane (mai svolto prima e dopo di Cristo) di ascoltare il lamento dei morti amandoli, sta l'atopia del Dio rinnovato: come il Cristo è (stato) il Dio incarnatosi e venuto ad abitare come uomo in mezzo agli uomini, così l'Unto (*der Gesalbte*) dell'epoca attuale è il Dio figlio dell'uomo, ma non uomo carnale lui stesso, il quale appare soltanto nello spirito, e solo mediante lo spirito umano – incluso ciò che ha di più vile e abietto, con fetore di decomposizione – può nascere (RB 298b-299a [232s]).

Guardare in faccia e accettare la propria peggiore abiezione è la fonte della grazia da cui l'Unto attuale può ascendere risanato, purificato dalla putrefazione della morte, raggianti. Ma chi in questo modo si fa fonte della grazia epocale è appunto «colui che compie il Cristo entro sé» (RB 299a [235]) – colui entro il quale Cristo si compie nuova-mente. Il Dio rinnovato del nostro tempo è il Cristo ritrovato.

Dopo aver fatto l'annuncio *atopos* dell'Unto attuale, Io-Jung restituisce la copia della *Imitatio Christi* al bibliotecario a cui l'aveva richiesta<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Nonostante nel caso della psicagogia l'imitazione di Cristo sia più che patente, Io-Jung continua a negare di voler imitare Cristo: «Spezza il Cristo in te, per arrivare a te stesso» (RB 295b [223]).

<sup>46</sup> Figura autonoma del Sé di Io-Jung. Per Filemone cfr. anche Cicero-Guerrisi 2016b, § 1 e n. 2.

<sup>47</sup> Questa unità diegetica copre i capp. II.XIV-XVII (RB 291a-301b [208-243]).

## 2.5. *Fagocitare l'inferno, partorire bellezza – in mezzo l'unica stella e l'ombra blu*

Cristo è stato così potente che il suo regno ha coperto tutto il mondo, e ha lasciato fuori di sé solo l'inferno. [...] Chi tra i viventi estende il regno di Cristo fino all'inferno? (RB 303b [249])

Nessuno. Tra gli umani nessuno è in grado di operare questa estensione. Solo un essere divino, anzi ultradivino, potrebbe realizzarla. Forse il Fanciullo unificatore del serpente bianco e del serpente nero?

Se, nella seconda visione cristallina diretta, il Bambino divino teneva in pugno i due demoni (i due *numina*) antinomici unificandoli, conciliandoli (*supra*, § 2.2), la nuova visione di II.XX (*La via della Croce*) segna un passo avanti decisivo verso la rimitologizzazione di Cristo:

Vidi il serpente nero salire attorcigliandosi al legno della croce. Entrò strisciando nel corpo del Crocifisso e uscì trasformato dalla sua bocca. Era diventato bianco. S'avvolse come un diadema attorno al capo del morto, e una luce s'irradiò sopra il capo, e a est si levò raggianti il sole. (RB 308b [266])

“Ora” è nel Crocifisso stesso che si compie l'unificazione dei due *numina* antagonisti, e l'atto avviene precisamente come trasformazione (*Verwandlung*) del serpente nero nel serpente bianco<sup>48</sup>. Io-Jung ha così imparato che questo evento asseconda l'essenza del movimento in avanti (*das Wesen der Vorwärtsbewegung*), per cui tutto ciò che è già stato è destinato a ritornare, sì, ma non uguale (*gleich*), bensì nella modalità della ri-creazione attraverso il tempo (*Wiedererschaffung in der Zeit*, RB 310a [272])<sup>49</sup>.

È dunque nel Crocifisso che il regno di Cristo può infine estendersi all'inferno, e fagocitarlo entro sé, secondo quella accezione mitopoietica del pro-movimento che qui può chiamarsi *l'eterno ritorno del simile* (*die ewige Wiederkehr des Ähnlichen*). Il ritorno del Crocifisso “ricreato” coinvolge d'altra parte una riconsiderazione dell'etone dei Pesci, il quale sarà al centro della riscrittura del mito di Cristo in *Aion*, ma che appunto già in un capoverso

<sup>48</sup> Il diadema serpentino viene ripreso più avanti, come simbolo dell'opposizione e, insieme, di unità (RB 325a [322s]); v. *supra*, nota 1. – Io-Jung ricorda che Cristo stesso si è paragonato espressamente al serpente (in *Gv* 3,14); e il paragone verrà ripreso in Jung 1951: 198-200 [174s].

<sup>49</sup> Una tale esperienza ha permesso a Jung di porre le basi filosofiche – non solo arcipsicologiche – per una critica radicale del filosofema nietzschiano dell'eterno ritorno dell'uguale. Sul tema cfr. il saggio di Guerrisi 2016, §§ 3 e 5: 137 s. e 141 ss.

dell'ultimo capitolo del *Liber novus* (II.XXI – *Il mago*, RB 313b [283]) appare lucidamente delineato<sup>50</sup>.

E la domanda: «Come sarà adesso che Dio e Diavolo sono diventati tutt'uno?», che Io-Jung rivolge alla sua psiche/serpe e a cui quest'ultima non risponde, troverà udienza oltre il libro II, nelle *Prüfungen*, in particolare nei *Sermones* e nella chiusa memorabile. Di questa risposta isolerò adesso i due momenti cristologici più importanti.

Il primo momento è implicito, e concerne praticamente un'immagine contenuta nel settimo *Sermo ad mortuos* di Filemone. È un fatto che in nessuno dei sermoni compare mai il nome di Cristo, benché non manchino frequenti riferimenti ai cristiani – a partire dai morti stessi – e al cristianesimo. Eppure, in questo brano (RB 351b [406])

A distanza incommensurabile [dall'uomo], allo zenith, sta un'unica stella.

Questo è l'unico Dio di quest'unico uomo, questo è il suo mondo, il suo pleroma, la sua divinità.

In questo mondo l'uomo è Abraxas che partorisce e inghiotte il proprio mondo.

Questa stella è il Dio e la meta dell'uomo. [...]

L'uomo preghi quest'unico Dio.

è inevitabile pensare che la stella sia Cristo. In sede di commento, l'assimilazione è stata rilevata da tempo<sup>51</sup>. Ma allora, considerando che i *VII Sermones* sono mitopoiesi pura, e inoltre alla luce del principio mitico dell'eterno ritorno del simile, è lecito sostenere che il Dio-Stella filemoniano (o basilidiano)<sup>52</sup> sia il

<sup>50</sup> Nel capoverso in questione, Io-Jung ricorda che l'eone – o mese platonico (ciascuno della durata di circa 2300 anni) – dei Pesci giungerà presto alla fine, e comincerà l'eone dell'Acquario, in cui gli opposti verranno riuniti. Per le informazioni sui mesi platonici cfr. Howell 1990: 130 s.

<sup>51</sup> Cfr. p.es. Heisig 1972: 216-217: «L'immagine del Dio-Stella somiglia troppo al mito di Betlemme per essere stata inintenzionale. E questo per due ragioni. Primo, in quanto unione di Dio e uomo, Cristo (cioè il Cristo archetipico, non la versione dogmatica) per l'uomo occidentale è il simbolo del Sé. Nel tempo Jung lo ha reso esplicito nei suoi scritti. Secondo, è probabile che al tempo della composizione dei *VII Sermones* Jung avesse sufficiente dimestichezza con i testi gnostici per realizzare che la nascita di Cristo era stata associata agli albori dell'età dei Pesci e alla *conjunctio maxima* di Giove e Saturno, che veniva ritenuta concomitante all'apparizione della stella. In questo senso, nella Stella è simbolizzata l'unione di bontà e male – Cristo e Anticristo – in Dio». Non concordo con Heisig sulla stella come mero simbolo dell'unione di Cristo e Anticristo: la stella è un esempio classico di ritorno del simile, cioè segnala la (ri)nascita di Cristo con il diadema serpentino bianco. – Su Abraxas, cfr. Cicero-Guerrisi 2016b, §§ 3-4.

<sup>52</sup> Per lo pseudoautore dei *Sermones* cfr. *ibi*, § 1.

Cristo ri-generatosi attraverso la fagocitazione del serpente nero, il Crocifisso ritornato spiritualmente all'alba dell'èone dell'Acquario per venire incoronato dal bianco diadema serpentino come l'èonico ospitante del proprio «terribile verme [*schrecklicher Wurm*]» (RB 356b [424]) – come l'ospite blu meridiano del piccolo, magnifico giardino di Filemone.

Ecco, infatti!, proprio il giardino magico di Filemone: durante il viaggio di Io-Jung, è ciò in cui si è trasformato l'iniziale deserto del suo Sé (RB 235b-236a [29]). “Adesso”, dopo un itinerario che ha oltrepassato il polo infero di Dio, e da ultimo con la visione nello *speculum* cristallino della legge del ritorno ri-creativo di ogni cosa e innanzitutto di Cristo (il primo a venire, il primo a ritornare), il Sé di Io-Jung s'è colmato di uccelli, alberi, tulipani e fiori appena sbocciati, e nell'aria blu il mago – sua guida spirituale autopoietica – li annaffia con un frotto che diventa fiume e lago e mare e vapore e nubi e pioggia su terre lontane (RB 313b [284]). Filemone vi s'intrattiene talvolta con un ospite speciale (RB 315b [289]):

Ti ho visto, FILEMONE, nell'ora di mezzogiorno con il sole alto in cielo, stavi e parlavi con un'ombra blu, dalla fronte maculata di sangue e oscurata da un tormento sublime. Indovino, FILEMONE, chi era il tuo ospite meridiano. Quanto sono stato cieco, però, sciocco che ero!

Io-Jung non ha riconosciuto subito la sagoma blu<sup>53</sup>, dal volto pallido, il sangue rappreso nei solchi della fronte e con indosso la veste della sublimità (RB 353b [413]) – quest'ospite davanti a cui Filemone si genuflette, rivolgendogli ripetutamente con un *mein Herr und mein Bruder*, «mio Signore e mio fratello».

Ma una volta connotata l'ombra, avendo superato prove ardue e dolorose (il confronto con la propria ombra, il distacco dalla scienza, la malattia della ragione, la cloaca del diavolo, l'angoscia davanti ad Abraxas) e avendo tesaurizzato gli insegnamenti di Filemone ai morti e ai vivi, Io-Jung sa infine perché, se strazio e nefandezza sono stati i doni recati dal verme, allora *der blaue Schatten* – il Cristo ricreato, ritornato, ritrovato – sancisce la conclusione del *rubeus viaticus* con le parole (RB 357a [425]):

<sup>53</sup> Sul blu come colore spirituale cfr. Jung 1954b: 238 e n. [228 n.]: «Allo spirito ci si aspetterebbe che si adatti di più il blu che non il viola [che tuttavia è il colore degli archetipi]». [Nota:] «Questo si basa sull'esperienza per cui il blu, in quanto colore dell'aria e del cielo, viene impiegato volentieri per la raffigurazione di contenuti spirituali, mentre il rosso, in quanto colore “caldo”, per i contenuti sentimentali ed emozionali».

Io ti porto la bellezza della sofferenza. È ciò di cui ha bisogno chi ospita il verme.<sup>54</sup>

Una bellezza “finora” inaudita: già stata, ma ri-creata, immensurabilmente incrementata dallo strazio e dalla nefandezza fagocitati nella Passione e nella morte di Croce. Nel contesto di una rinnovata mitologia cristiana.

*Epilogo.*  
*Il Sé, archetipo di Cristo?*

Nel corso del suo viaggio, Io-Jung ha imparato a vivere insieme al proprio Sé (*mit seinem Selbst zu leben*, RB 335b [352])<sup>55</sup>, passando travagliatamente dal deserto torrido, relitto, infecondo della kenosis iniziale, alla magnificenza blu del giardino magico. Sa che questa convivenza è funzionale, indispensabile alla redenzione (*Erlösung*) del Sé, e che per instaurarla bisogna diventare servo: occorre mettersi al servizio del Sé, emancipandosi dall'essere succubi di se stessi.

Di questa necessità il *viator* Io-Jung ha maturato una consapevolezza tale da volerla mettere in esergo all'ingresso del *Liber*, in forma di citazione profetica veterotestamentaria, conferendo così all'intera narrazione del viaggio un'intonazione precisa, un ineludibile afflato atipico, kenotico, diaconale, ossia una fervida atmosfera spirituale di profezia, di umiltà e di servizio ispirata alla *kenosis* di Cristo, il Servo inutile.

Infatti, la vita in comune con il proprio Sé conduce spontaneamente a Cristo (o forse sarebbe più giusto dire, in termini teologici: l'ascolto del kerygma di Cristo conduce spontaneamente a vivere insieme al proprio Sé):

Mediante l'unione con il Sé noi raggiungiamo Dio. (RB 336a [355])

Così, durante una contingenza psichica davvero cruciale, intensissima, irremovibile e insieme ebbra, colma di caos fluttuante e ai limiti della morbosità, Io-Jung ha esperito Dio attraverso il proprio Sé, riscontrandolo come «un

<sup>54</sup> Filemone aveva poco prima rilevato la bellezza del volto di Cristo (RB 356b [423]): «Il peccato del mondo ha conferito bellezza al tuo volto». Poiché così si inaugura l'ultimo dei diversi colloqui tra Filemone e l'ombra blu, se ne desume che anche per il guru spirituale di Io-Jung, non soltanto per quest'ultimo, il ritrovamento di Cristo sia stato graduale.

<sup>55</sup> Per la matrice nietzschiana del concetto del *Selbst*, e per l'accezione comunque differente che ne svolge Jung, cfr. Cicero-Guerrisi 2016b, § 7.

movimento inconcepibilmente potente che trascina con sé il Sé nella sconfinatezza, nella dissoluzione» (RB 336b [356]). Ma poiché la tendenza alla dissoluzione è insostenibile per chi voglia continuare a vivere, è necessario farsi servitore del proprio Sé per salvaguardarlo appunto dal fuoco divino che altrimenti lo consumerebbe. Da qui l'imperativo:

Devo liberare il mio Sé da Dio. (RB 337a [357])

*Raggiungere Dio grazie al Sé, quindi liberare il Sé da Dio – e infine vincolare il Sé liberato alla ri-creazione di Cristo.*

Questa extra-ordinaria esperienza del rapporto Dio/Sé risale al settembre 1915 e culmina nell'epifania finale dell'Ombra blu dell'1 giugno 1916; e il riferimento cronologico induce allora a considerarla come il vissuto propotipico della speculazione jungiana su Dio in generale e su Cristo<sup>56</sup>. Perciò la sua importanza non si limita alla determinazione dell'esito del viaggio narrato nel *Liber novus* – rivelatosi un autentico *itinerarium mentis in Christum recreatum*, e approdato appunto alla liberazione del Sé in quanto suo vincolamento alla nuova bellezza blu del Cristo ritrovato –, ma si estende decisamente a tutta la posteriore riflessione cristologica di Jung.

L'esito dell'itinerario si può esprimere anche così: la via del Cristo, rivolta verso il Dio a venire (RB 234b [24]), conduce di fatto al Cristo ri-creato: e questa via, che ritorna ogni volta trasformata, ma sempre inopinabile, impre-

<sup>56</sup> Prima della redazione del *Libro rosso*, Jung si era occupato pubblicamente di Cristo in due circostanze: nella V Conferenza di Zofingia (1899) e in *Wandlungen und Symbole der Libido* (1ª ed., 1912). Nella conferenza, intitolata *Gedanken über die Auffassung des Christentums* ("Pensieri sulla concezione del cristianesimo") e sarcasticamente polemica contro il teologo luterano Albrecht Ritschl, è rilevante l'insistenza di Jung sull'importanza del mistero nella religione in genere, e nel cristianesimo in particolare (cfr. p.es. il mistero di Cristo in RB 254ab [89-91]), e inoltre sulla necessità di mettere al primo posto nella religione cristiana l'ordine metafisico incarnato da Cristo [154 s.], il quale viene "definito" così [155]: «Cristo è la figura metafisica alla quale ci unisce l'elevazione mistica che ci innalza al di fuori del mondo sensoriale». – Nella prima edizione delle *Wandlungen* prevale il parallelismo di Cristo soprattutto con Mithra (ma pure con altre figure mitico-religiose come Gilgamesh, Zagreo, Attis, Adone, Odino ecc.) condotto attraverso il rosario dei simboli comuni (sole, acqua, albero ecc.); l'impostazione originaria è catalogica, un lungo elenco di citazioni ad attestare le forti analogie tra gli eroi; nelle edizioni successive dell'opera, tutte posteriori anche al *Libro rosso*, la figura di Cristo è stata riadattata ad archetipo del Sé (cfr. p.es. Jung 1952a: 469-470 [359 s.]). – Prima del 1915 il tema di Cristo è sfiorato "dionisiacamente" anche in alcune lettere a Freud; cfr. Freud-Jung 1974, 11.2.1910, 178J (324 [316]): «Penso che bisognerebbe lasciare ancora alla Ψα il tempo [...] di ritrasformare gradualmente il Cristo nel Dio profetico della vite che era, [...] all'unico fine di rendere il culto e il sacro mito ciò che furono, cioè un ebbro tripudio in cui si consentiva all'uomo di essere un animale in ethos e santità»; cfr. anche *ibi*, 2.6.2010, 196J: 360 [351]; 26.6.1910, 200J: 371s [362s].

vedibile nella sua inattualità, è la psiche, ossia il Sé collettivo, che costituisce il soggetto psichico totale<sup>57</sup> e di cui si fa sempre più intimo convivente il *viator* Io-Jung: è l'ultrasenso (*Übersinn*)<sup>58</sup>, inizio e ponte verso il Cristo ritrovato, meta e adempimento del suo ritorno. L'ultrasenso è l'immagine del Cristo ricreato – per l'umanità del secolo giovane, ma già piagato dall'ecatombe cosmica.

Ora, in *Aion* Jung ripete spesso che tanto il Sé quanto Cristo sono immagine di Dio (*Bild Gottes, Gottesbild, imago Dei*), e in particolare nel cap. V sostiene, fin dal titolo perentorio *Christus, ein Symbol des Selbst* ("Cristo, un simbolo del Sé"), che tra i due il vero e proprio agente, il vettore della numinosità cogente orientata a estrinsecarsi e realizzarsi, è il Sé, mentre «Cristo illustra l'archetipo del Sé»<sup>59</sup>, cioè incarna la figura collettiva che l'inconscio suo contemporaneo aspettava per farvi convergere la propria emozionalità e le proprie proiezioni, e dietro la quale l'uomo reale Gesù scompare.

Senonché, nei testi redatti e illustrati 35 anni prima di *Aion*, si assiste a un'operazione di segno opposto, in cui l'agente autentico – la Stella luccicante, che muove e guida il cammino di Io-Jung lungo la via del Sé – è il Cristo in una sua nuova parusia spirituale, senz'altro feconda anche in prospettiva teologica. Non dunque meramente un «mito ancora vivo»<sup>60</sup>, ma la ricreazione mitologica del Dio incarnato, di cui in futuro non spiacerà scandagliare le eventuali tracce superstiti negli scritti jungiani posteriori.

<sup>57</sup> Cfr. Jung 1921: 464 [507].

<sup>58</sup> L'arcipsicologema dello *Übersinn*, che domina le pagine iniziali del *Libro rosso*, poco a poco si dirada per fare la sua ultima comparsa esplicita in *RB* 249b [76], nel corso della visione di Maria col Bambino nel cristallo.

<sup>59</sup> Jung 1951: 47 [37].

<sup>60</sup> Cfr. *ibi*: 46 [36]: «Cristo è il mito ancora vivo della nostra cultura».



#### 4.

### L'istanza mitica nella cristologia jungiana

Cristo – non l'uomo, ma l'essere divino – era la mia meta segreta.<sup>1</sup>

*Aion* è lo scritto cristologico di Jung<sup>2</sup>. Incentrato programmaticamente sulla relazione strutturale tra la figura di Cristo e i simboli naturali del Sé, il libro condensa mezzo secolo di speculazioni jungiane sul tema della *Christusgestalt*, corroborate sia dallo studio perpetuo del *Corpus Christianum* e dalla frequentazione diffusa della cristologia patristica, sia dall'approfondimento sistematico delle varie dottrine eretiche e dell'alchimia tardomedievale. Ci sono poi altre due opere coeve di Jung in cui viene trattata con una certa ampiezza la fisionomia archetipica di Cristo (il *Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità* del 1948, e la *Risposta a Giobbe* del 1952)<sup>3</sup>, ma in entrambe essa costituisce – pur con accentuazioni volta a volta peculiari – soltanto una tematica subordinata. Infine, anche di fronte alle innumeri, mai scontate menzioni e microtrattazioni di Cristo negli altri scritti ufficiali (specie dagli anni '20 in poi), nei seminari e nelle lettere<sup>4</sup>, *Aion* rimane indiscutibilmente il testo di riferimento per la comprensione della cristologia jungiana “matura”.

Poiché non è qui la sede per condurre un'analisi critica esaustiva dell'opera, né per tentare la ricostruzione dell'intera teoria cristologica di Jung, mi limiterò a far emergere un elemento che contribuisce a rendere questa cristologia – la quale a rigore non è psicologica, ma *arcipsicologica*<sup>5</sup> – un *unicum*

<sup>1</sup> Jung a proposito della genesi di *Aion* (dalla lettera a Padre Victor White del 19 dicembre 1947; in Jung 2012b, II: 100 [90]).

<sup>2</sup> Ultimato nel 1950 (Jung settantacinquenne), il libro uscì l'anno seguente: C.G. Jung, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, mit einem Beitrag von M.-L. von Franz, Rascher, Zürich 1951. Nel 1976, in occasione della sua pubblicazione nei *Gesammelte Werke* di Jung, il sottotitolo – previo consenso dato a suo tempo dall'autore – venne modificato in: *Beiträge zur Symbolik des Selbst*.

<sup>3</sup> Le due opere sono ora riprodotte nel Band 11 dei *Gesammelte Werke* (v. Bibliografia).

<sup>4</sup> In prospettiva cristologica va segnalato soprattutto il carteggio con Padre Victor White dal 1945 al 1960. Molto pregnanti sono anche tre lettere allo scrittore nordamericano Upton Sinclair (3.11.1952, 24.11.1952, 7.1.55, tutte nel vol. II dei *Briefe*).

<sup>5</sup> Sull'arcipsicologia di Jung e sulla sua inscindibile connessione con il mito cfr. *supra*, Pass 3, part. § 1.4 e la n. 19 a p. 30.

epistemico del XX secolo, un plesso originale in grado di interfacciarsi proficuamente e a pari dignità con gli omologhi dei due quartieri tradizionali adiacenti, il filosofico e il teologico.

Però la prima novità sta anzitutto nel *fatto* stesso di una cristologia di matrice (arci)psicologica, inimmaginabile al momento della pubblicazione di *Totem e tabù* (1912-13), dove Freud aveva immerso nel crogiuolo del complesso edipico anche – e, a senso suo, per sempre – il sacrificio di Cristo, riducendolo a una puntuale realizzazione del desiderio coattivo di prendere il posto del padre<sup>6</sup>.

Eppure, proprio nel medesimo lasco di tempo, la figura di Cristo stava accedendo al giovane sapere psico-analitico in una modalità inaudita e sconcertante, benché allora inevidente e del tutto seclusa, che avrebbe debuttato in pubblico solo 35 anni dopo<sup>7</sup>: un lungo periodo di incubazione dal momento in cui, con la personale esperienza jungiana del *Mysterium des Christus*, s'era avviata la composizione del *Libro rosso*<sup>8</sup>. Se infatti *Aion* può essere definito come un testo di cristologia arcipsicologica perché è impegnato tematicamente a elucidare le relazioni tra il Cristo del Nuovo Testamento e la psiche – la psiche sia nella sua struttura archetipica, sia nella sua dimensione individuale – in vista di una comprensione critica del *numen* centrale della fede e del sapere cristologici, allora una tale possibilità definitoria è dovuta soprattutto a quei vissuti straordinari e alle connesse intuizioni, narrazioni, raffigurazioni e speculazioni del periodo 1913-1930 che Jung aveva inizialmente fatto confluire soltanto nel segreto del *Liber novus*, salvo recuperarne e svilupparne i tratti cristologici (e non solo) nei testi “scientifici” più tardi.

Nelle pagine a seguire discuterò dunque uno di questi tratti: il mito.

<sup>6</sup> Cfr. Freud 2012/13, IV, §§ 6-7: 436-439 [156-159].

<sup>7</sup> Anche se un nucleo “pubblico” originario della cristologia jungiana può esser visto nel testo della conferenza *Zur Psychologie der Trinitätsidee*, tenuta nel 1940 a Eranos, la sua ufficialità conclamata risale alla pubblicazione dell'ampliamento-rielaborazione della stessa conferenza nel volume *Symbolik des Geistes* (Jung 1953: 323-446), col titolo *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*. Cfr. lettera di Jung a U. Sinclair del 24.11.1952 (Jung 2012b, II: 311 [273]).

<sup>8</sup> Il testo del *Libro rosso* / *Liber novus* è stato redatto e illustrato da Jung tra il 1913 e il 1930, ma è rimasto inedito fino al 2009. L'espressione *das Mysterium des Christus* ricorre in RB 254a [89].

1. *Bultmann, Jung, Ratzinger: divergenze sul valore del mito in cristologia*

Gesù Cristo, in cui crede la Chiesa, non è affatto un mito né un'idea astratta, ma un uomo vissuto in un contesto storico, morto dopo aver trascorso la propria storia; un'indagine storica su di lui è richiesta dalla stessa fede cristiana.<sup>9</sup>

Con queste parole dominate da una tripla occorrenza *historica*, la Commissione teologica internazionale della Chiesa cattolica non poteva dichiarare più inequivocamente il proprio orientamento cristologico né condizionare con maggior contezza l'“oggetto attuale” della fede ecclesiale (infatti la locuzione *in quem Ecclesia credit* è stata tradotta in italiano con: «che è l'oggetto della fede della Chiesa»)<sup>10</sup>. Una volta posti su una sponda il mito e l'idealità astratta, e contrapposte sull'altra la realtà vivente e la storicità, è sul terreno di quest'ultima sponda che andrebbe collocato e indagato Gesù, il Cristo della fede della Chiesa.

Joseph Ratzinger, che all'epoca dell'approvazione ufficiale del documento *Alcune questioni riguardanti la cristologia* (1979) era membro autorevole della CTI (ne sarebbe divenuto presidente di lì a due anni), ha espresso una posizione analoga ancora un trentennio dopo, nel *Vorwort* alla prima parte del suo *Jesus*:

Il metodo storico[-critico] [*die historisch-kritische Methode*] – proprio a partire dall'intima essenza della teologia e della fede – è e rimane una dimensione irrinunciabile del lavoro esegetico. Infatti per la fede biblica è essenziale riferirsi ad accadimenti realmente storici. Essa non narra la storia come espressione di simboli di verità storiche [*geschichtliche Wahrheiten*], bensì si fonda sulla storia che si è svolta sul suolo di questa terra. Il *factum historicum* non è per essa una cifra simbolica sostituibile, bensì fondamento costitutivo: *Et incarnatus est* – con questa

<sup>9</sup> Commissio Theologica Internationalis, *Quaestiones selectae de Christologia* (1979), I, § 1: *Jesus Christus, in quem Ecclesia credit, quum nullus sit mythus, non idea abstracta, sed homo, intra limites historiae conversatus, mortuus, propriam degens historiam, inquisitio de eodem historica a fide ipsa christiana postulat* (CTI 1988: 258). La prima pubblicazione del documento è avvenuta: per il latino, in “Gregorianum”, 61 (1980), pp. 609-632; per l'italiano, in “La Civiltà Cattolica”, 131 (1980), pp. 259-278. Tutti i documenti della CTI sono disponibili online in varie lingue sul sito del Vaticano: <http://www.vatican.va/romancuria/congregations/cfaith/ctidocuments/rcctiindex-doc-pubblit.html>

<sup>10</sup> CTI 2006: 166. La perifrasi contenente la menzione dell'“oggetto” è anche nelle versioni francese, inglese e spagnola, ma non nella tedesca (*Jesus Christus, an den die Kirche glaubt, ...*), che ricalca il testo latino. Nel momento in cui si parla della fede cristiana, è difficile considerarne Gesù Cristo unicamente l'oggetto, e non piuttosto il soggetto.

parola noi professiamo l'ingresso fattuale di Dio nella storia reale [*das tatsächliche Hereintreten Gottes in die reale Geschichte*]. [...] Se dunque la storia, la fattività [*Faktizität*] in tal senso, appartiene essenzialmente alla fede cristiana, allora questa deve esporsi al metodo storico. È la fede stessa a richiederlo.<sup>11</sup>

Quando però Ratzinger aggiunge che il metodo storico-critico non solo non esaurisce il compito dell'interpretazione della Sacra Scrittura, ma è pure gravato da tre limiti considerevoli (1. deve lasciare la parola nel passato, senza poterla rendere attuale; 2. è costretto a trattare le parole bibliche soltanto come parole umane; 3. padroneggia le fonti storiche dei singoli libri della Scrittura, ma non può cogliere la loro unità come “Bibbia”)<sup>12</sup>, la conclusione che ne trae è sacrosanta: «l'ermeneutica cristologica [...] presuppone una decisione di fede [*Glaubensentscheid*] e non può venire fuori dal puro metodo storico».<sup>13</sup> Senonché, con ciò viene insieme ridimensionata drasticamente l'importanza della richiesta di indagare il Cristo storico, avanzata dalla fede ecclesiale attraverso i suoi organismi istituzionali. Senza un *Glaubensentscheid* non si dà cristologia; la quale è invece pensabile – ed è stata effettivamente praticata per quasi due millenni – anche senza una particolare o speciale interlocuzione con il metodo storico-critico.

E allora, tanto nel documento della Commissione teologica internazionale del 1979 quanto nella premessa generale di Ratzinger al suo *Jesus*, l'enfasi posta fin da subito e un po' frettolosamente su una visione poco critica (per non dire ingenua) della storicità appare votata soprattutto a eliminare il fattore mitico dall'orizzonte cristologico. Ratzinger lo conferma con un ossimoro involontario nel momento in cui dichiara l'*incarnatus est* come «l'ingresso fattuale di Dio nella storia reale» – mentre, tutt'al contrario, il *sarx egèneto* si può considerare come la dizione dell'attimo mitico in cui la storia ordinaria fa il suo ingresso nell'economia realissima del Cristo-Logos vivente. Senza il riconoscimento che con l'evento Cristo si sono dischiusi nuovi ordini di realtà e idealità, di storicità e miticità, persino la parola “cristologia” – che pure implica costitutivamente l'unzione messianica di Gesù – è destinata a una vacua insignificanza.

<sup>11</sup> Ratzinger 2007: 14 [11]. Il riferimento a Benedetto XVI non è qui fatto in vista di una considerazione e valutazione della cristologia ratzingeriana, ma ha soltanto valore documentale, perché attesta come il “pregiudizio bultmanniano” verso il mito (di cui parlo nei prossimi capoversi) sia ancora oggi pienamente vigente ad alto livello teologico, anche cattolico.

<sup>12</sup> Cfr. *ibi*: 15-17 [12-14].

<sup>13</sup> *Ibi*: 18 [15].

Proprio in riferimento al fattore mitico nella *Christusgestalt*, Jung sta agli antipodi della CTI:

Cristo è il mito ancora vivente della nostra civiltà (*der noch lebendige Mythos unserer Kultur*), [...] incarna il mito dell'arciuomo divino, dell'Adamo mistico, [...] detiene il centro del mandala cristiano, è il Signore del tetramorfo, cioè dei quattro simboli degli Evangelisti, il cui significato è analogo ai quattro pilastri del suo trono. Cristo è in noi, e noi in lui.<sup>14</sup>

Il cuore di questo mito, nel quale per Jung è racchiusa l'essenza del cristianesimo<sup>15</sup>, consiste nella umano-divinità di Gesù: «il nostro compito [è] comprendere che cosa si è inteso con “Uomo-Dio” [*Gottmensch*]»<sup>16</sup>. Senza una tale comprensione (*Verstehen*) dell'*Urphänomen* cristiano, il Nuovo Testamento rimarrebbe un enigma (*Rätsel*) e non sarebbe possibile coglierne il significato (*Bedeutung*) religioso, né si capirebbero le altre determinazioni mito-simboliche del Cristo. Così, entro la prospettiva jungiana, la questione dell'uomo reale Gesù si risolve come già sempre risolta, in quanto i principali attributi di Cristo sono tutti protologici ed escatologici, dunque *mitici* (*Logos, Dei Filius, Rex gloriae, Judex mundi, Redemptor, Salvator*), nient'affatto umano-naturali, e gli pertengono praticamente sin dal principio della nuova era da lui inaugurata, dato che – è questa l'ipotesi jungiana – corrispondevano in maniera straordinaria alle più profonde istanze dell'inconscio collettivo coevo<sup>17</sup>.

La distanza tra la dichiarazione della CTI e quella di Jung sul rapporto tra Cristo e il mito è troppo grande – addirittura antipodale, come s'è visto – perché non siano in gioco due concezioni assai divergenti del mito. E in effetti si può notare agevolmente come il *nullus sit mythus* delle *Quaestiones de Chri-*

<sup>14</sup> Jung 1951: 46 [36].

<sup>15</sup> Cfr. lettera di Jung a Sinclair del 7.1.1955 (Jung 2012b, II: 436 [381]): «il problema del mito [...] contiene l'essenza della religione cristiana».

<sup>16</sup> Lettera di Jung a Sinclair del 3.11.1952 (*ibi*: 304 [267]).

<sup>17</sup> Cfr. Jung 1948: 170 [153]: «Già in uno stadio molto primitivo, dunque, l'uomo reale Gesù scomparve dietro le emozioni e proiezioni del suo ambiente vicino e lontano; venne subito e quasi del tutto assimilato ai *sistemi* psichici *predisponenti* [*seelische Bereitschaftssysteme*] che lo circondavano, e quindi tramutato nella loro espressione archetipicamente formata. Divenne quella figura collettiva che l'inconscio contemporaneo aspettava, e pertanto è vano chiedersi chi e come Gesù *propriamente* fosse». Cfr. anche la lettera di Jung a Sinclair del 3.11.1952 (Jung 2012b, II: 306 [269]): «Quello che chiamiamo “Gesù Cristo” – così vorrei supporre – è un fenomeno molto meno biografico che sociale, cioè collettivo, sorto dalla collisione tra una personalità appena tratteggiata, tuttavia straordinaria, e lo specialissimo spirito del tempo con la sua psicologia altrettanto notevole». Per Cristo inauguratore dell'èone dei Pesci vedi *infra*, § 3, p. 6 e n. 51.

*stologia* sia stato condizionato in ultima analisi da Rudolf Bultmann e dal suo programma di demitologizzazione<sup>18</sup> del Nuovo Testamento<sup>19</sup>. Ora, la visione che Bultmann ha del mito non è originale, ma – per sua esplicita ammissione – mutuata dalle scienze storiche e religiose (in particolare da Wilhelm Nestle)<sup>20</sup>:

Mito è il racconto di un accadimento o evento in cui sono operative forze o persone sovranaturali, sovraumane (perciò è spesso definito semplicemente come storia di dèi). [...] Il mito porta a espressione una determinata *comprensione dell'esistenza umana*. Esso conosce – e già lo documenta la connessione originaria del mito con il culto – una realtà diversa dalla realtà mondana presa in considerazione dalla scienza. Il mito sa che il mondo e la vita umana hanno il loro fondamento e il loro limite in una potenza che sta al di là di tutto ciò che si trova nell'ambito del calcolare e disporre – in una potenza trascendente. Però di questa realtà e potenza trascendente il mito parla in modo inadeguato [*unzulänglich*].<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Nonostante in italiano “demitizzazione” sia *ab initio* la valuta traduttiva corrente, preferisco rendere *Entmythologisierung* col meno attrattivo, ma verbalmente più rispettoso del rinvio esplicito al *logos*, “demitologizzazione”.

<sup>19</sup> Con il suo gesto demitologizzante, Bultmann è colui che ha risvegliato il senso critico nella generazione teologica ratzingeriana (cfr. Ratzinger 2000a: 264 [301]). Le tesi del teologo di Marburg sono note (cfr. Bultmann 1967): L'immagine neotestamentaria del mondo – in quanto articola il cosmo in tre piani (il *cielo*, abitato da Dio e dagli angeli; l'*inferno*, luogo sotterraneo di tormento; la *terra*, su cui si svolgono tanto gli accadimenti naturali, quanto gli scontri fra le potenze sovranaturali divine e sataniche) e raffigura l'essere umano come il vivente in ballia delle forze angelo-demoniache e perciò mai padrone di se stesso – è mitica in un senso non credibile, inaccettabile per l'uomo moderno, il cui modo di pensare è invece irrevocabilmente formato dalla scienza (*ibi*: 15-17 [103-105]). Per recuperare il contenuto autentico del kerygma neotestamentario, che è costituito dall'evento di salvezza corrispondente a quell'immagine mitica del mondo, dunque per mantenere la validità dell'annuncio dell'agire salvifico decisivo di Dio nel Cristo, non resta altra via che demitologizzarlo (*ibi*: 22 e 25 [118 e 125]). E poiché il senso autentico del mito non è di oggettivare il cosmo, ma di esprimere la comprensione dell'esistenza (*Existenzverständnis*) propria dell'uomo entro il mondo particolare in cui vive, allora il compito della demitologizzazione equivale a interpretare esistenzialmente la mitologia del Nuovo Testamento (*ibi*: 22-23 e 26 [119 s. e 129]). Così, l'interpretazione esistenziale del peccato in termini di decadimento radicale (*radikale Verfallenheit*), della croce come evento storico elevato a dimensioni cosmiche (*historisches Ereignis in kosmische Dimensionen emporgehoben*), e della risurrezione come espressione stessa della significatività della croce (*Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes*) e tutt'uno con essa, riesce ad approdare al Cristo demitologizzato: il crocifisso e risuscitato, come lo si incontra nella parola dell'annuncio, la quale è creduta dalla genuina fede pasquale (*ibi*: 38, 42, 44 e 46 [154, 161, 165 e 169 s.]).

<sup>20</sup> Cfr. Nestle 1942: part. 1-20.

<sup>21</sup> Bultmann 1954: 180, 183 [180, 186]. Il testo di p. 183 [186] continua enunciando una limitazione dell'insufficienza: «... quando [il mito] rappresenta l'aldilà come la lontananza spaziale, come cielo sopra la terra, come inferno sotto terra»; ma in realtà non ci sono dubbi

Demitologizzare il Nuovo Testamento vuol dire allora tradurre in termini teologicamente “adeguati” – il che per Bultmann equivale a: *esistenziali* (in senso “protoheideggeriano ortodosso”)²² – il discorso mitico sulla potenza trascendente-numinosa e sulla prospettiva escatologica incorporate in Gesù Cristo²³. Ed è appunto sulla *Unzulänglichkeit* del mito a parlare della divinità e della trascendenza che convergono le posizioni altrimenti distanti del teologo di Marburg e di Benedetto XVI, concordi nel conferire alla cristologia come tale un atteggiamento strutturalmente demitologizzante²⁴. Vi concorde-

che per Bultmann il mito, rispetto alla trascendenza, è insufficiente *sempre*, illimitatamente. E questo sia detto nonostante il nobile tentativo ricœuriano di distinguere nell'ermeneutica di Bultmann tre accezioni differenti di “mito” (1. cosmologia primitiva; 2. mondanizzazione dell'aldilà; 3. nucleo kerygmatico; cfr. Ricœur 1969: 380-386 [400-406]); sulla terza accezione – che Bultmann non avrebbe accettato di accogliere nella sfera semantica di “mito” – torno nelle conclusioni del presente saggio.

²² L'adesione bultmanniana all'analitica esistenziale dello Heidegger di *Sein und Zeit* tocca punte di ingenuità imbarazzanti. Cfr. Bultmann 1967: 33 [142 s.]: «Soprattutto l'analisi esistenziale dell'Esserci condotta da Martin Heidegger sembra essere nient'altro che un'esposizione filosofica profana della visione neotestamentaria dell'Esserci umano: nella cura l'uomo esiste storicamente in vista di se stesso sul fondamento dell'angoscia, volta a volta nell'attimo della decisione tra il passato e il futuro, se perdersi nel mondo della manifestatezza, del “si” impersonale, oppure guadagnare la propria autenticità nella rinuncia a ogni sicurezza e nell'abbandono senza riserve al futuro! L'uomo non è inteso così anche nel Nuovo Testamento?». Senza entrare nei dettagli, qui basti ricordare 1) che nell'analisi esistenziale heideggeriana l'autentico in-vista-di-se-stesso del *Dasein* è l'essere per la morte (*Sein zum Tode*), con la morte intesa come la «possibilità più propria, irrelativa, insormontabile» dell'Esserci stesso (Heidegger 1977: 250; cfr. §§ 50-53), laddove il senso evangelico importerebbe piuttosto un fondamentale *Sein-zum-Tode-am-Kreuz*, un essere-per-la-morte-in-croce, e 2) che l'angoscia per Heidegger è la condizione emotiva fondamentale davanti al nulla di significato dell'esistenza (*ibi*, §§ 40 e 68b), mentre è difficile contestare che il modello neotestamentario di angoscia sia il Gesù del Getsemani (*érxato ademoneîn*, «cominciò a provare angoscia»: *Mc* 14,33; *Mt* 26,37), l'anima tristissima per l'imminente consumazione del sacrificio estremo. Dubito che un pensiero radicalmente *christuslos* come quello heideggeriano possa dare contributi seri a una qualsiasi cristologia.

²³ Cfr. Bultmann 1954: 184 [188]: «In negativo, la demitologizzazione è perciò *critica dell'immagine mitica del mondo* [*Kritik am Weltbild des Mythos*], nella misura in cui questa immagine nasconde l'intenzione autentica del mito. In positivo, la demitologizzazione è *interpretazione esistenziale* [*existenziale Interpretation*] in quanto vuole chiarificare l'intenzione del mito, appunto il suo scopo di parlare dell'esistenza dell'uomo».

²⁴ Per i rilievi critici di Ratzinger al Cristo demitologizzato di Bultmann cfr. p.es. Ratzinger 2000a, II Teil: 156-160 [187-192]; Ratzinger 2000b; Zollitsch 2013, s.v. “Demitizzazione della Bibbia”: 70. – Voglio rimarcare come in questa sede la demitologizzazione bultmanniana sia in questione unicamente per la concezione del mito sulla quale essa si staglia e per la relazione di “questo” mito a Cristo, non per la sua fisionomia teologica complessiva. Perciò non mi soffermo qui sul dibattito scaturito dalla opzione demitologizzante di Bultmann, né sulle prese di posizione autorevoli rispetto a essa, se non per segnalare che, al di là delle critiche provenienti

rei anch'io, a patto però di considerare la *entmythologisierende Einstellung* come componente di una dialettica necessaria i cui altri due termini siano mito e rimitologizzazione, pensati sulla base di un dialogo che, per tornare a volgersi a Jung, non può non passare prima dalle parti dell'ermeneutica del mito di Luigi Pareyson.

## 2. Pareyson e il compito a venire di una cristologia tragica

Se oggi può apparire improprio parlare di fine del processo mitologico in quanto tale, di momento terminale del mito sancito dai misteri ellenici i quali, comportando la consapevolezza della conclusione necessaria della totalità processuale, ne avrebbero così recato entro sé la morte<sup>25</sup>, è appunto per la rigida necessità con cui Schelling ha caratterizzato le epoche del *mythologischer Prozeß* rispetto alla storicità libera dell'era cristiana<sup>26</sup>. In questa ottica, mito e libertà risultano incompatibili; si riferiscono l'una all'altro, ma non possono coesistere nel medesimo tempo, anzi appartengono a epoche diverse dell'umanità: il mito all'epoca preistorica (*vorgeschichtlich*), prodotto mediante la coscienza reale primitiva dell'uomo in virtù di una legge di mera necessità<sup>27</sup>; la libertà all'epoca storica (*geschichtlich*), grazie alla Rivelazione posta «in base alla decisione e all'atto della volontà massimamente libera»<sup>28</sup>.

Ma come nel processo di elaborazione collettiva del mito non si può riconoscere il momento essenziale della libertà del pensiero raccontante, rinarrante, così nella libera decisione personale di accogliere la rivelazione cristiana bisogna riconoscere l'adesione a un patrimonio essenzialmente mitico, simbolico. Queste considerazioni vengono sollecitate pure dall'originale e “abisale” meditazione sul mito che Pareyson ha condotto soprattutto nell'ultima

dal versante protestante (Barth, Cullmann, Bonhoeffer, Pannenberg, Jüngel) come da quello cattolico (Rahner, von Balthasar, Scheffczyk – e Ratzinger, appunto), vi è una solidarietà senz'altro maggioritaria nei riguardi dell'esclusione degli elementi mitici dalla *Christusgestalt* (a eccezione del *Christentum und Mythos* di Pannenberg e di *Die Wahrheit des Mythos* di Jüngel, entrambi però ampiamente posteriori agli scritti cristologici “ufficiali” di Jung).

<sup>25</sup> Cfr. Schelling 1856-7, Bd 2, Vorl. 28: 645 [387]; Schelling 1858, Bd 3, Vorl. 23: 529 s. [877 s.].

<sup>26</sup> Cfr. Schelling 1858, Bd 4, Vorl. 24: 1-2 [883].

<sup>27</sup> Cfr. Schelling 1856-7, Bd 2, Vorl. 1: 7 [22]: «Abbiamo riconosciuto la mitologia come prodotto di un processo teogonico in cui l'interno dell'umanità è trasposto insieme alla prima coscienza effettiva».

<sup>28</sup> Schelling 1858, Bd 4, Vorl. 24: 11 [897].

fase del suo itinerario teoretico<sup>29</sup> tenendo in gran conto proprio la lezione di Schelling, del cui pensiero il filosofo cuneese è stato notoriamente un fine ermeneuta. Il mito è di per sé fenomeno terribilmente profondo e drammatico, e se c'è un precursore nel sondaggio di tale profondità e drammaticità – al di là delle risultanze e della loro condivisibilità speculativa – questi è senz'altro Schelling, per cui chi ne ignori o trascuri la filosofia positiva è destinato a produrre su mito e mitologia solo concioni ininteressanti.

Ora, mito e rivelazione sono per Pareyson così poco inconciliabili, che anzi ogni mito autentico è, in senso primigenio, rivelativo della verità. Il mito viene da lui inteso come interpretazione originaria della verità, come contatto diretto con l'inoggettivabile (con l'essere stesso di Dio in quanto libertà assoluta); bisogna evitare di contrapporlo a concetti quali realtà, storia, verità, ragione, rivelazione, perché il mito è: 1) un'esperienza esistenziale della realtà; 2) un racconto, una storia delle epoche dell'eternità e delle epoche della storia umana; 3) la verità in quanto esistenzialmente interpretata e posseduta (nell'unica forma in cui si può possederla, ossia essendone posseduti); 4) un pensiero originario reale, non meramente razionale; 5) esso stesso rivelativo, non soltanto inventivo o espressivo<sup>30</sup>.

La vocazione del mito a farsi interprete della verità, dalla quale è posseduto, si attua in narrazioni tipiche di entità e vicende altrimenti ineffabili. E se ha questa caratteristica di «racconto rivelativo di cose che non si possono dire se non in questo modo»<sup>31</sup>, è perché viene costituito destinatario di una donazione, di un'offerta proveniente proprio dalla sfera che per Schelling sarebbe allotria all'istanza mitica: «La libertà in atto si offre soltanto al racconto, al mito, non all'argomentazione filosofica intesa come sistematica»<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> I principali documenti dell'ermeneutica pareysoniana del mito si trovano ora in Pareyson 2000, specie la parte prima, "In cammino verso la libertà" (3-81: il ciclo di quattro lezioni sulla "Filosofia della libertà" tenute nell'aprile 1988 a Napoli presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici), e le prime due sezioni della parte seconda, "La libertà originaria" (85-149 e 151-233: corrispondenti a due saggi apparsi su "Annuario filosofico" negli anni 1985-86).

<sup>30</sup> Cfr. *ibi*: 25. Questa caratterizzazione è efficacemente sintetizzata in un unico capoverso come in un'*ouverture*. Per i temi chiamati in causa, mi limito qui a rinviare *ibi*: 173-178 (Dio libertà: «Dal punto di vista dell'ontologia della libertà, dire che Dio esiste significa dire ch'egli è libertà», 176) e 115 (il "possesso" della verità: «La conoscenza della verità è così fontale, radicale, originaria, che s'ha da dire che non si può possedere la verità se non nella forma dell'esserne posseduti»); e inoltre Pareyson 2005: 15-31 (sulla differenza tra pensiero espressivo e pensiero rivelativo).

<sup>31</sup> Pareyson 2000: 52.

<sup>32</sup> *Ibi*: 27 s. Si concretizza così l'affinità – altrove nient'affatto scontata – tra mito e storia nel loro comune riferimento narrativo alla dialettica vivente della libertà; cfr. *ibi*: 174: «Il linguaggio adatto alla libertà è quello della storia e del mito, che ne racconta fedelmente gli

Da qui discende in Pareyson un nuovo compito per la filosofia, meglio: un modo innovativo di filosofare, «un nuovo tipo di filosofia, basata non sulla ragione dimostrativa, ma sul pensiero ermeneutico»<sup>33</sup>. Testata d'angolo di questa proposta speculativa è il filosofema della libertà abissale dell'essere, o dell'essere come l'abisso della libertà, il quale sostanzia un pensiero che si autodefinisce tragico<sup>34</sup> e, attraverso un'accorata ermeneusi, rinviene nel mito – cioè nell'arte e nella religione – la determinatezza che nell'uomo, nel cosmo, in Dio stesso, «solo col dolore si può vincere il male»<sup>35</sup>.

Proprio perché ha il coraggio di guardare in faccia sia il negativo distruttivo caratteristico del male, sia l'immane e irriducibile potenza del dolore<sup>36</sup>, così come essi sono ben presenti nel mito centrale della religione cristiana, proprio perciò la nuova filosofia sarà un'ermeneutica del mito religioso, nel senso di un ripensamento filosofico del cristianesimo<sup>37</sup>. Interpretazione al quadrato, a rigore, che nulla ha né vuole avere a che fare con la demitologizzazione:

*La riflessione filosofica sull'esperienza religiosa, allora, non è altro che interpretazione del mito, il quale già per conto suo è interpretazione della verità. [...] Il mito non ha bisogno di demitizzazione alcuna, essendo rivelativo di per se stesso. Interpretare il mito significa [...] approfondirne e dipanarne l'infinita significazione, ch'è compito arduo*

atti imprevedibili e i fatti indeducibili, come in un racconto. [...] La libertà ha un vigore e una vicenda che risultano più chiaramente nel mito, in cui la storia eterna della libertà viene raccontata come una successione temporale, in cui c'è il prima e il poi, il possibile prima del reale, il male prima del male, Dio prima di Dio». Nonostante in questo brano si parli di “storia eterna”, è chiaro che ogni storia, inquanto intessuta di fatti indeducibili, è narrazione, «col che entriamo decisamente nel campo del mito» (*ibidem*). – Anche in Bartolone vige un'articolata valorizzazione ontologico-libertaria del mito, che sarebbe fecondo far interagire con la prospettiva originale di Pareyson: cfr. soprattutto Bartolone 1959, §§ 25-26, 35-42, 44 e 52-53 (per le acute analisi dei miti di Prometeo e Edipo vedi §§ 47-51 e 55-61), e Bartolone 1978, parte I (“*Prometeo incatenato e l'Ecce homo*”): 1253-86.

<sup>33</sup> Pareyson 2000: 159. Sulla opportunità di intraprendere questo nuovo percorso filosofico cfr. *ibidem*, pp. 156 s.: «È del resto ormai tempo che la filosofia [...] rinnovi i suoi contenuti attingendo al mito, e anzi ne tragga spunto per ritrovare se stessa recuperando la propria natura mitica originaria, ch'è pur sempre la fonte inesauribile d'ogni discorso che sia veramente importante e decisivo per l'umanità».

<sup>34</sup> Cfr. *ibi*: 50 s., 153 ss., 204 ss., 226 ss.

<sup>35</sup> *Ibi*: 194. Sulla inevitabilità dell'appello filosofico al mito cfr. *ibi*: 157: «La necessità del ricorso al mito deriva dunque dal fallimento della filosofia di fronte al problema del male».

<sup>36</sup> Cfr. *ibi*: 70: «La sofferenza [...] è il segreto dell'essere, che contiene e rivela tutte le enormi potenzialità dell'universo. Potenza del dolore, il quale è più forte della colpa; è l'unica forza superiore a quella del male».

<sup>37</sup> Cfr. *ibi*: 161 s.

e strenua impresa. La riflessione filosofica deve lasciare che il mito dica ciò che solo col mito si può dire, e non aggiungervi altro, giacché interpretare significa far parlare e saper ascoltare, non dare sulla voce né *mitsingen*. Salvaguardare il mito, e il simbolo che col suo spessore lo rende significante, [...] è compito consono con la criticità della filosofia.<sup>38</sup>

È dunque nella salvaguardia approfondente e dipanante del nucleo mitico cristiano che va individuato il gesto principe del ripensamento filosofico pareysoniano del cristianesimo – ossia nel far parlare e saper ascoltare Gesù Cristo, il quale è insieme storico e mitico, inestricabilmente: Parola divina consegnata tragicamente e inesauribilmente alla parola umana rinarrante. In conformità a questo gesto, l'ontologia della libertà si rimodulerà allora, in quanto pensiero tragico, in una cristologia filosofica che miri ad accedere alla Deità e all'umanità solo attraverso il Dio incarnato sofferente e redentore. Non solo su Dio come tale, ma anche sull'uomo e sulle sue abissali miserie una tale cristologia sarà sempre più rivelativa di qualsiasi metafisica<sup>39</sup>.

Si giunge così a quello che io considero uno dei lasciti più onerosi, ma pure speculativamente più esaltanti, della riflessione filosofica di Pareyson: il compito di elaborare un'ermeneutica del mito del Cristo sofferente e redentore, ossia una cristologia tragica<sup>40</sup>. Nelle more dell'auspicabile svolgimento di questo compito, con l'acquisizione del parere di legittimità filosofica sulla mito-storicità di Gesù Cristo posso ritornare alla questione cristologica in Jung.

<sup>38</sup> *Ibi*: 144. Cfr. anche 161: «La riflessione filosofica nel e sul mito deve astenersi da una demitizzazione che intenda *sostituire* il logo al mito o *tradurne* il contenuto in forma filosofica». Bei passaggi sulla tautegoricità del simbolo e sulla sua funzione mitica si possono leggere *ibi*: 104-113.

<sup>39</sup> Cfr. *ibi*: 232: «Su Dio è molto più rivelativa la cristologia che la metafisica».

<sup>40</sup> Esso naturalmente *non* ha riscontri diretti negli scritti di Pareyson, ma costituisce uno sbocco naturale della sua ontologia della libertà, e troverebbe echi senz'altro stimolanti nella cogitazione bartoloniana sull'*Ecce homo*, sull'agape del santo la cui decisiva incidenza storica si comunica *miticamente*, in quanto autentica parola-forza, come potenza oblativa incondizionata; cfr. Bartolone 1978: 37 e 43. – Sulla cristologia di Pareyson si veda intanto Tomatis 2002.

### 3. Jung e la rimitologizzazione di Cristo

Il mito non è una finzione [*Fiktion*], bensì consiste di fatti che, ripetendosi costantemente [*beständig sich wiederholenden Tatsachen*], possono essere osservati sempre di nuovo. Il mito si eventua nell'uomo, e gli uomini hanno destini mitici proprio come gli eroi greci. Che la vita di Cristo sia mito in alto grado [*in hohem Grade Mythus*] non dimostra perciò assolutamente nulla contro la sua fattualità [*Tatsächlichkeit*]; vorrei quasi dire, al contrario, che la convalida, perché il carattere mitico di una vita ne esprime direttamente la validità umana universale.<sup>41</sup>

La decisa svolta mitica nella considerazione jungiana della *Christusgestalt* risale agli inizi della composizione del *Liber novus*, e fu favorita senza alcun dubbio dall'enorme mole di letture mitologiche, folcloriche e religiose che lo psichiatra svizzero aveva effettuato in vista della stesura di *Trasformazioni e simboli della libido*<sup>42</sup>. D'altronde, Cristo è il protagonista tematico oggettivo – dall'inizio alla fine, letteralmente, in senso sia diacronico sia diegetico – del *Libro rosso*: il testo comincia e finisce con il riferimento a lui, e molte, mai scontate sono le sue citazioni ed “epifanie dirette” lungo l'itinerario, tanto che l'impulso primo a redigere il volume calligrafico può ben venire individuato nella volontà di comprendere-ripetere-imitare la kenosis di Cristo da parte di Io-Jung, il protagonista soggettivo del “viaggio verso l'altro polo di Dio” narrato nel *Liber*<sup>43</sup>; ed era quindi inevitabile che l'atmosfera mitico-onirico-poietica, avvolgente le vicende narrate, influisse anche sul personaggio principale.

Così, nel *Liber novus* le descrizioni e i discorsi concernenti Cristo sono tutti di stampo prettamente mitopoietico. Occorre però classificarli in due distinte categorie.

Nella prima categoria, relativa a una comprensione jungiana più acerba del mistero di Cristo, vanno annoverati gli enunciati *psicologizzati*, quelli cioè costruiti analogicamente a partire dagli psicologemi corrispondenti; p.es. l'enunciato sull'impossibilità dell'ascesa al cielo di Cristo senza la previa discesa agli inferi<sup>44</sup> è basato sul principio psicologico secondo cui, nel processo di

<sup>41</sup> Jung 1952b: 412 [389].

<sup>42</sup> Prima della redazione del *Libro rosso*, Jung si era occupato pubblicamente di Cristo in due circostanze: nella V Conferenza di Zofingia (1899) e, appunto, in *Wandlungen und Symbole der Libido* (1<sup>a</sup> ed., 1912). Su questi precedenti v. *supra*, Pass 3, p. 46, n. 56.

<sup>43</sup> Per il riferimento a questo *anderer Pol* cfr. Jung *RB* 337b [359]. Per l'ipotesi della comprensione-ripetizione-imitazione jungiana della kenosis cristica di cui parla l'inno di Paolo nella *Lettera ai filippesi* (2,6-11) v. ancora *supra*, Pass 3, l'intero § 2 e l'epilogo.

<sup>44</sup> Cfr. *RB* 243b [54].

individuazione del soggetto, il riconoscimento e l'integrazione dell'Ombra – ossia degli aspetti inferi della personalità – costituiscono la base indispensabile di qualsiasi forma uranica di autoconoscenza: per analogia, quindi, Cristo starebbe in rapporto di interdipendenza con Satana così come l'Io lo è con l'Ombra<sup>45</sup>.

Nella seconda categoria rientrano le locuzioni mitiche che, esorbitando dalla psicologia in senso empirico stretto, attestano una compenetrazione più profonda, sicuramente più matura, della numinosità di Cristo. Sono gli enunciati *rimitologizzanti*, nei quali Jung trasfonde la ri-creazione del mito del Dio incarnato, a cominciare dalla potente figurazione della testa del Crocifisso col diadema serpentino raggiante<sup>46</sup>. Queste trasfusioni ricreative sono il frutto di una importante consapevolezza filosofica, guadagnata da Jung durante i colloqui itineranti con le figure autopoietiche del suo inconscio, circa il senso del pro-movimento (*Vorwärtsbewegung*) fondamentale dell'essere, per cui tutto ciò che è già stato è destinato a ritornare – non uguale (*gleich*), bensì identico (*selbe*) oppure simile (*ähnlich*) – nel modo della ri-creazione nel tempo (*Wiedererschaffung in der Zeit*)<sup>47</sup>. Le ultime pagine del *Libro rosso*, in cui si indugia sulla bellezza blu del Cristo ricreato, del Cristo ritrovato proprio come il Dio futuro per andare incontro al quale Io-Jung aveva intrapreso il suo viaggio, appartengono a tale contesto di rinnovamento mitico.

Ora, la rimitologizzazione di Cristo, dapprima operata poieticamente nell'*opus* segreto soprattutto tra il 1913 e il 1917, e nel *Liber* stesso corroborata solo in parte dal punto di vista teorico<sup>48</sup>, ha a mio avviso ottenuto la legittimazione epistemica in un breve passaggio di *Aion* dall'alta densità analogico-metaforica:

Il vino nuovo non dev'essere chiuso in otri vecchi e, come il serpente muta pelle, così anche il mito, in ogni nuovo eone, ha bisogno di una nuova veste per non rimetterci il suo effetto terapeutico.<sup>49</sup>

Il richiamo finale alla psicoterapia è prezioso perché puntualizza il fatto che per Jung il sapere mitopoietico sta sì in intimità essenziale con la porzione ar-

<sup>45</sup> Per l'Ombra e il suo rapporto con l'Io cfr. Jung 1951: 17-19 [8-10].

<sup>46</sup> Cfr. *RB* 308b [266]. Gli enunciati rimitologizzanti sono tra le più originali acquisizioni dell'arcipsicologia jungiana, per la quale vedi *supra*, n. 5.

<sup>47</sup> Cfr. *ibi*: 310a [272].

<sup>48</sup> Nel *Liber novus* il livello commentativo è caratterizzato da riflessioni e analisi scritte in tempi successivi (tra il 1915 e la metà degli anni '20) rispetto alle parti narrative, dialogiche, profetiche o puramente poietiche a cui via via si riferiscono. Cfr. Cicero 2016, Introduzione: 6-10 (§ 1: "Composizione, struttura e livelli del *Liber novus*").

<sup>49</sup> Jung 1951: p. 194 [169].

cipsicologica della sua teoresi (gli archetipi, il Sé, il *mysterium conjunctionis*), ma viene da lui fatto interagire proficuamente anche con il versante empirico (l'insieme dei fenomeni psichici personali) e in specie con la pratica clinica<sup>50</sup>. Tuttavia, l'opportuno riferimento non deve compromettere in alcun modo la piena messa in rilievo del principio ermeneutico che soggiace alla formulazione: i singoli miti si trasformano, si rinnovano periodicamente dall'interno (nella loro tautegoricità, si potrebbe dire con Schelling e Pareyson), ed esigono perciò una rivestizione adeguata, ossia una rinarrazione che li faccia rivivere arricchiti del *novum* che di volta in volta preme per eventuarsì in modalità mitopoietica. Se si considera che nel contesto jungiano ciò vale, prima di ogni altro, per il mito di Cristo, attorno al quale ruota un complesso mitologico sulla cui periferia inevitabilmente si ripercuotono le novità intervenute a livello del nucleo centrale, allora si potrà cogliere l'ampiezza qualitativa e quantitativa della rivestizione implicata da quello che chiamo *principio di rimitologizzazione*, e che trova appunto in Jung – in particolare nel *Liber novus*, in *Aion* e in *Risposta a Giobbe* – uno dei massimi interpreti-esecutori.

*Aion* illustra con dovizia di documenti e dettagli le due rimitologizzazioni capitali di Cristo, *Piscis* e *Se*, corrispondenti a due fasi della storia occidentale intervallate dal periodo alchemico parasimbolico del *Lapis*.

Il Cristo inquanto pesce è una delle simbolizzazioni più antiche, un'identificazione risalente già ai primi tempi della Chiesa, e sin dalla stesura del *Liber novus* Jung suppone che la fonte dell'accostamento sia astrologica – in ogni caso, il plausibile riferimento al mese platonico dei Pesci<sup>51</sup> consente di mantenere

<sup>50</sup> Cfr. *ibi*: 193 [169]: «Fiabe e miti esprimono processi inconsci, e la loro rinarrazione [*Wiedererzählung*] ha come effetto la loro reviviscenza e rievocazione, e quindi il ricollegamento di coscienza e inconscio. Ciò che significa la separazione delle due metà psichiche lo sa in prima linea il medico. Gli è nota come *dissociazione della personalità*, base fondamentale di ogni nevrosi: la coscienza va a destra e l'inconscio a sinistra. Poiché gli opposti non la lasciano unificare al loro proprio livello (*tertium non datur!*), allora occorre sempre un terzo sovraordinato in cui le parti possano convenire. Nella misura in cui il simbolo deriva tanto dalla coscienza quanto dall'inconscio, esso è in grado di unificarli entrambi, e precisamente di unificare, per mezzo della propria forma, la loro opposizionalità ideale e, per mezzo della propria numinosità, la loro opposizionalità emozionale». Per la concezione jungiana del “simbolo” il luogo classico è in Jung 1921: 507-515 [483-491].

<sup>51</sup> Cfr. *RB* 313b [283], e Jung 1951, cap. 6. Il titolo “Aion”, come spiega chiaramente Jung nella *Vorrede* dell'opera, vuol indicare l'identificazione dell'eone cristiano con l'eone dei Pesci, ossia con «il fenomeno concomitante sincronico di duemila anni di evoluzione spirituale cristiana» (*ibi*: 9 [1]). Il mese dei Pesci, nel contesto del cosiddetto anno platonico (cioè la durata di un ciclo completo del moto di precessione degli equinozi, uguale a ca. 25.800 anni – 2.150 anni per eone), è l'eone attuale, iniziato tra il 10 e il 7 a.C.; cfr. *ibi*: 120 [103]: «Cristo sta all'inizio dell'eone dei Pesci. Non è affatto escluso che dei cristiani colti fossero al corrente della *coniunctio magna* di Saturno e Giove nei Pesci del 7 a.C.».

la direzione tautegorica del simbolo: il *Piscis* non *sta per*, bensì è Cristo<sup>52</sup>.

Ruolo mediatore tra *Piscis* e *Se*, più che funzione propriamente simbolica, ha svolto invece la pietra filosofale, il tardomedievale e rinascimentale *Lapis philosophorum*, il quale «non è Cristo, bensì il suo parallelo, ossia ciò che nell'ambito soggettivo il dogma chiama "Cristo"»<sup>53</sup>.

Infine il Sé, uno dei termini chiave delle psicologie del XX secolo, «esprime l'unità e totalità della personalità nel suo insieme»<sup>54</sup>, un centro uni-totale mai pienamente coglibile sul piano fenomenico, dunque trascendente, ma dotato di una rilevante numinosità che si trasmette ai suoi simboli empirici (p.es. i mandala); il Sé è una grandezza (*Größe*) che circonda sovraordinatamente l'Io, a sua volta inteso come unicità individuale che sta al centro del (solo) campo di coscienza, come il fattore a cui si riferiscono i contenuti di coscienza e il soggetto di tutti gli atti personali consapevoli<sup>55</sup>.

Sono questi gli ingredienti della rimitologizzazione jungiana di Cristo. Senonché, nei decenni intercorsi tra le prime segrete intuizioni e la comunicazione cristologica pubblica, è sorto il problema dell'ordine delle relazioni simboliche.

#### 4. Il postulato del Sé e il cristallo profetico

Con il concetto "maturo" del *Selbst*, infatti, si ispessisce per Jung la questione della relazione tra simbolo e simboleggiato nel mito di Cristo. Lo psichiatra la enuncia lapidariamente così: *Ist das Selbst ein Symbol Christi, oder ist Christus ein Symbol des Selbst?* La risposta appare coerente con i presupposti dell'arcipsicologia jungiana, ma non per questo meno aporetica:

È il Sé un simbolo di Cristo, oppure è Cristo un simbolo del Sé? In questa indagine ho risposto affermativamente alla seconda domanda. Ho cercato di mostrare come l'immagine tradizionale di Cristo unifichi

<sup>52</sup> Jung ritiene estrinseca la qualifica tradizionale del pesce come *allegoria* di Cristo; cfr. *ibi*: 81 s. [68 s.].

<sup>53</sup> *Ibi*: 195 [171]. Per il parallelo tra Cristo e il *Lapis philosophorum* Jung rinvia (*ibidem*) a *Psicologia e alchimia*, pubblicato qualche anno prima (1944; cfr. Jung 1952c: 395-491 [333-413]).

<sup>54</sup> Jung 1921: 505 [477].

<sup>55</sup> Per queste determinazioni jungiane del Sé e per la sua distinzione dall'Io cfr. *ibi*, s.v. *Selbst*: 505 s. [477 s.] (la voce è stata aggiunta nel 1958), e Jung 1951: 12-16 [3-7]. Per l'inegabile matrice nietzschiana del *Selbst* di Jung (e per le differenze tra le due concezioni) cfr. Cicero-Guerrisi 2016b, § 7: pp. 75-77.

a sé le caratteristiche di un archetipo, e precisamente quelle del Sé. [...] L'archetipo psicologico si riferisce a uno stato di fatto psichico ubiquitario e vivo. Viene allora spontanea la tentazione di annettere il peso maggiore al presente vivo dell'archetipo che non all'idea del Cristo storico. [...] Vorrei dichiarare espressamente che qui non si tratta di una professione di fede, bensì di constatazioni scientifiche. [...] Qui] si tende a concepire l'archetipo del Sé come l'*agens* autentico, e quindi Cristo come simbolo del Sé.<sup>56</sup>

*L'archetipo dell'Uomo-Dio* [...] da un lato è divenuto realtà storica in Cristo, dall'altro, in quanto totalità sovraordinata "eternamente" presente [“*ewig*” *vorhanden*], appunto come Sé, domina la psiche.<sup>57</sup>

Può divenire simbolo del Sé tutto ciò di cui l'uomo presuppone una totalità più comprensiva di se stesso. Perciò il simbolo del Sé non sempre possiede quella totalità richiesta dalla definizione psicologica, neanche la figura di Cristo, poiché le manca il lato notturno della natura psichica, la tenebra dello spirito e il peccato. Senza integrazione del male, però, non c'è totalità.<sup>58</sup>

Dunque, Cristo è qui un simbolo del Sé, e ciò significa che, nella figura mitica di Cristo, l'*agens* numinoso autentico è il Sé come archetipo dell'unitotalità psichica. Si tratta tuttavia di un simbolo “incompleto”, perché non è integrato dal male, dall'Anticristo. Lo stesso Sé, d'altra parte, non si dà mai fenomenicamente *in quanto Sé*, la sua centralità uni-totale è trascendente, ossia è eternamente presente come transfenomenica, mentre soltanto i suoi effetti (i suoi simboli) sono rilevabili tra i fenomeni psichici in genere e tra i dati espliciti di coscienza. In questa misura, per cui il Sé ha sia un aspetto conscio sia un aspetto inconscio, «il concetto del Sé è propriamente un *postulato* (*ein Postulat*)»<sup>59</sup>; anzi, poiché rinvia non a una struttura eidetico-numinosa tra le altre, bensì all'archetipo di tutti gli archetipi, il concetto del Sé è *il* postulato – l'ipotesi epistemica prima<sup>60</sup> – del pensiero jungiano.

<sup>56</sup> Jung 1951: 78 [65].

<sup>57</sup> *Ibi*: 195 [170].

<sup>58</sup> Jung 1948: 172 [155].

<sup>59</sup> Jung 1921: 505 [477].

<sup>60</sup> Per Jung un *postulato* è un enunciato ipotetico razionale di cui non può darsi dimostrazione fenomenica, ma la cui formulazione corrisponde tuttavia in maniera adeguata all'esigenza di comprendere unitariamente una serie di fenomeni tra loro omogenei; cfr. *ibi*: 303 e 397 s. [288, 376], e inoltre – per il rinvio ai postulati kantiani – 45 s. e 338 n. 17 [56 n., 321 n. 17]. Per il rapporto tra Sé e Io con riguardo alla questione del postulato sono importanti specialmente: Jung 1928: 127-247, part. 246 s. [121-236, part. 235 s.]; Jung 1954c: 274-279 [248-254].

Ora, alla domanda legittima: “‘chi’ o ‘cosa’ è l’*agens* nell’atto di postulare il postulato dell’*agens summum*?”, è difficile rispondere altro che: *das Selbst selbst*, lo stesso Sé. Anche se si dicesse che a compiere l’atto è *das Ich*, l’Io, in una fase avanzata del suo processo di individuazione, e precisamente nella fase “finale” in cui avrebbe preso coscienza di sé come del centro cosciente il quale sta sempre circondato da quella entità a esso sovraordinata che è il Sé – anche in questo caso sarebbe inevitabile pensare all’Io come al fattore dell’aspetto conscio del Sé (*das Ich als Faktor des bewußten Aspektes des Selbst*), dunque ancor sempre al Sé come soggetto postulante se stesso, in altri termini: all’*imago Dei* ipotizzante se stessa – non come Dio, certo, ma appunto – come immagine di Dio<sup>61</sup>.

Ecco, dal momento in cui lo considera nel postulato e come postulato, Jung rischia involontariamente di trasformare *das Selbst* da concetto trascendente nell’ipotesi di un’entità psichica onnicomprensiva, onnifagocitante, assoluta: un *monstruum*, un *mythos* iperbolico che, asfissando e nientificando l’Io, mortificherebbe qualsiasi rimitologizzazione del Cristo. Senza un diaframma *reale* – *più che reale*, perché diffusore della realtà – fra Sé e Io non è neppure pensabile una vera distinzione, e il secondo resterebbe solo un mero prestanome di riferimento dell’appendice cosciente del primo. Se il processo di individuazione deve avere un significato libertario, il Sé non può essere l’*agens summum*, l’Io non può ridursi a mero *patiens*, e in mezzo a loro va individuato un *paries* trascendentale come *tertium datum*.

L’ammissione di un diaframma fra *Selbst* e *Ich*, di un *discrimen* atto a garantire la separatezza tra i due e quindi la libertà dell’Io, *non* si trova in *Aion* né in altri testi del tardo Jung. Se ne ha però una raffigurazione quasi plastica nel *Libro rosso*: lo specchio profetico nella casa di Elia. Nei rispecchiamenti di questo cristallo, sulla cui superficie il pensiero formato perscruta il passato leggendovi il futuro, Io-Jung prende coscienza della propria missione profetica, della propria vicarietà rispetto a Cristo e al suo ritrovamento come il Dio veniente ri-creato<sup>62</sup>. La prodigiosa fluidità del *liber rubeus* e la felice giovinezza e ambiguità semantica dei futuri termini epistemici (anima, Io, Sé, simbolo) garantiscono all’intero viaggio l’intuizione di quel framezzo vitale, di quel *paries* speculare in mezzo a *Ich* e *Selbst* che ne custodisce la distanza, ne impedisce la fusione, vincola entrambi alla ri-creazione di Cristo.

<sup>61</sup> Jung accoppia ripetutamente il *Selbst* all’*imago Dei* o *Gottesbild*; solo in *Aion* si sfiorano le trenta occorrenze.

<sup>62</sup> Cfr. *RB* 247b, 248b, 249b-250a, 252a [69, 72, 76-77, 84]. Per una analisi dell’incontro di Io-Jung con il cristallo e del significato profetico-destinale di quest’ultimo v. *supra*, Pass 3, § 2.2, mentre per il senso dello specchio quale “diaframma” ricercato *ibi*, § 1.3.

Nel *Liber novus*, dunque, Cristo è ben lungi dal costituire un simbolo del Sé. Ma non per questo il Sé dev'essere allora inteso quale simbolo di Cristo, come se fossero tassativi i due corni dell'alternativa nella questione posta in *Aion*. Il *Selbst* si configura semmai, al di là delle intenzioni jungiane, come il simbolo del Logos, sul quale Jung – tranne qualche generico accostamento alla Sophia<sup>63</sup> – non ha mai davvero elaborato riflessioni originali, probabilmente perché fuorviato dalla diade maschile-femminile di Logos ed Eros<sup>64</sup>. A ogni modo, il passo sull'archetipo eternamente presente dell'Uomo-Dio, dominante la psiche e divenuto realtà storica in Cristo<sup>65</sup>, è un esempio eloquente di come la numinosità di un'eventuale divina (il Logos-Cristo), nel trasmettersi alla figura epistemica (il Sé) a cui spetterebbe interpretarla, possa finire col ritrovarsi intesa come la simboleggiante, non la simboleggiata. Poiché in questa sede non è in questione il Logos giovanneo in quanto tale, mi limito a segnalare che il *Selbst* se ne rivela simbolo particolarmente efficace e inedito per almeno due motivi tematici: Maria (Sophia) e il quaternio<sup>66</sup>.

##### 5. *Per un ruolo futuro del fattore mitologico nella cristologia*

È pertanto evidente che la cristologia jungiana “matura”, pur innervata com'è da una considerazione perspicace del mito in genere e della mitologemica biblica in particolare, viene costantemente minacciata dall'eventualità – innanzitutto teoretica, ma inevitabilmente anche pratica (e clinica) – di annichilire la libertà dell'Io e di far avvizzire la fecondità della rimitologizzazione di Cristo. Ritengo che una delle vie sicure per allontanare la minaccia passi per il recupero di alcune istanze mitopoietiche genuine contenute nel *Libro rosso* e da Jung non più sviluppate nei decenni successivi.

Questo recupero appare tanto più necessario oggi nella prospettiva di una cristologia che in generale, in entrambe le sue principali direzioni epistemiche (teologica e filosofica), modifichi opportunamente l'atteggiamento di sottovalutazione del mito che ha prevalso nel secolo scorso, specie durante il dominio

<sup>63</sup> Cfr. p.es. Jung 1952b: 390-392, 403 [365-367, 379 s.].

<sup>64</sup> Questa diade, ampiamente esposta sotto forma figurale anche nel *Libro rosso* (nella coppia Elia e Salomè, innanzitutto), si ritrova ancora in *Mysterium conjunctionis*: cfr. Jung 1954d: 210 s. [171 s.].

<sup>65</sup> Cfr. Jung 1948: 172 [155]. È il passo riportato *supra*, § 4, p. 64.

<sup>66</sup> Per Maria rinvio a Guerrisi 2015. Quanto al quaternio, ch'è uno dei simboli eminenti del Sé (cioè, del Logos), mi riservo di occuparmene in un lavoro futuro sulle basi analogiche dell'arcipsicologia jungiana.

del programma bultmanniano di demitologizzazione del Nuovo Testamento (così pervasivo da influenzare ancora il recente monumentale *Jesus* di Joseph Ratzinger), e si apra infine alle feconde sollecitazioni che le provengono sia, appunto, dalla complessa cristo-mitologia di Jung, sia dalla proposta pareysoniana dell'ontologia della libertà come ermeneutica del mito cristiano.

Concludo con due brevi puntualizzazioni, a loro volta programmatiche.

La mozione demitologizzante – la traduzione dei mitologemi in un discorso epistemico che non è più innanzitutto mitico, ma teologico, filosofico, antropologico, politico ecc. – è un momento strutturale nella recezione del mito religioso. Lo ha bene illustrato Paul Ricœur nel suo sintetico abbozzo (entro il contesto già richiamato *supra*, n. 21) dei vari livelli della demitologizzazione e della stessa mitologia ebraico-cristiana<sup>67</sup>; e del resto, se c'è un mito dall'eminentemente valore di racconto paradigmatico che reclama con urgenza una destrutturazione pensante, una traduzione in altre epistemi, è quello di Giobbe, di cui Jung ha comunque fornito un'interpretazione (e una conseguente rimitologizzazione) originale quanto audace, che attende ancora di venire criticamente rimeditata in ambito filosofico e teologico.

<sup>67</sup> Cfr. Ricœur 1969: 384 [404 s.]: «È il nucleo kerygmatico della predicazione originaria che non soltanto esige, ma inizia e mette in movimento il processo di demitologizzazione. Già nell'Antico Testamento i racconti di creazione procedono a una vigorosa demitologizzazione della cosmologia sacra dei Babilonesi; più fundamentalmente ancora, la predicazione del “nome di Jahvè” esercita un'azione corrosiva su tutte le rappresentazioni del divino, sui Baal e i loro idoli. Il Nuovo Testamento, nonostante un nuovo ricorso alle rappresentazioni mitologiche, principalmente a quelle dell'escatologia giudaica e a quelle dei culti misterici, comincia la riduzione delle immagini che gli servono da veicolo; la descrizione dell'uomo al di fuori della fede mette in gioco un'interpretazione che si può dire già antropologica dei concetti mutuati dalla mitologia cosmica, quali “mondo”, “carne”, “peccato”. È S. Paolo che comincia qui il movimento della demitologizzazione. Quanto alle rappresentazioni escatologiche propriamente dette, è Giovanni che va più lontano nel senso della demitologizzazione: il futuro è già cominciato in Gesù Cristo; la nuova età ha la sua radice nell'ora critica; ormai la demitologizzazione procede dalla natura stessa della speranza cristiana e dal rapporto che il *futuro di Dio* intrattiene col presente». – Nel quadro della mia attuale argomentazione, non ha naturalmente alcuna rilevanza la posizione ricœuriana rispetto a Jung, peraltro mutata nel corso degli anni, essendo passata da un deciso scarto iniziale a favore della teoria freudiana (cfr. p.es. *ibi*: 204-207 [219-221], part. 206 [221]: «Con Freud so dove sono e dove vado; con Jung, tutto rischia di confondersi: lo psichismo, l'anima, gli archetipi, il sacro») a una rivalutazione positiva quantomeno della critica di Jung alla concezione della *libido* di Freud (cfr. Ricœur 1988: 18-19). Una rada frequentazione degli scritti jungiani ha impedito a Ricœur di cogliere e apprezzare in maniera ermeneuticamente adeguata certe importanti tangenze con lo psichiatra svizzero, p.es. a proposito della concezione del simbolo (cfr. Furia 2015); per il simbolo in senso ricœuriano v. *infra*, Pass 8, § 2. – Per i mitologemi intesi (a differenza p.es. che in Kerényi e Jung) come enunciati epistemico-poietici pertinenti a un complesso mitico specifico v. *supra*, Pass 3, § 1.4.

Proprio in questa misura, allora, la mozione demitologizzante è in grado di svolgere una funzione dialettica insostituibile e preziosa in vista della rimodulazione e del rinnovamento dei singoli mitologemi. Basti pensare alle rivestizioni mitiche dei racconti veterotestamentari comportate dall'incarnazione: non c'è dubbio p.es. che le raffinate esegesi del mito della creazione nella *Genesi* condotte dai Padri (Origene, Basilio, Gregorio Nisseno, Giovanni Crisostomo, Agostino) siano state improntate alla necessità di aggiornare il simbolismo ebraico in base al kerygma del Nuovo Testamento<sup>68</sup>. Il quale, giusto secondo l'abissale libertà che in esso non smette di annunciarsi, inesaurevolmente si concede al bisogno di raccontarlo sempre di nuovo.

<sup>68</sup> Valga per tutti l'inizio del *De genesi ad litteram libri duodecim* (I, 1-10), in cui Agostino, oltre a mostrare una invidiabile padronanza della dialettica di de- e ri-mitologizzazione, legge ogni parola esaminata (*principium, coelum, terra, lux etc.*) nell'ottica figurale esigita dal *Verbum incarnatum* (cfr. Agostino 2018: 467-478). Il mito di Cristo, centro numinoso della religione che da lui trae la denominazione, ha provocato – e non poteva essere diversamente – la rimodulazione dell'intera mitologia ebraica, ossia, insieme, una de- e una rimitologizzazione dell'Antico Testamento. – L'impostazione rimitologizzante abbozzata nel presente scritto, poiché postulata nella prospettiva di una cristologia *cruciale* (v. *infra*, Pass 12, §§ 5-6, e 13, § 5), differisce nettamente da quella proposta da Vanhoozer 2010, incentrata sulla metafisica teodrammatica dell'autocomunicazione di Dio nel *mythos* biblico (part. *ibi*: 5-8, 23-32, e 469 ss.) e decisamente diffidente verso ciò che l'autore chiama il *cristomorfismo* (la metafisica e ontologia di Dio elaborate a partire dal *mythos* di Gesù; *ibi*: 417 ss.).

## 5.

### *Christus patiens.*

#### Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson

Se alla nozione di Dio si vuol trovare dimora adeguata nella circoscrizione filosofica odierna, dalla perlustrazione sarà opportuno escludere subito la zona della metafisica classica. Infatti, la gran parte delle determinazioni concettuali tradizionali di Dio – sul tipo p.es. della definizione 6 della parte I dell'*Etica* di Spinoza («Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam, & infinitam essentiam exprimit»)<sup>1</sup>, o di quella con cui Leibniz apre il suo *Discorso di metafisica* («Dieu est un estre absolument parfait»)<sup>2</sup> – appaiono oggi come teologismi stantii, tanto più obsolescenti a seguito del drammatico necrologio di Dio che Nietzsche fa pronunciare al folle con la lanterna diurna nel § 125 della sua *Gaia scienza*<sup>3</sup>, e del balbettio post-Auschwitz di Jonas davanti al mistero dell'“impotente” sofferenza di Dio<sup>4</sup>.

L'esclusione va comunque intesa in senso topografico, giacché in ottica speculativa l'inesauribile patrimonio plurimillenario della metafisica non è certo escludibile, né meramente oltrepassabile, ma semmai tra-volgibile (*überwindbar*, in accezione heideggeriana): può e deve venire via via riattraversato, rivoltato, ripensato nelle sue diverse epoche in maniera sempre radicale<sup>5</sup>. Così, differenti materiali e arredi metafisici verranno senz'altro reimpiegati nella riconsiderazione odierna di Dio, ma trasferiti in altro agglomerato in altra zona – per restare a due dei filosofi citati, si vedano p.es. le parti su Cristo nel *Trattato teologico-politico* e nella conclusione dello stesso *Discorso di metafisica*<sup>6</sup>, testi da cui si può desumere per entrambi i pensatori “metafisici” un'intima consapevolezza che ogni possibile sapere relativo a Dio passi di necessità – anche filosoficamente, non soltanto evangelicamente – attraverso Cristo.

<sup>1</sup> Spinoza 1677, pars I, def. 6: 45 [1147].

<sup>2</sup> Leibniz 1880, § 1: 427 [51].

<sup>3</sup> Nietzsche 1999, III, § 125: 480-482 [129 s.].

<sup>4</sup> Cfr. Jonas 2016: 48 s. [39 s.].

<sup>5</sup> Su questa interpretazione del tra-volgimento della metafisica (*Überwindung der Metaphysik*) in Heidegger cfr. Cicero 2015a: 131.

<sup>6</sup> Cfr. Spinoza 1670, I §§ 18-20 (la sapienza di Dio ha assunto natura umana in Cristo), IV § 10 (Dio si è rivelato immediatamente alla mente di Cristo), V § 3 (Cristo fu mandato a insegnare la legge divina universale); Leibniz 1880, § 37 (solo Cristo ha rivelato agli uomini il mistero e le leggi del Regno dei cieli).

Ora, guida perspicua all'individuazione di una residenza appropriata di Dio nel distretto della filosofia attuale è il pensiero del Pareyson "ontologo della libertà". Secondo la lucida dichiarazione del filosofo cuneese, fatta in un'atmosfera espressamente pascaliana, «su Dio è molto più rivelativa la cristologia che la metafisica»<sup>7</sup>. Se è dunque mia intenzione visitare il complesso teoretico che chiamo *la cristologia tragica* di Pareyson – muovendo innanzitutto da una rapida rassegna dei lineamenti generali di una cristologia filosofica, e individuando poi nella concezione barthiana del rapporto tra Dio e Niente alcuni elementi utili a un esame dell'ermeneutica pareysoniana del mito cristiano e del male –, ciò avviene perché vi intravedo la *chance* concreta di una modalità innovativa di filosofare che, prospettata dallo stesso Pareyson, attende ancora di venire attuata organicamente.

### 1. Per una cristologia filosofica

Mentre la cristologia "ordinaria" (la *teologica*), nonostante il conio relativamente giovane della parola<sup>8</sup>, ha una tradizione autorevole e ricca e così antica che le sue origini si con-fondono con il prologo dell'evangelo giovanneo, la cristologia *filosofica* è di istituzione recente: il sintagma risale a poco più di cinquant'anni fa<sup>9</sup>, e si deve all'intensa attività fondativa del suo maggior sostenitore, Xavier Tilliette, se tale ambito di studi ha oggi una sua legittima collocazione tra le discipline filosofiche<sup>10</sup>. Vorrei qui contribuire alla deter-

<sup>7</sup> Pareyson 2000: 232. Sul finire del medesimo capoverso (p. 233), Pareyson cita nell'ordine i fr. 730, 5 e 75 dei *Pensées* di Pascal (ed. Chevalier = 547, 543 e 527 Brunschvicg) su Gesù Cristo unico *Médiateur* della conoscenza e di Dio e della miseria umana.

<sup>8</sup> A quanto pare la prima occorrenza del termine "cristologia" (nella versione inglese: *Christology*) si trova nella *Preface* scritta dall'editore Barnabas Oley per i *collected works* del teologo inglese Thomas Jackson: *The Works of Thomas Jackson*, 3 vols., Oley, London 1673. Cfr. il vol. I della "new edition" delle opere di Jackson (12 vols., Oxford University Press, Oxford 1844), p. XXVII: «he [= the reader] will find in this author an eminent excellency in that part of divinity which I make bold to call Christology, in displaying the great mystery of godliness, God the Son of God manifested in human flesh».

<sup>9</sup> La locuzione *christologie philosophique* è apparsa per la prima volta in Gouhier 1961: 124-133 [159-189].

<sup>10</sup> I principali scritti cristologico-filosofici di X. Tilliette sono: *La christologie idealiste* (1986), *Filosofi davanti a Cristo* (1989), *Le Christ de la philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique* (1990), *La Semaine Sainte des Philosophes* (1992), *Che cos'è cristologia filosofica?* (2004). Per altri importanti testi tilliettiani cfr. Sabetta 2015: 121 s., n. 3. Su Tilliette e la sua "creatura" si vedano Zucal 2000 (I, Introduzione: 17-23 e *passim*), Stancampiano 2007 e Sansonetti 2015.

minazione del discrimine irriducibile tra questi due quartieri cristologici<sup>11</sup>.

Come parte fondamentale della teologia dogmatica, la cristologia è sostanzialmente la descrizione e interpretazione organica di tutti i dati su Gesù Cristo contenuti nella Bibbia, e quindi tenuti sia per *rivelati da Dio*, sia per eminentemente *rivelativi di Dio* e delle sue stesse modalità di rivelazione. Il suo *proprium* consiste dunque nel pensare Gesù Cristo a partire dalla *fede* nel carattere di rivelatezza-rivelatività divina dei testi vetero- e neotestamentari. E poiché nel cristiano la fede (*fides hominis*) non s'insedia se non in relazione alla fedeltà di Dio (*fidelitas Dei*) – «Dove la fedeltà di Dio incontra la fede dell'uomo, là si svela la Sua giustizia», secondo le parole barthiane che hanno ispirato il giovane Pareyson<sup>12</sup> –, la teologia non può non vedere Gesù Cristo innanzitutto come colui nel quale Dio si è mantenuto ultimamente fedele al patto stipulato con il suo popolo (*Fædus a Deo cum Eius populo conclusum*)<sup>13</sup>.

Il costrutto essenziale della fede cristiana, da cui *nessuna* cristologia può prescindere, è pertanto un complesso triadico dall'etimologia fortemente solidale: *fædus—fidelitas—fides*, in cui i primi due momenti si attuano per iniziativa divina, il terzo per libera adesione umana (per la fiducia del singolo, comunitariamente mediata, nella confermata fedeltà di Dio al fido originario concluso col Suo popolo). Dunque, è inquanto conferma ultima – dono principale – del *Deus (se revelans) suo Fæderi fidelis*<sup>14</sup> che Cristo suscita e incalza la *fides* del cristiano, così come di ogni tentativo cristologico dogmatico.

Il filosofo che vuol comprendere il senso teoretico della figura di Gesù Cristo sa i medesimi dati saputi – e creduti come rivelazione divina – dal teologo. Ma ora il *proprium* della cristologia filosofica sta nel pensare la figura cristica a partire prima di tutto non dal costrutto della fede, bensì dalla struttura onnicondizionante dell'essere *inquanto* essere e del sapere peculiare (speculativo) che la concerne<sup>15</sup>. La *fides* non viene – non potrebbe mai venire – accantonata

<sup>11</sup> Per un terzo quartiere cristologico, impostosi *impliciter* nel XX secolo attraverso Jung e definibile in termini "arcipsicologici", si vedano *supra*, Pass 3 e 4.

<sup>12</sup> Barth, 2010: 66 [17]. Per le formule barthianamente ispirate: «La fede, la πίστις paolina, non è se non la "fedeltà di Dio"» e «La fede è morire col Cristo e risorgere con Lui», cfr. Pareyson 2001: 99 e 101, e i contesti in 98-102 e 134-136.

<sup>13</sup> La formula è nella versione latina del *Catechismo della Chiesa cattolica* 2012, pars III, sectio II, n. 2077 (<http://www.vatican.va/archive/catechism/lt/p3s2>). – Che in Cristo sia la *confirmatio Fæderis* lo si trova alla lettera anche in un commento del matematico, astronomo e giudice danese Villum Lange a *Gal* 3,17; cfr. Langius 1649, lib. II, cap. IV: 258: *fædus a Deo confirmatum est in Christum*.

<sup>14</sup> Cfr. Balthasar 1974, Thesis 6, 'Lex': *rectæ habitudinis [= hominis iusti] motivum in homine non residet, sed in profundiore Dei sanctitate suo Fæderi fidelis* (CTI 2006: 76).

<sup>15</sup> Per la struttura dell'essere *inquanto* essere, ossia la sintassi di inquanto, cfr. il mio *EA*<sup>2</sup>, part. §§ 6, 10-15, 26. Per la tripartizione strutturale del sapere (coordinata ai tre tipi di co-

né tantomeno mortificata dal gesto cristologico filosofico; piuttosto vi risulta coordinata essenzialmente, sì, ma solo in un secondo momento, dovendo il primo momento essere occupato da un sapere che miri alla sintassi analogica originaria per considerarne la compatibilità con l'essere e l'accadere del Cristo-Logos.

In altre parole, se l'analogia, con la sua sintassi triadica (lo schema a doppia coppia rapportuale legata dal medio analogico – nella formula classica:  $a/b :: c/d$ ), si mostra come il legame per eccellenza che costituisce la matrice di tutti gli enunciati possibili e quindi la legge di ogni logos vivente<sup>16</sup>, e se inoltre il medio analogico (l'*inquanto*) si configura inquanto l'unico autolegame strutturalmente ricorsivo, giacché autotriplicazione (sempre, insieme, accomunantesi/differentesi) che è legge a se stessa e a cui nulla – neanche l'essere – può sottrarsi (non solo tutto ciò che è e non è, qualsiasi cosa sia e non sia, è e non è tale *inquanto* è e non è tale; ma anzitutto l'essere stesso non può non essere *inquanto* essere)<sup>17</sup>: allora s'impone da sé la mirabile congruenza tra

munanza: uguaglianza, identità, somiglianza), e per il sapere speculativo come *subspecies* del sapere dell'identico, cfr. inoltre Cicero 2009: 5-11, e 2011: 5-9. – La necessità di non spezzare l'argomentazione principale del testo, e insieme gli ulteriori rinvii agli scritti appena citati e ad altri ancora, fanno sì che il quadro teorico chiamato in causa dal filosofema dell'*inquanto* come medio analogico possa qui venire sfiorato solo in forma di compendio e in note a piè pagina.

<sup>16</sup> Questa teoria dell'analogia (*EA*<sup>2</sup> §§ 16-26) dipende da una precisa interpretazione della *comunanza* come il senso strutturale principale dell'essere, dato che l'essere è ciò che è comune a tutto ciò che è e non è, a ogni essente e inessente. L'analogia è qui intesa come il legame di comunanza (cioè appunto di uguaglianza, identità oppure somiglianza) tra legami, e, grazie al suo schema sintattico di base (di almeno quattro termini raccolti in due coppie), e soprattutto in virtù del medio analogico (= l'*inquanto*; vedi n. 17), viene operato il calcolo semantico per cui il primo termine sta al secondo come il terzo sta al quarto ( $a/b :: c/d$ , dove “::” è appunto il segno quaternario del medio analogico) (*EA*<sup>2</sup> § 20). Lo schema analogico o dispositivo proporzionale è la condizione di possibilità (la struttura trascendentale) sia di tutti i contenuti mentali, sia di ogni altro schema formale (*EA*<sup>2</sup> § 15).

<sup>17</sup> Una delle più antiche definizioni del filosofare, ma sempre attualissima, suona: pensare l'essere inquanto essere (cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1003 a 20; 1005 a 3.13-14 ecc.). Tutti gli altri saperi, non esclusa ovviamente la teologia, pensano l'essere inquanto qualcosa di diverso dall'essere stesso; solo la filosofia invece lo pensa inquanto essere (*EA*<sup>2</sup> § 6) – e non può che pensarlo analogica-mente. Ecco perché è la *struttura-di-inquanto* (o *sintassi primaria*) a indicare in sede filosofica il dispositivo analogico, formale-trascendentale, che rende primariamente possibili tutti i legami entro cui veniamo a trovarci coinvolti nel nostro esistere (*EA*<sup>2</sup> § 13); tutto ciò che noi esperiamo lo esperiamo sempre inquanto-qualcosa o inquanto-tale. L'*inquanto* è dunque il medio analogico che, volta a volta concretamente definito da un criterio (*logos*) peculiare, promuove l'accoppiamento dei termini dell'analogia, prefigurando e configurando i legami (due o più) e i termini (quattro o più) della forma analogica tipica. Di questo sintagma assoluto e onnirelazionante, incondizionato e onnicondizionante, che è l'*inquanto* come medio analogico ricorsivo, non può darsi mai rappresentazione adeguata, ma solo per approssimazione, per analogia concreta (*EA*<sup>2</sup> §§ 20-26). Cfr. anche Cicero 2015b: 85 ss.

ciò (l'*inquanto*, τὸ ἀνάλογον) per mezzo del quale tutte le cose vengono dette (sentite, pensate) e colui (ὁ Χριστός Λόγος) δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte<sup>18</sup>. *Il dato trascendentale è pienamente congruente con il dato cristologico*. Il mediatore analogico di ogni *dictum* incontra il Mediatore-Logos di ogni *factum* (quindi pure di ogni *dictum*) come sua *mediante* preconditione più-che-immanente e più-che-trascendente<sup>19</sup>.

Qui si ha dunque un filosofema puro che interagisce spontaneamente con un teologema molto antico, ne predispose una reinterpretazione, ma anche, nel corso dell'incontro, ne patisce il contraccolpo, poiché ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, *Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis* (Gv 1,14). È in seno a questa singolare situazione, in cui il pensare fa esperienza analogico-speculativa di una direzionalità – il Χριστός Λόγος – la quale, costituendolo *in principium*, scompagina qualsiasi distinzione concettuale consolidata fra trascendenza e immanenza (e fra eternità e temporalità, idealità e storicità, noumeno e fenomeno, *alétheia* e *dóxa*, essenza ed esistenza ecc.), che può trovare il suo domicilio “naturale” una cristologia filosofica.

Gli scarni lineamenti cristologici appena esposti sono molto distanti dal dispositivo teorico di Xavier Tilliette. L'inquanto, il medio analogico trascendentale, risulta infatti qualcosa di nettamente differente dalla – anch'essa trascendentale – *Idea Christi*, che per il gesuita francese «è il principio e l'oggetto di una cristologia filosofica», «la traccia dell'Incarnazione nello spirito umano, l'estrema congiunzione e coincidenza degli opposti»<sup>20</sup>. Approntata per la prima volta da Kant nella sua *Religion* (cap. II, sez. I)<sup>21</sup>, e rimessa in circolazione nel XX sec. da Karl Rahner come condizione *a priori* di possibilità della realizzazione empirica di un Salvatore (*Heilbringer*)<sup>22</sup>, l'*Idea Christi* è agli occhi di Tilliette la questione principale per qualsiasi cristologia che voglia presentarsi sotto l'egida della filosofia: «Ogni cristologia filosofica accettabile o pericolosa ha come molla e come insegna l'Idea del Cristo, agente in tutte le sue

<sup>18</sup> È la nota formula del credo niceno-costantinopolitano: Denzinger 2012: 125 e 150. Cfr. Gv 1,3.10.

<sup>19</sup> Su questo incontro tra *eidos* dell'essere e *Logos* cristico cfr. già Cicero 2010: 124.

<sup>20</sup> Tilliette 1976: 46, e 1995: 18.

<sup>21</sup> Cfr. Kant 1983, Stück II, Abschnitt I: 73-104 [157-197].

<sup>22</sup> Cfr. innanzitutto Rahner 2005: 290 [67]. Ma soprattutto la sesta sezione dell'*opus maius* Rahner 1999: 172-305 [235-412]. Il riferimento immancabile a Rahner attesta a un tempo che non è qui la sede per un confronto puntuale con la sua cristologia fondamentale (antropologico-trascendentale).

determinazioni che sono i suoi *analogi*»<sup>23</sup>. Senonché, questa idea *apriori* di un uomo in tutto e per tutto moralmente perfetto, l'unico gradito a Dio, essente in Dio stesso dall'eternità e suo Figlio unigenito, questa idea «che dalla ragione ci viene proposta a emulazione, [...] di cui non siamo noi gli autori, bensì è stata essa a insediarsi nell'uomo, *senza che riusciamo a concepire come la natura umana abbia anche solo potuto riceverla*»<sup>24</sup> – questo filosofema kantiano, mutuato da Tilliette pur con integrazioni, è aporetico in sommo grado, dato che in realtà neanche Kant può sottacere che la ragione umana abbia ricevuto l'*Idea Christi* fondamentalmente da un libro<sup>25</sup>, per cui il suo esser insita nella nostra ragione è ora un *apriori*, sì, ma la cui derivazione “storica” appare innegabile.

L'*Idea Christi* è un *apriori* risultato dalla retroproiezione trascendentale del *Factum Christi*<sup>26</sup>, perciò in definitiva non è la candidata più idonea a sorreggere il progetto di una cristologia filosofica. E se è vero che «il Cristo del pensiero non è certo simile all'Io trascendentale che non piange e non ride»<sup>27</sup>, è pur vero che il né-personale-né-impersonale *inquanto*, il medio analogico ricorsivo da cui l'Io trascendentale si configura<sup>28</sup>, è ancora meno piangente e ridente di quest'ultimo – eppure, è probabilmente anche per ciò che si presta meglio di ogni altro filosofema a fare da basamento a quella cristologia laica che Luigi Pareyson prospettava in chiusa a *La filosofia e il problema del male* e di cui lo stesso Tilliette raccomandava uno svolgimento abbozzandone una linea interpretativa alla fine del proprio scritto del 2004.

<sup>23</sup> Tilliette 2004: 47. A questa problematica “principale” Tilliette ha voluto collegare in maniera sistematica un secondo polo, difficilmente riducibile al primo e perciò destinato a mettere in crisi il progetto unitario di una cristologia filosofica (*ibi*: 35, 37 ss., 80 s., 122 ss.): *Christus summus philosophus*, secondo la presunta espressione spinoziana annotata da Leibniz in seguito a una conversazione con il matematico Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (cfr. Bodemann 1966: 103). Ma l'insistenza su un Cristo «considerato un filosofo alla stregua di Socrate» rende così poco onore a Cristo (e alla filosofia: uno che di sé affermasse di essere la verità, costituirebbe la caricatura triste di uno stolto, non di un amante della *sophia*), che nessuna seria cristologia filosofica potrà sorgere finché «attaccato alla persona di Gesù Cristo qual è apparso» ci sarà un cartellino che ne comproverebbe il tesseramento come filosofo supremo; l'“empiricità” e la “storicità” di Gesù Cristo non divengono certo più perspicue se impelagate in un equivoco *bios philosophikòs*. Da qui la decisione di accennare nel testo, durante il riferimento a Tilliette, solo al polo dell'*Idea Christi* – a sua volta aporetico, ma, nel confronto dialettico con l'*inquantum*, assai più promettente del *Christus philosophus*.

<sup>24</sup> Kant 1983: 73-74 [157-159]; corsivo mio.

<sup>25</sup> Cfr. *ibi*: 235 ss. [359 ss.].

<sup>26</sup> Concordo perciò con Massimo Borghesi, Prefazione a Sabetta 2015: 17: «L'idea di Cristo non poteva sorgere se non a partire dal Cristo storico. *La condizione trascendentale della pensabilità di Cristo è Cristo stesso*».

<sup>27</sup> Tilliette 2004: 124.

<sup>28</sup> Cfr. *EA*<sup>2</sup> § 15, e Cicero 2015b: 86 ss.

## 2. *Il male in Pareyson e Barth. La libertà di Cristo*

La cristologia filosofica non ha come prima preoccupazione di mostrarsi plausibile davanti a una razionalità acriticamente logico-formale, né la necessità di fare i conti con la teologia naturale, quanto piuttosto dev'essere per vocazione «in grado di coinvolgere tutti, credenti e non credenti»; il che – sostiene l'ultimo Pareyson – può avvenire solo se il pensiero si raccoglie attorno al tema principe del Dio sofferente, avviando così, secondo le più profonde esigenze del mondo attuale, «una cristologia per così dire laica»<sup>29</sup>. Il senso di questo gesto, che il filosofo cuneese non ha avuto il tempo di articolare, è stato ritenuto degno di esplicitazione solenne da Tilliette:

[Con la “cristologia laica” preconizzata nel suo ultimo scritto, Pareyson] intendeva non una cristologia laicizzata, secolarizzata, dunque esplosa, ma il Cristo dei dolori eretto a emblema universale, quindi Riconciliatore, il rifugio dei sofferenti, degli umiliati, dei feriti dell'esistenza, il Cristo dalle braccia aperte per tutti, alla spanna del mondo – nel quale tutti e ciascuno si riconoscono. *ECCE HOMO*.<sup>30</sup>

Com'è noto, un presupposto indispensabile per la trattazione del tema del *Christus patiens* è per Pareyson la conduzione di “Un discorso temerario: il male in Dio” – dal titolo di un saggio del 1986 confluito poi in *Ontologia della libertà* (part. II, cap. III). Infatti nel Dio sofferente, che in quanto tale s'offre Redentore e Riconciliatore, l'umanità ha la possibilità dell'esperienza eminente, speculativa ed emotiva insieme, che solo «il dolore è più forte del male»<sup>31</sup>, solo «il dolore è il luogo della solidarietà di Dio e uomo», «solo la sofferenza racchiude e svela il segreto dell'essere»<sup>32</sup>. Il disvelamento del mistero dell'essere grazie al dolore – ossia la circostanza che soltanto nella sofferenza Dio, manifestando l'intimo legame vivente fra divino e umano, vinca definitivamente il male e salvi l'umanità – costituisce un caposaldo del pensiero tragico di Luigi Pareyson. Secondo il quale, il male vinto in maniera definitiva *sul campo mondano, reale*, è il peccato, e la sofferenza è appunto l'unica forza che riesca a venirne a capo; ma in realtà «il male è stato vinto per sempre»<sup>33</sup> da Dio tramite il suo atto originario abissalmente libero di esistere, motivo per cui il male *in Dio* è solo «come possibilità inerte e inattuale», «trascorsa», «ripudia-

<sup>29</sup> Pareyson 2000: 233.

<sup>30</sup> Tilliette 2004: 124 s. Il volume si conclude con questa esplicitazione della citazione pareysoniana. Sulla laicità cristologica di Pareyson cfr. Tomatis 1995, II.ii: 107 ss.

<sup>31</sup> Pareyson 2000: 248.

<sup>32</sup> *Ibi*: 249.

<sup>33</sup> *Ibi*: 267.

ta e scartata», penombra vespertina e crepuscolare di negatività che *non può non* accompagnare sempre anche la positività originaria di Dio<sup>34</sup>:

Anche in Dio succede quello che accade in ogni atto della libertà, che la possibilità negativa accompagna la scelta positiva circondandola col suo alone e lasciandovi la sua impronta.<sup>35</sup>

Ecco, senza ancora richiamare le ulteriori conseguenze di questo punto di vista, come p.es. la distinzione tra Dio *origine* del male (istituzione di esso come possibilità) e l'uomo *autore* del male (produttore di esso come realtà)<sup>36</sup>, bisogna denunciare fin da ora la grave aporia per cui il teologema dell'atto libero abissale di Dio viene metafisicizzato in termini meramente antropistici, e l'essere divino "costretto" a obbedire alla legge cui soggiace *ogni* atto di libertà. Qui si dev'essere cristologicamente conseguenti. Della libertà e del male in Dio non si può parlare con contezza filosofica (e teologica) se non dopo aver considerato la libertà e il male *in Gesù Cristo*<sup>37</sup>. Per la prosecuzione del dialogo cristologico con Pareyson farò allora appello a una riflessione sul male il cui contesto è ben presente al pensatore cuneese: la meontologia di Karl Barth.

<sup>34</sup> Per queste determinazioni del male in Dio cfr. *ibi*: 266 ss.

<sup>35</sup> *Ibi*: 268.

<sup>36</sup> Cfr. *ibi*: 270, e *infra*, n. 65.

<sup>37</sup> «Senza il Cristo, Dio o è crudele o non esiste»: sono sempre parole di Pareyson (*ibi*: 224). D'altra parte, l'indomito interrogare pareysoniano non si è mai rassegnato davanti ad alcun esito aporetico (cfr. in G. Riconda - G. Vattimo, Prefazione a Pareyson 2000: XIV, il riferimento alle ulteriori ricerche sull'autooriginazione divina interrotte solo dalla morte del filosofo). Già la ricostruzione coerente del pensiero meontologico di Pareyson operata nel 1995 da Francesco Tomatis risolve *dall'interno* alcune difficoltà (e "distribuisce le responsabilità": è p.es. evidente che antesignano della possibilità intradivina del male scartata da Dio è il «fondo di Dio», il *Grund Gottes* «che è in Lui come distinto da Lui» [Tomatis 1995: 41], dello Schelling delle *Untersuchungen*). Scrive Tomatis (*ibi*: 115 s.): «Solo attraverso la rivelazione del Cristo si accede a Dio come originaria vittoria sul nulla, come vittoria protologica sulla possibilità del male. [...] Solo nel Cristo è alimentata la fede nell'irreversibilità della vittoria sul nulla». E non è soltanto la *fede* a trovare alimento nel *Christus patiens* – e *gloriosus*, aggiungerò –, bensì anche il *sapere* che *solo mediante* Cristo la vittoria sul nulla/male è irreversibile. A questo sapere – degnissimo di insistito approfondimento –, l'antropismo del Dio improntato dall'alone della possibilità negativa del male non solo non apre, ma piuttosto toglie possibilità di comprensione genuina; così come la pur suggestiva formula «sulla croce Gesù Cristo ripete, rifà, rinnova l'originaria autooriginazione di Dio come vittoria sul nulla e sul male» (*ibi*: 117) può essere ammessa solo sul presupposto che sia il teologema metafisico dell'autooriginazione divina a venir applicato al Crocifisso, non viceversa – ma allora la cristologia perderebbe la sua funzione di centro propulsore della teologia («Non c'è "vera" teologia senza cristologia», si legge in Pareyson 2000: 232). – È comunque soprattutto nel recente *L'escatologia di Pareyson* che Tomatis raccorda tra loro gli «incessanti interrogativi e indugi pareysoniani» sul Dio protologico ed escatologico (Tomatis 2017: 561; v. *infra*, n. 91).

Il male è stato già giudicato (*gerichtet*), una volta per tutte, in Gesù Cristo (cfr. *Gv.* 16,11): questo lo ha manifestato la gioia della Pasqua, dice Barth in *Dio e il Niente* (§ 50 della sua *Dogmatik*):

La gioia pasquale ha reso manifesto che il Niente in tutta la sua potenza non è se non peccato e male, e che, come tale, è già stato giudicato in Gesù Cristo, e dunque può ancora soltanto nuocere, ma non più uccidere, non più annientare.<sup>38</sup>

Il giudizio finale (*das Gericht*) sul Niente, pronunciato con la risurrezione di Cristo, reca con sé la conoscenza di Dio stesso come Signore del Tutto, cioè «il nervo dell'intera dottrina della provvidenza di Dio»<sup>39</sup>. Ma tale conoscenza, avverte Barth, può avere applicazione corretta solo quando non venga disgiunto dal riconoscimento della necessaria frammentatezza (*Gebrochenheit*) di ogni pensare e discorrere teologico. Infatti, se pensiero e discorso in teologia sono strutturalmente frammentati, procedenti mediante enunciati singoli, discontinui e insuscettibili di afferrare il loro oggetto e di formare un sistema, ciò avviene perché il Niente stesso – con la sua esistenza, presenza e attività – è, tanto oggettivamente quanto soggettivamente, la *frattura* (*der Bruch*) nel rapporto tra creatore e creatura<sup>40</sup>.

Il Niente, dunque, è il nemico dirompente che opera permanentemente per incrementare la frantumazione del rapporto di Dio con l'uomo, per alimentare la frammentazione del vivente e della parola. E da questo incessante nocimento, che investe ogni essente così come ogni enunciato, sono peculiarmen- te condizionati i teologemi, poiché nei più perspicui si esprime un singolare *sapere di poter sapere* il proprio oggetto *solo* insieme alla “mediazione” ostile della frattura del Niente. Così i teologemi, o enunciati teologici, sono per Barth «sempre e ovunque» condannati a risultare fratturati, frammentati, ricoperti dall'ombra del *Bruch* nientificante: «La stessa teologia – anch'essa un'opera creaturale – è anch'essa attaccata al Niente, non può sfuggirgli, non può neanche volergli sfuggire»<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Barth 1950, I: 331 [16]. Da «*e dunque ...*» in avanti il corsivo è mio, dato che gli effetti della condanna divina definitiva del Niente possono darsi compiutamente solo in un senso escatologico (con l'instaurazione del Regno di Dio), non anche ontologico né “storico”.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Cfr. *ibi*, I: 332 [18 s.], e 333 [19]: «Poiché la teologia, in quanto opera umana condotta sui presupposti di questo eone, conosce fattivamente e ovunque il suo oggetto solo all'ombra di questa *frattura*, poiché il suo oggetto le è sempre e ovunque oggettivamente dato solo al di là di questa *frattura* – per cui la teologia non può scorgere l'oggetto senza avere sempre e ovunque davanti agli occhi anche questa *frattura* –, perciò il suo pensare e discorrere è in tutto e per tutto un pensare e discorrere frammentato».

<sup>41</sup> Cfr. *ibi*, I: 333 [20].

Qui, tuttavia, Barth non appare del tutto coerente con la propria tesi sul Niente che è passato definitivamente in giudicato grazie alla risurrezione di Cristo. Una teologia (una cristologia) avveduta ha proprio nel Risorto la migliore risorsa epistemica per emanciparsi dal Niente reale (peccato, tribolazione, morte, diavolo), giusto tenendolo con la massima serietà possibile davanti a sé senza camuffamenti, e per concentrare organicamente – se non sistematicamente – un pensare e discorrere incentrati su Cristo. La conoscenza lucida del verdetto risurrezionale sul Niente trasforma geneticamente la frammentatezza necessaria dei teologemi, integrandoli con un centro unificante («Gesù Cristo il Signore per la gloria di Dio Padre», *Fil.* 2,11) che a tratti può venire contemplato senza ombra – sempre attraverso lo specchio e nel mistero, sì, ma al di là della recalcitrante ed estranea umbralità nientificante<sup>42</sup>.

In effetti, è unicamente in Gesù Cristo che il Niente reale viene rivelato in maniera compiuta come il nemico implacabile, il negativo extrapositivo, il sinistro senzadestro, l'opposto adialettico, l'assolutamente estraneo che entra in rapporti non sintetizzabili, il No esclusivo e incompensatorio<sup>43</sup>. Tutto ciò lo sappiamo «direttamente, chiaramente e sicuramente dall'origine di ogni conoscenza cristiana nella conoscenza di Gesù Cristo»<sup>44</sup>. In Gesù Cristo, Dio e soltanto Dio sottomette e ha già sottomesso il Niente: «Ciò che Gesù Cristo ha portato sulla croce e ciò che egli ha vinto nella croce è il Niente reale»<sup>45</sup>. Senza sapere questo *factum* – il che per me equivale a: senza riconoscere questo

<sup>42</sup> Per Barth il Niente reale (*das wirklich Nichtige*: il realmente nientificante) è il nemico *realmente* pericoloso e deleterio, sempre efficacemente all'opera nelle sue diverse figure (*Sünde, Übel, Tod, Teufel*), a proposito del quale l'unico atteggiamento idoneo dell'uomo (e del teologo) è la serietà (*Ernst*) di stare di fronte a esso così com'è, senza lasciarsi lusingare dalla possibilità – a sua volta deleteria – di confonderlo con il lato oscuro della creazione, bensì guidati dalla lucida coscienza che il Cristo risorto è l'annientatore del nientificatore (cfr. *ibi*, II: 340 [32 s.], e III, 352 ss. [52 ss.]). A mio avviso, appunto questa serietà "ontologica" profila il discrimine decisivo tra *due tipi di frammentatezza teologemica* radicalmente differenti: mentre al Niente demitologizzato fa capo una serietà *relativa (relativ)*, che lo intende come elemento interno a una determinata immagine teologica del mondo e languidamente lo metabolizza facendo corrispondere alla sua minacciosità "solo" paura, tristezza, tragicità e pentimento (II: 341 [33 s.]), invece la serietà *sobria (nüchtern)*, con la sua salda *fides* nel *mythicum fædus*, senza filtri mimetizzanti e addomesticanti, guarda invece con viscerale timore e avversione (*gründliche Furcht und gründlicher Abscheu*) operare davanti a sé – si può dire – il Niente mitico, reale in tutta la sua assoluta estraneità e opposizionalità al creatore e al creato. Un discrimine analogo a quello che passa tra non sapere e sapere lo *speculum per quem videmus nunc quod tunc facie ad faciem videbimus* (1 Cor 13,12).

<sup>43</sup> Cfr. *ibi*, III: 342 s. [37 s.].

<sup>44</sup> *Ibi*, III: 344 [40]. E a 347 [44]: «Il *fondamento conoscitivo (Erkenntnisgrund)* del Niente è di fatto *Gesù Cristo stesso*».

<sup>45</sup> *Ibi*, III: 346 [43].

*mythos* – è facile parlare del Niente e di Dio stesso formulando nulla più che informazioni controfigurati, magari minuziose, e vacui teologismi, per quanto sofisticati. Ma una volta che lo si sappia, una volta riconosciuto *nel* Cristo crocifisso e risorto che soltanto Dio è superiore al Niente reale e che su tale sapere si fonda e orienta l'unica speranza reale della creatura di fronte al nemico assoluto, si dischiudono nuovi scenari *epistemici* sia per la stessa fede, sia per la cristologia in genere (e naturalmente per la teologia dogmatica).

Il male *in* Cristo è l'intero Niente reale *di fronte a* Cristo<sup>46</sup>, da lui portato con sé e sconfitto sulla croce, quindi definitivamente giudicato con la pasqua: questo teologema traduce la risposta iniziale di Barth – con la lucida coscienza della sua strutturale frammentatezza – alla questione del rapporto di Dio con la malignità nientificante. – Peraltro, nell'affronto capitale del Niente, una volta per tutte vinto con la morte di croce e condannato con la risurrezione, si dischiude *il senso primario della libertà di Cristo*, che è: *donazione di liberazione*. Cristo dona la vita per liberare l'umanità dal terrore che l'assoggetta(va) alla schiavitù del Niente<sup>47</sup>. *Cristo libera*: ecco il senso compiuto dell'essere di Cristo, il quale dà, dona se stesso, ed è essenzialmente in e inquanto tale donarsi. Il senso donativo non può allora non rimbalzare pervasivamente verso ogni riflessione teologica.

A ogni modo, la risposta teologica che Barth fa seguire al primo sviluppo (cristologico) della questione del rapporto tra Dio e il Niente è articolata con argomenti raffinati a cui ha parzialmente attinto Pareyson per approntare la bozza del proprio progetto di una cristologia laica (tragica).

<sup>46</sup> Cfr. *ibi*, III: 355 [57]: «La conoscenza di Gesù Cristo è l'unica conoscenza che implica entro sé anche quella del *Niente* reale. Qui, in Lui, cioè di fronte a Lui [*in ihm, das heißt ihm gegenüber*], il Niente diviene appunto visibile nella sua totalità». Poco prima Barth scrive: «L'ultima e autentica figura in cui secondo il Nuovo Testamento Gesù si presenta a quel nemico totale è la sua morte in croce. E che Gesù si sia presentato *al Niente* è divenuto reale appunto nel fatto di aver *sofferto* la morte, e precisamente *questa* morte, la morte di un condannato».

<sup>47</sup> Cristo «dona la vita», alla lettera suona: τίθησι τὴν ψυχὴν, *ponit animam*, depone l'anima (cfr. *Gv*. 10,11.15.17.18, e l'espressione parallela in *Mc*. 10,45: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ); cfr. la profonda analisi della locuzione τίθημι τὴν ψυχὴν in Leung 2011: 142-147. Il riferimento essenziale alla liberazione dalla schiavitù del diavolo è in *Eb* 2,14-15. – Molto suggestive e pertinenti sono le parole di Barth riguardo a questa riduzione all'impotenza (1950, IV: 418 s. [172]): «Il Niente aveva potere sulla *creatura*. La creatura poteva contraddirlo e resistergli, poteva scartare le sue insidie, ancora di più: poteva farsene schiava e strumento, e con ciò rendersene vittima. Ma il Niente *non* era all'altezza di *Dio* che si è umiliato [*das Nichtige war Gott, der sich erniedrigte, nicht gewachsen*], che è divenuto lui stesso creatura e dunque si è esposto e contrapposto alla sua potenza. Il Niente *non* poteva spuntarla con questa vittima. *Non* poteva sostenere e sopportare la presenza di Dio nella carne». *Potente* è questa figura secondo cui il Niente non era all'altezza dell'umiliazione di Dio.

### 3. Aspetti aporetici del Niente nella teologia barthiana

*Das Nichtige existiert und west*, il Niente esiste ed essenza (perdura), per il fatto di essere reale e possibile<sup>48</sup>. Barth precisa però che l'esistenza, l'essenza, la possibilità e la realtà di cui si tratta qui non sono identificabili con quelle dell'uomo, né tantomeno di Dio<sup>49</sup>, poiché l'esistenza fattuale (*tatsächlich*) “terza” del Niente viene eminentemente confermata (*bestätigte*) dal peccato umano, il quale «ha proprio soltanto l'essenza dell'inessenza [*nur das Wesen des Unwesens*], può esistere proprio soltanto come questa inessenza»<sup>50</sup>. Inerisce quindi al Niente, con la sua ostile modalità terza d'essere, una strana (auto)contraddittorietà, per la quale esso ha l'esistenza di un'inessenza e la realtà di un'impossibilità<sup>51</sup>, ma pure – più ardue da pensare e da ammettere – la parvenza di una sussistenza e l'insussistenza di una non-parvenza<sup>52</sup>. E tale stranezza deriva secondo Barth dalla modalità speciale di originazione del Niente dall'agire di Dio fondato sull'elezione (*auf Erwählung begründete Handeln Gottes*)<sup>53</sup>:

Ricordiamoci adesso di questa concezione biblica: Dio elegge [*erwählt*] e, proprio per questo, rigetta anche ciò che non elegge. Dio vuole [*will*] e, proprio per questo, ha indignazione e ripugnanza verso ciò che non vuole [*ist eben damit auch unwillig und widerwillig gegenüber dem, was er nicht will*]. Dice “sì” e, proprio per questo, “no” a ciò a cui non dice “sì”. [...] Il

<sup>48</sup> Cfr. *ibi*, II: 341 [34]: *Darin existiert und west das Nichtige, daß Solches wirklich und möglich ist!*

<sup>49</sup> Cfr. *ibi*, IV: 404 [148]: «Il Niente reale è in quella sua terza modalità che gli è propria».

<sup>50</sup> *Ibi*, IV: 406 [153].

<sup>51</sup> Cfr. *ibi*, IV: 408 [155]: «Il Niente non è dunque neutrale rispetto a Dio e alla creatura, sta di fronte a entrambi non soltanto come un altro, un terzo, ma piuttosto come *nemico* che *offende* Dio e *minaccia* la sua creatura, esso è – visto dall'alto come dal basso – l'*impossibile* [*das Unmögliche*], l'*intollerabile*».

<sup>52</sup> Cfr. *ibi*, IV: 407 [154]: «Il Niente non è parvenza [*Schein*], bensì realtà»; 416 [169]: «Il Niente non ha *alcuna sussistenza* [*Bestand*]»; 424 [181]: «Si devono ascrivere al Niente [...] solo ancora la potenza e il significato di una *parvenza* pericolosa, [...] come ombra di ciò che era ma non è più, di ciò che poteva ma non può più». Queste dichiarazioni, nonostante possano apparire contraddittorie, in Barth non lo sono (l'esser-realtà e l'esser-parvenza del Niente appartengono a due eoni diversi) – il che però non vuol dire che siano comunque plausibili.

<sup>53</sup> Per la fondamentale dottrina barthiana dell'elezione divina (*Lehre von Gottes Gnadenwahl*), coronamento della cristologia del teologo di Basilea, posso qui solo rinviare in generale alla trattazione organica in Barth 1946 (Kap. 7, §§ 32-35), e riassumerne con formula estremamente concisa la tesi di fondo: Il mistero di Dio in quanto Dio della grazia può essere compreso unicamente grazie alla sua autorivelazione in Gesù Cristo, che è origine e principio di ogni elezione. Per quanto concerne l'attuale contesto meontologico, cfr. in particolare § 32, III: 98 s. [303 s.].

Niente è ciò che Dio *non* vuole. Vive solo del fatto di essere ciò che Dio *non* vuole. Ma, appunto, vive di ciò: perché e inquantoché non solo il volere di Dio, ma anche il nonvolere di Dio ha *vigore* [kräftig *ist*], e dunque non può essere senza corrispondenza reale [*ohne reale Entsprechung*]. La corrispondenza reale del nonvolere divino è il Niente.<sup>54</sup>

Così, il male *in* Dio è per Barth l'efficacia del *non* del nonvolere di Dio. Ritengo però che questo teologema sia indebito, che si tratti di un tentativo inconsequente di esplicitazione – in senso formale-antropistico – delle metafore bibliche che vorrebbe interpretare. In realtà, con la nozione di “nonvolere di Dio” (*Nichtwollen Gottes*) Barth confina in un piano concettuale astratto una parte rilevante del dato libertario reale e rivelativo che apprendiamo in Cristo, nel quale questo dato risulta appunto dalla libertà inquanto datità, inquanto donazione.

In altre parole, se alla “volontà” di Cristo (e, a partire da questa, alla “volontà” della Deità) non bisogna annettere principalmente una valenza psichica, meramente intenzionale, né morale, bensì ontologica – meglio: ontopoietica, dove l'öv è quell'essere, inseparabile dalla libertà, su cui hanno tanto insistito e scavato in profondo Pareyson e Bartolone<sup>55</sup> –, ciò dipende dal senso principale (*Ursinn*) della volontà critica stessa, ossia dalla sua libertà-donatività, alla quale pertiene solo un dare sempre basilarmente positivo, anche quando venga rivolto – in negativo – contro qualcosa o qualcuno.

In Cristo, e perciò nella Deità, va pensata una fondamentale volontà dativa che si estrinseca sia positivamente (come pura e semplice volontà-di), sia negativamente (come volontà-di-non), ma non come nonvolontà, se non in via formale o accidentale (come accade alla volontà umana). L'uomo sceglie e decide tra possibilità alternative, e di ciò che non viene scelto si può dire giustamente che accompagni «la scelta positiva circondandola col suo alone e lasciandovi la sua impronta»; ma *Cristo dà e si dà*, in e per principio, e solo a partire da questo donarsi sussistono realtà e possibilità, essenze ed esistenze, libertà e necessità.

Se non si origina dal *non* del nonvolere di Dio, il Niente sgorga allora dal *no* che la volontà di Dio pronuncia efficacemente *contro* ciò che minaccia di

<sup>54</sup> Barth 1950, iv: 405 s. [150-152].

<sup>55</sup> Cfr. Pareyson 2000: 18-22, part. 21: «I due termini si identificano, si convertono: al culmine della scala della libertà l'essere stesso è libertà e la libertà stessa è essere; non in confusione, non in mescolanza, ma in chiara convertibilità» (vedi anche *infra*, § 4). E Bartolone 1959, §§ 3-4, 6 e 28, part. § 6: 232: «L'essere è la infinita libertà». Per entrambi i filosofi cristiani, la libertà umana (di cui si tratta nei contesti citati) acquista autentico senso e consistenza solo nella prospettiva della libertà di Dio (cfr. Pareyson 2000: 34-38, 122-129, 280-292; Bartolone 1959, §§ 28 e 36-39).

sottrarre alla creatura il dono della libertà. Il Niente è il sottrattore<sup>56</sup> (è ciò di cui Dio *vuole che non* sottragga), e solo per questo è anche l'allettatore e seduttore: il cui essere tutt'altro che parvente – anzi, il cui realissimo arcontato sul cosmo – è stato insieme rivelato, sconfitto, condannato dal e nel nome di Cristo crocifisso e risorto.

In effetti, Barth sembra essersi fatto prendere la mano dalla metafora della “sinistra di Dio” per il Niente, finendo con l’usarla in maniera contraddittoria. All’inizio della sezione III di *Gott und das Nichtige*, entro la cornice delle determinazioni del Niente, troviamo l’icastica definizione «die Linke, der durch keine Rechte die Waage gehalten wird» («la sinistra che non è bilanciata da alcuna destra»)<sup>57</sup>, con cui Barth indubbiamente corrobora il senso di obliqua asimmetria, di assoluta estraneità che appunto caratterizza il *Nichtiges*, il quale *sta realmente* a sinistra (*links*) e di fronte, contro (*gegenüber*) Dio. E questa caratterizzazione viene dopo un’intera sezione (la II, dal titolo: *Die Verkenning des Nichtigen*, “Il disconoscimento del Niente”) che può definirsi come un unico accorato appello a non confondere il Niente con il lato sinistro oscuro, negativo di Dio: «In Gesù Cristo Dio si è appropriato ancora una volta ed esplicitamente dell’intera creazione come sua opera, l’ha assunta così com’è al lato destro e al lato sinistro e, in certo modo, se l’è stretta al cuore. Nella conoscenza di Gesù Cristo si deve far cadere l’ovvio pregiudizio contro l’aspetto sinistro del mondo e riconoscere che Dio ha ben concepito e ben fatto tutto, anche questo lato d’ombra. Nella conoscenza di Gesù Cristo non si può permettere di cercare *qui* il Niente»<sup>58</sup>. Si tratta di due sinistrità differenti, tanto da dar luogo – come s’è visto (*supra*, n. 42) – a due atteggiamenti teologici radicalmente diversi.

Senonché, quando nella quarta e ultima sezione Barth introduce la simmetria *in Dio* tra elezione e reiezione, tra posizione del voluto ed esclusione del non-voluto, la sinistrità del Niente reale appare a tratti e inopinatamente assimilata a quella del lato oscuro della creazione (il Niente demitologizzato e addomesticato): «Sono sempre elementi necessari *entrambi* [= sì e no, volere e nonvolere] dell’azione potente di Dio, fondata nella sua elezione e decisione. Dio è Signore alla destra e alla sinistra. *Soltanto* a partire da qui anche il Niente è. Ma è a partire da qui. Poiché è anche Signore alla sinistra, Dio è

<sup>56</sup> Cfr. Barth 1950, IV: 408 [155]: «Il Niente è *privazione* [Privation] reale: furto [*Raub*] di onore e giustizia di Dio, e insieme furto di santità e giustizia della creatura». È sostanzialmente in questa sottrazione dolosa, indirizzata in ultima analisi alla *grazia* di Dio (alla donazione divina e alla sua ricezione da parte della creatura), che consiste dunque il male per Barth.

<sup>57</sup> *Ibi*, III: 342 [37].

<sup>58</sup> *Ibi*, II: 341 s. [34 s.].

il Fondamento e Signore anche del Niente»<sup>59</sup>. L'assimilazione fuorviante è suggellata dalla già ricordata circostanza secondo cui in fine anche il Niente, proprio come il lato oscuro della creazione, «concorrerà al bene di coloro che amano Dio»<sup>60</sup>.

La mescolanza un po' confusa di determinazioni nelle dichiarazioni barthiane sul lato sinistro di Dio fa il paio con un'altra piega aporetica della sua meditazione sul *Nichtiges*. «Anche il Niente è da Dio [*von Gott*]»<sup>61</sup>, scrive Barth per rimarcare che non è un secondo dio, né si è autocreato, e che non gode di alcun potere che non gli sia stato conferito da Dio. Ma tuttavia, della realtà *sui generis* del Niente, a cui la nonvolontà (*Unwille*) divina efficace pur assegna esistenza e conferisce figura, «Dio *non* è affatto creatore»<sup>62</sup>, osserva il teologo di Basilea. Ora, questa asserita increatezza del Niente, affiancata dall'origine divina “nonvoluta” del suo essere, regge solo secondo la peculiare interpretazione che Barth dà dei primi due versetti della *Genesi*, per cui dall'azione creatrice di Dio sarebbe rimasto escluso il caos informe e irreali, “caricaturale”, condannato fin *ἐν ἀρχῇ* a restare tenebra<sup>63</sup>:

La prima e più impressionante menzione biblica del Niente si trova subito in *Genesi* 1,2, dove si parla del *caos* che il creatore, ancora prima di

<sup>59</sup> *Ibi*, IV: 405 [150 s.]. La confusione metaforica è stata mutuata in Pareyson 2000: 55-56: «Il fatto che, per esistere, Dio abbia dovuto sconfiggere il nulla, cioè ripudiare il negativo, lascia in lui una traccia, sia pur inefficace, di negatività, come qualcosa di irrisolto. È quella che Barth chiama l'“ombra in Dio”, o la “mano sinistra” di Dio. In Dio ci sono i due aspetti, <quello> per cui il bene è scelto e il male ripudiato con un atto irreversibile, e quello per cui il male come alternativa scartata rimane pur sempre come retroscena della positività». In Barth, al di là delle locuzioni poco felici, il lato in ombra (solo negativo) di Dio *non* coincide affatto con il suo “lato sinistro frontale-obliquo”.

<sup>60</sup> Cfr. Barth 1950, IV: 425 [183], e *supra*, n. 53.

<sup>61</sup> *Ibi*, IV: 405 [151]. La frase continua così (405 s. [151]): «Poiché è solo alla *sinistra* di Dio, solo sotto il suo No, solo oggetto del suo ardore, della sua ira, del suo giudizio, perciò il Niente “è” in modo così problematico: nient'affatto come Dio, nient'affatto come creatura di Dio, bensì solo appunto nella sua modalità propria, assolutamente nientifica [*nichtig*], solo come contraddizione in se stesso, solo come la possibilità impossibile. Ma poiché è anche solo alla sinistra *di Dio*, il Niente “è” anche in questa modalità problematica. Anche alla propria sinistra Dio non opera invano; anche da questo lato Egli non agisce a vuoto».

<sup>62</sup> *Ibi*, IV: 406 [151].

<sup>63</sup> Cfr. *Gn* 1,1-2: <sup>1</sup>*Bereshit bara Elohim et hashamayim ve'et ha'arets*. <sup>2</sup>*Veha'arets hayetah tohu vavohu vechoshech al-peney tehom veruach Elohim merachefet al-peney hamayim* (In principio Dio creò il cielo e la terra. <sup>2</sup>La terra era desolata e deserta, le tenebre ricoprivano l'abisso, e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque). Barth considera in senso relativo il *bara* (in greco e latino: *ἐποίησεν|creavit*), e intende sia le caratteristiche della terra (*tohu vavohu: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος|inanis et vacua*) sia la tenebra sull'abisso (*vechoshech al-peney tehom: σκοτός ἐπάνω τῆς ἀβύσσου|tenebrae super faciem abyssi*) come anteriori al momento creazionale, e appartenenti appunto al caos. Cfr. Barth 1945, § 41, II: 111-121.

pronunciare la sua prima parola creatrice, ha rigettato e negato, sormontato e lasciato dietro di sé, consegnato al passato e all'oblio ancora prima dell'inizio del tempo da lui posto: la realtà che Dio non ha voluto e non ha creato, e che ora comunque, in quanto tale, costituisce in certo modo l'orizzonte della sua creazione e del suo creato.<sup>64</sup>

Se però la lettura cristiana della Bibbia, quindi naturalmente anche delle sue primissime parole, non può che fondarsi in *der Erkenntnis Jesu Christi*, nella conoscenza di Gesù Cristo – come lo stesso Barth ripete spesso –, se ogni interpretazione teologica delle Sacre Scritture non può che prendere lo slancio dalla cristologia, allora nel caso specifico il *bereshit* (l'ἐν ἀρχῇ) della *Genesi* dev'essere inteso e riletto alla luce dell'ἐν ἀρχῇ del prologo giovanneo. Detto nei termini che discuterò nel prossimo paragrafo: in vista di una sua reinterpretazione teologico-dogmatica, l'Antico Testamento va rimitologizzato dal primo all'ultimo versetto in conformità al senso principalmente donativo del *Christus patiens et resurgens*. Rispetto al quale senso, una concezione del Niente (Male) originario come precaricatura del cosmo, come virtualità inattuale e passato mai stato presente, che però in seguito diviene “essente”, figura reale e terribile, tramite l'efficace nonvolere di Dio (o, come in Pareyson, tramite il ridestamento realificatore da parte dell'uomo)<sup>65</sup>, appare eccentrica, asintonica, “estranea”, prim'ancora che troppo sofisticata.

Gli esempi adottati – la sinistra di Dio e il caos precreazionale – mostrano come Barth, nei confronti della questione del Niente, non sia riuscito a tener sempre fede al principio della conoscenza di Gesù Cristo come fonte di ogni comprensione teologica della grazia divina<sup>66</sup>. A ogni modo, nonostante l'implausibile (e forse incommentabile) dichiarazione secondo cui il Niente,

<sup>64</sup> Barth 1950, IV: 406 [152]. Cfr. Pareyson 2000: 269, dove si parla del male «come alternativa scartata [da Dio che] rimane pur sempre come il retroscena della positività».

<sup>65</sup> La questione specifica del *Nichtiges* originario lascia dunque emergere con nettezza una convergenza – malgrado i contesti globali ben diversi – di Barth e Pareyson (sul carattere di “passato mai stato presente” del Niente), e, insieme, un aspetto in cui invece il filosofo cuneese prende le distanze dal teologo di Basilea (la realificazione del Niente *post creationem*). Per il primo punto, oltre al brano poco prima citato e al rinvio nella nota precedente, cfr. Barth 1950, IV: 417 (169), e Pareyson 2000: 268. Mentre però in Barth, come s'è visto, all'irrealtà originaria del Niente viene concesso lo statuto di essere reale mediante il nonvolere efficace di Dio stesso, in Pareyson la responsabilità (autorialità) della realificazione del male è esclusivamente umana (*ibi*: 270). – Per un'analisi dettagliata degli influssi di Barth su Pareyson cfr. di recente Bellocci 2012.

<sup>66</sup> Wüthrich 2006 (46) scrive correttamente che «Barth tenta di pensare l'origine del Niente a partire dalla sua sconfitta», cioè in prospettiva cristologica (benché per Barth sia solo in senso rivelativo ed escatologico, non anche ontologico, che «la storia del Niente trova inizio e fine nella storia di Gesù Cristo»). Ma il tentativo non è stato condotto con coerenza ineccepibile.

essendo già stato effettivamente giudicato in Gesù Cristo, «può ancora soltanto nuocere, *ma non più uccidere, non più annientare*», malgrado l'enormità di questa presunta quasineutralizzazione del nemico più proprio di Dio<sup>67</sup>, l'ispirazione eccelsa e il rigore complessivo della cristologia di Karl Barth non possono non costituire un punto di riferimento imprescindibile anzitutto per ogni pensiero teologico, ma non meno per il pensare filosofico che non voglia sottrarsi alla considerazione speculativa della figura di Cristo.

#### 4. *Valore paradigmatico del mito nella cristologia tragica di Pareyson*<sup>68</sup>

Se non si vuol tenere conto della precoce padronanza della cristologia barthiana da lui espressa nei due saggi esistenzialistici del 1939 e del 1942<sup>69</sup>, dai quali in effetti non emerge ancora la spiccata autonomia teoretica degli scritti più maturi, il pensiero cristologico di Luigi Pareyson è rinvenibile fondamentalmente in tre testi: *Dostoevskij*<sup>70</sup>, *Essere libertà ambiguità*<sup>71</sup> e soprattutto *Ontologia della libertà*. Le riflessioni esposte nei paragrafi precedenti consentono di ripercorrere criticamente adesso i momenti pensativi che Pareyson ha attraversato a partire dalla questione della libertà, lungo l'ermeneutica del mito, fino al tema della sofferenza in Gesù Cristo come nucleo veritativo di una cristologia laica (tragica).

I. Libertà è essere, inseparabilmente – dice Pareyson<sup>72</sup>. Indivisibile illimitata arbitraria assoluta sovrana, la libertà ha i suoi due significati fondamentali

<sup>67</sup> Il passo è stato citato *supra*, § 2 (vedi anche n. 38). Qui mi limito a riportare e condividere questo giudizio di Gassmann 1995: 64: «È sicuramente corretto che Gesù, con la sua morte sacrificale vicaria sulla croce, ha vinto – e, in questo senso, “annullato” – la potenza del peccato, dell'inferno, del diavolo e della morte. Ma questa vittoria diviene *efficace* solo per quegli uomini che la rivendicano personalmente per sé nella fede. Tutti gli altri restano nell'ambito della potenza del peccato, del diavolo e della morte. Per costoro, pertanto, tali potenze non sono affatto “annientate”, bensì costituiscono una realtà estremamente terribile. E persino [chi crede nel] Cristo risorto viene ancora abbastanza spesso insidiato da queste potenze quando esce dalla spazio protettivo della grazia».

<sup>68</sup> Sulla cristologia pareysoniana, oltre agli eccellenti lavori di Tomatis (1995: 77 *ad finem*, e la sua sintesi in Tomatis 2002, introduzione a un'antologia di passi cristologici in Pareyson; il più recente Tomatis 2017), si vedano pure: Di Napoli 2000, cap. VI: 227-264; Quindici 2002; Maier 2014; Coser 2015. – Sul ruolo del mito nella cristologia di Pareyson cfr. già *supra*, Pass 4, § 2.

<sup>69</sup> *L'esistenzialismo di Karl Barth* (1939) e *La dialettica della crisi in Karl Barth* (1942) in Pareyson 2001: 81-125 (cap. III) e 127-140 (cap. IV).

<sup>70</sup> Pareyson 1993.

<sup>71</sup> Pareyson 1998.

<sup>72</sup> Per questo capovero in generale cfr. Pareyson 2000: 7-43, 119-139, 173-185, 254-292.

nell'esser 1) *inizio* puro e istantaneo (sorpresa, prodigio, abisso suscitante angoscia) e 2) *scelta* (sempre, insieme, positiva e negativa); i suoi eventi sono imprevedibili e irrevocabili. Il potere immane della libertà lo si vede, con le debite differenze di effetto ma non di intensità, tanto in Dio tanto nell'uomo, in base al principio dell'indistinzione fra libertà originaria (divina) e derivata (umana – data in una dialettica di dono e consenso): infatti la libertà umana (seguendo *Gn 1,26*) è immagine della libertà divina, e, nell'esperienza religiosa, libertà originaria e libertà derivata coincidono. La libertà di Dio è assoluta, e il suo primo atto, anteriore alla stessa creazione, è l'autooriginazione (secondo una determinata interpretazione dell' *'ehjeh 'ašer 'ehjeh* di *Es 3,14*)<sup>73</sup>, il fatto assoluto, il primo della storia eterna, atto drammatico perché consiste in una lotta fra la volontà divina di esistere e il pericolo che vincano il nulla e il male<sup>74</sup>: Dio vince il male impedendone l'essere e la realtà, e al tempo stesso lo istituisce come possibilità già scartata – residuo inerte, ma presenza inquietante. Con la creazione, poi, Dio sottopone se stesso al libero giudizio umano, cioè al rischio di dover subire la rivolta della creatura; e con la caduta umana, in effetti, il nulla diviene forza reale installata nel cuore della realtà. Del male, dunque, Dio è l'origine e possibilitazione, l'uomo l'autore, ossia il ridestatore e realizzatore.

Libertà è (il senso di) essere, il *datum commune* che, nel caso dell'uomo, concerne direttamente la sua identità – questa la mia posizione<sup>75</sup>. Poiché dal punto di vista strutturale il *datum* dell'essere risponde alla sintassi analogica dell'inquanto, che è il trascendentale per eminenza, ecco che nella teoria e prassi umana non si dà mai qualcosa che possa essere immune dall'*análogon* o scavalcarlo verso una (speculativamente implausibile, prima che inattuabile) trascendenza. Pertanto, le determinazioni con cui Pareyson qualifica la libertà, pur essendo in generale molto perspicue e senz'altro adeguate al tema eleuterico come tale, quando vengono applicate alla nozione di Dio risultano

<sup>73</sup> Cfr. Pareyson 2000: 35: «*Ego sum qui sum*», «*'ehjeh 'ašer 'ehjeh*», «Io sono chi sono». [Q]uesto principio divino, questa decisione divina, significa: [...] «Io sono così libero che sono libero anche del mio essere, e il mio essere me lo do come voglio; la mia volontà è lo stesso atto di libertà che io sono; il mio atto di libertà è l'atto con cui voglio essere quello che sono»» (anche *ibi*: 119-126 e 129 s.).

<sup>74</sup> Cfr. *ibi*: 266 s.: «E in questa lotta [...] il nulla e il male hanno sì giocato la loro unica e ultima carta nell'estremo sforzo per prevalere, ma hanno perso la partita. [...] La prospettiva era o la vittoria *del* male, sole nero nella voragine del nulla, o la vittoria *sul* male da parte d'una positività libera e dominatrice. [...] Di qui la scelta assoluta, l'esistenza divina, la positività originaria. Dio ha affermato se stesso: Dio come positività originaria; ha scelto il bene».

<sup>75</sup> Per la direzione identitaria della comunanza-differenza inquanto senso di essere del vivente cfr. il mio *EA*<sup>2</sup> §§ 19 e 24-26. Vedi anche *supra*, § 1, e nn. 15-17.

antropismi a loro volta spurii, meri teologemi metafisici, parenti stretti di quella metafisica ontica, oggettiva, speculare, dimostrativa da cui la sua ontologia critica della libertà intende mantenere netta distanza. Gli stessi enunciati sul male in (e vinto da) Dio non mancano di mordente, anzi in certi punti appaiono persino più radicali di quelli barthiani sul Niente<sup>76</sup>, ma la loro pregnanza teoretica si sperde proprio perché proiettata nell'infinitineffabilità del male nel «Dio prima di Dio». E il culmine dell'implausibilità speculativa – la quale s'impone a ogni tentativo che pretenda di pensare *extra speculum*, obliando lo strutturale *per speculum* – è il teologema dell'autooriginazione di Dio, la cui affinità metafisica con il *Deus causa sui* di Spinoza è peraltro così stretta che poco giovano le dichiarazioni *e contrario* di Pareyson<sup>77</sup>. Per il Dio trascendente puro e semplice, il pensare speculativo, anche soprattutto quello impegnato cristologicamente, non può più avere alcun serio interesse.

II. Tuttavia, il Dio di cui parla Pareyson non è quello metafisico e astratto dei filosofi, bensì il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe: il Dio vivente e vivificante della religione<sup>78</sup>. In polemica con ogni filosofare d'impostazione sistematica, oggettivante, dimostrativa, il suo discorso sulla libertà di Dio vuol essere un'interpretazione filosofica anzitutto dei miti biblici della *Genesi* e dell'*Esodo* – sul presupposto che il mito religioso, in quanto descrizione simbolica della divinità e narrazione poetica dei suoi atti, è di per sé la modalità più autentica di interpretazione della verità, e che la filosofia, lasciando parlare il mito e sapendolo ascoltare, dischiudendone il senso universale e mostrandone l'onnipartecipabilità, vi ritrova se stessa come pensiero originario. Il mito è

<sup>76</sup> Cfr. p.es. Pareyson 2000: 155 s.: «[L]a sconcertante e terribile presenza del male e del dolore nel mondo può giustamente diventare una satira vivente e costante contro la filosofia che pretenda di eluderli o minimizzarli o esorcizzarli o addirittura scotomizzarli. Nel corso della seconda guerra mondiale l'umanità ha toccato il culmine della malvagità e della sofferenza, con forme assolutamente diaboliche di perversione, con spaventosi massacri e genocidi che hanno crudelmente decimato l'umanità, con inaudite e orribili sofferenze inflitte dall'uomo all'uomo, e soprattutto con fenomeni come l'Olocausto, di fronte ai quali non è possibile che l'umanità intera non si senta colpevole, sia per non averlo saputo prevenire o impedire, sia per non aver per conto suo sofferto altrettanto».

<sup>77</sup> Cfr. la definizione classica di *causa sui* in Spinoza 1677, pars I, def. 1: 45 (1147): «Per causa sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens». Ma per quanto distante dal necessitarismo spinoziano, Pareyson continua a impiegare nelle proprie riflessioni su Dio la stantia distinzione metafisica di essenza ed esistenza; cfr. Pareyson 2000: 35: «[N]on è che Dio sia libero in quanto non segue che la propria "natura", secondo il concetto spinoziano di *libera necessitas*. In Dio esistenza ed essenza fanno tutt'uno e sono un solo e medesimo atto di libertà in esercizio» (v. inoltre *ibi*: 137).

<sup>78</sup> Per questo capoverso in generale cfr. *ibi*: 22-27, 40, 52, 85-119, 136, 142-146, 156-166, 174 s., 247, 282 s., 460 s., 469.

contatto con l'inoggettivabile, esperienza esistenziale del cuore della realtà, narrazione della storia degli eoni eterni ma anche della storia delle epoche umane, esso stesso pensiero originario rivelativo della verità concretamente posseduta (nell'unica forma in cui si può possederla, cioè venendone posseduti). Ed è unicamente al mito che può offrirsi la libertà in atto, poiché dove c'è libertà ci sono *fatti*, e dove ci sono fatti c'è narrazione, ossia appunto *mito e storia*. Così, anche parlare di "male in Dio" è un'espressione mitica.

La concezione pareysoniana del rapporto tra ermeneutica filosofica e mito religioso è tra le massime acquisizioni del pensiero contemporaneo<sup>79</sup>; perciò non andrà di sicuro cercata in questo versante, *come tale*, l'aporia del contorto raziocinio del Dio che, in vista della propria autooriginazione, *deve* vincere la possibilità alternativa del nulla, il quale però, a sua volta, tramite la sconfitta, viene trasformato da «inerte e vuoto non-essere iniziale in quel nulla attivo che è il male» e che verrà realizzato, come male, dalla scelta lapsaria dell'uomo<sup>80</sup>. Il mito religioso è in generale inesauribile, così come il nocciolo veritativo reale di cui è rivelazione, ma non per questo la rinarrazione dei suoi temi deve risultare meno coerente di una dimostrazione logico-matematica. E invece, nel caso del Dio autooriginantesi e cooriginatore del male, è venuta meno proprio la coerenza teoretica, non per abdicazione in favore del mito, ma perché l'imposizione ripetuta di teologemi metafisici è avvenuta a scapito di un'altra convinzione ben radicata in Pareyson: la priorità filosofica e teologica del Cristo del Nuovo Testamento. Se – come ribadisce perentoriamente, tra gli altri, lo stesso filosofo cuneese – Dio si può conoscere davvero solo attraverso il Cristo, allora ogni universalizzazione mitica e qualsiasi eventuale antropomorfismo, anche genuino<sup>81</sup>, nella considerazione filosofica di Dio non potranno che essere mediati dalla approfondita comprensione speculativa del mito del Cristo.

III. Per il cristiano, secondo Pareyson, la sofferenza è sempre duplice: destino dell'uomo e apertura del segreto dell'essere<sup>82</sup>. Infatti l'uomo, scegliendo lapsariamente il male, costringe Dio a dividerne il dolore fino al punto che

<sup>79</sup> Non mi soffermerò qui sulle differenze (periferiche) tra il concetto pareysoniano del mito e il mio, per il quale (e inoltre per il criterio della coerenza mitologemica) rinvio v. *supra*, Pass 3, § 1.4; v. anche il rimando alla n. 87.

<sup>80</sup> Pareyson 2000: 473.

<sup>81</sup> Per la distinzione tra antropomorfismo genuino (mitico) e deteriore (concettuale) cfr. *ibi*: 113-119.

<sup>82</sup> Per questo capoverso in generale cfr. *ibi*: 70-72, 78-80, 155, 198-204, 218-226, 232 s. V. anche *supra*, § 2.

nella croce Dio stesso si rivolge contro sé abbandonando il Cristo (momento ateo della divinità)<sup>83</sup>; ma proprio questo autoabbandono all'impotenza e sofferenza suprema conduce alla vittoria sul male. Con ciò il patimento divino-umano di Cristo introduce alla positività redentrice escatologica, attestando insieme l'estrema tragicità del fatto che l'incontro tra la kenosis divina e la theosis umana, l'autentico vincolo teandrico, la vera *copula mundi*, il cardine del mondo, la cerniera della realtà, la chiave di volta dell'universo, si rivela solo nella sofferenza e come sofferenza. Soltanto inserendosi nell'agonia di Cristo, la quale dura fino alla fine dei tempi<sup>84</sup>, l'uomo può riconoscere che Dio ha vinto il male *ab aeterno*. Perciò il Cristo in croce – con cui la tragedia si estende alla divinità antinomica e diviene cosmoteandrica, e si ha inseparabilmente l'impassibilità (il silenzio) del Dio trascendente e l'angoscia (il grido) del Dio incarnato, ma anche l'infimo dell'impotenza del Dio sofferente a conferma e culmine della più splendida onnipotenza di Dio<sup>85</sup> – il Crocifisso è lui stesso *la* risposta al problema del male, l'unica risposta all'obiezione della sofferenza inutile quale presunta prova dell'assurdità del mondo (Dostoevskij). Nel Cristo redentore ci sono insieme il massimo e unico peccato (umano) e la massima e unica giustizia (divina). – È in questo nocciolo duro teoretico che consiste la *cristologia tragica* di Pareyson.

Gesù Cristo inquanto mito: così ci viene consegnato dal Nuovo Testamento, e, grazie fra l'altro ai notevoli guadagni teoretici provenienti appunto dall'ermenutica di Pareyson, siamo oggi in grado di affrontare filosoficamente il discorso cristologico senza incrociare più di tanto il dibattito sulla demitologizzazione<sup>86</sup>. Il mito di Gesù Cristo, dunque – la sua fisionomia divina e i suoi atti descritti simbolicamente, narrati poeticamente anzitutto dai Vangeli, i fondamenti dottrinali del kerygma nelle lettere paoline, quelli pastorali nelle pietrine, l'agape e l'eschaton in Giovanni ... È mito religioso paradigmatico, perché non soltanto rivela la verità, ma si presenta come la Verità divina che

<sup>83</sup> Cfr. Pareyson 2000: 199: «[L]a sofferenza del Cristo ha conosciuto culmini particolarmente tragici e dolorosi, e indubbiamente il più drammatico è il momento in cui egli sulla croce si è sentito abbandonato da Dio. [...] Dio ha risposto col suo silenzio al grido del Cristo, il che è doppiamente crudele da parte di Dio, perché Dio non soltanto ha voluto che il Figlio soffrisse, ma lo ha abbandonato nel momento della sofferenza». Cfr. anche *ibi*: 70 s. e 199-203, part. 202: «Nella croce è Dio che abbandona il Figlio ed è il Figlio che lamenta e soffre l'abbandono da parte di Dio».

<sup>84</sup> Cfr. Pascal 1962, fr. 736 Chevalier (= 553 Brunschvicg = 717 Le Guern): «Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde».

<sup>85</sup> Cfr. Pareyson 2000: 225: «[R]ientra nell'onnipotenza di Dio il fatto che la sua impotenza si mostri così potente».

<sup>86</sup> Al riguardo, e in particolare sulla demitologizzazione in Bultmann, v. *supra*, Pass 4, § 1.

parla di sé, come il Logos di Dio che si fa carne e logos umano e, immolandosi sulla croce, dona la propria vita per redimere l'umanità, cioè per restituirle il senso originario della sua libertà: la donatività (v. *supra*, § 2). In Gesù Cristo morto in croce e risorto, Dio si è dimostrato fedele al *fœdus* stretto con il suo popolo; è perciò in questa dimostrazione-rivelazione che vanno individuati sia il fondamento della *fides* dell'uomo redento nel nuovo *fœdus* che prevede l'avvento del Regno di Dio annunciato da Cristo, sia la necessità per l'uomo nuovo di riascoltare (rileggere, reinterpretare) alla luce dell'evangelo la parola divina manifestatasi nel patto antico. Il quadro cristologico così abbozzato esige quindi che la considerazione di Dio, tanto sul piano teologico quanto su quello filosofico, venga approntata a partire dal mito di Cristo e accompagnata dalla rimitologizzazione veterotestamentaria ch'esso implica<sup>87</sup>.

Ora, come ho in parte anticipato, ritengo che l'intento – filosoficamente più che legittimo – di Pareyson di comprendere il male in rapporto a Dio abbia finito per prevalere sull'istanza cristologica, subordinando in punti essenziali il mito di Cristo a quelli della *Genesi* e dell'*Esodo*. Un passo da *La filosofia e il problema del male* si presta particolarmente bene a mostrare la circostanza:

Quel Dio che tragicamente ha vinto il peccato col peccato, la sofferenza con la sofferenza, è quello stesso Dio che drammaticamente con la propria esistenza e con la creazione ha scelto il bene vincendo il male e il nulla.<sup>88</sup>

Certo, Cristo ha vinto il male nella tragedia della croce. Ma – fatto inaudito – ha sconfitto la potenza del male con la propria divina impotenza (circostanza colta con estrema finezza da Karl Barth; v. *supra*, § 2, n. 47). Prima ancora che il Crocifisso, è già l'*Ecce homo* a risultare insostenibile, insopportabile per il male, il quale è davvero incapace di “essere all'altezza di quell'abbassamento”. Nel *Christus patiens* non si dà mai un momento in cui «il male sta per vincere», come sostiene invece Pareyson<sup>89</sup>; con l'impotenza divina il male non «ha raggiunto la massima espansione tanto nella realtà quanto all'interno

<sup>87</sup> Per il *principio di rimitologizzazione*, secondo cui i singoli miti si trasformano, si rinnovano periodicamente dall'interno (nella loro tautegoricità, per dirla con Schelling e Pareyson), ed esigono perciò una rivestizione adeguata, ossia una rinarrazione che li faccia rivivere arricchiti del *novum* che di volta in volta preme per eventuarli in modalità mitopoietica, v. ancora *supra*, Pass 4, § 3.

<sup>88</sup> Pareyson 2000: 224.

<sup>89</sup> Cfr. *ibi*: 225: «Quando il male sta per vincere e la negatività ha raggiunto, con l'impotenza divina, la massima espansione tanto nella realtà quanto all'interno stesso di Dio, proprio in quel punto è l'onnipotenza divina a mostrarsi, e si mostra come la potenza stessa dell'impotenza, la quale è d'una forza così grande e irresistibile che la situazione ne risulta capovolta». Secondo me, questo passo può spiegarsi solo con la necessità per Pareyson di conciliare la lotta sulla croce con la propria pre-interpretazione dell'autooriginazione e della creazione divine.

di Dio stesso», al contrario, s'è come depotenziato *viā Crucis* per poi finire sgominato *in Cruce*. Ma comunque il Cristo impotente, tragico vincitore del peccato, non può avere il suo corrispettivo veterotestamentario nel teologema di un onnipotente Dio creatore, drammatico vincitore del nulla; non si tratterebbe neanche di «quello stesso Dio», ne sarebbe semmai il Logos (lo *yehiy*, γενηθήτω, *fiat*). Il dramma di una lotta divina ἐν ἀρχῇ con il nulla non si addice né al Dio creatore (al datore di vita, di libertà), né a una ermeneusi che abbia colto l'importanza centrale del mito cristico per la teologia e per la filosofia.

Nel *Christus patiens*, inoltre, la direzione elettiva della libertà di Cristo è, come sempre, subordinata alla direzione donativa: Cristo *non sceglie* di donare la sua vita, non fa una scelta *positiva* tralasciandone una negativa: Cristo *dona* – il Logos divino principiale si è incarnato fino a donare – la propria vita per rivelare all'intera umanità (soggetta al male, al peccato, alla morte) il senso principalmente donativo della sua libertà, nella prospettiva del nuovo *fœdus* con Dio.

Non regge cristologicamente neanche il cosiddetto «momento ateo della divinità» sulla croce, inferibile solo da una lettura extracontestuale dell'«Eli, Eli, lemà sabactàni» di *Mt* 2,46 e *Mc* 15,34: sulla croce Dio abban-dona Cristo, sì, ma Cristo, richiamando a gran voce l'inizio del *Salmo* 22, in realtà così loda ciò che il Signore *avrà fatto*<sup>90</sup>: la risurrezione – nella cui gloria il male viene giudicato in modo definitivo, come rimarca giustamente Barth (il quale però finisce poi col neutralizzarne gli effetti ferali; v. *supra*, §§ 2-3). È addirittura empio parlare di “silenzio di Dio” riguardo all'agonia del suo Logos sulla croce; così come vuol dire collocarsi drammaticamente *extra novum fœdus* parlarne a proposito delle disgrazie e ingiustizie dei due millenni successivi.

Ecco, se ermeneuticamente si parte dal momento tragico del mito di Cristo, non è lecito rileggere la creazione della *Genesi* né come vittoria sul male né come scelta del bene. Bensì come *la donazione* dell'essere o libertà, ossia (nella prospettiva del nuovo patto) *della facoltà di donazione*. Al posto del pareysoniano «Dio vuole essere: *perciò* [Egli] vince il male», bisognerebbe dire: Dio *vuole dare, perciò ama*<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> Cfr. *Sal* 22,31 s. (le parole conclusive del salmo che inizia con l'invocazione *Eli Eli ecc.*): «Si annuncerà (ἀναγγελήσεται) il Signore alla generazione che viene; annunceranno la sua giustizia; al popolo che nascerà s'annuncerà: “Ecco ciò che ha fatto il Signore” (ἐποίησεν ὁ κύριος)».

<sup>91</sup> Pareyson 2000: 267. Il condizionamento teologemico pre-concetto sulla cristologia lo si può cogliere anche in questa posizione pareysoniana (*ibi*: 225 s.): «Poiché i caratteri fondamentali della divinità sono la trascendenza e l'ambiguità, di Dio non si può parlare se non in termini simbolici e dialettici» (corsivo mio), dove è evidente che trascendenza e ambiguità non hanno sorgente cristologica. In realtà, il tratto veramente fondamentale della divinità (così

\* \* \*

L'ermeneutica del mito religioso proposta da Luigi Pareyson è uno dei contributi recenti più organici e originali alla questione della dicibilità e pensabilità di Dio, al centro della quale il filosofo cuneese pone la figura del Cristo sofferente. Molto fecondi risultano anche gli aspetti aporetici della sua proposta, specie se fatti interloquire con la meditazione teologica di Karl Barth sul Niente, perché comunque decisivi in vista di una ricostituzione della cristologia filosofica. Ritengo di aver mostrato che tale gesto ricostitutivo, che in Pareyson viene abbozzato secondo una prospettiva prettamente *tragica*, possa solo giovare dell'interazione spontanea tra il *datum* cristologico e il *datum* trascendentale, tra il Cristo-Logos, mediatore demiurgico di tutte le cose, e l'inquanto, mediatore analogico trascendentale di tutto quanto può essere sentito, detto, pensato.

come si può inferirlo direttamente dal mito di Cristo), cioè la donatività, non poteva certo sfuggire al pensatore cuneese, che nei *Frammenti sull'escatologia* scrive infatti (*ibi*: 315): «Dio crea essendo generosità, liberalità, espansività (amore)». Un ulteriore sviluppo di questa intuizione, secondo un inoltramento di cui il fervore speculativo pareysoniano era senz'altro capace, avrebbe forse modificato la tesi sull'inevitabile dialetticità di ogni discorso su Dio. – Nel saggio appena pubblicato col titolo *L'escatologia di Pareyson*, Tomatis punta più direttamente che mai i riflettori su quella che per il pensiero maturo del suo maestro è la condizione cristologica della conoscibilità di Dio: la consofferenza umana con il Cristo (Tomatis 2017, § 5). Solo grazie all'inserimento nella sofferenza innocente del Crocifisso, donata in purissima agape, «è possibile per l'uomo caduto ... giungere a conoscenza dell'eterna esistenza di Dio» (*ibi*: 556). In corrispondenza al *Christus patiens*, l'*homo cum patiens*, la concrocifissione dell'uomo con Cristo (cfr. *ibi*, §§ 6 e 12) quale preconditione esistenziale e insieme speculativa di ogni possibile conoscenza autentica di Dio. L'inserimento dell'uomo in questa economia eminentemente dativa è gesto sovversivo della *fides* (e anche in ciò Pareyson si rivela «filosofo veramente rivoluzionario»; *ibi*: 571) il quale non può non sconvolgere *ancora* l'intero complesso delle nozioni teologiche vigenti, nonché lo stesso (frammentato) assetto dei filosofemi odierni. Dopo dunque il momento trascendentale e la misura completa della sua congruenza con il Cristo-Logos, è a partire da qui, dal senso donativo umanamente compartecipato della crocifissione del Logos divino incarnato, da questo ulteriore scenario epistemico corroborato dalla fede, che pure bisogna sforzarsi di ripensare con coerenza cristologica i temi intorno a cui sempre «ritornano nuovamente gli interrogativi pareysoniani estremi» (*ibi*: 568): l'autotrascendimento umano e la trascendenza di Dio, il temporale e l'eterno, la storia e gli eoni, l'origine e l'autooriginazione, la caduta e la vittoria sul male. Per una cristologia filosofica a venire.

## 6. Lineamenti di cristologia tolkieniana

Il tema del saggio concerne la cristologia di Tolkien, il quale è qui considerato, oltre che *il poeta del reincantamento del mondo* (*der Poietes der Wieder-  
verzauberung der Welt*, espressione su cui ritornerò alla fine), anche uno dei pensatori più profondi del XX secolo<sup>1</sup>.

Dal punto di vista teologico dogmatico, la cristologia è una disciplina che mira a descrivere e interpretare organicamente tutti i dati su Gesù Cristo contenuti nella Bibbia e considerati come rivelati da Dio: dunque il *proprium* cristologico consiste nel pensare Gesù Cristo a partire dalla *fede* nella sua figura di Logos incarnato, crocifisso e risorto per la liberazione dell'umanità.

Nell'opera completa di Tolkien non troviamo certo una cristologia con queste caratteristiche, né ci sono indizi che lasciano trapelare fosse sua intenzione elaborarne una così. Eppure risale a metà degli anni '60 il primo tentativo di prospettare una cristologia tolkieniana sistematica o almeno coerentemente applicata. Il caso è degno di menzione perché ha coinvolto direttamente Tolkien.

In *Tolkien & The Silmarillion* (1976), Clyde Kilby riferisce che una decina d'anni prima un certo professore australiano (non riporta il nome: Barry Gordon, †1994) aveva inviato a Tolkien un proprio saggio dal titolo: *Kingship, Priesthood and Prophecy in The Lord of the Rings*. E il Professore lo aveva girato a lui, a Kilby, che ne sintetizza il contenuto così:

Questo saggio proponeva che la storia di Tolkien fosse una delle opere più incomprese della fiction moderna perché i suoi critici così spesso ignoravano la Bibbia. L'autore ha insistito sul fatto che la storia è basata sulla modalità con cui Cristo ha redento il mondo. La Terra di Mezzo viene salvata, secondo lui, mediante il sacrificio sacerdotale dello hobbit Frodo, «l'Agnello la cui unica vera forza è la sua capacità di offrire se stesso». Viene anche salvata dalla saggezza di Gandalf, «la principale figura di profeta», nonché dalla maestria di Aragorn, che inizia disprezzato e finisce come Re. Man mano che ogni agente risponde alla propria «chiamata», cresce in potere e grazia.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Solo un pensatore robusto e profondo poteva concepire e scrivere il *Legendarium*. Da qui il mio interesse per la sua opera, non solo per la letteraria, ma anche per la saggistica (nella quale faccio confluire larga parte del suo epistolario).

<sup>2</sup> Kilby 1976: 55 s.

Tolkien aveva scritto a Kilby anche il proprio giudizio sul saggio:

Molto di questo è abbastanza vero – tranne, naturalmente, l'impressione generale data (quasi irresistibile nei saggi che hanno questo approccio analitico, siano di matrice cristiana oppure no) secondo cui io avrei avuto un tale “schema” nella mia mente consciamente, prima o durante la scrittura.<sup>3</sup>

L'osservazione di Tolkien conferma ciò che è noto anche da altre fonti: escluso cioè che per la stesura del racconto lui abbia obbedito a uno schema preconstituito, il risultato finale del *Signore degli Anelli* non poteva che rispecchiare le radici culturali e spirituali dell'autore. Da qui l'approvazione di massima all'interpretazione cristologica dei tre personaggi.

Quanto al saggio di Gordon (1967, circolato come inedito e reso pubblico solo nel 2009), è difficile non considerarlo paradigmatico. Infatti tutti – t u t t i – gli scritti di cristologia tolkieniana hanno in seguito riprodotto sostanzialmente sia la sua impostazione analitica sia il suo schema ermeneutico, qui e là distanziandosene di poco, comunque sviluppandolo e arricchendolo – com'è avvenuto p.es. con Galadriel, in cui oggi si riscontrano abbastanza unanimemente tratti mariani<sup>4</sup>.

Così da Barry Gordon, attraverso anche gli italiani Franco Manni e Andrea Monda, e poi i fratelli Jonathan e Kenneth Padley, fino all'ultimo volume di Philip Ryken, *The Messiah Comes to Middle-Earth* (2017), c'è ampia concordia nel riconoscere questo fatto: la distribuzione del triplice carisma dell'azione redentiva di Cristo *re, sacerdote e profeta* rispettivamente tra i personaggi di Aragorn, Frodo e Gandalf.

Ora, questa impostazione, che mira a riconoscere e far risaltare nell'opera letteraria di Tolkien i tanti aspetti cristologici da lui più o meno inconsciamente disseminati nelle vicende e distribuiti tra i personaggi, è quella che chiamo *cristologia applicativa*.

Il mio intento è invece occuparmi di Cristo in Tolkien a un livello schiettamente *speculativo*. Il mio scopo principale non è individuare in quali personaggi o situazioni del *Legendarium*<sup>5</sup> si possano scorgere analogie con la figura cristica (come ha fatto finora l'indagine cristologica sulle opere tolkieniane),

<sup>3</sup> *Ibi*: 56.

<sup>4</sup> L'accostamento Galadriel/Maria è già nell'epistolario tolkieniano; cfr. Tolkien 1990, *Lettera* n. 213. A Deborah Webster, 25 ottobre 1958: 324 (e *ibi*: 195, dove viene riferito dai curatori che il paragone tra le due figure femminili era stato avanzato per la prima volta da Padre Robert Murray in una lettera a Tolkien del 1953).

<sup>5</sup> Il *corpus* di scritti sulla storia della Terra di Mezzo oggi pubblicato nei 12 volumi della *History of Middle-Earth* usciti tra il 1989 e il 2000.

bensì mi importa come Tolkien abbia colto questa figura inquanto tale – per capire se certe sue intuizioni possano stimolare e persino approfondire la stessa comprensione teologica di Cristo. Sia chiaro che non minimizzo affatto le influenze e risonanze cristologiche nelle vicende della Terra di Mezzo, al contrario: è anzi evidente, a mio avviso, che le si potrà apprezzare davvero solo una volta che si sia stabilito appieno il valore teologico, eventualmente originale, della comprensione tolkieniana di Cristo.

In questa sede posso solo fornire velocemente qualche lineamento di questa cristologia speculativa di Tolkien. E la base testuale sarà *On Fairy-Stories*, scritto per una conferenza nel 1938 e pubblicato nel 1947.

Comincio dai due enunciati teologici più originali: «La nascita di Cristo è l'eucatastrofe della Storia umana. La Risurrezione è l'eucatastrofe del racconto dell'Incarnazione» (*The Birth of Christ is the eucatastrophe of Man's history. The Resurrection is the eucatastrophe of the story of the Incarnation*)<sup>6</sup>.

La nozione di *eucatastrofe*, questo conio tolkieniano doc di cui mi sono già occupato<sup>7</sup>, merita qui una brevissima parentesi filologica. Noi oggi parliamo di “catastrofe” in senso negativo (alluvioni, terremoti, incidenti mortali); ma in greco *katastrophé* vuol dire: “momento finale di un processo”; l'esito può essere positivo o negativo – eucatastrofico oppure discatastrofico, suggerisce il Professore. Ora, l'eucatastrofe è per Tolkien la suprema funzione del fiabesco: è il lieto fine, l'*Happy End*, sì – ma, poiché nessuna fiaba ha mai una vera fine, è l'improvviso capovolgimento gioioso che accade come grazia miracolosa (*the sudden joyous “turn” as miraculous grace*). Questa Gioia eucatastrofica è *eu-angelium*, buona notizia, perché

offre uno sguardo fugace alla Gioia oltre le mura del mondo, acuta come un dolore: quando avviene il capovolgimento improvviso abbiamo una visione straziante della gioia, e il desiderio del cuore, che per un momento fuoriesce dal telaio, squarcia l'intreccio stesso del racconto e lascia che un bagliore lo trapassi.<sup>8</sup>

Questa Gioia straziante – ed è chiaro che si tratta essenzialmente della Gloria cristiana – vibra tanto più nell'*Eu-angelium* di Cristo, dove lo sguardo è volto verso la Grande Eucatastrofe. Nel Vangelo cristiano leggenda e storia si sono incontrate e fuse, secondo una modalità che eleva a un altro stadio ogni

<sup>6</sup> Tolkien 2004: 96.

<sup>7</sup> Cfr. Cicero 2019c.

<sup>8</sup> Tolkien 2004: 93 s. Un esempio emblematico di eucatastrofe in Tolkien è il momento in cui, sul Monte Fato, Gollum stacca a morsi il dito dell'Anello a un Frodo Portatore paralizzato, quindi precipita nell'abisso lavico insieme al gioiello.

compagine mitologica, soprattutto quelle *eufoniche*: «Il Vangelo non ha abrogato le leggende; le ha santificate, specialmente per il “lieto fine”»<sup>9</sup>.

Questa concezione del *Cristo-Logos-Mythos* prende corpo in un'epoca storica (intorno allo scoppio della seconda guerra mondiale) durante la quale, su altro versante, il teologo protestante Rudolf Bultmann andava elaborando il programma di demitologizzazione del Nuovo Testamento. Basandosi sul metodo storico-critico, Bultmann sosteneva che gli elementi mitici presenti nel linguaggio evangelico non sarebbero più adatti alla comprensione dell'uomo contemporaneo, perciò ne proponeva una reinterpretazione in senso esistenziale ispirata al pensiero di Martin Heidegger. Nel nostro secolo, nonostante le tante differenze da Bultmann, ancora Joseph Ratzinger nella sua trilogia su *Gesù di Nazareth* (2007-12) recepisce l'istanza demitologizzante del metodo storico-critico<sup>10</sup>.

Ecco perché, in un secolo in cui nel dibattito cristologico ufficiale il metodo bultmanniano ha ampiamente dominato, l'intuizione mitico-eucatastrofica di Tolkien si staglia come un fonte sicura – non unica, penso p.es. a Jung – di un auspicabile rinnovamento della cristologia attuale.

Questa concezione del *Cristo-Logos-Mythos* ha inoltre valenza e forza *metanoica*: ha indotto alla metanoia, cioè alla conversione al cristianesimo, Clive Staples Lewis, il quale nel breve testo del 1944 intitolato *Myth Became Fact* scrive:

Il cuore del cristianesimo è un mito che è anche un dato di fatto. L'antico mito del Dio che muore discende, senza cessare di essere mito, dal cielo della leggenda e dell'immaginazione alla terra della storia. [...] Diventando realtà non cessa di essere mito: questo è il miracolo.<sup>11</sup>

Inventando nuovo mito cristologicamente illuminato, la *poiesis* di Tolkien ha reincantato il mondo reale – e molto abbiamo ancora da imparare per la fruizione adeguata di questo reincantamento<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *Ibi*: 97.

<sup>10</sup> Sugli aspetti cristologici di questo contesto v. *supra*, Pass 4, § 1.

<sup>11</sup> Lewis 1970: 42.

<sup>12</sup> Se infatti la famosa diagnosi weberiana del disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*), con l'imporsi nella modernità – e come modernità – della volontà di dominare tutte le cose mediante il calcolo razionale (oggi diremmo: mediante l'algoritmo), ha un senso prospettivo, ritengo che Tolkien costituisca una potentissima reazione a quel processo, un'autentica *Wiederverzauberung der Welt*. Cfr. Smith 2006: 82: «La fantasia di Tolkien è un tentativo di “reincantare” un mondo che, secondo le parole di Weber, era stato “disincantato” grazie ai poteri della scienza e della tecnologia moderne». Il *reincantamento del mondo* è un concetto che nell'ultimo decennio è stato proposto da più parti (Stiegler, Maffesoli, Necula, Vercellone, Quartana), ma sempre in riferimento all'epoca *attuale*, non al secolo scorso, in cui si radica il reincantamento – del quale Tolkien è stato il grande poeta iniziale.

## 7.

### Le parabole regali. Ricœur e la metafora nel testo teologico

Il regno dei cieli è simile (ὁμοία ἐστίν) al *lievito* che una donna prese e mescolò in tre misure di farina, finché non fu tutta lievitata.

Il regno dei cieli è simile a *un tesoro nascosto nel campo*; un uomo lo trova e lo nasconde; poi va, pieno di gioia, vende tutti i suoi averi, e compra quel campo.

Il regno dei cieli somiglia (ὁμοιώθη) a *un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo*.

Il regno dei cieli è simile a *un granello di senape ecc.*

Il regno dei cieli è simile anche a *un mercante che va in cerca di perle preziose*.

Ancora, il regno dei cieli è simile a *una rete gettata nel mare ecc.*

Si tratta di alcune parabole del Regno contenute in *Matteo* 13, le prime due integrali (13, 33 e 13, 44), mentre delle altre mi sono limitato a enunciare l'*incipit* (13, 24-30.31-32.45-46.47-50). Nel discorso che segue vorrei mostrare come la meditazione di Paul Ricœur sul fenomeno metaforico ha saputo cogliere, tra l'altro, aspetti profondi del significato teologico della formula evangelica ὁμοία ἐστίν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, "il regno dei cieli è simile(-a)".

Lo studio storico-sistematico e onnivoro delle teorie della metafora ha impegnato Ricœur soprattutto nella prima metà degli anni '70 del secolo scorso, sforzo immane culminato nel 1975 nella pubblicazione dell'imprescindibile *La metafora viva*. La mia riflessione non si avvarrà tuttavia direttamente dei risultati di questo monumento dell'ermeneutica, ma attingerà soprattutto a uno scritto dal titolo *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico (Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache)*<sup>1</sup>. Apparso in tedesco nel 1974, a mio avviso questo saggio costituisce una mirabile, perspicua sintesi di due visioni ricœuriane: della metafora, sviscerata appunto nel-

<sup>1</sup> Pubblicato in tedesco nel volume a quattro mani del 1974, Paul Ricœur - Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, e tradotto in italiano da Giuseppe Grampa per Queriniana con il titolo *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Bibliografia essenziale: Ricœur 1974, 1977, 2001. Fonti secondarie: Bühler-Frey 2011; Vincent 2012.

l'*opus maius* già citato, e della parabola, trattata più diffusamente in un saggio del 1975 sull'ermeneutica biblica<sup>2</sup>.

Articolerò il discorso in tre momenti:

1. Testo e interpretazione, in generale e in riferimento al kerygma.
2. Sulla referenzialità degli enunciati metaforici.
3. Metafora e parabola.

### 1. *Testo e interpretazione, in generale e in riferimento al kerygma*

Se questo saggio ha per sottotitolo “Ricœur e la metafora nel *testo* teologico”, è perché il pensatore francese inserisce da subito esplicitamente l'indagine sulla metafora nella prospettiva di una teoria del discorso, in generale, e del discorso nel suo farsi-testo(-e-farsi-opera), in particolare.

È lui stesso a enumerare i cinque caratteri discorsivi che patiscono alterazione nel passaggio dall'oralità alla scrittura, dalla parola al testo. Li elenco qui rapidamente in maniera ipomnemica, per richiamare alla memoria di chi legge nozioni ricœuriane note:

- il discorso è un evento reale, mentre la lingua è un sistema di segni dall'esistenza solo virtuale;
- il discorso è l'atto di un soggetto indirizzato a un altro soggetto;
- l'atto del discorso ha una struttura propria, la frase (enunciazione), fondata sulla predicazione;
- l'operazione predicativa ha come correlato oggettivo la proposizione (enunciato) – la dialettica di enunciazione ed enunciato è all'origine del problema della scrittura;
- solo il discorso ha insieme senso e referenza – dove *sensò* (il *Sinn* di Frege) è la costituzione discorsiva interna, il rapporto tra predicati e soggetti, il contenuto ideale oggettivo delle proposizioni, mentre *referenza* (la *Bedeutung* fregiana, o *denotazione* o *significato*) è il rapporto con la realtà esterna e veicola la pretesa di verità del discorso.

Ora, nel passaggio dall'oralità alla scrittura, la varia alterazione di questi caratteri garantisce ogni volta quel *distanziamento* (l'equivalente della *Verfremdung* di Gadamer) che preimpronta strutturalmente l'interpretazione testuale, rivelandosi come sua condizione di possibilità.

<sup>2</sup> Editò in inglese: *Paul Ricœur on Biblical Hermeneutics*, “Semeia” 4 (1975), pp. 29-148; tradotto in francese venticinque anni dopo (v. Ricœur 2001).

Innanzitutto, si ha distanziamento *a)* per l'autonomia del testo rispetto alle intuizioni dell'autore.

Un distanziamento più profondo si attua *b)* a livello referenziale. È assodato infatti che la lingua, inquanto sistema onomastico, non ha rapporto diretto con la realtà; solo il discorso si applica alla realtà, esprime il mondo. Ma: e quando il discorso diviene testo scritto, quando diviene opera? «Che ne è allora della referenza?»<sup>3</sup>.

Nella finzione in genere (mito, teatro, racconto, romanzo ecc.), ma anche nella letteratura cosiddetta poetica, viene senz'altro meno la funzione referenziale del discorso ordinario; prendiamo p.es. dei versi famosi di Baudelaire, dalle *Correspondances*: «Ci sono profumi... che cantano i rapimenti dello spirito e dei sensi [*Il est des parfums... Qui chantent les transports de l'esprit et des sens*]». È però proprio in tale contesto che Ricœur propone la sua tesi più interessante:

L'abolizione di una referenza a un primo livello [i profumi non cantano] – questa abolizione operata dalla finzione e dalla poesia – è la condizione di possibilità perché sia liberata una referenza a un secondo livello [certi profumi intonano melodie sublimi, superiori a qualsiasi canto umano, e sono in grado di suscitare estasi sensuali e spirituali] [...]. Tale secondo livello Husserl lo designava con l'espressione *Lebenswelt* e Heidegger con *in-der-Welt-sein*. [...] Finzione e poesia hanno di mira l'essere, ma non più secondo la modalità dell'essere-dato, bensì quella del poter-essere. [...] La finzione rappresenta il cammino privilegiato per ridescrivere, e il linguaggio poetico è quello che per eccellenza opera la *mimesis* della realtà.<sup>4</sup>

E qui Ricœur si riferisce alla lezione di Aristotele, per il quale la *mimesis* (inadeguatamente tradotta spesso con "imitazione") è l'attività del ri-creare e ri-configurare ciò che viene mimato<sup>5</sup>.

Il testo è infine per Ricœur *c)* la mediazione attraverso cui noi comprendiamo noi stessi (l'*Aneignung*, l'appropriazione gadameriana). E, con ciò, alla soggettività dell'autore subentra la soggettività del lettore. L'appropriazione è comprensione attraverso la distanza, comprensione a distanza. Il che conferma che a tutti i livelli il distanziamento è condizione dell'interpretazione del testo.

Il rapporto parola-scrittura è costitutivo anche e proprio del kerygma, centro dell'annuncio cristico e nucleo della fede cristiana. La specificità della pa-

<sup>3</sup> Ricœur 1974: 53.

<sup>4</sup> *Ibi*: 54 s.

<sup>5</sup> Per quest'ultimo aspetto rinvio al mio *PG* 120 ss.

rola e della scrittura biblica sta nella “cosa” (o “mondo”) del testo – che è la categoria centrale sia per l’ermeneutica filosofica sia per la teologica: il mondo che il testo dispiega davanti a se stesso e al soggetto-lettore, il quale vede così la possibilità di trasformare il proprio sé. A partire dal testo, s’impone l’oggettività dell’essere nuovo (*être nouveau*) che il testo progetta. Dice allora Ricœur: «La Bibbia è rivelata nella misura in cui l’essere nuovo di cui si tratta è, a sua volta, *rivelante* nei riguardi del mondo, della realtà tutt’intera: la rivelazione è un tratto del *mondo* biblico»<sup>6</sup>. Anche questo mondo, come i mondi della finzione e della poesia, è mediato dalle strutture del testo-opera, non è affatto immediatamente portato da intenzioni psicologiche. «Viene così aperta nella realtà quotidiana un’altra realtà, la realtà del *possibile*»<sup>7</sup>.

Ecco perché la “confessione di fede” espressa nei documenti biblici è inseparabile dalle *forme* del discorso. Non è dunque possibile interpretare i *significati* prima di occuparsi della spiegazione strutturale delle forme. La fede stessa è costituita dall’essere-nuovo che è la “cosa” del testo. Il primo luogo di formazione di questo essere-nuovo è l’*immaginazione*: «Il testo parla in primo luogo alla mia immaginazione, proponendole le “figurazioni” della mia liberazione»<sup>8</sup>. E la forma strutturale parabolica, grazie al processo metaforico di cui si serve, si rivela uno strumento privilegiato di quella trasformazione dell’immaginazione ch’è essenziale alla conversione della fede.

## 2. Sulla referenzialità degli enunciati metaforici

In *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*, dicevo all’inizio, Ricœur offre una sintesi mirabile della sua teoria della metafora. In sede preliminare mette in evidenza quattro fatti, a rimarcare la distinzione tra funzione poetica e funzione retorica. Infatti la metafora:

- implica un’innovazione semantica, attestando la virtù creativa del discorso;
- contiene anche una dimensione denotativa, referenziale, e poiché così designa la realtà, cioè dischiude alla lingua nuovi ambiti di esperienza del mondo, è possibile parlare di verità metaforica;
- appare anche nel linguaggio biblico come la duplice facoltà di creazione di senso e di ridescrizione dell’esistenza;

<sup>6</sup> Ricœur 1974: 66.

<sup>7</sup> *Ibi*: 67.

<sup>8</sup> *Ibi*: 72.

- adempie in questo modo alla sua funzione poetica, contrapposta alla funzione puramente retorica di configurare il discorso solo a fini persuasivi.

Con Ricœur si rafforza la linea teorica, proposta da Ivor Richards negli anni '30, secondo cui non bisogna parlare di parole usate metaforicamente, ma di *asserzioni* metaforiche: «La metafora origina dalla tensione tra tutti i termini dell'enunciato metaforico»<sup>9</sup>.

L'enunciato metaforico acquista il suo senso attraverso la strategia discorsiva della *incompatibilità semantica dell'assurdità* – di un'assurdità che si rivela tale a un'interpretazione letterale. L'interpretazione metaforica, che presuppone l'interpretazione letterale autodistruggentesi, consiste nel trasformare una contraddizione assurda in una contraddizione ricca di senso. L'enunciato metaforico acquista il suo senso grazie a una torsione del senso letterale, come in questo esempio classico (i primi quattro versi di *Correspondances* di Baudelaire):

La Natura è un tempio ove colonne viventi  
Lasciano a volte uscire confusi vocaboli;  
L'uomo passa attraverso foreste di simboli  
Che l'osservano con sguardi condiscendenti.<sup>10</sup>

L'enunciato metaforico fa emergere un'affinità là dove la visione abituale non coglierebbe alcuna concordanza. Le migliori metafore, più che esprimere somiglianza, la generano. Ecco allora una conclusione definitiva di Ricœur:

La metafora è una creazione che vive nell'istante, una *innovazione semantica* che non ha un posto proprio nella lingua ordinaria, ma consiste soltanto nell'attribuzione incoerente di un predicato non comune. La metafora è quindi [...] la soluzione di una dissonanza semantica.<sup>11</sup>

Da qui il pensatore francese trae due conseguenze. La prima: *le vere metafore sono intraducibili*, sono imparafrasabili, nel senso che la loro parafrasi è infinita e non esaurisce mai la nuova introduzione di senso. La seconda: le metafore *comportano nuova informazione*, dischiudono nuovi campi semantici, dicono qualcosa di nuovo sulla realtà.

È senz'altro una tra le proposte teoretiche più interessanti di Ricœur quella di estendere la distinzione tra senso e referenza di un enunciato dalla sfera

<sup>9</sup> *Ibi*: 77.

<sup>10</sup> *La Nature est un temple où de vivants piliers / Laissent parfois sortir de confuses paroles; / L'homme y passe à travers des forêts de symboles / Qui l'observent avec des regards familiers.*

<sup>11</sup> Ricœur 1974: 79.

logica, a cui l'ha originariamente applicata e limitata Frege, all'attuazione del discorso in tutta la sua estensione, dal discorso ordinario al poetico, dal discorso scientifico al teologico. In tale prospettiva si precisa la concezione ricœuriana secondo cui l'enunciato metaforico può avanzare una pretesa di verità, cioè avere vocazione referenziale, intrattenere, instaurare un certo rapporto con la realtà.

La tesi, già accennata sopra, afferma precisamente che nel linguaggio poetico l'eliminazione della referenzialità del linguaggio comune non significa l'annientamento di *ogni* referenzialità, ma è al contrario la condizione negativa affinché vengano dischiuse un'altra dimensione referenziale della lingua e un'altra dimensione della realtà stessa<sup>12</sup>. L'avvicinamento tra significati dapprima estranei l'uno all'altro (allogri – scrive Aristotele –, alieni) – questo avvicinamento prodotto dal senso metaforico fa dunque scaturire una nuova visione della realtà, un secondo piano referenziale più elevato, al quale si oppone il modo comune di vedere legato all'uso letterale della lingua corrente.

Non c'è dubbio per Ricœur che anche la lingua poetica parla della realtà, ma su un piano diverso da quello della lingua scientifica. Essa non indica un mondo già esistente, dischiude un'altra capacità di dire il mondo: ma a un altro, più alto grado della realtà. «La metafora è la strategia discorsiva con cui la lingua si libera della sua funzione abituale per porsi al servizio della funzione straordinaria della nuova descrizione»<sup>13</sup>.

La *verità metaforica* può dunque intendersi come la pretesa di raggiungere la realtà che è propria della capacità ridescrittiva del discorso poetico. Spiega Ricœur:

Se il poeta dice: “la Natura è un tempio ove colonne viventi”, il verbo è non si limita a unire il predicato ‘tempio’ con il soggetto ‘natura’; la copula non è soltanto relazionale; essa piuttosto fa sì che questa relazione, in certo modo, descriva di nuovo *ciò che è*; essa dice che la cosa sta realmente così.<sup>14</sup>

Qui Ricœur individua tre tipi di tensione (è quella che io chiamo la sua “concezione multimensionale della metafora”): a) tra le parole (*natura* e *tempio*); b) tra i due modi di interpretazione (enunciato letterale ed enunciato metaforico); c) all'interno del verbo *essere* dell'enunciato metaforico, precisa-

<sup>12</sup> *Ibi*: 82.

<sup>13</sup> *Ibi*: 86.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

mente tra il “non-è” letterale e l’“è-come” metaforico («Preso letteralmente, la natura non è un tempio; ma la metafora ci insegna a vederla come un tempio. L’ontologia dell’enunciato metaforico è contenuta interamente in questa tensione tra il “non-è” e l’“è-come”»<sup>15</sup>)<sup>16</sup>.

### 3. Metafora e parabola

Ricœur fornisce inizialmente questa definizione provvisoria: la parabola è la modalità discorsiva che applica un processo metaforico a una forma narrativa, così che la narrazione nel suo insieme diviene una finzione capace di ridescrivere la vita, la realtà.

Ora, poiché la base del processo metaforico della parabola è l’intreccio, ossia la struttura drammatica del narrativo, ciò significa che il portatore del processo metaforico è l’intreccio stesso, non uno dei suoi elementi. Es.: se il Regno dei cieli è *simile a* qualcosa, se è-così-come questo qualcosa, allora non è come-l’uomo, come-il-granello, come-il-lievito ecc., ma il Regno è-*come-ciò-che-succede* nel racconto: il Regno dei cieli non è come-*colui* che semina o come-*colei* che impasta il lievito o come-*quella rete* gettata nel mare ecc., ma come-*quando* (la circostanza è illustrata al meglio nella parabola di Mt 20,1-16, il cui incipit suona: «Il regno dei cieli è simile a un padrone di casa che uscì all’alba per prendere a giornata lavoratori per la sua vigna»). L’esistenza dev’essere ridescritta secondo i movimenti fondamentali dell’intreccio e della sua temporalità specifica.

Dalla metafora alla parabola vi è una specie di trasferimento tensionale – è questa in definitiva la tesi di Ricœur. Ciò che funziona in modo metaforico nella parabola è il narrativo preso in modalità scenica: la tensione non è tra letterale e metaforico, ma tra la scena (la funzione figurativa assunta dal narrativo come tale) e la realtà della vita quotidiana – tra l’intuizione offerta dalla finzione e il nostro modo ordinario di guardare le cose.

Da qui la conclusione: «La metafora accede nella forma più stretta alla funzione euristica quando il processo metaforico è veicolato da una forma nar-

<sup>15</sup> *Ibi*: 86.

<sup>16</sup> Il senso del parlare in parabole (ἐν παραβολαῖς λαβεῖν), così come questo senso viene spiegato dallo stesso Cristo ai discepoli in Mt 13,11-17, è coerente con l’interpretazione che Ricœur dà dell’è metaforico in quanto *non-è* e *è-come*. La prima parabola, quella del seminatore (13,3-9) – di per sé eccentrica, l’unica del capitolo non introdotta dalla formula “il regno dei cieli è simile a” –, è parabola della parabola. La parabola, genere eminentemente allocutorio, rivela e occulta a seconda della disposizione ad accoglierla in cui si trovano i suoi destinatari. A tutti il Regno viene annunciato, non a tutti sono rivelati i suoi misteri.

rativa di finzione. Allora essa svolge la stessa capacità di finzione connettiva e di ridescrizione»<sup>17</sup>.

Ai due tratti fondamentali del significato delle parabole – la forma narrativa e il processo metaforico – se ne aggiunge un terzo non meno essenziale: l'*intenzionalità "regale"* (il trattarsi di "parabole del Regno") – intenzionalità che le parabole condividono con i detti profetico-escatologici e con quelli proverbiali. Queste tre modalità – parabolica, escatologica, sapienziale – hanno in comune delle *espressioni-limite*, ossia procedure come l'intensificazione, la trasgressione, lo spingersi al limite. In tal senso, il linguaggio religioso si caratterizza non tanto per l'essere strutturato metaforicamente, quanto per una determinata *intensificazione* della funzione metaforica. Queste modalità costituiscono la *trasgressione* grazie a cui il discorso religioso, al di là del suo significato immediato, indica il totalmente Altro: il Regno dei cieli, il Regno di Dio.

La funzione delle espressioni-limite è in generale quella di una strategia insolita che, attraverso il disorientamento, mira a un nuovo orientamento dell'esistenza. Nei *detti escatologici* l'intensificazione mira a sconvolgere la temporalità letterale (p.es.: *Lc* 11,20: «Se io scaccio demòni con il dito di Dio, è dunque arrivato per voi il Regno di Dio»); nei *detti proverbiali* è connessa all'iperbole e al paradosso (p.es. *Lc* 17,33: «Chi cercherà di preservare la sua vita la perderà, chi invece darà la propria vita la conserverà»); nelle *parabole* l'intensificazione si collega al carattere della *stravaganza*.

Nelle parabole il fattore della stravaganza interviene a livello dell'intreccio, dove appunto vanno cercati i segni della metaforicità, e caratterizza la situazione di "crisi" e il suo "esito". Proprio perché è *nell'intrigo*, la stravaganza mira *al di là* dell'intreccio: «il Regno dei cieli è simile a ...».

Che cosa significa dunque la formula "il Regno dei cieli è simile" (ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν)? In che modo il "Regno dei cieli" funziona come referente della parabola? Funziona grazie al fatto che si tratta di una espressione-limite in grado di modificare decisamente sia le diverse forme di discorso religioso, le quali così convergono su questo punto estremo che diviene il loro comune punto di incontro, sia le rappresentazioni abituali dei destinatari del discorso stesso.

In tal modo la parabola, coordinata compiutamente al Regno dei cieli, in cui si incontra con il discorso escatologico e con quello sapienziale, – «la parabola – dice Ricœur – apre una breccia nel corso della vita ordinaria grazie alla

<sup>17</sup> Ricœur 1974: 100 s.

<sup>18</sup> *Ibi*: 106.

finzione sommata al paradosso. [...] È una para-doxa nel senso proprio della parola, un modo di pensare estraneo alla comprensione ordinaria»<sup>18</sup>.

Questa breccia, questa apertura al mondo altro – dice Ricœur – non va intesa in senso puramente morale. Con la loro unione di finzione e ridescrizione, le metafore “regali” in quanto espressioni-limite si rivolgono innanzitutto alla nostra *immaginazione*, e solo in un secondo momento alla nostra *volontà*. La conclusione (del testo esaminato) di Ricœur è la seguente:

La *metànoia* [la conversione di fede] prodotta dalle metafore-limite significa in primissimo luogo una trasformazione dell’immaginazione. In questo modo ogni *etica* che si rivolge alla volontà per spingerla a una decisione dev’essere subordinata a una *poetica* che dischiude nuove dimensioni alla nostra immaginazione.<sup>19</sup>

Concludo osservando che la nozione di metafora-limite e gli esempi delle parabole regali retroagiscono anche sulla nozione di verità metaforica, arricchendola. Si è infatti autorizzati a pensare che nel discorso religioso ogni verità teologica venga affermata a partire da una torsione semantica paradossale, torsione che ridescrive la realtà ed esige un ri-orientamento dell’intera esistenza – ciò che accade p.es. quando il corpo umano viene pensato come tempio dello Spirito Santo<sup>20</sup>. Ogni verità teologica reca tracce indelebili di una verità metaforica intensificata all’estremo.

<sup>19</sup> *Ibi*: 107.

<sup>20</sup> Come nella metafora templare di *1Cor* 6,19: «Non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartenete a voi stessi?».



## 8.

### Dire Cristo. Osservazioni su alcuni spunti cristologici in Ricœur

Non c'è uno scritto cristologico di Ricœur. E in effetti, nonostante la sua professata «fede biblica, nutrita di esegesi più che di teologia»<sup>1</sup>, malgrado le sue non rare ermeneusi neotestamentarie, benché nei suoi scritti si trovino diversi momenti interpretativi della figura di Gesù Cristo, né la sua ermeneutica biblico-teologica né la sua impostazione filosofica hanno una vocazione cristologica, tantomeno cristocentrica. Eppure, proprio certi aspetti del pensiero di Ricœur possono risultare preziosi, quando non indispensabili, per l'elaborazione di una cristologia filosofica<sup>2</sup>.

La discussione verterà fundamentalmente sul saggio del 1977 *Nommer Dieu*<sup>3</sup>, per sfiorare poi alcuni testi dell'ultimo Ricœur.

#### 1. *Nominare polifonicamente Dio, ossia l'innominabile*

È sin dai primi passi, anzi da prima ancora di camminare, che la filosofia nomina Dio. Anche ammesso che questo nominare, come sostiene Ricœur, non arrivi esplicitamente «che nel mezzo d'una presupposizione a) incapace di rendersi trasparente a se stessa, e b) sospettata di circolo vizioso e corrosa da contingenza»<sup>4</sup>, il nome e la nozione e l'idea di Dio come essere realissimo, perfettissimo, eterno ecc., stanno di fatto all'inizio della presupposizione filosofica, il che è evidente pure nelle opere che ostentano di non parlarne, per non dire ovviamente di quelle ateologiche. A prescindere da qualsiasi fede religiosa professata, ignorata o combattuta, l'idea di Dio è destinata a venire nominata, più e meno ripetutamente, in ogni comunità umana, e la filosofia non può evitare di farne il presupposto primo – celato o palese, da svolgere o refutare – della propria ermeneusi speculativa.

Altro è però nominare filosoficamente Dio, altro pronunciarne il nome entro un'economia di fede; una cosa è la nominazione e dizione di Dio secondo

<sup>1</sup> Ricœur 1995: 82 [98].

<sup>2</sup> Ho cercato di delineare i tratti generali di una inedita cristologia filosofica *supra*, Pass 5.

<sup>3</sup> Ripubblicato in *Lectures 3* (Ricœur 1994).

<sup>4</sup> *Ibi*: 282.

determinazioni coerenti dal punto di vista logico-formale, tutt'altra invocarlo, proclamarlo, pregarlo o lodarlo. Sono con-testualità radicalmente divergenti, la prima in dimensione astrattamente teoretica, la seconda sacro-liturgica. Ecco perché la dichiarazione del *filosofo* Ricœur: «Posso nominare Dio nella mia fede perché l'hanno già nominato i testi in cui mi è stato predicato»<sup>5</sup>, non è una semplice mossa retorico-argomentativa, quasi fingesse di ignorare che Dio è senz'altro nominabile e pensabile pure in contesti non confessionali, bensì ha in realtà una finalità precisa.

Innanzitutto, mira a far emergere il carattere della dialettica oralità-scrittura con riguardo alla funzione referenziale del discorso in generale: la scrittura non abolisce la referenza del discorso orale, ma la trasforma, nel senso che si passa dal riferimento al mondo comune degli interlocutori attuali alla significazione di un mondo testuale che si dispiega davanti a chiunque, ovunque e comunque sappia leggere.

In secondo luogo, poiché lo stesso genere di dialettica coinvolge i testi della Bibbia, dei quali Dio è il referente ultimo implicato dal mondo che gli scritti biblici dispiegano, occorre distinguere questa referenza molto speciale dalle dimensioni referenziali di tipo descrittivo (discorso *ordinario* sulle cose della vita, *scientifico* sulle entità fisiche del mondo, *storico* sugli eventi realmente accaduti, *sociologico* sulle istanze concrete delle società umane ecc.): si tratta di una referenza più arcaica che, nel pieno rispetto della posizione ricœuriana, si può chiamare *poietico-rivelativa*<sup>6</sup>. A questo rango superiore, la nominazione poietica di Dio intende infatti verso una regione eminentemente rivelativa.

Ora, nominare Dio è al meglio un'attività poetica, senza incidenza sulla descrizione, cioè sulla conoscenza vera del mondo. [...] La Bibbia è un poema. [...] È senz'altro vero che la poesia è la sospensione della funzione descrittiva. Non incrementa la conoscenza degli oggetti. Ma questa sospensione non è che la condizione del tutto negativa perché venga liberata una funzione referenziale più originaria.

[...] Questa funzione referenziale del discorso poetico racchiude ai miei occhi una dimensione di rivelazione in un senso non religioso, non teista, non biblico della parola, ma in un senso capace di fornire una prima approssimazione di ciò che può significare la Rivelazione nel senso biblico. [...] Rivelare è scoprire ciò che fino ad allora rimaneva nascosto. [...] Rivelazione designa l'emergenza d'un concetto di verità diverso dalla verità-adequazione, che è regolata mediante i criteri di

<sup>5</sup> *Ibi*: 283.

<sup>6</sup> Cfr. *ibi*: 285 s. Per la referenza speciale dei testi biblici in Ricœur cfr. anche *supra*, Pass 7.

verificazione e falsificazione: un concetto di verità-manifestazione nel senso di lasciar essere ciò che si mostra.<sup>7</sup>

Con l'ascrivere le Scritture alla poiesis, pur sottolineando che il complesso biblico è poematico in un senso unico ed eccentrico, Ricœur compie un gesto speculativamente intenso – non isolato<sup>8</sup> – che s'impone come degno di svolgimento, a dispetto del concomitante concetto di rivelazione troppo appiattito su un filosofema protoheideggeriano<sup>9</sup>.

Secondo il filosofo francese, è all'interno dell'ampia sfera poietica che si qualifica e specifica, insieme ad altri, il fenomeno religioso genuino – il che, nel caso del Dio della Bibbia, avviene proprio mediante la polifonia della sua nominazione nei testi scritturistici. E l'ermeneutica chiamata a elucidare questo tratto polifonico va distinta a rigore non soltanto dal sapere filosofico-metafisico, ma anche da quello teologico:

La stessa parola “Dio” appartiene a titolo primordiale a un livello di discorso che chiamo *originario* in rapporto a degli enunciati di tipo speculativo – filosofico o teologico – quali “Dio esiste”, “Dio è immutabile, onnipotente”, “Dio è la causa prima” ecc. Io metto gli enunciati teologici nello stesso lato speculativo degli enunciati filosofici nella misura in cui il discorso della teologia non si costituisce senza il ricorso a dei concetti improntati a una filosofia speculativa, sia essa platonica, aristotelica, cartesiana, kantiana, hegeliana ecc. Ascoltare la predicazione cristiana, per il filosofo, è anzitutto spogliarsi di ogni sapere ontoteologico. Anche e soprattutto quando vi figura la parola

<sup>7</sup> Ricœur 1994: 287-289. Sulla extra-oggettività-e-soggettività della qualità poetica cfr. *ibi*: 288: «Il discorso poetico si riferisce alle nostre molteplici maniere di appartenere al mondo prima di contrapporre a noi stessi le cose a titolo di “oggetti” di fronte a un “soggetto”. [...] Abbiamo ratificato in maniera non critica un certo concetto di verità definito mediante l'adeguazione a una realtà di oggetti e sottomesso al criterio della verificazione e della falsificazione empiriche. Il discorso poetico mette precisamente in questione questi concetti non critici di adeguazione e verificazione».

<sup>8</sup> Le raffinate ermeneusi bibliche progettate da Ricœur in ottica poietica sono imparentate, sicuramente per ispirazione speculativa (a fronte degli esiti abbastanza differenti), con l'ermeneutica del mito religioso di Luigi Pareyson, sulla quale v. *supra*, Pass 4 (§ 2) e 5 (§§ 2, 4).

<sup>9</sup> Il modello definitorio per la “révélation” ricœuriana è qui, al di là del contesto assai differente, la fenomenologia di *Essere e tempo*. Cfr. Heidegger 1977, § 7 C: 34: «Fenomenologia dice allora: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Lasciar vedere ciò che si mostra a partire da esso stesso, così come si mostra a partire da esso stesso [*Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*]». Ma non si può applicare automaticamente (acriticamente) questo concetto alla nominazione e dizione del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il quale nel Cristo viene rivelato essenzialmente come il Dio *gracieux*, datore di grazia (v. *infra*, § 2).

“Dio”. L’amalgama tra Essere e Dio è a questo riguardo la seduzione più sottile.<sup>10</sup>

Per un ascolto autentico del kerygma cristiano, però, al filosofo-ermeneuta di Ricœur non basta emanciparsi dalla costituzione ontoteologica della metafisica, rinunciando a sapere Dio in una (impossibile) modalità oggettiva. Deve tarpare le ali anche alla *hybris* del sapere trascendentale, il quale al principio di ogni validità colloca l’“io penso”, per cui «il soggetto vi diviene il “presupposto” supremo», il fondamento autofondantesi di tutto ciò che ha valore e vigore. Questa pretesa di autofondazione trascendentale, indice di un soggettivismo assoluto, è per Ricœur «più sottile e più tenace di quella del sapere ontoteologico», mentre l’ascolto del kerygma non presuppone alcun fondamento, ma richiede «l’assunzione di un senso antecedente che mi ha già sempre preceduto», esige «lo spossessamento del sé umano nella sua volontà di controllo, di autosufficienza e di autonomia»<sup>11</sup>. La rinuncia ai due assoluti, all’oggettivo metafisico e al soggettivo trascendentale, è così la condizione indispensabile per ascoltare il suono del nome di Dio.

Il compito di una ermeneutica filosofica è quello di ricondurre dal doppio assoluto della speculazione onto-teologica e della riflessione trascendentale verso le modalità più originarie del linguaggio mediante le quali i membri della comunità di fede hanno interpretato la loro esperienza per loro stessi e per gli altri. È là che Dio è stato nominato.<sup>12</sup>

Ora, però, questa argomentazione ricœuriana è troppo schematica, troppo rigida. Specie sul versante trascendentale, l’assolutezza del soggetto autofondantesi non è un filosofema di Kant, il quale può essere tacciato di soggettivismo solo qualora si prenda alla lettera il pronome del suo *Ich denke* – mentre si tratta di una datità strutturale né soggettiva né tantomeno oggettiva, né personale né impersonale<sup>13</sup>. Meglio: si tratta della struttura (analogica) di ogni struttura, del trascendentale del trascendentale, la cui sintassi appunto analogica pre-figura le relazioni di senso e di referenza sia nelle dimensioni descrittive (per usare la terminologia ricœuriana), sia negli ambiti poetici. Se si presta

<sup>10</sup> Ricœur 1994: 289. L’accomunamento di filosofia e teologia sotto il segno dello *spéculatif* è un’utile determinazione epistemologica; ma non bisogna dimenticare che c’è una speculatività essenziale inerente anche alla poiesis, di cui beneficiano p.es. i complessi metaforici e i miti più complessi.

<sup>11</sup> *Ibi*: 290.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cfr. Cicero 2015b. Sulla struttura analogico-trascendentale o sintassi originaria d’inquanto vedi *EA*<sup>2</sup>, part. §§ 21, 25-26; inoltre *supra*, Pass 5, § 1, e *infra*, Pass 13, § 2. Infine, per il fondamento analogico di ogni metaforica v. *PG*: 114-172.

attenzione al ruolo essenziale giocato dalla metaforica, cioè dall'ana-logica, nelle parabole neotestamentarie in particolare e nei testi scritturistici in generale, è facile arguire come proprio Ricœur, per il suo ascolto ermeneutico della nominazione polifonica di Dio nella Bibbia, avrebbe tratto un rimarchevole guadagno speculativo dall'approfondimento della sintassi d'inquanto.

A ogni modo, la polifonia delle espressioni originarie della fede nelle quali Dio viene nominato è di per sé un'acquisizione ermeneutica molto importante, che dà una mano concreta allo svecchiamento delle determinazioni metafisiche di Dio e offre spunti non scontati anche dal punto di vista cristologico.

La nominazione di Dio [...] non è monocorde, ma polifonica. Le espressioni originarie della fede sono delle forme complesse di discorso molto diverse fra loro come narrazioni, profezie, legislazioni, proverbi, preghiere, inni, formule liturgiche, scritti sapienziali. È tutte insieme che queste forme di discorso nominano Dio. Ma lo nominano diversamente.<sup>14</sup>

Il fatto mirabile, secondo Ricœur, è che *in ciascuna* di queste forme letterarie, mentre da un lato si dispiega uno stile peculiare di confessione di fede, dall'altro la struttura discorsiva e il kerygma si adattano felicemente a vicenda, ed è appunto in base alle differenze di adattamento reciproco di forma e confessione di sé che viene a diversificarsi la nominazione divina<sup>15</sup>. Il filosofo francese fa inoltre rilevare, con la sua consueta finezza ermeneutica, che non c'è solo una dialettica adattativa interna a ogni singola forma letteraria, ma anche una vibrante tensione dialettica *fra tutti i vari generi* – la vibrazione più significativa appare quella tra narrazione e profezia, dove l'“Io” profetico di Dio è sempre compensato dall'“Egli” narrativo, per cui si genera una comprensione paradossale degli eventi della storia sacra «come, simultaneamente, fondata nella rimemorazione e minacciata dalla profezia»<sup>16</sup>. La Bibbia può dunque definirsi come il poema polifonico di tutte le differenti vibrazioni dialettiche mediante cui avviene la nominazione di Dio.

Così Dio è nominato diversamente nella narrazione che Lo racconta, nella profezia che parla in Suo nome, nella prescrizione che Lo designa come fonte dell'imperativo, nella Saggezza che Lo cerca come senso del senso, nell'inno che L'invoca in seconda persona. [...] Il referente “Dio” [...] esprime la circolazione del senso fra tutte le forme di discorso in cui Dio è nominato.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ricœur 1994: 290 s.

<sup>15</sup> Cfr. *ibi*: 291.

<sup>16</sup> *Ibi*: 292.

<sup>17</sup> *Ibi*: 295.

Ma neanche l'insieme di tutte le dialettiche interne ed esterne delle forme bibliche può mai nominare Dio in maniera esauriente. Solo in parte Dio si dà nelle nominazioni, dietro le quali insieme si cela, si riserva<sup>18</sup> – ri-velandosi come l'eminentemente innominabile, si può dire. Ecco perché Ricœur individua nella narrazione parabolica (per eccellenza, quella sul Regno di Dio) il miglior microparadigma della nominazione di Dio: infatti la parabola, mettendo insieme la struttura narrativa, il processo metaforico e le espressioni-limite (risultanti dall'uso concertato di stravaganza, iperbole e paradosso), «fornisce la matrice stessa del linguaggio teologico, in quanto essa congiunge l'analogia e la negazione nella via d'eminenza (Dio è come ..., Dio non è ...)»<sup>19</sup>. La parabola nomina Dio raccontando a chi e cosa somigli, insieme negando chi e cosa sia.

Un'altra fondamentale peculiarità della forma parabolica è però quella che può chiamarsi *autonominazione indiretta di Dio*, che non ha analoghi strutturali nell'Antico Testamento, se non prefiguratamente (nei discorsi in cui è la Sapienza a parlare, come in *Proverbi* 1-9 e *Siracide* 24). Si pone quindi la questione di Gesù Cristo come nominante poeticamente Dio – non a caso Ricœur titola “Poème de Dieu ou poème du Christ?” un paragrafo nevralgico di *Nommer Dieu*.

## 2. Una cristologia senza Logos?

L'ipotesi stessa di questa meditazione [...] è che il Nuovo Testamento *continua* a nominare Dio. Non esito a dire che resisto con tutte le mie forze allo spostamento dell'accento da Dio a Gesù Cristo, il che equivarrebbe a sostituire una nominazione con l'altra.<sup>20</sup>

È dunque con la massima recisione possibile che Ricœur sostiene la continuità, cioè l'omologazione, della nominazione di Dio tra i due Testamenti. E a scopo probativo adduce due paralleli: la medesima forma narrativa nel racconto dell'esodo e della risurrezione, la medesima fuga all'infinito del referente “Dio” nell'episodio del rovetto ardente (*Es* 3,13-15) e nelle parabole regali. Mi soffermerò sul secondo parallelo e sulle conseguenze che il filosofo francese ne trae.

<sup>18</sup> Cfr. *ibidem*: «Ciò che in effetti impedisce di trasformare in sapere la dialettica della nominazione di Dio è che Dio è designato come Colui che si comunica sotto le modalità multiple di cui si è detto e, a un tempo, Colui che si trattiene in sé [*se réserve*]».

<sup>19</sup> *Ibi*: 298. Sulle espressioni-limite v. *supra*, Pass 7, § 3.

<sup>20</sup> Ricœur 1994: 298.

A riguardo [del trattenersi in sé di Dio nel comunicarsi], l'episodio del Roveto ardente (*Es* 3,13-15) ha un significato centrale. La tradizione ha molto giustamente denominato questo episodio: «rivelazione del nome divino». Ora, questo nome è precisamente innominabile. Nella misura in cui conoscere il nome di Dio era avere potere su di lui, il nome confidato a Mosè è certo quello dell'Essere che l'uomo non può veramente nominare, cioè avere a disposizione nel proprio linguaggio. Mosè ha domandato: «Ma se loro domandano qual è il tuo nome, che gli risponderò?». Dio dice allora a Mosè: «Io sono colui che sono». E aggiunge: «Ecco in quali termini ti rivolgerai ai figli d'Israele: "Io sono mi ha inviato a voi"». Così l'appellativo "Jahvè" ("Egli è") non è un nome che definisce, bensì un nome che fa segno verso il gesto della liberazione. Infatti il testo continua in questi termini: «Dio dice ancora a Mosè: "Parlerai così ai figli d'Israele: 'Jahvè il Dio dei vostri padri, il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha inviato a voi'. È il nome che porterò per sempre, con il quale mi invocheranno le generazioni future"». Dunque la dichiarazione «Io sono colui che sono», lungi dall'autorizzare una ontologia positiva capace di coronare la nominazione narrativa e le altre nominazioni, protegge il segreto del "per-sé" di Dio, e questo segreto a sua volta rinvia l'uomo alla nominazione narrativa significata dai nomi di Abramo, Isacco, Giacobbe e, via via, dalle altre nominazioni.

Questa fuga all'infinito del referente "Dio" è suggerita dalla struttura particolare di certe forme del discorso della fede [...] che sembrano essere proprie del Nuovo Testamento, e più particolarmente della predicazione del Regno di Dio da parte di Gesù. Dio vi è nominato al tempo stesso come Regno. Ma il Regno viene significato solamente mediante parabole, proverbi e paradossi, senza che alcuna traduzione letterale ne esaurisca il senso. Questo carattere indiretto della nominazione di Dio è particolarmente notevole nelle parabole. [...] Come il proverbio, sottomesso alla legge del paradosso e dell'iperbole, non riorienta che disorientando, così la parabola, sottomessa a ciò che chiamerei la "legge della stravaganza", fa sorgere lo straordinario nell'ordinario. [...] È allora il contrasto tra il realismo della storia e la stravaganza dell'esito che suscita quella specie di deriva con cui l'intreccio e il suo culmine sono improvvisamente trasferiti verso il Tutt'Altro [*vers le Tout-Autre*].<sup>21</sup>

Il parallelo ricœuriano, di cui non si può non apprezzare la finezza globale, si regge dunque su una omologazione prettamente referenziale, benché il gio-

<sup>21</sup> *Ibi*: 295 ss.

co di questa referenzialità faccia capo a Colui che anche, insieme, le si sottrae. Ma sul piano delle fonti discorsive strutturali la differenza è tale che la stessa “continuità” di referenza viene a subordinarsi al *novum fœdus* tra Dio e l’umanità nel nome di Gesù Cristo. L’autonominazione divina sull’Oreb – indirizzata a Mosè e, tramite lui, agli israeliti nella cattività egizia quale garanzia della promessa di liberazione – si presenta come voce e parola (φωνή καὶ λόγος) del Signore Dio a uno stato quasi “puro”, accompagnata cioè solo dalla fiamma inconsunta del rovetto; invece le parabole regali di Gesù – regolate su due registri nettamente distinti secondo i destinatari (l’uno cifrato alla moltitudine, l’altro esplicativo agli apostoli), e orientate alla nominazione-limite del Regno di Dio quale nucleo kerygmatico della nuova, definitiva promessa di liberazione di tutti i popoli – sono φωνή καὶ λόγος del Λόγος incarnato, cioè della Luce vivente in cui Jahvè ha dimostrato tutta la sua fedeltà al *vetus fœdus* con il popolo d’Israele.

Nella parte evangelica del Nuovo Testamento è il Λόγος divino in carne e ossa a nominare Dio: in ciò si ha dunque la più grande *discontinuità strutturale* con l’Antico Testamento, a partire dalla quale soltanto è possibile comprendere qualsiasi continuità referenziale tra le due parti della Bibbia. In questo senso, se è corretto dire che il Nuovo Testamento si iscrive nell’Antico, è perché in questa iscrizione il kerygma cristico va a occupare il centro, per cui è altrettanto corretto affermare che l’Antico Testamento si ri-circoscrive (nel senso che va riletto, reinterpreto, rimitologizzato) in base alla centralità assunta dal Nuovo<sup>22</sup>.

Così, quando Ricœur scrive che

ciò che Gesù predica è il Regno *di Dio*, il quale s’iscrive nella nominazione di Dio da parte dei profeti, degli escatologi e degli apocalittici. E che cos’è la Croce senza il grido: «*Mio Dio, mio Dio*, perché mi hai abbandonato?», che s’iscrive nella nominazione di Dio da parte del salmista? E che cos’è la Risurrezione se non un atto di Dio omolo-

<sup>22</sup> Per l’istanza di rimitologizzazione veterotestamentaria implicata da Cristo-Logos v. *supra*, Pass 5, § 4. Secondo il *principio di rimitologizzazione*, i singoli miti si rinnovano periodicamente dall’interno, ed esigono perciò una rinarrazione che li faccia rivivere arricchiti del *novum* che di volta in volta preme per eventuarsì in modalità mitopoietica; cfr. *supra*, Pass 3, § 2.3-4. Ricœur esprime una posizione affine, ma inserita nel differente contesto del rapporto tra oralità e scrittura: «In generale, un’ermeneutica dell’Antico Testamento è implicata, in quanto scrittura data, dalla proclamazione che Gesù è Cristo; tutti i “titoli” che gli esegeti chiamano titoli cristologici procedono da una reinterpretazione delle figure ricevute dalla cultura ebraica scritta e dalla cultura ellenistica: Re, Messia, Sommo Sacerdote, Servo sofferente, Logos» (Ricœur 1986: 124 [120]). Dal mio punto di vista, questa *réinterprétation* è un altro nome della rimitologizzazione.

go a quello dell'Esodo? Pertanto, una cristologia senza Dio mi pare impensabile quanto Israele senza Jahvè. [...] Gesù di Nazareth non si comprende senza Dio, senza il suo Dio, che è anche quello di Mosè e dei Profeti,<sup>23</sup>

non fa in realtà che portare all'estremo, fino a volerla rendere inaccettabile, l'argomentazione imperniata sull'abissale, rivoluzionaria, imprevedibile novità costituita da Gesù Cristo rispetto anche alle istanze profetiche veterotestamentarie – del resto, una imprevedibilità che è coerente con quella dello stesso Jahvè.

«Une christologie sans Dieu» è una contraddizione in termini, dato che “Cristo” è l'Unto da Dio, e nessun teologo né filosofo serio potrebbe mai dedicarsi; e Ricœur lo sa così bene che solo una funzione retorico-argomentativa dell'espressione ne chiarisce l'impiego in questo contesto. Di fatto, per restare agli esempi ricœuriani, non è tanto il grido di Cristo in croce (*Mt 27,46; Mc 15,34*) a iscriversi nella nominazione divina del *Salmo 22*, quanto piuttosto quest'ultimo a venire investito di una accezione sacra fin lì inaudita, impensabile, che lo fa risuonare con nuovi accordi nella polifonia biblica della nominazione di Dio; la risurrezione non è semplicemente un atto divino omologo all'esodo, ma la *pesach* medesima, inquanto liberazione dalla cattività d'Egitto, acquisisce con la pasqua di Cristo un significato prefigurale che retroincide profondamente sulla considerazione di Dio. Gesù Cristo, dal seno stesso del Padre, illumina di nuova luce i tratti essenziali del Dio d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe, di Mosè e dei profeti – il quale, senza quella luce cristiana, si comprende altrimenti, o non più.

Per amore del presupposto dell'omologazione senza discontinuità tra i due Testamenti nel nominare Dio, Ricœur finisce col prospettare una strana “christologie sans Logos”.

Non si può forse più scrivere una cristologia a partire dall'alto, cioè a partire della speculazione trinitaria, in rapporto alla quale l'evento di Gesù sarebbe contingente. Ma non si può più scrivere una cristologia a partire dal basso, cioè dalla figura storica dell'uomo Gesù di Nazareth, senza che essa incroci in qualche punto di intersezione la totalità della nominazione di Dio, che implica il messaggio *di* Gesù e il suo messaggio *su* Dio. [...]

Il rapporto tra il fondamento cristico e la mediazione attraverso l'intera storia dei nomi di Dio è senz'altro circolare; ma questo circolo

<sup>23</sup> Ricœur 1994: 298 s.

dev'essere anche assunto coraggiosamente. In un certo senso, tutto comincia con la Croce e la Risurrezione. Ma la Croce non si lascia dire e comprendere come abbandono di Dio che in rapporto con tutti i segni della debolezza di Dio che appartengono al resto della nominazione di Dio. E la Risurrezione non si lascia comprendere che nella memoria degli atti liberatori di Dio e nell'anticipazione della risurrezione di tutti gli uomini.

Pertanto, il compito della cristologia è forse di mantenere all'interno del *medesimo* spazio di senso, come le due tendenze antagoniste della *medesima* nominazione, la celebrazione dell'onnipotenza che pare dominare l'Antico Testamento, e la confessione dell'onni-debolezza [*toute-faiblesse*] che sembra dichiarata dal Nuovo Testamento. Si dovrebbe allora scoprire che, da un lato, l'onnipotenza del Dio biblico, una volta spogliata delle idee greche di immutabilità e di impassibilità, inclina già verso l'onni-debolezza, significata mediante la contestazione e il fallimento di Dio. Ma si dovrebbe comprendere simmetricamente che la kenosi, significata mediante la Croce, cessa d'essere l'idea semplice che si vorrebbe ora trarre verso l'idea della morte di Dio, nel momento in cui è messa in rapporto con la potenza espressa nella predicazione del Regno da parte di Gesù e nella predicazione della Risurrezione da parte della comunità cristiana. Così il Nuovo Testamento annuncia una potenza della debolezza che dev'essere articolata dialetticamente con la debolezza della potenza che le altre nominazioni di Dio suggeriscono.

Non nego affatto la difficoltà di questo lavoro dialettico: bisogna evitare tanto la costrizione della logica dell'identità quanto la licenza della logica della differenza, o quanto il falso acquietamento della dialettica. La dialettica trinitaria ha fatto questo lavoro per un'epoca del pensiero. Oggi sembra debba essere intrapreso un lavoro simile, che si prenda in carico l'intero spazio della nominazione di Dio e la sua concordanza discordante.<sup>24</sup>

Che tutto cominci con la croce e la risurrezione lo si può asserire, secondo me, solo se si riconosce il loro status di imprevedibilità, la loro indeducibilità dai testi mitopoietici dell'Antico Testamento. E, se il riconoscimento accade, allora questi due *data fidei* costituiscono non tanto l'inizio, quanto essenzialmente il centro, e non di un segmento lineare, ma di (ri)circolazioni semantiche e simboliche: il centro della sfera poietica biblica. Invece Ricœur parla di "circolarità" tra fondamento cristico e storia delle nominazioni divine, ma

<sup>24</sup> *Ibi*: 299 s.

di fatto il suo ragionamento tradisce una rettilineità che assorbe il momento cristico entro una “acquietata” disposizione diacronica, riducendolo ad anello omologato della catena biblica<sup>25</sup>.

Inoltre, è decisamente insufficiente considerare l’abbandono di Dio come il significato fondamentale del Cristo crocifisso. È lo stesso Ricœur a suggerirlo, in un testo di poco anteriore a *Nommer Dieu*:

Alla doppia funzione segnalata per la parola “Dio” [1) raccolta dei significati dei discorsi biblici, 2) apertura di un orizzonte di fuga rispetto alla finitezza di ogni discorso], la parola “Cristo” aggiunge il potere di incarnare tutte le significazioni religiose in un simbolo fondamentale: il simbolo dell’amore sacrificale, di un amore più forte della morte. È la funzione della predicazione della Croce e della Resurrezione a dare alla parola “Dio” una *densità* che la parola “essere” non reca affatto. Nella sua significazione è contenuta la nozione della *sua* relazione a noi come datore di grazia [*comme gracieux*] e della *nostra* relazione a lui come “ultimativamente coinvolti” e pienamente “ri-conoscenti”.<sup>26</sup>

Dire Cristo nella sua accezione cristologica per eccellenza, quella del Logos, è indicare l’essenziale economia di donazione istituita da *Adonai Elohim* – dal Signore Dio – con la cosmo-antropogonia, e articolata attraverso il *vetus fœdus*, cioè attraverso la parola-promessa di liberazione con cui Dio ha fatto grazia (κεχάρισται, *Eb* 3,18) ad Abramo e – in concreta prefirgurazione dell’adempimento – a Mosè: economia riattestata e riconfigurata nella Parola del *novum fœdus*, mediante il quale sui molti si sono riversati in sovrabbondanza la grazia di Dio e il dono nella grazia recato da Gesù Cristo (*Rm* 5,15). Sulla croce l’amore è davvero più potente della morte: l’urlo del Crocifisso è la primizia dell’annuncio al nuovo popolo sorgente di ciò che il Signore avrà fatto (*Sal* 22,31-32). Ecco perché parlare in generale e in particolare di *toute-faiblesse* di Dio appare un’interlocuzione retorica che voglia giocare con le formule lessicali e i conseguenti artifici dialettici, più che impegnarsi seriamente nell’ermeneusi dell’agonia, morte e risurrezione di Gesù Cristo.

Non “abbandono”, dunque, ma: come (e inscindibilmente insieme a) la risurrezione, *dono* di Dio è la crocifissione: con la quale Cristo dà la propria vita per liberare l’umanità dal terrore della morte e rivelarle conchiusamente il senso autentico della stessa libertà: la dazione, la donazione agapica.

<sup>25</sup> Per questa “centralità rettilinea” di Cristo cfr. Ricœur 2008: 72 s.

<sup>26</sup> Ricœur 1986: 129 [124 s.].

«Il dilemma sulla significazione della persona di Gesù» ha tormentato Ricœur, si può dire, fino alla fine<sup>27</sup>. La sua opzione (avversione) contro la cosiddetta cristologia sacrificale, secondo la quale Cristo è fondamentalmente l'agnello di Dio in sostituzione vicaria, è venuta maturando dopo lo scritto del 1975 sulle ermeneutiche filosofica e biblica, in cui il filosofo francese – come si vede nel brano sopra citato – parla ancora di *amour sacrificiel*. In *La mort* (1996), ultima sezione del manoscritto pubblicato postumo *Vivant jusqu'à la mort*, viene sposato il capo del dilemma<sup>28</sup> che potrebbe definirsi: il cortocircuito Croce-Pentecoste. Non credendo che Cristo sia risorto con il corpo, Ricœur reinterpreta tutti i racconti della risurrezione intendendo quest'ultima come acquisizione di un corpo comunitario, come diaconia della comunità, nel senso che la gratuità della morte di Gesù come dono-servizio genera la comunità storica dei fedeli, per cui «dare la propria vita per la moltitudine basta a se stesso senza necessariamente passare attraverso la risurrezione materiale, corporea»<sup>29</sup>.

Nella riflessione del Ricœur maturo, specie in quella dell'ultimo decennio di vita, si assiste così a una declinazione asomatico-comunitaria della risurrezione che mi pare collocarsi ai margini della legittimità cristologica<sup>30</sup>. Ma anche se ho parlato di una paradossale “christologie sans Logos”, appunto perché il filosofo francese appare sacrificare il senso pieno del prologo giovanneo al presupposto della continuità-omologazione tra i due Testamenti, restano irrinunciabili dal punto di vista cristologico (e teologicamente e filosoficamente) tanto la sua insistenza oltremetafisica sulla polifonia delle nominazioni poietiche del Dio biblico, quanto l'acuta intuizione della gratuità diaconale della morte di Cristo, congiunta all'insistenza sull'accezione ermeneutica della libertà, sia divina sia umana, come donatività.

<sup>27</sup> La locuzione si trova nel Frammento I (2004) di Ricœur 2007: 103 [85].

<sup>28</sup> Nel Frammento 0(2), anch'esso del 2004, Ricœur prospetta un'altra opzione (la sequela del modello-Cristo come profeta rivoluzionario), ma solo per negare di sceglierla in alternativa alle teorie sacrificali e per rinviare a una non meglio precisata scelta che parli altrimenti, sulla base di tradizioni extra-bibliche; cfr. *ibi*: 109 [90].

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 90 [76]. L'asomaticità comunitaria della risurrezione cristica andrebbe comunque riproblematizzata – ma in altra sede – nell'ottica del *détachement à l'égard de l'inessentiel* dei grandi mistici renani, inteso da Ricœur come liberazione-generosità per l'essenziale (cfr. *ibidem*, p. 76 s. [67 s.]).

<sup>30</sup> Quando non sembri oltrepassarli inopinatamente, questi margini, come nel brano: «Al limite, Gesù non sa, lui, che era il Cristo. Ed è la comunità che lo riconosce e che lo dice, istituita com'è da questo non-sapere» (Ricœur 1995a: 232 [215]). La chiamata in causa di un presunto non-autosapere di Gesù sfiora l'empietà.

## 9.

### Il *Prometeo incatenato* e l'*Ecce homo*.

#### I supremi simboli tragici dell'umano nel pensiero tardo di Filippo Bartolone

##### 1. *Politica e libertà*

È stato Werner Jaeger, nella sua monumentale *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, ad accostare le due figure dell'*Ecce homo* e di *Prometeo*, indicandole come simboli supremi del dolore dell'umanità, della tragicità dell'esistenza<sup>1</sup>.

Filippo Bartolone ha dedicato all'analisi filosofica di questo accostamento buona parte del suo ultimo scritto in volume, *Liberazione e responsabilità*, pubblicato del 1978<sup>2</sup>. E lo ha fatto nel contesto dell'indagine sul rapporto tra politica e religione. Voglio seguirne qui l'argomentazione principale, perché tanto il tema quanto lo svolgimento bartoloniano sono di intrigante attualità.

Prometeo è divinità titanica. Sottraendo a Zeus il fuoco per donarlo agli uomini, il titano ha oltraggiato il sovrano degli dèi privandolo di una prerogativa fin lì esclusivamente e gelosamente sua, e apportando per la prima volta a un'umanità rozza, bestiale, eppure sofferente, la luce della creatività spirituale e tecnologica. Per questo Zeus ha voluto punire Prometeo facendolo incatenare a «una rupe desolata, ghiacciata, ai confini del mondo», condannato a vedersi divorare ogni giorno, da un'aquila, il proprio fegato che di notte puntualmente gli ricrescerà (finché l'aquila non verrà uccisa da Eracle, e Prometeo sarà liberato – ma questa è un'altra storia).

Alla domanda: “Qual è il significato filosofico più profondo di questo mito?”, Bartolone risponde: l'autopotenziamento estremo della terrenità dell'uomo. L'atto di Prometeo, che miticamente è un dio, svela proprio l'illegitti-

<sup>1</sup> Jaeger 1973: 337 [460]: «Il dolore è diventato, nel *Prometeo*, il carattere specifico del genere umano. [...] Solo l'*Ecce homo*, che con il suo dolore per il peccato del mondo è scaturito da uno spirito completamente diverso, ha potuto creare un proprio simbolo nuovo dell'umanità di validità eterna, senza nulla togliere alla verità dell'altro».

<sup>2</sup> Il nucleo più proprio e originale del filosofare bartoloniano è costituito dalla ontologia della libertà, elaborata in dialogo critico con Luigi Pareyson (su cui cfr. in particolare Bartolone 1988). Per un quadro generale del pensiero di Bartolone rinvio alle mie pagine introduttive a *Ontologia e liberazione* di Bartolone (Cicero 2019a).

mità sostanziale del suo carattere divino: qui non si tratta in effetti di divinità, ma dell'umanità che, emancipandosi dal suo stato di minorità, infine rivendica assolutamente a sé l'intelligenza, senza più proiettarla sulla figura mitico-politica dello Zeus dio sovrano. Ecco perché Prometeo, entità divina, è tuttavia un simbolo eminente dell'umano.

Questa rivendicazione umana assoluta della razionalità, dice Bartolone, «è tipicamente propria della politica»<sup>3</sup>. Infatti la politica per sua natura persegue essenzialmente il potenziamento dell'uomo, e a questo fine subordina «le forze dell'intelligenza e della ragione, che sono indispensabili alla costruzione della città terrena»<sup>4</sup>. Ora, quando gli uomini piegano il fuoco prometeico, ossia la luce razionale, all'autopotenziamento smisurato, da quel momento la politica è prevaricante in senso amorale e ateo. Allora l'uomo diviene (presume di divenire) padrone dell'essere, di ogni esistere, e la misura principale dell'essere consiste per lui, in ultima analisi, nella mancanza di Dio.

Perché, secondo Bartolone, «la politica non può fare a meno della potenza»? Per il fatto che al suo interno si svolge una dialettica necessaria tra la libertà umana, da un lato, e la struttura istituzionale che la condiziona e limita, dall'altro lato. Questa dialettica implica l'esercizio della forza, della potenza appunto, nelle sue più varie forme, dalla forza persuasiva dei discorsi fino alla violenza oppressiva o repressiva. Ciò su cui prevarica la politica smisuratamente autopotenziandosi, dunque, è proprio la libertà dell'uomo.

La posizione bartoloniana è che la libertà umana esige di essere finalizzata non alla strutturalità istituzionale («l'uomo non è fatto per il sabato»), ma al valore umano della storia, il quale è di ordine morale e religioso, quindi metapolitico. È in questa ottica che Bartolone riprende, ripensandola a fondo, la classica dialettica tra eros e agape<sup>5</sup>. E ora tratteggerò rapidamente lo sviluppo di questa dialettica.

## 2. *La dialettica eros/agape*

Nel prometeismo opera a suo modo un afflato possente, costitutivo dell'umano, dunque non sradicabile: l'eros religioso. Il quale di per sé, nella sua genuinità, veicola sempre una tensione legittima al divino. Ma nell'ultrapotenziamento prometeico questo eros si fa strumento principe della prevaricazione sulla libertà: arrivando a sacralizzare la potenza tecnica e politica

<sup>3</sup> Bartolone 1978: 1255.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Per una trattazione sintetica del rapporto eros-agape secondo Bartolone v. già Cicero 2012b.

dell'uomo, e pregiudicando così gravemente, al suo interno, ogni autentica emergenza del divino. E quando l'eros religioso sacralizza la nuda umanità, allora entra di fatto in conflitto inconciliabile con se stesso, cioè con il proprio incancellabile anelito verso la divinità autentica. Di tutto ciò è simbolo tragico Prometeo.

Scrivo a proposito Bartolone: «Ora, proprio in antitesi a codesta sacralizzazione, l'*Ecce homo* rappresenta il santo che in sé dissacra quella potenza, scontando fino alla morte la reazione di essa»<sup>6</sup>. La reazione di quella potenza politica, com'è noto, nel caso di Cristo si esprime in duplice maniera: mediante la forza fanatica della teocrazia ebraica, e tramite il potere neutro, ma non neutrale, della struttura politica allora vigente, potere incarnato da Pilato:

Nell'*Ecce homo*, l'uomo[-Dio] accetta di patire per riscattare l'umano dal male che è all'origine della situazione tragica in cui gli uomini si trovano a causa di quell'insensato tentativo di perseguire un indiscriminato potenziamento della condizione umana.<sup>7</sup>

Bisogna perciò spingersi fino ad affermare che solo nel *Christus patiens*, nel Cristo tribolato, la religiosità ha ritrovato la propria più schietta ispirazione: al di fuori dell'*Ecce homo*, la religione positiva (ebraica, all'epoca) è risultata coinvolta nella negatività politica, giungendo persino ad assumersi il compito di perseguire il santo.

### 3. *Politica e religione*

Uno degli assunti bartoloniani fondamentali nell'interpretazione dei due simboli tragici, Prometeo e l'*Ecce homo*, è che *non c'è esperienza politica senza religione, ma non c'è nemmeno religione senza politica*. Questo perché entrambe, politica e religione, sono congenitamente percorse da eros, da linee di forza desiderative tendenti a un termine finale: Dio. Inteso o travisato, affermato o negato, pensato come conoscibile oppure come impensabile – Dio è quello con cui l'uomo non può non essere alle prese<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Bartolone 1978: 1261.

<sup>7</sup> *Ibi*: 1263.

<sup>8</sup> Cfr. *ibi*: 1280 s.: «Anche la politica, come ogni altra indispensabile forma del pensare e dell'agire, ha un radicamento nella religione, e più propriamente nella religiosità, intesa, non solo come naturale atteggiamento interiore di tensione o riferimento all'assoluto, ma pure quale disposizione apertesi o rispondente all'iniziativa di Dio nel contesto della religione rivelata. Il momento politico [...] è in rapporto di derivazione da quello religioso, anche se può [...] prevaricare contro l'autentica essenza dell'aspirazione religiosa, pervertendo questa e serven-

E se la politica, come s'è visto, è in generale strutturazione istituzionale-tecnologica al servizio dell'autopotenziamento dell'uomo, la religione dal canto suo è, altrettanto in generale, il protendersi verso il divino come verso il significato assoluto, verso il totalmente altro: la religione «è movimento dall'umano al divino nell'attesa o speranza di un movimento dal divino all'umano che lo integri o comunque lo soccorra»<sup>9</sup>.

Ma in questa protenzione, come sappiamo, l'eros religioso può farsi strumento della prevaricazione tecno-politica sulla libertà umana<sup>10</sup> (può divenire «una componente religiosa che innaturalmente si politicizza, per perseguire un illimitato autopotenziamento», scrive più avanti Bartolone)<sup>11</sup>.

#### 4. *L'Ecce homo come paradigma<sup>12</sup> dell'oblatività totale dell'agape*

Ora, «solo l'agape può positivizzare l'eros fino ad elevarne il desiderio a valida speranza nell'avvento del totalmente altro, che è il termine autentico a cui esso tende senza immanente possibilità di attingerlo»<sup>13</sup>. E l'agape di Cristo (il suo *essere per l'altro*) viene messa in questione nell'*Ecce homo*. L'agape trascende l'economia dell'eros. Mentre l'eros è desiderio desiderante, possessivo, sempre un dare-per-ricevere, invece l'agape è un darsi dante, amore assolutamente gratuito, una potenza che è per l'altro, in assoluto, «e quindi esclude qualsiasi subordinazione e assoggettamento dell'altro»<sup>14</sup>.

dosene per conseguire uno scopo opposto al vero telos religioso». – E 1283: «La politica [...] specificamente riguarda la potenza dell'esistente, e pertanto non può non dipendere intrinsecamente dal fondamento metafisico di questo». [...] La stessa vita religiosa, ecclesiale, in quanto organismo di relazioni umane [...] non è sprovvista di un suo carattere politico».

<sup>9</sup> *Ibi*: 1265.

<sup>10</sup> In questa protenzione può accadere, ed è ciò che torna effettivamente ad avvenire nella storia umana, ed è stato al centro delle critiche di Feuerbach e di Marx alla religione – nella protenzione religiosa, dice Bartolone, può accadere che l'umano venga alienato in una pseudo-identità divina colta miticamente (*teomorfosi dell'umano*), e il divino trasferito in una identità umana assolutizzata, dunque indebita (*antropomorfosi del divino*).

<sup>11</sup> Bartolone 1994: 1281.

<sup>12</sup> Il termine “paradigma” in riferimento all'*Ecce homo* è impiegato da Bartolone *ibi*: 1357. Nel contesto dei presenti *Passaggi*, si potrebbe bene impiegare anche “ipodigma” (ὑπόδειγμα), dato che quest'ultimo indica un caso concreto così rilevante da divenire modello esemplare (v. *supra*, Prologo, e inoltre Pass 2, §§ 2-3, e 3, § 2.2, n. 40; *infra*, Pass 11, § 3, e 15, § 2, n. 23), mentre con “paradigma” si intende in genere un modello di articolazione concettuale. Un paradigma può constare di diversi ipodigmi.

<sup>13</sup> Bartolone 1994: 1270. Poco più avanti (1272) Bartolone spiega: «Dio, infatti, a livello naturale, non è concretamente perseguibile dall'eros che lo desidera».

<sup>14</sup> *Ibi*: 1279.

«In definitiva, l'eros non può non tendere ad assimilarsi a Dio»<sup>15</sup>, perché è tendenza a possedere interamente, assolutamente il proprio *desideratum*. Ma la rivelazione evangelica comporta proprio la critica radicale del tentativo di autopotenziamento assoluto dell'eros. E se quest'ultimo è la superba fiducia di attingere il divino, l'agape è invece la fede nel Dio che si è eccezionalmente, gratuitamente comunicato all'uomo.

L'agape è oblativa in senso totale, è esistenza piena e positivizzante per l'altro, senza nulla richiedere per sé. Perciò il paradigma per eccellenza dell'agape è l'*Ecce homo*<sup>16</sup>, momento esistenziale “squilibrato”: l'esistere storicamente come agape è infatti essenzialmente privo di equilibrio, inquanto a) forza inesauribile per l'altro e, insieme, b) debolezza, anche estrema, per sé<sup>17</sup>. E la giustificazione dell'amore caritativo verso l'uomo si trova «nell'economia metamorale ed escatologica instaurata da Gesù»<sup>18</sup>.

Nella sua predicazione, infatti, Cristo non ha impartito insegnamenti morali, ma ai suoi discepoli ha dato un solo comandamento, superiore a qualsiasi norma morale, perché situato prima e oltre ogni moralità: ha comandato l'agape (Gv 13,34-35) – sulla cui importanza filosofica, non solo teologica, Filippo Bartolone non ha mai smesso di insistere. Fino alla sua ultima lezione accademica del 1988<sup>19</sup>.

Come vivere, dunque, e come testimoniare questa agape strutturalmente squilibrata nello stadio attuale della città terrena: è questo il compito formidabile che il pensatore Bartolone prospetta al cristiano di oggi.

<sup>15</sup> *Ibi*: 1349.

<sup>16</sup> *Ibi*: 1357.

<sup>17</sup> Cfr. *ibi*: 1358: «L'agape ama l'altro, senza tener conto puntualmente dell'amore che si deve a se stessi, e quindi ama senza misura, e senza ricercare nell'altro alcun merito, alcuna positività che possa oggettivamente giustificare il suo essere amato».

<sup>18</sup> *Ibi*: 1359.

<sup>19</sup> Vedi Bartolone 1988.



## 10. Elementi di cristologia bartoloniana

Come parte fondamentale della teologia dogmatica, la cristologia è sostanzialmente la descrizione e interpretazione organica di tutti i dati su Gesù Cristo contenuti nella Bibbia, e quindi tenuti sia per rivelati da Dio, sia per eminentemente rivelativi di Dio e delle sue stesse modalità di rivelazione. Il *proprium* della cristologia dogmatica consiste dunque nel pensare Gesù Cristo a partire dalla *fede* nel carattere di rivelatezza-rivelatività divina dei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

La cristologia filosofica, dal canto suo, mette in questione il senso teoretico della figura di Gesù Cristo. Il filosofo *sa* i medesimi dati saputi – e creduti come rivelazione divina – dal teologo. Ma ora il *proprium* della cristologia filosofica sta nel pensare la figura cristica a partire non dal costrutto della fede, bensì prima di tutto in base al *sapere* speculativo riguardante la struttura trascendentale dell'essere inquanto essere.

Mentre la cristologia “ordinaria” (la teologica) ha una tradizione autorevole e ricca e così antica che le sue origini si con-fondono con il prologo dell'evangelo giovanneo, la cristologia filosofica è di istituzione recente: l'espressione risale a poco più di cinquant'anni fa, e si deve all'intensa attività fondativa del suo maggior sostenitore, il padre gesuita Xavier Tilliette<sup>[1]</sup>, se tale ambito di studi ha oggi una sua legittima collocazione tra le discipline filosofiche.

Bene, Filippo Bartolone non ha mai elaborato testi esplicitamente cristologici. Ma la meditazione su Cristo impregna centralmente tutta la sua attività di pensiero, pubblica e privata: dalla prima monografia in volume sulla storia del cristianesimo (1948) all'ultimo libro edito, *Liberazione e responsabilità* (1978), fino al corso biennale di lezioni sulla filosofia della religione di Hegel (1982-84); e oltre ancora.

Ecco allora che in questa sede, non potendo offrire un'informativa esauriente sull'intero impianto cristologico di Bartolone, mi limiterò a contestualizzare un momento preciso della sua considerazione di Cristo, nella speranza di riuscire a far emergere almeno *una* delle vertiginose originalità del pensiero bartoloniano.

[<sup>1</sup> Tilliette (n. 1921) è morto il 10 dicembre 2018, due giorni prima del convegno di Messina per i trent'anni della morte di Bartolone, nella cui cornice è stato letto questo testo.]

\* \* \*

Il testo a cui mi appoggio è *Il problema della storia del cristianesimo*, del 1948 (= PSC). Colpisce nel giovane Bartolone, non ancora trentenne, la precoce maturità dialettico-argomentativa, insieme alla costante asseveratività. La perentorietà di tante locuzioni e circonlocuzioni può lasciare senza fiato, ma il generale tono interrogativo, questionante, giova in definitiva a redimere le rigidità – le “irrefragabilità”, avrebbe scritto lui – dell’argomentazione.

E fin dall’inizio dello scritto appare eccessiva l’insistenza sull’assolutezza; p.es. PSC 7: «La filosofia è l’unico darsi veramente universale, epperò *assolutamente* indipendente e autonomo, della pura razionalità». E poco più avanti (PSC 9): «Il problema specifico della filosofia si presenta come la radicale questione dell’autentico rapporto razionale fra problematicità *assoluta* e realtà *assoluta*». Nella relatività del conoscere risiede tutto il suo *assoluto* valore ontologico (di essere relativo all’essere *assoluto*, PSC 19).

Eppure è un fatto che io abbia appreso proprio da Bartolone a diffidare di qualsiasi assoluto. L’assolutezza è per lui precisamente «principio termine e sostanza» della verità, tanto della verità della filosofia (inquanto Essere assoluto) quanto della verità della storia-e-storiografia (inquanto Assoluto religioso). Il che è cristologicamente rilevante, dato che il culmine della problematicità storica-e-storiografica tocca niente meno che la risurrezione di Gesù Cristo.

Bartolone pone strategicamente a incipit della seconda parte – in greco – Lc 24,1-7 (PSC 34; tr. Cei 2008):

Il primo giorno dopo il sabato, di buon mattino, si recarono alla tomba, portando con sé gli aromi che avevano preparato. Trovarono la pietra rotolata via dal sepolcro; ma, entrate, non trovarono il corpo del Signore Gesù.

Mentre erano ancora incerte, ecco due uomini apparire vicino a loro in vesti sfolgoranti. Essendosi le donne impaurite e avendo chinato il volto a terra, essi dissero loro: «Perché cercate tra i morti colui che è vivo? Non è qui, è risuscitato. Ricordatevi come vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava che il Figlio dell’uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno».

Ed esse si ricordarono delle sue parole. [Lc 9,22: «Il Figlio dell’uomo, disse, deve soffrire molto, essere riprovato dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli scribi, esser messo a morte e risorgere il terzo giorno»].

Con ciò Bartolone fa risaltare che «il *fatto* della tomba vuota e dell’affermazione della risurrezione di Gesù costituisce il *fatto infinito della storia*: il

fatto che nella storia si appalesa primordialmente e terminalmente condizionante tutti gli altri fatti della storia stessa» (*PSC* 36).

Ancora più netto è il capoverso successivo (*PSC* 37): «[F]uori del fatto della risurrezione del Cristo, tutti i fatti della storia, e quindi la storia stessa in concreto, significano soltanto una radicale insufficienza intrinseca a esserci assolutamente, pur essendoci relativamente». (Così Bartolone 1959: 425: «il fatto sacrale è, pur nel suo limitativo manifestarsi, l'avvento della Libertà susistente di Dio»).

La realtà assoluta è ciò che mancava all'uomo che *fu* prima di Cristo (*PSC* 39) – nonché manca pure all'uomo che è *ancora* prima di Cristo. Ancora oggi c'è un'umanità *precristica* – qui Bartolone è recisissimo (*PSC* 57): «[A]ssolutamente nulla di essenziale dopo il cristianesimo è storicamente e sovrastoricamente accaduto e accade e accadrà fuori del precristianesimo e del cristianesimo... [P]recristianesimo e cristianesimo sono comprincipi reciprocamente richiedentisi e integrantisi, ... sempre nuovi e sempre identici, sempre antichi e sempre contemporanei, sempre passati e sempre uguali». E c'è inoltre un'umanità *acristica* – che Bartolone ha indagato e interpretato, con grande acume speculativo, negli scritti su Dostoevskij, e sulla quale sorvolero a cuor leggero, perché vi farà riferimento dopo di me Francesco Franco<sup>[2]</sup>.

Ora, la realtà assoluta è ciò che per Bartolone può venire pensato unicamente entro la complessa economia fattuale di Gesù Cristo, scandita nei suoi momenti essenziali dall'umanazione del Logos fino alla morte di croce e alla risurrezione. Del funzionamento intrinseco di questa economia il “giovane” Bartolone dà efficacemente conto in una congiuntura che in apparenza è nota, ma che di fatto sa mostrare in quale senso Cristo non sia solo la Rivelazione di Dio, ma anche il paradigma interpretativo – «primordiale e terminale» – di ogni rivelazione divina.

La congiuntura è costituita dalla parabola del buon Samaritano (*PSC* 61-64), e guidata dalla domanda dall'accento tradizionalmente etico: *Chi è il mio prossimo?* Il luogo evangelico classico per la messa in questione è *Lc* 10,25-29:

Ed ecco, un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova, dicendo: «Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?».

Gesù gli disse: «Nella legge che cosa sta scritto? Come leggi?».

Il dottore rispose: «*Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua, con tutta la forza tua, con tutta la mente tua, e il*

[<sup>2</sup> Il tema dell'intervento di Franco fu *La crisi della libertà nella civiltà moderna* (v. Franco 2019).]

*tuo prossimo come te stesso*» [Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν].

Gesù gli disse: «Hai risposto esattamente; fa' questo, e vivrai».

Ma il dottore, volendo giustificarsi, disse a Gesù: «E chi è il mio prossimo?» [Καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον;].

Nell'Antico Testamento, il comandamento dell'amore per il prossimo è inserito in un contesto espressamente etico (*Lv* 19,18); e in effetti ancora oggi, anche tra i cristiani più e meno praticanti, l'interpretazione morale è decisamente prevalente. Eppure la risposta inaudita di Gesù al dottore della legge è così schietta, pur nella sua forma parabolica, da risultare in grado – se appena ascoltata in sintonia – di far convertire la mente e la persona.

Gesù rispose: «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico, e s'imbatté nei briganti che lo spogliarono, lo ferirono e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso un sacerdote scendeva per quella stessa strada, ma quando lo vide, passò oltre dal lato opposto. Così pure un Levita, giunto in quel luogo, lo vide, ma passò oltre dal lato opposto. Ma un Samaritano, che era in viaggio, giunse presso di lui e, vedendolo, ne ebbe pietà; avvicinatosi, fasciò le sue piaghe versandovi sopra olio e vino, poi lo mise sulla propria cavalcatura, lo condusse a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno dopo, presi due denari, li diede all'oste e gli disse: "Prenditi cura di lui; e tutto ciò che spenderai di più, te lo rimborserò al mio ritorno". Quale di questi tre ti pare essere stato il prossimo di colui che s'imbatté nei ladroni?».

Il dottore della legge rispose: «Colui che gli usò misericordia» [Ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ].

Gesù gli disse: «Va', e fa' anche tu la stessa cosa».

Chi è il prossimo in questa parabola?

Già il grado zero dell'interpretazione è spiazzante, perché la domanda di Gesù precondiziona pesantemente la risposta. Gesù avrebbe infatti potuto chiedere, quasi con ironia alla Socrate: «Non ti pare che il comportamento del Samaritano sia obbediente al comandamento di amare il prossimo come se stessi?». Invece la domanda è: «Chi pensi sia stato il prossimo [πλησίον] dell'uomo malmenato dai ladroni?». E allora il dottore della legge non può che rispondere: «Colui che gli ha operato misericordia».

Bartolone commenta lapidariamente (*PSC* 63): «La risposta e l'esaudimento non furono *del* Cristo, ma *il* Cristo». Il Buon Samaritano è dunque figura parabolica del Cristo Salvatore. Il prossimo da amare come se stessi è anzitutto Cristo: che qui racconta se stesso, parla di se stesso, prospettando *già qui* la

*imitatio Christi* come momento costitutivo dell'amore del prossimo, «in vista del [rimborso al] suo ritorno».

In questa risposta abbiamo allora, agli occhi di Bartolone, il fatto-Gesù-Cristo raffigurato come *il* miracolo indissociabilmente metafisico, soteriologico ed escatologico (*PSC* 64): «[I]l Gesù-Samaritano non è senza il Gesù-Risorto. Quest'ultimo non è un' "ipotesi" se non è un' ipotesi il primo»<sup>3</sup>.

\* \* \*

Pertanto, così come i supremi comandamenti dell'Antico Testamento vanno ripensati e riproblematizzati alla luce delle interpretazioni cristiche, analogamente il fatto infinito della storia, ossia la Risurrezione di Gesù Cristo, di cui sappiamo *de relato* secondo una catena narrativa a tanti anelli (Luca di Antiochia da alcuni apostoli e discepoli, questi da Maria Maddalena, Giovanna e Maria di Giacomo e altre ancora, tutte queste donne dai due uomini in vesti sfolgoranti nel sepolcro) – il *factum factorum*, dicevo, si presenta come stratificazione eminente di autotestimonianze.

Nell'ottica della *cristologia in generale*, è molto prezioso questo principio di autoermeneusi per cui il fatto totale di Gesù Cristo si impone come il paradigma interpretativo per la Bibbia nella sua interezza.

Ancora più prezioso si mostra però, nel quadro della *cristologia filosofica*, il rapporto speculativo tra la problematicità del fatto cristico e l'idea trascendentale dell'essere, la quale per Bartolone è l'entità noetico-formale *in analogia alla quale* risulta unicamente conoscibile l'Essere reale assoluto<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Che nello scritto del 1948 il miracolo sia detto anche «inscindibilmente etico» è dovuto al fatto che Bartolone era ancora effettivamente distante dal padroneggiare speculativamente quell'ontologia della libertà che avrebbe fatto emergere il carattere eleuterico decisamente secondario, non originario, dell'etica (evidentissimo p.es. nella sua ultima lezione accademica: cfr. Bartolone 1988). – Per ragioni diverse, cioè solo di economia temporale contingente, non accenno invece all'unione indissolubile in Gesù del Cristo e della Chiesa, di cristologia ed ecclesiologia.

<sup>4</sup> Un passaggio aporetico è in *PSC* 27: «L'essere, in assoluto, consiste nell'*actus essendi*, il quale è dato a noi come e nell'*actus cognoscendi*. Ora, è soltanto in maniera *analogica* che noi razionalmente possiamo conoscere l'essere in sé, in quanto realtà trascendente, ed è unicamente in maniera *gnoseologica* che noi naturalmente lo *possiamo ravvisare* in noi, in quanto idea trascendentale. La conoscenza analogica dell'essere siccome *actus essendi* si basa sulla dipendenza da questo che l'*actus cognoscendi* rivela in tutto il suo mostrarsi». E p. 29: «La realtà assoluta dell'essere si mostra *in analogia sostanziale* con la sua idealità semplice, dandosi *assolutamente reale*, tuttavia anche *idealmente assoluto* – essere che è unità di essere e conoscere». – Ritengo a ogni modo che occorra pensare l'assoluto *dalla* prospettiva di Cristo, in coerenza con il *mythos christicus*, e non interpretare Cristo a partire dalla nozione di assoluto – fosse pure la più speculativamente raffinata, come p.es. quella dell'idealismo classico tedesco.

A mio avviso, è solo da una radicale messa in questione di tale rapportualità, segnata in modo irrefragabile dal dispositivo della analogia – dicevo: è solo da questo contesto tipicamente bartoloniano, coniugato con alcune importanti suggestioni provenienti dall'ultimo Luigi Pareyson, che può profilarsi una nuova cristologia filosofica<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Il rinnovamento della cristologia filosofica, da Xavier Tilliette proposta ma – secondo me – non adeguatamente fondata, passa innanzitutto dall'ermeneutica del mito religioso di Pareyson, poi però soprattutto dalla comunicazione mitico-parabolica dell'agape pensato e riproblematizzato (nel Buon Samaritano, nel Getsemani, nell'*Ecce homo*) da Bartolone. [Oltre al mio saggio del 2018 sulla cristologia pareysoniana (*supra*, Pass 4), rinvio ai prolegomeni alla cristologia filosofica a cui stavo lavorando all'epoca del convegno bartoloniano: Cicero 2023].

## 11. Il Cristo di Filippo Bartolone

### 1. *Ammaliato da Cristo*

Filippo Bartolone, benché sin da giovane – si può dire – *speculativamente e religiosamente* ammalciato dalla persona di Cristo, non vi ha mai dedicato uno studio monografico. Dal primo testo pubblicato a neanche trent'anni, fino ai corsi più tardi e all'ultima lezione del 1988 (qualche mese prima di morire), riferimenti essenziali stanno accanto a interpretazioni profonde e inedite di aspetti cristologici, ma un suo scritto che abbia a tema esplicito il Cristo non c'è. Occorre ricavare l'originale cristologia di Bartolone raccogliendo i frammenti ermeneutici sparsi nei suoi rari testi a stampa<sup>1</sup>.

In questo quadro, certo, non è neanche da aspettarsi una riflessione cristologica sistematica; ma i momenti kerygmatici su cui il pensatore messinese ha insistito maggiormente disegnano comunque una chiara *delineatio Christi*, una sagoma coerente di Cristo.

Ecco, si può dire che i fuochi tematici cristologici in Bartolone siano quattro: il buon Samaritano, il Getsemani, l'*Ecce homo*, il sepolcro vuoto – più altri due che, pur molto significativi, affiorano per interposte citazioni (il Cristo crocifisso di Grünewald in Huysmans, e quello deposto di Holbein il giovane secondo Bulgakov; entrambi nella lunga nota 113 del *Socrate* [Bartolone 1959: 408 ss.]).

Il primo e il quarto fuoco – il buon Samaritano e il sepolcro vuoto (ossia, la risurrezione) – sono considerati insieme in parallelo nel libro d'esordio di Filippo Bartolone, *Il problema della storia del cristianesimo* (II §§ 10-12, 17-19), edito nel 1948. Il Gesù del Getsemani è approfondito nel *Socrate* (1959, §§ 40-42), l'*Ecce homo* è contrapposto al Prometeo incatenato in *Liberazione e responsabilità* (1978, I §§ 5-6, 11, 15). Poi, naturalmente, a questi fuochi tematici andrebbero aggiunte le molte microtrattazioni e digressioni cristologiche diffuse nelle altre parti dei medesimi scritti citati e di altri ancora.

<sup>1</sup> I suoi scritti editi sono adesso per fortuna disponibili nei due volumi delle opere complete: *Ontologia e liberazione. Opere edite in vita (1948-1978)* e *Libertà dalla Verità. Scritti brevi 1946-1988* (rispettivamente Bartolone 1919 e 2025). Ancora del tempo dovrà invece passare per il recupero dei tanti corsi universitari di cui esistono registrazioni in audiocassette a nastro.

## 2. La risurrezione come svuotamento dell'autosvuotamento

Ora, com'è caratterizzata questa *delineatio Christi* che ho affermato essere coerente? Ritengo che Bartolone possa definirsi il filosofo del Cristo kenotico, ben al di là della frequenza con cui l'espressione *kenosis* (in lat. *exinanitio*: «svuotamento», «spoliazione») ricorre nei suoi testi<sup>2</sup>. La sua è una meditazione che s'incentra sulla risurrezione di Cristo pensata come κένωσις τῆς ἑαυτοκενώσεως, *svuotamento dell'autosvuotamento*<sup>3</sup>.

Se partiamo infatti dall'inno di *Filippesi* 2,6-11<sup>4</sup>, gli elementi essenziali

<sup>2</sup> Tra le monografie in volume unico la parola greca (con la sua "traduzione": esinanizione) ricorre solo in due luoghi molto pregnanti di *Liberazione e responsabilità* (Bartolone 1978, II § 2: 1293; § 19: 1352 s.):

«Il cristianesimo è specificamente l'annuncio dell'umanazione di Dio: il che sembra contraddire la trascendenza della divinità e l'immensa possibilità di espansione che alla libertà essa consente. Sennonché il Nuovo Testamento presenta la "potenza" di Dio umanato nella forma della "debolezza", proclama l'esinanizione, la "kenosis", lo svuotamento di Dio nell'incarnazione del Logos, culminante nella crocifissione e protraentesi paradossalmente perfino nella resurrezione, che non ha oggettuale incidenza fenomenicamente verificabile, ma è solo attingibile nell'ambito della fede, e dunque serba integra l'area della libertà umana assicurata dalla trascendenza» (*ibi*, II § 2: 1292 s.).

«La frattura tra libertà e desiderio nella libertà della fede è, in concreto, resa possibile dalla kenosi di Dio in Gesù. Il vangelo annunzia l'uomo Dio come l'uomo in cui è Dio, ma in cui Dio si è svuotato di sé; sicché colui che appare non è il "signore", ma il "servo". Da ciò consegue una dialettica, i cui termini, l'umano e il divino, sono fra loro in un rapporto che sembra di reciproca opposizione ed esclusione.

«In Gesù l'uomo non esibisce la potenza nella forma in cui essa viene umanamente espressa. Egli mostra in sé la debolezza, non la forza mondana dell'uomo. [...] In questa estrema umiltà Gesù appare l'uomo che, nella parola e nell'azione, parte non dall'umano, ma da Dio. Non è dunque colui che tende ad ogni costo a Dio, ma colui che parte da Dio per umanizzare in modo rivoluzionario l'uomo. Questa umanizzazione [...] propone un umiliarsi che riconduce alla radice prima dell'esistenza, dove la metanoia capovolge la direzione prevaricante dell'eros religioso. La metanoia non distrugge l'eros, anzi lo soccorre e lo integra; ma tale integrazione fa sì che la libertà umana, attraverso l'umiliazione, si affranchi da tutto ciò che non le consente il suo responsabilizzarsi massimo» (*ibi*, II § 19: 1352 s.).

È coerentemente a questa prospettiva che *kenosis* si trova impiegata in due "scritti brevi": una volta nel discorso *Il messaggio dialogico di G. Amato Pojero* (1969), e tre volte (tradotta con "annientamento", "svuotamento") nella già citata ultima lezione del 1988 (cfr. Bartolone 2025: 252 e 363).

<sup>3</sup> La formula non deve far pensare al dispositivo hegeliano dell'*Aufhebung*.

<sup>4</sup> «<sup>2,6</sup> [Cristo Gesù], pur essendo in forma di Dio, non considerò un privilegio l'essere uguale a Dio, <sup>7</sup> ma svuotò se stesso, prendendo forma di servo, divenendo simile agli uomini; e trovato esteriormente come un uomo, <sup>8</sup> umiliò se stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, alla morte di croce. <sup>9</sup> Perciò Dio lo ha sovranamente innalzato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni nome, <sup>10</sup> affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei cieli, sulla terra, e sotto terra, <sup>11</sup> e ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il Signore, alla gloria di Dio Padre» (v. *supra*, Pass 2, § 2).

della kenosis sono: 1. l'autosvuotamento (o l'autospogliarsi della forma divina), 2. l'assimilazione all'umano (o l'indossare la forma di servo persino dell'umano), 3. l'autoumiliazione (l'ubbidienza fino alla morte di croce). E l'adempimento di questa *ἀντοκένωσις τοῦ Λόγου*, di questo autosvuotamento del Logos, ha portato *inseparabilmente* con sé l'innalzamento sovrano di Gesù Cristo Κύριος, Signore, da parte del Padre.

Bene, la risurrezione di Gesù Cristo – che nonostante le stratificate testimonianze evangeliche rimane, come ribadisce Bartolone, «solo attingibile nell'ambito della fede» – dicevo che la risurrezione, momento integrante di quell'innalzamento sovrano, ha come corrispettivo *il fatto del sepolcro vuoto*, che per il filosofo messinese costituisce *il fatto condizionante* tutti gli altri fatti storici e quindi la stessa storia umana.

L'esser-svuotato del sepolcro è simbolo concreto del compiersi dell'auto-svuotamento del Logos. Lo è per la fede, certo, perché questo compiersi non ha «oggettuale incidenza fenomenicamente verificabile»; ma appunto per ciò la risurrezione «serba integra l'area della libertà umana assicurata dalla trascendenza».

Suggestivo e degno di ulteriore approfondimento teologico è poi il parallelo codestinale che il giovane Bartolone istituisce tra il Risorto e il Samaritano. Infatti la parabola del Samaritano, e soprattutto il “commento” di Gesù in *Lc 10,37*, mostrano senza alcun dubbio che Cristo – *il Messia, l'Unto, il Signore del regno dei cieli* – è la sconcertante risposta ontologica alla veterotestamentaria domanda, etica per eccellenza: “chi è il mio prossimo (che devo amare come me stesso)?”. E questa risposta regge solo se il sepolcro vuoto permane come simbolo concreto del compimento dell'autokenosis del Logos<sup>5</sup>. Da qui si può meglio comprendere la bella espressione bartoloniana<sup>6</sup> secondo cui la kenosis è «culminante nella crocifissione e protraentesi paradossalmente perfino nella risurrezione».

### 3. *Il Cristo autokenotico in quanto potenza (dýnamis) di Dio*

L'autokenosis del Logos conferisce il suo più adeguato senso alla qualificazione di Cristo come potenza di Dio (*δύναμις θεοῦ*, *1 Cor 1,24*).

Innanzitutto, in quanto potenza divina, Cristo, pur essendosi spogliato della forma (*μορφή*) divina, resta contraddistinto da un volere inscindibilmente

<sup>5</sup> Al riguardo v. *supra*, Pass 10.

<sup>6</sup> Sottolineata acutamente da Francesco Tomatis il 5 dicembre 2019, al convegno per i cento anni dalla morte di Bartolone; cfr. Tomatis 2020.

teandrico, umano-divino: «mai Gesù si manifesta come semplice uomo, mai come solo Dio» (*Socrate*, § 40).

Neppure il Getsemani, con il suo “non come voglio io, ma come vuoi tu”, benché tradisca la più profonda crisi umana, nonostante qui l’umanità cristiana si risolva «in un olocausto, spiritualmente patito in pieno, fino al tormento e al tedio mortale» (*ibidem*) – neppure il Getsemani può essere addotto come esempio in grado di smentire la volontà totale, insieme umana e divina, di Gesù. L’essere-servo, l’umiliazione, l’ubbidienza: qui nel Giardino degli ulivi i tratti kenotici del Cristo vengono confermati fino al fondo più cupo della sua volontà totale, sostenuta dal preveniente decidersi del Logos divino per l’*autokenosis*.

E il corpo cristico trasudante sangue prelude alla circostanza, a sua volta sorprendente, che della kenosis nulla andrà perduto, ma tutto innalzato, compresa la forma di servo così flagellata, oltraggiata, insultata: «la carne di Cristo – scrive Bartolone (*Socrate*, § 44) – non viene meno neppure con la morte, che non ne effettua la dissoluzione»<sup>7</sup>.

In secondo luogo, dal Getsemani in avanti, Gesù non si difende più, sembra lasciarsi andare in balia degli eventi. Scrive Bartolone (*Liberazione e responsabilità*, § 5): «L’uomo mostrato al pubblico da Pilato è già civilmente, politicamente ed ecclesialmente reietto, forse umanamente abietto». Ora, ciò appare in netta contraddizione con la nozione paolina di Cristo come potenza di Dio; e, attraverso la figura dell’*Ecce homo*, mette in questione direttamente l’agape divina come essere-per-l’altro, come amare l’altro. Come può incidere nel contesto sociale e sul piano storico l’agape, se soggiace alla condizione di estrema debolezza dell’umiliato e offeso *Ecce homo*?

In realtà, sostiene Bartolone, persino nell’*Ecce homo*

l’agape di Gesù dimostra la più alta e decisiva potenza di incidere nell’umano e quindi nella storia: la sfida all’autorità politica e giuridica romana e alla gerarchia religiosa ebraica. Questa è la *sfida dell’agape* [...] in quanto autentica parola-forza che si comunica come incondizionata potenza oblativa. [...] La verità testimoniata da Gesù davanti a Pilato è la persona stessa di Gesù, potenza *per l’altro* in assoluto, che rivoluziona l’economia della condizione storica dell’uomo: se insegna, parla dall’interno; se comanda, serve; se dà, non chiede. (*Liberazione e responsabilità*, § 11)

<sup>7</sup> Inevitabile il riferimento alla citazione bartoloniana della Crocifissione di Grünewald e del Cristo morto di Holbein il Giovane (*Socrate*, § 47, n. 113).

L'agape sussistente dell'*Ecce homo* è così, nella prospettiva dell'autoke-  
nosis del Verbo, perfetta preparazione al e del Crocifisso. L'esistenza di Gesù  
Cristo, dice ancora Bartolone,

è oblativa in senso assolutamente discreto e totale, è esistere pieno per  
l'altro senza richiedere nulla per sé. La sua pienezza è costituita dalla  
sovrabbondante valenza dell'agape. [...] Il suo paradigma<sup>8</sup> è perciò in  
particolare l'*Ecce homo*. Un esistere squilibrato: forza inesauribile per  
l'altro, debolezza anche estrema per sé. (*Liberazione e responsabilità*,  
§ 20)

Dunque, non malgrado l'*Ecce homo*, ma proprio attraverso la sua debolezza  
estrema, la kenosis offre la più alta dimostrazione di essere la potenza (e la  
sapienza/*sophia*) di Dio<sup>9</sup>. E anche la finezza nel rilevare questo aspetto con-  
tribuisce a rendere degno di inesausto approfondimento il Cristo di Filippo  
Bartolone – in vista di una inedita cristologia filosofica a venire.

<sup>8</sup> Per l'uso del termine "paradigma" qui v. *supra*, Pass 9, § 4, n. 12.

<sup>9</sup> Davanti all'*Ecce homo* appare spiazzato addirittura il male, come smarrito davanti a quella  
umiliazione iperbolica del veniente Sovrano del Regno dei cieli.



## 12.

### Il Triduo Santo speculativo. Da Lutero a Tilliette, oltre la teologia della croce

Intendo in primo luogo mostrare che la *theologia crucis*, concepita come il dispositivo centrale del pensiero religioso di Lutero, costituisce la vera novità – l'autentico inizio – della cristologia moderna, sia teologica sia filosofica. È ovvio che tale statuto di initialità andrebbe ulteriormente circostanziato tramite raffronto con la cristologia anteriore, e patristica e scolastica; infatti nell'ottica di una *philosophia Crucis* non potrà certo mancare a lungo una rilettura, in particolare, delle cristologie di Agostino, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. Ma in questa sede mi occuperò dell'incidenza di tale novità nella cristologia posteriore a Lutero.

In secondo luogo, sono convinto che il significato della *theologia crucis* per la filosofia attuale possa rilevare al meglio entro una prospettiva che, sviluppando tra l'altro determinate suggestioni speculative di Xavier Tilliette, consideri Cristo non soltanto né principalmente come *sapientia crucis*, ma – insieme e indissolubilmente – anche come *sapientia incarnationis et praedicationis et gloriae*.

È stato notoriamente Walther von Loewenich il primo a sostenere nel 1929 che «la *theologia crucis* è un principio di tutta la teologia di Lutero»<sup>1</sup>; non un concetto “regionale”, confinato in una fase giovanile della sua riflessione religiosa<sup>2</sup>, bensì la «caratteristica del suo pensare teologico in toto», «un singolare principio conoscitivo [*ein eigenartiges Erkenntnisprinzip*] teologico»<sup>3</sup>. E se si deve a Loewenich l'aver avviato il ripensamento – ecumenico, al più alto livello – della *theologia crucis* luterana nel XX secolo, con l'innesco di un dibattito culminato negli anni '70 con *Il Cristo crocifisso* (1972) di Jürgen Moltmann e con la ricca discussione che ne è scaturita<sup>4</sup>, bisogna altresì riconoscere nella *Settimana Santa dei filosofi* (1992) di Tilliette un'indicazione decisiva per un approfondimento/ampliamento di questo dispositivo, progettata secondo «l'idea di un *pendant* filosofico all'ammirevole *Triduum Mortis* di von Balthasar»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Loewenich 1954: 7 [10].

<sup>2</sup> Così si è per lo più pensato prima di Loewenich, di cui cfr. la panoramica sui tentativi anteriori alla sua indagine *ibi*, n. 2: 4-8 [8-11].

<sup>3</sup> *Ibi*: 7-8 e 9 [11 e 12].

<sup>4</sup> Cfr. *Zur Kreuzestheologie* 1973, e Welker 1979.

<sup>5</sup> Tilliette 1992, Pref. all'ed. italiana: 10.

## 1. *La cristologia luterana come staurologia*

Discuterò innanzitutto la posizione luterana, e lo farò in buona parte con riferimento all'analisi di Loewenich, il cui impianto complessivo ritengo sia ancora oggi molto valido<sup>6</sup>.

Ora, nell'ispirarsi fedelmente al primo *theologus crucis*, Lutero non si è limitato a mutuarne gli enunciati staurologici, bensì ne ha tratto un principio ermeneutico supremo<sup>7</sup>. Se infatti in Paolo leggiamo che il logos della croce (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ), scandalo e stoltezza per questo mondo, per questo eone (σκάνδαλον καὶ μωρία τοῦ κόσμου – τοῦ αἰῶνος), è la sophia e potenza di Dio (θεοῦ σοφία καὶ δύναμις)<sup>8</sup>, «la sapienza nel mistero, rimasta nascosta, stabilita da Dio prima di tutti i secoli per la nostra gloria»<sup>9</sup>, ecco che per Lutero la Croce di Cristo è «la fonte a cui bisogna ricondurre la Scrittura»<sup>10</sup> («è l'unica chiave di accesso alla Scrittura», commenta Loewenich)<sup>11</sup>.

Voglio sottolineare questa circostanza. Nonostante sia infatti teo-cristo-logicamente corretto affermare che Cristo è la *clavis hermeneutica* del Nuovo come del Vecchio Testamento, ciò non è però ancora sufficiente: occorre infatti precisare *quale momento* dell'evangelo sia la fonte interpretativa essenziale dell'intera Bibbia. La Crocifissione? La Risurrezione? O la stessa Incarnazione? Qual è qui la condizione ultima di interpretabilità? Quella tolta la quale si toglie ermeneuticamente tutto il resto?

La risposta di Lutero – *das Creutz*<sup>12</sup> – inaugura la cristologia moderna, così

<sup>6</sup> Questa validità viene confermata dal ruolo paradigmatico che assume la caratterizzazione di Loewenich nel recente saggio King 2020.

<sup>7</sup> Cfr. Loewenich 1954: 18 [31]: «[Con il suo programma di una *theologia crucis*] Lutero si dimostra discepolo fedele [*treuer Schüler*] di Paolo, [...] ma non è solo fedeltà verso l'autorità della Scrittura, bensì [...] espressione delle sue esigenze più proprie».

<sup>8</sup> Cfr. 1Cor 1,17-2,8.

<sup>9</sup> 1Cor 2,7: λαλοῦμεν ἑθεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν. Lutero traduce (*WA DB 7: 92*): *wyr reden von der gotlichen weyßheyt, die ym geheymnis ist, unnd verporgen ligt, wilche Got verordenet hat fur der welt, zu unser herlickeyt* (cfr. *WA DB 5: 650 s.*). Balthasar commenta (1990: 64 [67]): «Questo annuncio sorge però da un silenzio più profondo e da un abisso più oscuro di quanto possa pensare la mera filosofia».

<sup>10</sup> Cfr. Luther, *Fragmentum Sermonis (WA 1)*, 11 novembre 1515, p. 52,15-19: *Welcher die Bibel lesen will, der muß eben darauff schauen, daß er nicht irre, denn die Geschriff läßt sich wol dehnen und leiten, aber keiner leite sie nach seinem Affect, sondern er führe sie zu dem Brunnen, das ist, zu dem Creutz Christi, so wird ers gewißlich treffen und nicht fehlen. Unum prædica, sapientiam crucis.*

<sup>11</sup> Loewenich 1954: 19 [32]: *Christi Kreuz ist der alleinige Schlüssel zu ihr [scil. die Schrift]*.

<sup>12</sup> Cfr. Luther, *Operationes in Psalmos. 1519-1521 (WA 5)*, Psalmus 5, p. 176,32 s.: *CRUX sola est nostra Theologia.*

potentemente che non possiamo non avvertirne il riverbero ancora oggi – anzi, soprattutto oggi.

Loewenich elenca il “programma staurologico” in cinque punti essenziali che attraversano l’intera riflessione luterana<sup>13</sup>:

1. La *theologia crucis*, in quanto rivelazione di Dio [*Offenbarung Gottes*], contempla [*schaut*] gli *invisibilia Dei*, e sta perciò in netta opposizione sia alla speculazione religiosa [*religiöse Spekulation*], da cui scaturisce ogni *theologia gloriae*, che pretende di conoscere gli *invisibilia* di Dio a partire dai suoi *visibilia et posteriora*<sup>14</sup>; sia alla speculazione filosofica [*speculari philosophiæ*], la quale «conduce a una conoscenza degli *invisibilia* solo mediante procedimenti sillogistici»<sup>15</sup>.
2. La *theologia crucis* è indiretta, celata [*verhüllt*] – è rivelazione del *Deus absconditus*, «il Dio la cui essenza e opera [*Wesen und Werk*] può venire conosciuta soltanto *sub contraria specie*»<sup>16</sup> (l’altissimità di Dio si manifesta come umiltà, la sua forza come debolezza, la sua sapienza come stoltezza, la sua potenza come impotenza ecc.). Il *Deus absconditus* non è altro che il *Deus revelatus*, cioè il *Deus crucifixus* (nonché il *Deus incarnatus*)<sup>17</sup>.
3. La *theologia crucis* è conosciuta non nelle opere [*Werke*], ma nelle sofferenze [*Leiden*], precisamente nelle sofferenze e nella crocifissione di Cristo [*per passiones et crucem*]<sup>18</sup>, che costituiscono *opus Dei alienum*, mentre la risurrezione di Cristo e la giustificazione nello Spirito sono il frutto di *opus Dei proprium*<sup>19</sup>. A questa distinzione tra opera divina impropria e opera divina propria, Lutero fa risalire un senso rinnovato dell’allegoria, tanto che la stessa «Croce di Cristo è vita allegorica che sembra uccidere, mentre dà vita»<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. Loewenich 1954: 18 [31].

<sup>14</sup> Sulla distinzione tra *theologia crucis* e *theologia gloriae* cfr. Luther, *Disputatio Heidelbergæ habita*, 1518 (WA 1), tt. 19-22, pp. 361 ss., e *Risolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 1518 (WA 1), t. 58, pp. 613 s.; sulla distinzione cfr. anche Gherardini 1976: 570-573.

<sup>15</sup> Loewenich 1954: 71 [81].

<sup>16</sup> *Ibi*: 25 [41]. L’espressione *sub contraria specie* è in Luther, *I. Römervorlesung* (Hs.), 1515-16 (WA 56), p. 376,31 s.: *Necesse est enim opus Dei abscondi et non intelligi tunc, quando fit. Non autem absconditur aliter quam sub contraria specie. La species va ovviamente intesa come contraria huic mundo, huic sæculo.*

<sup>17</sup> Cfr. *ibi*: 237,21.

<sup>18</sup> Luther, *Disputatio Heidelbergæ habita*, 1518 (WA 1), t. 20, p. 354,19.

<sup>19</sup> Cfr. Luther, *Sermo in Die St. Thomæ*, 1516 (WA 1), pp. 112-113,1: *opus Dei alienum sunt passiones Christi et in Christo, crucifixio veteris hominis et mortificatio Adæ, Opus autem Dei proprium resurrectio Christi et iustificatio in spiritu, vivificatio novi hominis.*

<sup>20</sup> Luther, *Operationes in Psalmos. 1519-1521* (WA 5), Psalmus 7, p. 245,6: *Crux Christi*

4. La *theologia crucis* è affare della **fede** [*Sache des Glaubens*], la quale infatti ha a che fare con le cose non apparenti, con ciò che è celato, nascosto, invisibile<sup>21</sup>, ed è l'unico *argumentum* che «riconosce nei *contraria* le vie di Dio»<sup>22</sup>; la fede «si afferma, ha luogo nell'esperienza [*Erfahrung*]», *experientia* che è effetto di grazia dello Spirito, è «la scuola dello Spirito Santo»<sup>23</sup>.
5. La *theologia crucis*, distogliendo dall'atteggiamento meramente contemplativo e immettendo nella decisione della fede<sup>24</sup>, si riflette nell'idea pratica della **sofferenza** [*in dem praktischen Leidensgedanken*]: infatti «il senso della croce di Cristo si dischiude solo alla vita sofferente»<sup>25</sup>, soltanto nella sequela della sofferenza, che «non è altro che sequela della croce»<sup>26</sup>.

Un tale impianto teorico, benché ricostruito ermeneuticamente e discusso pubblicamente nelle sue implicazioni per la teologia cristiana soltanto più di quattro secoli dopo, non ha mancato di disseminarsi da subito nella società e cultura tedesca rinnovandola se non costituendola epocalmente – a inaugurare quella forma mundanospirituale [*weltgeistlich*] che Hegel, col suo empito iperspeculativo, avrebbe chiamato il grande principio del nord [*das Prinzip des Nordens*] e, scandagliato dal lato religioso, il principio del protestantesimo<sup>27</sup>.

*est vita allegorica apparens occidere, dum vivificat.* Cfr. anche *ibi*, Psalmus 2, p. 63,28 ss., e Loewenich 1954: 173 [168].

<sup>21</sup> Cfr. *Eb* 11,1, e la ripresa in Luther, *De servo arbitrio* (WA 18), p. 633,7: *Fides est rerum non apparentium*. Cfr. Loewenich 1954: 33 [48].

<sup>22</sup> *Ibi*: 38 [52]: *Nur der Glaube als argumentum rerum non apparentium erkennt in den contraria Gottes Wege*.

<sup>23</sup> *Ibi*: 146 [145]: *Glaube setzt sich durch in der Erfahrung, Glaube kommt zuwege durch Erfahrung*, e 142 [142]: *Die Erfahrung wird die Schule des heiligen Geistes genannt* [Luther, *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt*, 1521 (WA 7), p. 546,24 ss.].

<sup>24</sup> Cfr. Loewenich 1954: 148 [147].

<sup>25</sup> *Ibi*: 149 [148]: *Der Sinn des Kreuzes Christi erschließt sich [...] nur dem leidenden Erleben*.

<sup>26</sup> *Ibi*: 159 [156]: *Die Leidensnachfolge ist nichts anderes als Kreuzesnachfolge*.

<sup>27</sup> Cfr. Hegel 1968b: 316 s. [124 s.]. Per seguire le avventure della *theologia crucis* nel postluteranesimo rinvio a Gherardini 1978, capp. 2-6. Nell'interessante schema pentarticolato che si trova *ibi*, cap. 7 (pp. 348 s.) – secondo cui la *theologia crucis* è a) un criterio *epistemologico*, b) un contenuto *teologico*, c) una prospettiva *antropologica*, d) una forma di *imitatio Christi*, e) una *visione critica* del sacrificio di Cristo – Gherardini fa confluire tutte «le successive variazioni sul tema» luterano; esso è perciò ben differente da quello proposto da me, il quale infatti è riferito solo a Lutero e ha un suo omologo nello schema – meno sistematico – del cap. 1 (p. 49) del volume gherardiniano.

2. *Il venerdì santo hegeliano*<sup>28</sup>

La *soggettività*: ecco l'altro nome di questa forma, la quale *secondo Hegel* esprime niente di meno che la libertà dello spirito, e il cui germe non sarebbe sorto e non sarebbe stato incubato per la prima volta se non in Lutero<sup>29</sup>.

Allo stadio più maturo del suo sviluppo “prehegeliano”, il principio della soggettività si sarebbe riconosciuto nelle trame metafisiche improntate all'illuminismo, ossia nelle tre “incompiute” filosofie della riflessione [*Reflexionsphilosophien*] di Kant, Jacobi e Fichte: costoro, sostiene Hegel, pongono l'assoluto inattuamente al di là – e la fede al di sopra – della ragione, della *Vernunft*, da loro non riconosciuta però come tale, bensì abbassata a mero intelletto [*Verstand*] che separa finito e infinito unilateralizzandoli<sup>30</sup>.

Le tre figure filosofico-riflessive costituirebbero il ciclo completo della metafisica della soggettività, come esito del quale – nell'infinita annientatrice dell'opposizione tra finito e infinito, e insieme nell'autoannientamento infinito della finitezza – si staglia «la verità [che] si eleva come da un abisso misterioso, che è il suo luogo di nascita»<sup>31</sup>.

Così si porrebbe infine la possibilità, per l'epoca di Schelling e di Hegel, della filosofia compiuta: alla cui attuazione ci si potrebbe avviare solo a patto che quell'abisso annientante, ossia il concetto puro [*der reine Begriff*], consideri essenziale il dolore infinito [*der unendliche Schmerz*] presente *storicamente* nella cultura dalla crocifissione di Cristo e sostanziante il sentimento fondamentale della religione moderna (cioè della luterana)<sup>32</sup> che “Dio stesso è morto” [*Gott selbst ist tot*] –, e designi quindi tale dolore come momento necessario dell'idea assoluta. Ripropongo perciò le celebri parole con cui Hegel conclude *Glauben und Wissen*:

<sup>28</sup> Per una esposizione introduttiva del venerdì santo speculativo di Hegel cfr. Cicero 1995, §§ 4-6: 14-20, e Tilliette 1992: 66-83 [64-80].

<sup>29</sup> Cfr. Hegel 1986a, III (20): 50: *Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes, im Kerne, und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten.*

<sup>30</sup> È la nota classificazione che Hegel disegna subito all'inizio di *Glauben und Wissen* (Hegel 1968b: 315 ss. [123 ss.]).

<sup>31</sup> *Ibi*: 413 [252]: *die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsstätte ist, sich emporhebt.*

<sup>32</sup> Cfr. *ibi*: 413 s. [252]. Non concordo con Tilliette (1992: p. 67 [65]), secondo cui «“la religione dei tempi moderni” [*die Religion der neuen Zeit*] dev'essere intesa del tutto semplicemente come il cristianesimo, per contrasto con la religione antica». Il contesto di *Glauben und Wissen* lascia connettere strettamente, in modo del tutto naturale, il dispiegarsi del sentimento della morte di Dio con il germe della libertà dello spirito covato in Lutero. Cfr. anche Hegel 1986b: pp. 492 ss.

[A questo dolore infinito il concetto puro] deve dare un'esistenza filosofica, e [deve dare] dunque alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e quindi la passione assoluta o il venerdì santo speculativo, che fu già storico, e restaurarlo nell'intera verità e durezza della sua assenza di Dio – dalla cui durezza unicamente la suprema totalità può e deve risuscitare in tutta la sua serietà e dal suo fondamento più intimo, tutto abbracciando simultaneamente, e nella più serena libertà della sua figura.<sup>33</sup>

La formula del *venerdì santo speculativo* non viene qui escogitata soltanto per esibire metaforicamente l'estrema drammaticità in cui per Hegel si trova la (propria) filosofia alle soglie dell'epoca della sua compiuta realizzazione. La locuzione è soprattutto destinata a suffragare la definitiva rilevazione [*Aufhebung*] teoretica dello stesso venerdì santo *storico* – la morte del crocifisso – in vista della pasqua di risurrezione speculativa<sup>34</sup> in quanto dispiegamento concreto della libertà spirituale nella *storia* compresa *concettualmente* [*die begriffne Geschichte*]. Il senso autentico di ciò «che fu già storico» deve sempre venire ripetuto nel pensare, venire restaurato in, da e per lo Spirito.

Se non è quindi scorretto sostenere, come fa Tilliette, che in Hegel «il dramma del Calvario e il gesto di Cristo non sono parabole del concetto»<sup>35</sup>, si tratta tuttavia di pre-figure necessarie – tramontate per risorgere – nella libertà assoluta dello Spirito Santo, il quale “ormai” non può non vivere eternamente nella sua comunità.

Ora, anche se non è certo questa la sede per discutere le iperboli e aporie hegeliane riguardo alla libertà dello spirito (divino e umano) e alla storia concettuata<sup>36</sup>, bisogna dire che la pur fortunata formula del venerdì santo speculativo rimane cristologicamente senz'altro meno adeguata della *theologia crucis* di Lutero, della quale Hegel ha colto i valori antispeculativi della fede e della sofferenza (i momenti 4 e 5 del dispositivo luterano), ma non il significato complesso del *Deus absconditus*, con il suo logos rivelativo *sub contraria specie*, né la distinzione “dialettica” tra *opus alienum* e *opus proprium* di Dio.

<sup>33</sup> Hegel 1968b: 414 [253]: *Der reine Begriff [...] dem [unendlichen Schmerz] [...] eine philosophische Existenz geben und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, und ihn selbst in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen, aus welcher Härte allein [...] die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.*

<sup>34</sup> Cfr. Cicero 1995: 20.

<sup>35</sup> Tilliette 1992: 77 [74].

<sup>36</sup> Cfr. i miei saggi critici su Hegel pubblicati negli ultimi dieci anni: *supra*, Pass 1, e Cicero 2019b e 2021.

Il principio del protestantesimo, e il correlativo germe della libertà dello spirito apparso *primum* in Lutero, sembrerebbero per ironia della sorte godere di più lunga durata che non il sistema speculativo deputato a emanciparli dalla metafisica della soggettività.

### 3. *La aposterioritas Dei e la Croce in Schelling*

Se la cristologia in generale, sulla base della solidarietà fra i *data* fidelitari della teologia e i *data* trascendentali della filosofia, vuol procedere alla volta di nuove conferme epistemiche e di acquisizioni autenticamente originali, allora deve subito dismettere il timore riverenziale verso il pensiero di Hegel, deve adottare maggiore sobrietà verso certi suoi felici stilemi immaginifici (come il “venerdì santo speculativo”) e prendere lucidamente parecchi dei suoi enigmi (come p.es., nel sorgere dell’autocoscienza, l’indifferenziatezza immediata del Me differenziato dall’Io differenziantesi da se stesso) per quello che sono davvero, cioè astrusi filosofismi<sup>37</sup>.

La timidezza verso Hegel rischia tra l’altro di compromettere la comprensione della circostanza, acutamente riscontrata da Walter Kasper, che «la filosofia schellingiana della rivelazione può essere intesa anzitutto come rinnovamento creativo della *theologia crucis* di Lutero, nelle mutate condizioni storico-teologiche e filosofiche del suo tempo»<sup>38</sup>.

Innanzitutto sta il momento della *aposteriorità*, che per lo Schelling maturo della filosofia positiva è il ribaltamento diametrico del punto di partenza hegeliano. Se infatti Hegel ha hybridicamente “disvelato” *a priori* Dio nella sua struttura logica, nel suo «regno delle ombre» [*Schattenreich*]<sup>39</sup>, esponendolo «com’egli è nella sua essenza eterna prima della creazione della natura e di

<sup>37</sup> Dal punto di vista cristologico non sono ammissibili passaggi come questo di Tilliet (1992: 19 [15]): «È Hegel la sfinge posta al bordo di tutti i nostri cammini, l’inaghirabile»; cfr. anche Tilliet 1990: 233-241 [247-256]. Hegel va affrontato e criticato, perché le sue aporie (che lui non avrebbe mai riconosciuto per tali) sono sempre tra le più straordinariamente istruttive; ma la sua teologia necessitaristica, quando – esaurita la funzione di modello speculativo negativo – impedisce di intraprendere interlocuzioni euporetiche, dev’essere senz’altro abbandonata a se stessa. Negli anni ’70 del secolo scorso Kasper (1973: 366 ss. [55 ss.]) considerava la grandissima e onnipresente influenza di Hegel come un problema per la cristologia contemporanea.

<sup>38</sup> *Ibi*: 376 [70]: *Schellings Offenbarungsphilosophie kann darum am ehesten als schöpferische Erneuerung von Luthers theologia crucis unter den veränderten philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedingungen seiner Zeit verstanden werden.*

<sup>39</sup> Hegel 1990: 42 [41].

uno spirito finito»<sup>40</sup> – tanto per muoverci ancora nel dominio delle locuzioni hegeliane icastiche –, Schelling ammette come unico *a priori* qui, nel filosofare positivo, che «Dio non è *a priori*, Dio è solo *a posteriori*»<sup>41</sup>.

Là dove è in questione la libertà di Dio, o meglio il tentativo di preservarla dal lato del poter-non-essere, Schelling è davvero abissalmente avanti rispetto alla speculazione di Hegel, il quale non riesce a pensare Dio se non dal lato (liberticida) del non-poter-non-essere<sup>42</sup>. E se la libertà di Dio è impensabile *a priori*, allora *a fortiori*, dico con Kasper, «anche l'accadere di Cristo può essere reso comprensibile solo *a posteriori*»<sup>43</sup>. Si fa così evidente la tangenza schellingiana con il primo e il terzo punto del dispositivo di Lutero<sup>44</sup>.

In secondo luogo, e di conseguenza, la cristologia di Schelling è eminentemente *kenotica*, nel senso che per lui l'idea fondamentale del cristianesimo sta nel fatto che Cristo ha disprezzato la signoria sull'essere [*Herrlichkeit über das Seyn*] per scegliere la Croce<sup>45</sup>. Schelling ricalibra addirittura l'argomento ontomegalogico di Anselmo per applicarlo appunto alla Croce, che viene pensata come *quo nil majus fieri potest*<sup>46</sup>, cioè di cui nulla può essere più grande, l'atto ultimo della kenosis di Cristo al quale nessun altro atto può seguire – il che in realtà ha qualcosa di iperbolico (v. *infra*, § 5). A ogni modo, la Croce è un «miracolo dell'amore» [*Wunder der Liebe*]<sup>47</sup>, scandalo e follia per ebrei e greci perché ha agito su di loro come *contrarium*<sup>48</sup>, dato peraltro che «la Deità (cioè la libertà assoluta) di Dio consiste appunto nella forza di questa contraddizione – di questa assurdità, se si vuole – di essere insieme l'affermante e il negante, e comunque ciò senza uscire fuori di sé, ma rimanendo ciò che Egli

<sup>40</sup> *Ibi*: 34 [31]: *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*

<sup>41</sup> Schelling 1858, lez. 7: 127 [211]: *a priori ist es nicht Gott, nur a posteriori ist es Gott.*

<sup>42</sup> Cfr. il mio *SM* §§ 5 e 9. A sua volta, il lato del poter-non-essere non è sufficiente a “garantire” la libertà divina; cfr. al riguardo *ibi*, § 9: 61 ss.

<sup>43</sup> Kasper 1973: 374 [68]: *auch das Christugeschehen nur aposteriorisch [...] verständlich gemacht werden.*

<sup>44</sup> Il commento di Kasper (*ibi*: 376 [70]): «secondo la tesi centrale della *theologia crucis* di Lutero noi possiamo conoscere i *visibilia et posteriora* (!) *Dei* soltanto *a posteriori per passiones et crucem*». A questo periodo segue il brano citato alla nota 38.

<sup>45</sup> Cfr. Schelling 1858, lez. 25: 39 [945]: *Daß er dieß verschmähte, daß er statt dessen das Kreuz wählte, hierin also liegt die Grundidee des Christenthums.* Nel testo della lez. 25 a questo punto segue la sublime ermeneusi speculativa di *Fil* 2,6-8.

<sup>46</sup> Sull'argomento anselmiano cfr. *SM* § 5.

<sup>47</sup> Schelling 1858, lez. 31: 197 [1209], che prosegue: «un amore che è assai più grande di quello che ha mosso il creatore alla creazione» [*eine Liebe, die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen*].

<sup>48</sup> Cfr. *ibi*, lez. 30: 175 [1171].

è»<sup>49</sup>. E su questa recezione del secondo punto del dispositivo luterano (la conoscenza del rivelarsi di Dio *sub contraria specie*), Kasper esprime il parere forte secondo cui la Croce si configura come il cardine dell'intera filosofia di Schelling, non solo della sua cristologia<sup>50</sup>.

Se c'è un filosofo che nell'Ottocento ha compenetrato originalmente le istanze della *theologia crucis* di Lutero, questi è senza dubbio Schelling.

#### 4. Moltmann e l'aporia della Croce come luogo dell'abbandono di Dio

Le ragioni di una sosta presso la teologia di Jürgen Moltmann risiedono ora sia nell'ampia risonanza che la sua *theologia crucis* – da lui stesso definita come «il filo rosso del mio pensiero teologico»<sup>51</sup> – ha avuto nella seconda metà del Novecento tra studiosi evangelici e cattolici, sia nel grande valore aporetico di una sua tesi cristologica centrale, funzionale all'attuale argomentazione<sup>52</sup>.

La discussione dell'aporia non deve certo far sottostimare gli aspetti più propositivi della *theologia crucis* moltmanniana, p.es. che essa è un sapere pratico, «una teoria critico-liberante di Dio e dell'uomo, una prassi che trasforma l'uomo stesso e i suoi rapporti»<sup>53</sup>; o il carattere “gioioso” della sequela della croce nella *comunione* con la passione di Gesù (il quale invece nel Getsemani versa nella solitudine)<sup>54</sup>; oppure la fondazione stauologica dell'assioma ermeneutico di Lutero (*Crux probat omnia* – WA 5: 179,31) nel fatto che la Croce modifica la risurrezione di Cristo in accadimento dell'amore liberante i

<sup>49</sup> *Ibi*, lez. 24: 25 [919]: *die Gottheit (d.h. die absolute Freiheit) Gottes besteht eben in der Kraft dieses Widerspruchs – dieser Absurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu seyn, und doch dabei nicht auseinander zu gehen, sondern zu bleiben, der Er ist.*

<sup>50</sup> Cfr. Kasper 1973: 383 [81]: *Das Kreuz wird so für Schelling zum Angelpunkt nicht nur seiner Christologie, sondern seiner gesamten Philosophie.*

<sup>51</sup> Moltmann 1993: 7 [6]: *die Kreuztheologie [...] der rote Faden meines theologischen Denkens ist.*

<sup>52</sup> Solo per questa funzionalità ho scelto qui di soffermarmi su Moltmann e non su Karl Barth, che è pensatore imprescindibile della *Wirkungsgeschichte* della *theologia crucis* di Lutero; al riguardo va registrato il giudizio di Brunero Gherardini (1978: 210): «Mai, nella storia della Riforma, la *Theologia crucis* ha trovato tanta fedeltà e così felicemente creativa applicazione, come nell'opera barthiana». Su Barth cfr. anche *supra*, Pass 5, §§ 2-3.

<sup>53</sup> Moltmann 1993: 30 [32]: *Kreuzestheologie ist eine kritisch-befreiende Theorie Gottes und des Menschen, [...] eine den Menschen selbst und die Verhältnisse veränderte Praxis.*

<sup>54</sup> Cfr. *ibi*: 57 [66]: *Darum ist Nachfolge Freude.* Qui lo spunto è bonhoefferiano; cfr. Bonhoeffer 1989: 39 ss. [75-83].

derelitti e i sofferenti<sup>55</sup>; o ancora la centralità della Croce per la Trinità<sup>56</sup> ecc. Ma la situazione aporetica è tale da condizionare ogni ulteriore passo cristologico, non soltanto sul versante teologico.

Per esprimerla con le parole di Tilliette, si tratta «del colmo della derelizione che s'esala nel grande urlo inarticolato: Mio Dio, perché mi hai abbandonato?»<sup>57</sup>. Moltmann, interessato direttamente alla dimensione teologica del morire di Gesù, ipotizza che il suo grido terribile [*der schreckliche Schrei*] sulla croce, tradito da Marco (15,34; quindi *Mt* 27,46) con le parole del *Salmo* 22,2, esprima la versione più prossima alla realtà storica; pertanto parte dall'assunto che «Gesù è morto con i segni e le espressioni del profondo abbandono di Dio [*Gottverlassenheit*]]»<sup>58</sup>. E prende questo enunciato nel senso radicale per cui «sulla croce non è in agonia soltanto Gesù, ma anche suo Padre», «nella morte di Gesù è in gioco la Deità del suo Dio e Padre»<sup>59</sup>. Allora, prosegue Moltmann, se si vuole intendere seriamente l'abbandono sulla croce, il venir separato del Figlio dal Padre, esso non è che un accadere entro Dio stesso, è *stasis* (*seditio*, *Feindschaft*) entro Dio, «Dio contro Dio»<sup>60</sup>. È precisamente questa dimensione dell'agonizzare di Gesù nell'abbandono di Dio che la *theologia crucis* dovrebbe portare alle estreme conseguenze<sup>61</sup>.

Come esempio di enunciato staurologico radicale Moltmann cita il «Cristo è il maledetto di Dio» [*Christus ist der Verfluchte Gottes*] di Wiard Popkes<sup>62</sup>, e

<sup>55</sup> Cfr. Moltmann 1993: 172 s. [209 s.]: *Durch sein Leiden und Sterben bringt der auferstandene Christus Gerechtigkeit und Leben zu den Ungerechten und Sterbenden. Das Kreuz Christi modifiziert also die Auferweckung Christi [...] zum Geschehen der befreienden Liebe.* Questo punto di vista, benché notevole, è però unilaterale, in quanto la modificazione tra Croce e Risurrezione (e Incarnazione) non può che essere reciproca (v. *infra*, § 5).

<sup>56</sup> Cfr. *ibi*: 192 s. [233 s.]: *Das Kreuz steht mitten im trinitarischen Sein Gottes [...]. Wer wirklich Trinität sagt, der spricht vom Kreuz Jesu und spekuliert nicht in himmlischen Rätseln.* Cfr. anche *ibi*: 227 ss. [272 ss.]. Questa posizione è valida nonostante il “vizio stasiologico” di cui parlo nei prossimi capoversi.

<sup>57</sup> Tilliette 1990: 269 [286]: *C'est le comble de la dereliction, qui s'exhale dans le grand cri inarticulé: Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?*

<sup>58</sup> Moltmann 1993: 140 [166]: *Jesus mit den Zeichen und Ausdrücken tiefer Gottverlassenheit gestorben ist.* Per i commenti luterani al *Salmo* 22 e al contesto evangelico del grido cfr. rispettivamente *WA* 5: 598 ss., e *WA* 29: 248 ss.

<sup>59</sup> *Ibi*: 143 s. [170]: *liegt am Kreuz nicht nur Jesus selbst in Agonie, sondern auch [...] sein Vater. [...] Dann steht im Tode Jesu die Gottheit seines Gottes und Vaters auf dem Spiel.*

<sup>60</sup> Cfr. *ibi*: 144 [171]: *Die Verlassenheit am Keuz, die den Sohn vom Vater trennt, ist ein Geschehen in Gott selbst, ist stasis in Gott – “Gott gegen Gott”. [...] Diese “Feindschaft” zwischen Gott und Gott darf man sich nicht verschleiern, indem man die Gottverlassenheit Jesu [...] nicht Ernst nimmt.*

<sup>61</sup> Cfr. *ibi*: 145 [172]: *Genau diese Dimension des Sterbens Jesu in Gottverlassenheit.*

<sup>62</sup> *Ibi*: 179 [216]. L'enunciato è in Popkes 1967: 287, che prosegue: «Qui la *theologia crucis* parla in un modo che non può essere più radicale».

su questa base intraprende più avanti l'interpretazione teologica degli enunciati evangelici sull'abbandono/consegna/maledizione [*Verlassenheit/Hingabe/Fluch*] di Gesù da parte di Dio<sup>63</sup>. Nel leggere *2Cor* 5,21, e *Gal* 2,20 e 3,13, Moltmann commenta che «abbandonando il Figlio, il Padre abbandona anche se stesso», nella situazione unica del doppio patire per cui il Figlio – *che a sua volta ha abbandonato/consegnato/maledetto se stesso* – patisce l'agonia del morire, mentre il Padre patisce la morte del Figlio nel dolore infinito dell'amore<sup>64</sup>.

Ora, pur riconoscendo che l'interpretazione trinitaria della Croce (e insieme staurocentrica della Trinità) costituisce un guadagno ermeneutico molto importante, non soltanto teologicamente ma pure filosoficamente, rispetto al solo paradigma teandricocentrico tradizionale<sup>65</sup>, tuttavia questa descrizione della storia tra Padre e Figlio sulla croce del Golgota appare in parte infondata, in parte ipertrofica, in parte manchevole.

La descrizione è *infondata* nella misura in cui l'urlo terribile sulla croce, proprio per il suo esplicito richiamo del verso 2 del *Salmo* 22, esprime l'angoscia per l'agonia "sovraumana", ma non il dolore per l'abbandono da parte del Padre, come ipotizza invece Moltmann. Quel tremendo urlo sovraumano è come mille inni di lode per ciò che la Deità *avrà* fatto di lì a poco: la risurrezione dalla morte<sup>66</sup>. Come peraltro osserva con pertinenza Pascal: «queste parole sono piene di speranza e non di disperazione, perché egli dice: "Mio Dio, mio Dio!" – ora, Dio non è il Dio dei morti, né dei disperati»<sup>67</sup>. Nell'urlo ci sono angoscia e speranza abissali, ma non *stasis* intradivina (Schmitt, Moltmann) né momento ateo (Pareyson).

La descrizione è poi *ipertrofica* perché fortemente sbilanciata a tradurre le relazioni intratrinitarie in senso antropomorfistico. Mentre infatti è circostanziale (e scritto) che Cristo stesso si è consegnato facendosi maledizione per amore nostro (*Gal.* 2,20; 3,13) e ha patito l'agonia del morire, quello invece che al riguardo Moltmann dice del Padre – che sul Golgota anche lui sarebbe in agonia, patendo il dolore infinito d'amore per la morte del Figlio – è mera illazione, indotta dall'analogia con le sofferenze di un padre umano davanti al proprio figlio morente.

<sup>63</sup> Cfr. Moltmann 1993: 228 ss. [273 ss.].

<sup>64</sup> Cfr. *ibi*: 230 [275]: *In der Verlassenheit des Sohnes verläßt auch der Vater sich selbst. [...] Der Sohn erleidet das Sterben, der Vater erleidet den Tod des Sohnes im unendlichen Schmerz der Liebe. [...] Danach gibt nicht allein der Vater Jesus zum gottverlassenen Sterben am Kreuz dahin, sondern der Sohn gibt sich auch selbst dahin.*

<sup>65</sup> Su cui cfr. *ibi*: 232 ss. [277 ss.].

<sup>66</sup> Cfr. *supra*, Pass 5: 91 e n. 90.

<sup>67</sup> Pascal 2021, n. 279a: 318. Lo cita Tilliette 1992: 41 [37].

Infine, e quasi per beffa, la descrizione è *manchevole* per il fatto che, esponendo – pur con tratti antropomorfistici – la morte di Gesù come un accadimento eminentemente trinitario tra il Figlio il Padre e lo Spirito, ha eclissato l’umano – tranne che per il coinvolgimento agapico periferico dei diseredati e derelitti, dei senzadio e senzamore.

Questi risvolti dell’aporia dell’“abbandono di Dio sulla croce” costituiscono a mio avviso tre possibili derive da cui la *theologia crucis* deve tenersi lontana.

### 5. La Croce icona strutturale dell’Agnello e della Deitas abscondita

La Croce non è il perno di un gioco di Dio con se stesso. Essa è sicuramente al centro del mistero cristico, esplicitamente dichiarato in quanto tale: cioè il mistero della *sophia* nascosta da Dio prima di tutti i secoli (1Cor 2,7; v. *supra*, § 1), dell’*agnus qui occisus est ab origine mundi*<sup>68</sup>. E di questo mistero sfiorano la soglia le vibranti parole di Balthasar:

Ciò che nell’economia temporale appare come la (verissima) sofferenza della Croce non è che la manifestazione dell’eucaristia (trinitaria) del Figlio: egli sarà sempre l’Agnello sgozzato, sul trono della gloria paterna, e la sua eucaristia – corpo donato, sangue versato – non verrà mai abolita, poiché a essa tocca riunire tutta la creazione nel suo corpo. Ciò che il Padre ha donato non se lo riprende più.<sup>69</sup>

Ma proprio perché è al centro del mistero pre-eonico di Cristo e condensa entro sé le relazioni intratrinitarie, la Croce risulta tanto più com-promessa con e all’umano, nella dimensione del quale le corrispondono apertamente l’esperienza della fede e la sequela della sofferenza – ossia, i momenti 4 e 5 della *theologia crucis* luterana. Più di nascosto – per definizione, si potrebbe dire –, ma non meno strettamente conniventi con l’umano, sono i primi tre momenti staurologici di Lutero: 1) la contemplazione degli *invisibilia Dei*; 2) il *Deus absconditus se revelans sub contraria specie*; 3) la distinzione tra *opus Dei alienum* e *opus Dei proprium*.

In breve, la *theologia crucis* di Lutero ha gli anticorpi per evitare la possibile deriva “deisolipsistica” insita nell’aporia moltmanniana, e si conferma interlocutrice privilegiata di ogni cristologia *anche nell’eone attuale*. Dove appunto le

<sup>68</sup> Ap 13,8: τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Lutero traduce (*WA DB 7: 452*): *das lebendige buch des lambs, das erwurget ist von anfang der welt*.

<sup>69</sup> Balthasar 1990: 6 [22].

può (le *deve*) accadere di venire speculativamente ridiscussa secondo il progetto di una cristologica *philosophia Crucis*, in parte nelle direzioni di senso che in Xavier Tilliette sono state ispirate anzitutto da pagine pascaliane e hegeliane, e poi corroborate dal parallelo teologico del *Mysterium Paschale* di Balthasar<sup>70</sup>.

In vista di una tale discussione, che in questa sede posso soltanto delineare per sommi capi, la Croce va recepita e concepita come il *logos/locus* dell'identità dinamica del **Logos divino incarnato, kerygmatico, crocifisso e risorto**. *Identità dinamica* vuol dire: contenente differenze imprescindibili per essa, e a sua volta imprescindibile per esse. Così pensata, nell'articolazione unitaria delle quattro fasi fondamentali della (πρῶτη) παρουσία di Cristo<sup>71</sup>, la Croce ne costituisce ben più che il simbolo "staurologico" eminente<sup>72</sup>. Come Cristo è infatti «immagine [εἰκὼν] del Dio invisibile»<sup>73</sup>, così la Croce risulta ancor più che *la* forma strutturale *fenomenica*<sup>74</sup> del Dio invisibile: la Croce appare, traspare come l'*icona santospirituale* dell'Agnello (*da sempre*) immolato e, insieme, della *Deitas abscondita*.

Così quadriarticolata, con le sue quattro fasi avvinte da legami reciproci così necessari che nessun passaggio preso singolarmente è condizione ultima di interpretabilità dell'intera Bibbia, bensì *soltanto tutte quante insieme le fasi*, in quanto Croce, ne rappresentano la *clavis hermeneutica* – così quadriarticolata, la Croce raffermata il principio ermeneutico supremo di Lutero (v. *supra*, § 1).

1. Ciò sembra favorire il dialogo della *theologia crucis* con una speculazione filosofica che si rivolga agli *invisibilia Dei* prima di tutto in maniera contemplativa (trasognante), quindi mediante una affinata sensibilità ermeneutico-trascendentale<sup>75</sup>. In particolare, promette acquisizioni inedite il pensiero di una correlazione tra la Croce, come forma strutturale fenomenica della Deità, e l'arcistruttura trascendentale dell'analogon<sup>76</sup>, anche perché proprio questo collegamento consente di scansare brancolanti percorsi induttivi che procedano dai *visibilia et posteriora Dei*.

<sup>70</sup> Cfr. la prefazione all'edizione italiana della *Semaine Sainte des Philosophes*, in cui Tilliette (1992: 9-10) spiega che il progetto risale agli anni giovanili in cui «ero attratto e come calamitato dal Golgota metafisico di Hegel [...] e più ancora dalla meditazione così straziante, così contrita, di Pascal nell'orto dei supplizi». Per Balthasar vedi già *supra*, § 1 e n. 5.

<sup>71</sup> Due fasi kairotiche (kerygma e passione/crocifissione), due esafaniche (incarnazione e risurrezione); su queste nozioni il mio *SM* §§ 8 e 13: 53-58, 109, 113.

<sup>72</sup> In questa sede "staurologico" è da intendere come aggettivo di "theologia crucis", al di là della quale intende appunto collocarsi la mia proposta di una *philosophia Crucis*.

<sup>73</sup> *Col* 1,15-16: [Χριστός] ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Cfr. *2Cor* 4,4.

<sup>74</sup> Sulla fenomenicità *SM* § 7: 50 s.

<sup>75</sup> Sulla contemplazione filosofica o trasognanza pensante *SM* § 10: 72 s.; sull'ermeneusi *ibi*, §§ 7 e 9: 6, 50, 60, e *infra*, Pass 15.

<sup>76</sup> Sull'arcistruttura trascendentale *SM* § 9: 59 s.

2. Anche il secondo momento del dispositivo luterano esce rafforzato dal riconoscimento della Croce come icona santospirituale della rivelazione della *Deitas abscondita*. L'approfondimento speculativo della kenosis apportato da Schelling garantisce inoltre abbondantemente che la formula *sub contraria specie* dipende proprio dal ribaltamento cruciale della *exinanitio* del Logos – l'umiliazione dalla *forma [Domini et] Dei* alla *forma servi*<sup>77</sup>.

3. La distinzione dialettica tra *opus alienum* e *opus proprium Dei* mantiene vigore soltanto se risulta chiaro che è appunto la Croce, in quanto *opus Deitatis*, ad attestare sia la *alienitas* dell'ascosità divina alle sofferenze cristiche, sia la *proprietas* divina dell'elevazione dell'Agnello *ad dexteram Patris*<sup>78</sup>.

4. L'esperienza della fede è il tratto che forse maggiormente sconta la distanza tra l'epoca di Lutero e la nostra. Al di là della netta distinzione luterana tra *fides et ratio*<sup>79</sup>, comunque non più rigida di tante altre dicotomie affini, l'esigenza di ripensare la fede in relazione alla Croce come icona quadriarticolata della *Deitas* fa ora emergere un costrutto essenziale: *fœdus—fidelitas—fides*, in cui i primi due momenti si attuano per iniziativa divina, il terzo per libera adesione umana (per la fiducia del singolo, comunitariamente mediata, nella Croce, a conferma della fedeltà di Dio al patto originario concluso col Suo popolo)<sup>80</sup>.

5. Il profondo senso pratico della sofferenza nella *theologia crucis* luterana è sicuramente alla base dell'istanza militante avanzata giustamente da Moltmann nella teologia contemporanea (v. *supra*, § 4). Ma, a parte la figura del teologo gravato anche lui *per passiones et crucem*, nella Croce e nella sofferenza cristiana si riscontra per di più una polarità attrattiva che è difficile non apprezzare in termini di bellezza (τὸ καλόν). È allora la bellezza della sofferenza: *passio* autenticamente bella perché, in modo talora irresistibile, attrae a sé, chiama (καλεῖ), convoca a sé<sup>81</sup>. La bellezza è in generale convocazione, e

<sup>77</sup> Non concordo quindi sull'interpretazione barthiana della kenosis come dialettica di due fasi (Barth 1953, § 58: 145-147, con “abbassamento” ed “esaltazione” intende il duplice agire [*das doppelte Tun*] dell'unica opera [*Werk*] di Cristo), né condivido al riguardo il punto di vista di Balthasar (1990: 78-81 [79-82]) che, sposando la posizione barthiana, vedrebbe il limite del luterano *sub contrario*. – L'iperbole a cui accennavo sopra al § 3, relativamente alla considerazione schellingiana della Croce come *quo nil majus fieri potest*, può allora essere scongiurata solo se nella Croce vengono pensate *insieme e indissolubilmente*, secondo la loro identità dinamica, le quattro fasi fondamentali della prima parousia cristiana.

<sup>78</sup> Dall'altro lato, è in virtù dell'arcitrascendentalità dell'analogon che il medesimo *opus* (o *datum*) può essere *proprium*, quando viene riconosciuto nella sua sorgiva appartenenza alla struttura analogica, oppure *alienum*, se il riconoscimento non scatta. Uno dei compiti della *philosophia Crucis* consisterà perciò nel valutare la coordinabilità della coppia *proprium/alienum* tra la *Deitas Crucialis* (rivelata dalla Croce) e l'*analogon*.

<sup>79</sup> Su cui cfr. Loewenich 1954: 78-95 [88-103].

<sup>80</sup> Cfr. *supra*, Pass 5, § 1.

<sup>81</sup> Cfr. Cicero 2018, § 2: 81 s. Questa concezione della bellezza è molto distante da quella “clas-

la Croce è la Chiamante per eccellenza – tanto più lo è pure per una cristologia che si presenti come *philosophia Crucis*.

Ecco, questi cinque punti filosofici elencati in controcanto al dispositivo luterano – il quale si rivela di formidabile “attualità” – mostrano come l’“andar-oltre” la teologia della croce verso una filosofia della Croce (v. fig. 3, p. 154) possa innanzitutto avvenire nella forma di un colloquio fecondo. Il prossimo passo in avanti concernerà il mistero pasquale dal punto di vista speculativo.

### 6. *Il Triduo santo dei filosofi*

L’espressione “Triduo santo speculativo”, contenuta nel titolo, può apparire provocatoria. Doppia.

Primo, perché non pochi settori di odierni studiosi di filosofia ritengono che la speculazione dovrebbe tenersi lontana da ciò che profuma di sacro e santo, o avvicinarlo solo per denunciarne insensatezze e superstizioni. Secondo, perché la locuzione è coniata evidentemente sulla base dello hegeliano “venerdì santo speculativo”, di cui ho già parlato (§ 2) e che ha goduto di troppa fortuna, così da diventare un mantra stucchevole di cui si possa far parodia.

In realtà, il titolo rispecchia innanzitutto una vocazione del pensare attuale che apofaticamente si potrebbe designare come “antinichilista”, ma il cui orizzonte positivo è condivisibile dalla teologia, nonché da tutte le scienze che si dicono “umane”. In secondo luogo, e in immediata connessione col primo, il riferimento serio al Triduo santo vuol essere un invito per giovani amanti-delpensare a non lasciarsi invischiare nelle liti da filosofeggio sdrucchiolo, anzi a collaborare affinché dalla posa nichilistica ultracentenaria la filosofia miri infine a risorgere, pur sempre con l’endemica dose di tenebre e insensatezza dentro lo zaino<sup>82</sup>, nella pasqua epistemologica in cui i saperi si corroborano vicendevolmente colloquiando tra loro – si rimemori che *pasqua* (ebr. *pesach*, aram. *pascha*) vuol dire essenzialmente “passaggio, (di) liberazione”<sup>83</sup>.

sicamente estetica” che si trova in Jonathan King, di cui infatti non condivido l’interpretazione della *theologia crucis* di Lutero in termini di bellezza (King 2020: 51 ss.). Cfr. anche Cicero 2024c.

<sup>82</sup> Tenebre e insensatezza [*Finsterniß und Verkehrtheit*] costituiscono l’elemento [*Element*], la cifra personale confessata dal Fichte della *Missione dell’intellettuale*; cfr. Fichte 1845/46: 328 [283]. Questa umbralità, una volta riconosciuta come tratto ineliminabile della “natura” umana (e Fichte allude appunto alla sua fisionomia ultrapersonale), rappresenta uno dei motivi della grande incolmabile distanza tra l’intellettuale e la sua meta (il perfezionamento dell’umanità; *ibi*: 324 [271]).

<sup>83</sup> Verrebbe da dire: amanti-del-filosofare, non come sacerdoti moralmente ineccepibili della Verità, con la vocazione eterna al perfezionamento dell’umanità – quali li avrebbe

Al Triduo santo «che fu già storico», Xavier Tilliette ha aggiunto trent'anni fa la raccolta – pressoché sistematica, quasi romanzata e in bello stile – delle meditazioni/testimonianze dei filosofi (e dei poeti e dei mistici) sul *Triduum Mortis*. La *Settimana Santa dei filosofi* (1992) è stata da lui concepita come l'appendice compilativa all'apparato teoretico contenuto ne *Il Cristo della filosofia* (1990): questi miei ultimi, brevi capoversi valgono a distillarne propositivamente il senso più che staurologico.

Il **Giovedì santo**, prima stazione: *la cena, il memoriale protoeucaristico, l'agonia nel Getsemani*. Gesù, la cui anima è *triste fino alla morte*<sup>84</sup>, per Pascal «sarà in agonia fino alla fine del mondo»<sup>85</sup> – così come è l'Agnello sgozzato *prima* (πρό) dell'inizio degli eoni cosmici (πρὸ τῶν αἰώνων). Potrebbe mai darsi davvero una Scienza del Logos, una *Wissenschaft des Logischen* capace di esporre *in questo πρό* il Logos immolato? Davanti a un tale mistero, sarà *opus proprium philosophi* il riguardo trasognante del silenzio più profondo e dell'abisso più oscuro<sup>86</sup>.

Il **Venerdì santo**, seconda stazione: *l'Ecce homo, la via Crucis, la crocifissione, la morte*. A dare il tono speculativo a questa intera processione fino all'urlo sovraumano del Crocifisso è l'*Ecce homo*, i cui rigagnoli rossi per la corona di spine – *sub contraria specie* – contrappassano le perle di sangue del Getsemani (*Lc 22,44*). L'oblatività assoluta nella debolezza estrema: così Filippo Bartolone, in *Liberazione e responsabilità*, § 20<sup>87</sup>, lascia vedere – fa toccare con mano – la kenosis come la suprema dimostrazione della potenza di Dio. *Questo uomo*, sfottuto e mortificato pubblicamente, ha subito dopo recato a spalla la croce su cui lo hanno inchiodato e sollevato. Da *questo uomo* sta per darsi storicamente, passionalmente e speculativamente la liberazione autentica dell'umano. Ecco perché, dopo il rosario angoscioso seguito al memoriale protoeucaristico, nell'urlo sulla croce non può che essere una *spes plena* a sprigionarsi.

voluti Fichte (*ibi*: 333 [295 s.]) –, ma come (comunque indegne) personalità diaconali al servizio del Logos, tentando eventualmente di non (d)eluderne la convocazione. – Andrebbe comunque approfondita speculativamente la frizione reale tra l'umbralità appena indicata e l'autoproclamazione fichtiana: *Ich bin ein Priester der Wahrheit* (*ibidem*).

<sup>84</sup> *Mc 14,34*: Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου.

<sup>85</sup> Pascal, *Le Mystère de Jésus*, in *Pensées*, § 717 (*Opere*: 1121): *Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde*.

<sup>86</sup> Cfr. Balthasar 1990: 64 [67]; v. nota 9.

<sup>87</sup> Bartolone 1978: 1357 ss. Cfr. *supra*, Pass 9, § 4.

Il **Sabato santo**, terza stazione: *la duplice deposizione, la compassione di Maria, il corpo cristico nella tomba, la discesa agli inferi*. Nell'intervallo tra la deposizione dalla croce e quella nel sepolcro, «il Sabato Santo» – sono le parole colme di grazia di Tilliette – «incomincia con l'inclusione della Chiesa sofferente, inaugura il tempo della Chiesa, tempo interno, specifico, [...] una nuova maniera delicata, discreta, di comunicare, di formare una comunità a nessun'altra simile, una società rammemorante, commemorante, eucaristica»<sup>88</sup>. Poi il giacente sparisce. E la fede detta "apostolica" ne professa la discesa agli inferi, attorno alla cui fisionomia mitologemica la filosofia è chiamata a pronunciarsi, fosse pure a costo di adire a una nuova ermeneusi del mito religioso, che prosegua il lavoro di Luigi Pareyson<sup>89</sup>.

La **Domenica di Pasqua**, quarta stazione: *il sepolcro vuoto*. Vuota di parole personali è anche quest'ultima sezione dello scritto tilliettiano, dove vengono solo citati tre brani: di Jouve, Blondel, Wittgenstein. «La filosofia non deve testimoniare la Gloria», dice Tilliette<sup>90</sup>. Ma davanti alla Risurrezione del Crocifisso il *philosophus Crucis* non può certo dismettere il pensare. Una riflessione poderosa è quella di Bartolone quando pensa la Risurrezione come *κένωσις τῆς αὐτοκενώσεως*, svuotamento dell'autosvuotamento di Cristo, che ha come corrispettivo appunto *il fatto del sepolcro vuoto*<sup>91</sup>.

*La κένωσις cristica si protende fino alla Risurrezione* – è un enunciato della *philosophia Crucialis* a venire. Della quale spero di aver mostrato l'attuale necessità cristologico-speculativa, a partire dai suoi debiti verso la *theologia crucis* di Lutero e la *settimana santa filosofica* di Tilliette.

<sup>88</sup> Tilliette 1992: 113 s. [113].

<sup>89</sup> Per l'ermeneutica pareysoniana del mito religioso v. *supra*, Pass 4, §§ 2 e 5, e 5, § 4.

<sup>90</sup> Tilliette 1992, Pref. all'ed. italiana: 10.

<sup>91</sup> V. *supra*, Pass 9, § 3.



Fig. 3 (p. 151) – Angelo Bezzi, *Crocevia di Risurrezione* (Cripta del Duomo Vecchio di Brescia)

### 13.

#### **La *sapientia incarnationis* incondizionale in Duns Scoto e la sua rilevanza attuale per la cristologia filosofica**

Riguardo all'incarnazione del Logos divino, nel pensiero di Duns Scoto viene inaugurato un passaggio speculativo epocale, innanzitutto teologico, ma decisivo anche in ottica cristologico-filosofica. La formulazione centrale è nota: *lapsus non fuit causa prædestinationis Christi*<sup>1</sup>, ossia la predestinazione di Cristo non è stata effetto del peccato di Adamo – il Logos s'è fatto carne *non* in conseguenza di un atto libero umano. Teologicamente, si apre qui una prospettiva alternativa *sia* alla posizione di Agostino, paradigmatica per tutta la teologia cattolica posteriore, *sia* alla controversia luterana, la cui messa in rilievo della corruzione intrinseca dell'umano ha improntato fino al XX secolo larga parte della riflessione protestante sul peccato originale. Inoltre, l'umanarsi del Logos per un movente non anzitutto né occasionalmente umano costituisce un plesso concettuale che promette di trasformarsi in un importante filosofema cristologico, capace peraltro di rafforzare in maniera inedita l'ermeneusi del mito biblico in riferimento al più classico dei casi.

L'epocalità del passaggio scotiano spicca ancora di più se si tiene conto del suo attraversamento, ancora solo in forma d'incubazione, del momento in cui sorge la vera novità della cristologia moderna: la *theologia crucis*, quale dispositivo centrale del pensiero religioso di Lutero<sup>2</sup>. Data allora la concomitanza dei due processi – uno dal transito di lunga durata (la *sapientia incarnationis* che si feconda in Isacco di Ninive e incova in Duns Scoto), l'altro meno antico ma più strutturale (la *theologia crucis* luterana) – comincerò con il tratteggiare le coordinate cristologico-filosofiche a cui entrambi si allacciano, per affrontare poi prettamente il tema dell'incarnazione del Logos secondo l'impostazione innovativa del *doctor subtilis*.

<sup>1</sup> Duns Scoto, *Reportatio Parisiensis* [= *RP*], III-A, d. 7, q. 4 n. 4 (Laur, vol. II.2, p. 1003, § 65); cfr. *Ordinatio* [= *Or*], III, d. 7, q. 3 (Vat, IX, p. 287, § 61).

<sup>2</sup> V. *supra*, Pass 12, *Il Triduo Santo speculativo* [= *TSS*], part. § 1. Lo scritto costituisce la microcornice cristologico-filosofica (v. § 2) entro cui si colloca il presente contributo, e a sua volta si situa all'interno della macrocornice delineata *infra*, § 1.

## 1. Lineamenti generali per una “nuova” cristologia filosofica

Il progetto di una *nuova* cristologia filosofica, in grado di mettere radicalmente in questione le fondazioni e i pilastri dell’originale edificio epistemico costruito da Xavier Tilliette († 2018) negli ultimi cinquant’anni della sua vita<sup>3</sup>, ha preso corpo dopo il 2012 attraverso una serie di saggi culminata con la monografia *Sapienza muta*, i cui tredici capitoli intendono costituire appunto dei prolegomeni ontologici alla cristologia filosofica a venire<sup>4</sup>. Il passo ulteriore consisterà nella trattazione cristologico-filosofica vera e propria, in un volume a sé di prossima pubblicazione dal titolo (provvisorio) di *Sapienza folle*, dove la discussione critica del dispositivo teoretico di Tilliette sarà accompagnata dal dialogo costante con l’impostazione cristo-epistemologica degli studi di Vincent Holzer<sup>5</sup>.

In questa sede, in vista del richiamo del complesso concettuale della *philosophia Crucis*, sarà sufficiente un sommario completo dei lineamenti generali della cristologia filosofica da me proposta<sup>6</sup>.

La cristologia “ordinaria” (la *teologica*), anche se il conio della parola risulta relativamente giovane<sup>7</sup>, ha una tradizione autorevole e assai ricca, e le sue origini vanno a con-fondersi con il prologo dell’evangelo giovanneo. La cristologia *filosofica* è stata invece istituita di recente: il sintagma risale a poco oltre cinquant’anni fa<sup>8</sup>, e se tale cerchia di studi ha oggi una sua legittima collocazione tra le discipline filosofiche è certamente grazie all’intensa e poliedrica attività fondazionale del suo maggiore esponente, Xavier Tilliette.

Inquanto parte fondamentale della teologia dogmatica, la cristologia è in sostanza la descrizione e interpretazione sistematica di tutti i dati su Gesù Cristo che sono contenuti nella Bibbia (nel Vecchio e nel Nuovo Testamento), e che vengono quindi considerati tanto come *rivelati da* Dio, quanto come *rivelativi di* Dio e delle sue medesime modalità di rivelazione. Il carattere peculiare della cristologia teologica consiste dunque nel pensare Gesù Cristo

<sup>3</sup> Per i principali scritti cristologico-filosofici di Tilliette v. bibliografia. Alcuni rilievi critici vengono già mossi a Tilliette *supra*, Pass 5, § 1.

<sup>4</sup> V. Cicero 2023 [= *SM*]. Il 2012 è l’anno di pubblicazione di *Essere e analogia* (ora in 2<sup>a</sup> edizione ampliata: Cicero 2024 [= *EA*<sup>2</sup>]), scritto in cui ho esposto per la prima volta esplicitamente il presupposto “analogico” della mia riflessione ontologico-trascendentale.

<sup>5</sup> Anche per i più recenti scritti cristologico-filosofici di Holzer v. bibliografia.

<sup>6</sup> L’intero riepilogo per sommi capi è ripreso, spesso alla lettera, da *supra*, Pass 5, § 1.

<sup>7</sup> Per la prima occorrenza del termine ‘cristologia’ (nella versione inglese: *Christology*) v. *supra*, Pass 5: 70, n. 8.

<sup>8</sup> La locuzione *christologie philosophique* ha visto la luce per la prima volta in Gouhier 1961: 124-133 [159-189].

a partire dalla *fede* nel tratto di rivelatezza-rivelatività divina dei testi biblici. Poiché ora nel cristiano la fede (*fides hominis*) si insedia autenticamente solo in correlazione alla fedeltà di Dio (*fidelitas Dei*), la teologia non può non vedere in Gesù Cristo prima di tutto colui nel quale Dio si è mantenuto ultimamente fedele al patto stipulato con il suo popolo (*Fædus a Deo cum Eius populo conclusum*)<sup>9</sup>.

Ecco allora risultare un complesso triadico dall'etimologia spiccatamente solidale: *fædus—fidelitas—fides*, il quale dev'essere considerato il costruito essenziale della fede cristiana, da cui *nessuna* cristologia può prescindere. I primi due momenti – *fædus* e *fidelitas* – si attuano per iniziativa divina, il terzo s'instaura per libera adesione umana (per la fiducia individuale, comunitariamente mediata, nella fedeltà confermata di Dio al fido originario stipulato col Suo popolo). Dunque, è inquanto conferma ultima e dono principiale del *Deus (se revelans) suo Fæderi fidelis*<sup>10</sup> che Cristo provoca e incalza *la fides christiana*, così come la fede insita in ogni tentativo cristologico dogmatico.

Ora, chi vuole comprendere il senso filosofico della figura di Gesù di Nazareth chiamato il Cristo (l'Unto di Dio) *sa* i medesimi dati saputi – e creduti come rivelazione divina – da chi ne interroga il senso teologico. Il proprium della cristologia filosofica sta però nel pensare la figura cristica a partire innanzitutto non dal costruito della fede calato nell'esistenza personale, bensì dalla struttura onnicondizionante dell'essere *inquanto* essere e del sapere peculiare (speculativo-trascendentale) che la riguarda<sup>11</sup>. La *fides* non viene – mai potrebbe venire – accantonata né tantomeno mortificata dal gesto cristologico filosofico; piuttosto vi risulta coordinata in maniera essenziale, benché solo in un *secondo* momento, dato che il primo momento dev'essere occupato da un sapere mirante alla *sintassi analogica originaria*, per considerarne la compatibilità con l'essere e l'accadere del Cristo-Logos.

Se infatti l'analogia, con la sua sintassi triadica (lo schema a doppia coppia rapportuale collegata dal medio analogico, nella formula classica: *a/b :: c/d*),

<sup>9</sup> La formula ricorre nella versione latina del *Catechismo della Chiesa cattolica* 2012, pars III, sectio II, n. 2077 (<http://www.vatican.va/archive/catechism/it/p3s2>). – Che in Cristo inerisca la *confirmatio Fæderis* è confermato anche alla lettera da un commento di Villum Lange a *Gal* 3,17; cfr. Langius 1649, lib. II, cap. IV: 258: *fædus a Deo confirmatum est in Christum*.

<sup>10</sup> Cfr. Balthasar 1974, Thesis 6, 'Lex': *rectæ habitudinis [= hominis iusti] motivum in homine non residet, sed in profundiore Dei sanctitate suo Fæderi fidelis* (CTI 2006: 76).

<sup>11</sup> Per la struttura dell'essere *inquanto* essere, ossia la sintassi di inquanto, cfr. il mio *EA*<sup>2</sup> §§ 6, 10-15, 26. Per la tripartizione strutturale del sapere (coordinata ai tre tipi di comunanza: uguaglianza, identità, somiglianza), e per il sapere speculativo come *subspecies* del sapere dell'identico, cfr. inoltre Cicero 2009: 5-11, e 2011: 5-9.

si rivela come *il* legame per eccellenza, la matrice di tutti gli enunciati possibili e pertanto la legge di ogni *logos* vivente<sup>12</sup> – e se inoltre il medio analogico (*l'inquanto*) si configura inquanto l'unico autolegame strutturalmente ricorsivo, giacché autotriplicazione<sup>13</sup> la quale, sempre insieme accomunantesi/differentesi, è legge a se stessa e a cui nulla, neanche l'essere, può sottrarsi<sup>14</sup> – se è così, allora s'impone da sé la straordinaria congruenza tra *ciò* (*l'inquanto*, τὸ ἀνάλογον) per mezzo del quale tutte le cose vengono dette (sentite, pensate) e *colui* (ὁ Χριστὸς Λόγος) δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, per mezzo del quale tutte le

<sup>12</sup> Questa teoria dell'analogia (*EA*<sup>2</sup> §§ 16-26) diviene centrale per l'interpretazione dell'*acomunare/differire* come il senso strutturale principale di essere. L'essere è infatti tradizionalmente inteso, fra l'altro, come ciò che è comune a tutto ciò che è e non è, a ogni essente e inessente; ma se si scandaglia la struttura dell'"è" copula nel contesto di una coerente quanto spregiudicata concezione dell'enunciato in generale, "essere" risulta insieme ciò che, proprio mentre accomuna, anche differisce gli accomunati (*EA*<sup>2</sup> § 24). L'analogia è qui dunque il legame di accomunamento/differimento tra legami, i quali sono di tre tipi: uguaglianza/disuguaglianza, identità/differenza o somiglianza/dissomiglianza (secondo le tre modalità strutturali articolatrici del senso; v. n. 11 e *SM* § 7: 51 s.); ed è sulla scorta dello schema sintattico di base dell'analogia (almeno quattro termini raccolti in due coppie), e specialmente in virtù del medio analogico (= *l'inquanto*; v. n. 13), che si opera appunto il calcolo semantico per cui il primo termine sta al secondo come il terzo sta al quarto ( $a/b :: c/d$ , dove ":: $::$ " è il segno quaternario del medio analogico) (*EA*<sup>2</sup> § 20). Lo schema analogico o dispositivo proporzionale è la condizione di possibilità (la struttura trascendentale) di tutti i contenuti mentali, così come di ogni altro schema formale (*EA*<sup>2</sup> § 15).

<sup>13</sup> *L'inquanto* (ἦ, *quā*, *als*, *as* ecc.) è l'unico elemento loquiale (e la sua loquialità – come quella dell'"è", che ne dipende – rimane naturalmente anche qualora non venga espresso) che non può essere messo in legame con sé tramite altro. Se e come sia esperibile e pensabile l'irriducibile inquanto inquanto inquanto (*iii*) costituisce il fine principale di *EA* (e tale rimane anche in *EA*<sup>2</sup>, edizione che, senza modificare alcunché di sostanziale nella prima, le aggiunge quattro nuovi paragrafi).

<sup>14</sup> Non solo tutto ciò che è e non è, qualsiasi cosa sia e non sia, è e non è tale *inquanto* è e non è tale; ma anzitutto l'essere stesso non può non essere *inquanto* essere. Una delle più antiche definizioni del filosofare, ma sempre attualissima, suona infatti: pensare l'essere inquanto essere (cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1003a 20; 1005a 3.13-14 ecc.). Tutti gli altri saperi, non esclusa ovviamente la teologia, pensano l'essere inquanto qualcosa di diverso dall'essere stesso; solo la filosofia invece lo pensa inquanto essere (*EA*<sup>2</sup> § 6) – e non può che pensarlo analogica-mente. Ecco perché è la *struttura-di-inquanto* (o *sintassi primaria*) a indicare in sede filosofica il dispositivo analogico, formale-trascendentale, che rende primariamente possibili tutti i legami entro cui veniamo a trovarci coinvolti nel nostro esistere (*EA*<sup>2</sup> § 13); tutto ciò che noi esperiamo lo esperiamo sempre inquanto-qualcosa o inquanto-tale. *L'inquanto* è dunque il medio analogico che, volta a volta concretamente definito da un criterio (*logos*) peculiare, promuove l'accoppiamento dei termini dell'analogia, prefigurando e configurando i legami (due o più) e i termini (quattro o più) della forma analogica tipica. Di questo sintagma assoluto e onnirelazionante, incondizionato e onnicondizionante, che è *l'inquanto* come medio analogico ricorsivo, non può darsi mai rappresentazione adeguata, ma solo per approssimazione, per analogia concreta (*EA*<sup>2</sup> §§ 20-26). Cfr. anche Cicero 2015b: 85 ss.

cose sono state fatte<sup>15</sup>. *Il dato trascendentale si mostra pienamente congruente con il dato cristologico*. Il mediatore analogico di ogni *dictum* incontra il Mediatore-Logos di ogni *factum* (quindi pure di ogni *dictum*) come sua mediante precondizione più-che-immanente e più-che-trascendente<sup>16</sup>.

Qui si ha dunque un filosofema puro che interagisce spontaneamente con un teologema molto antico, ne predispone una reinterpretazione, ma anche, nel corso dell'incontro, ne patisce il contraccolpo, poiché ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, *Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis* (Gv 1,14). È in seno a questa singolare situazione, in cui il pensare fa esperienza analogico-speculativa di una direzionalità – il Χριστός Λόγος – la quale, costituendolo *in principium*, scompagina qualsiasi distinzione concettuale consolidata fra trascendenza e immanenza (e fra eternità e temporalità, idealità e storicità, noumeno e fenomeno, *alétheia* e *dóxa*, essenza ed esistenza ecc.), che una cristologia filosofica può trovare il suo domicilio “naturale”.

La cristologia filosofica, che non ha come prima preoccupazione di mostrarsi plausibile davanti a una razionalità acriticamente logico-formale, né la necessità di fare i conti con la teologia naturale, quanto piuttosto dev'essere per vocazione capace di coinvolgere credenti e non credenti, può solo giovare dell'interazione spontanea tra il *datum* cristologico e il *datum* trascendentale, tra il Cristo-Logos, mediatore demiurgico di tutte le cose, e l'inquanto, mediatore analogico trascendentale di tutto quanto può essere sentito, detto, pensato.

## 2. Dalla theologia crucis di Lutero a una philosophia Crucis<sup>17</sup>

Se la cristologia filosofica, sulla base della solidarietà fra i *data* fidelitari e i *data* trascendentali, vuol procedere alla volta di nuove conferme epistemiche e di acquisizioni autenticamente originali, allora deve scrutare in controluce e spazzolare in contropelo i testi di tutte le epoche e di ogni tradizione – un compito pressoché infinito, ma proprio per questo gravido di scoperte inattese,

<sup>15</sup> È la nota formula del credo niceno-costantinopolitano: Denzinger 2012: 125 e 150. Cfr. Gv 1,3.10.

<sup>16</sup> Su questo incontro tra *eidos* dell'essere e *Logos* cristico cfr. già Cicero 2010: 124, e anche SM § 13.

<sup>17</sup> Questo paragrafo è in buona parte una sintesi di TSS, a cui ovviamente rinvio per i dettagli argomentativi.

di gioie cristologiche da riesumare, di sofferite offerte da recepire, di scansioni eoniche da rideterminare.

Una scansione epocale importante, già accennata all'inizio e di cui mi sono occupato in *TSS*, si impone con la *theologia crucis* di Lutero. Adeguatamente concepita come il dispositivo centrale del pensiero religioso luterano<sup>18</sup>, infatti, la stauologia o *sapientia crucis* – il cui primo teologumeno suona: “la croce di Cristo è la fonte [*Brunnen*] a cui bisogna ricondurre la Scrittura”<sup>19</sup> – rappresenta l'autentico inizio della cristologia moderna.

In particolare, il programma stauologico di Lutero si articola in cinque punti fondamentali, in varia misura paradigmatici per le riflessioni cristologiche fino al giorno d'oggi, secondo i quali la *theologia crucis*: 1) contempla gli *invisibilia Dei*; 2) è rivelazione del *Deus absconditus*, il quale opera *sub contraria specie* (per eccellenza nel *Deus crucifixus*); 3) è conosciuta nella passione e crocifissione di Cristo, che costituiscono l'*opus Dei alienum* (mentre la risurrezione è *opus Dei proprium*); 4) è affare della *fides*, la quale ha luogo nella *experientia* quale effetto di grazia dello Spirito Santo; 5) si riflette nell'idea pratica della sofferenza, *i.e.* della sequela della croce (*TSS* § 1).

È con il supporto di questo apparato teologumenale che Lutero sostanzia la propria risposta alla questione centrale dell'ermeneutica biblica: assodato che Cristo è la *clavis hermeneutica* del Nuovo come del Vecchio Testamento, quale momento dell'evangelo costituisce la fonte interpretativa essenziale dell'intera Bibbia? La crocifissione, la risurrezione, o la stessa incarnazione? Qual è qui la condizione ultima di interpretabilità, quella tolta la quale si toglie ermeneuticamente tutto il resto? Lutero risponde: *das Creutz*<sup>20</sup>, inaugurando così la cristologia moderna (*TSS* § 1a).

L'impianto teorico della *theologia crucis*, benché ricostruito ermeneuticamente a partire dalla ingente dovizia di testi luterani e discusso pubblicamente nelle sue implicazioni per la teologia cristiana soltanto più di quattro secoli dopo, non ha mancato di disseminarsi da subito nella società e cultura tedesca, rinnovandola se non costituendola epocalmente ben al di là dell'a-

<sup>18</sup> È stato notoriamente Walther von Loewenich il primo a sostenere nel 1929 che «la *theologia crucis* è un principio di tutta la teologia di Lutero» (Loewenich 1954: 7 [10]).

<sup>19</sup> Cfr. Luther, *Fragmentum Sermonis* (*WA* 1), 11 novembre 1515, p. 52,15-19: *Welcher die Bibel lesen will, der muß eben darauff schauen, daß er nicht irre, denn die Geschrifft läßt sich wol dehnen und leiten, aber keiner leite sie nach seinem Affect, sondern er führe sie zu dem Brunnen, das ist, zu dem Creutz Christi, so wird ers gewißlich treffen und nicht fehlen. Unum prædica, sapientiam crucis.* – Per la distinzione tra teologumeno, teologema speculativo, teologema metafisico e teologismo cfr. *SM* § 5, n. 108 (anche *EA*<sup>2</sup> § 25, n. 230).

<sup>20</sup> Cfr. Luther, *Operationes in Psalmos. 1519-1521* (*WA* 5), Psalmus 5, p. 176,32 s.: *CRUX sola est nostra Theologia.*

spetto politico-religioso e teologico – a inaugurare quella forma mundano-spirituale [*weltgeistlich*] che Hegel, col suo empito iperspeculativo, avrebbe poi chiamato il grande principio del nord [*das Prinzip des Nordens*] e, scandagliato dal lato religioso, il principio del protestantesimo<sup>21</sup>. L'altro nome di questa forma è la *sogettività*, la quale *secondo Hegel* esprime niente di meno che la libertà – benché unilaterale – dello spirito, e il cui germe non sarebbe sorto e non sarebbe stato incubato per la prima volta se non in Lutero<sup>22</sup> (TSS § 1b-2).

Se però c'è un filosofo che nell'Ottocento ha compenetrato originalmente le istanze della *theologia crucis* di Lutero, questi non è Hegel, il cui pensiero era peraltro inidoneo ad ammettere il significato complesso del *Deus absconditus*, ma senz'altro Schelling, il quale ha impresso alla propria cristologia una polarizzazione kenotica, nel senso che per lui l'idea fondamentale del cristianesimo sta nel fatto che Cristo ha disprezzato la signoria sull'essere [*Herrlichkeit über das Seyn*] per scegliere la croce<sup>23</sup>. La recezione creativa della *theologia crucis* di Lutero da parte di Schelling ha indotto Walter Kasper a esprimere il parere forte secondo cui la croce si configura come il cardine dell'intera filosofia di Schelling, non solo della sua cristologia<sup>24</sup> (TSS § 3).

Nel Novecento, oltre a Karl Barth, il cui pensiero è imprescindibile per la *Wirkungsgeschichte* della *theologia crucis* di Lutero<sup>25</sup>, una tappa dialetticamente necessaria è presso la cristologia di Jürgen Moltmann, sia per la notevole risonanza della sua stauologia nella seconda metà del XX secolo tra studiosi evangelici e cattolici, sia per il grande valore aporetico di una sua tesi cristologica centrale. L'aporia concerne l'interpretazione del grido terribile [*der schreckliche Schrei*] di Gesù sulla croce «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (Sal 22,2; cfr. Mc 15,34 e Mt 27,46). Moltmann prende l'abbandono di Dio [*Gottverlassenheit*] nel senso radicale che sulla croce anche il Padre sarebbe in

<sup>21</sup> Cfr. Hegel 1968b: 316 s. [124 s.]. Per seguire le avventure della *theologia crucis* nel post-luteranesimo rinvio a Gherardini 1978, capp. 2-6.

<sup>22</sup> Cfr. Hegel 1986a, III (20): 50: *Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes, im Kerne, und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten.*

<sup>23</sup> Cfr. Schelling 1858, lez. 25: 39 [945]: *Daß er dieß verschmähte, daß er statt dessen das Kreuz wählte, hierin also liegt die Grundidee des Christenthums.* Nel testo della lez. 25 a questo punto segue la sublime ermeneusi speculativa di Fil 2,6-8.

<sup>24</sup> Cfr. Kasper 1973: 383 [81]: *Das Kreuz wird so für Schelling zum Angelpunkt nicht nur seiner Christologie, sondern seiner gesamten Philosophie.*

<sup>25</sup> Cfr. Gherardini 1978: 210: «Mai, nella storia della Riforma, la *Theologia crucis* ha trovato tanta fedeltà e così felicemente creativa applicazione, come nell'opera barthiana». Ma, a questo punto della mia argomentazione, la stauologia di Barth è meno determinante di quella moltmanniana, per cui ne riservo la considerazione specifica ad altra sede. Sulla cristologia barthiana e il suo rapporto con la meontologia v. *supra*, Pass 5, §§ 2-3.

agonia insieme a Gesù<sup>26</sup>: una dimensione conflittuale (una *stasis*, una *Feindschaft*) interna alla Trinità, un “Dio contro Dio”<sup>27</sup>, un autoabbandonarsi del Padre, per cui mentre il Figlio patisce l’agonia del morire, il Padre patirebbe la morte del Figlio nel dolore infinito dell’amore<sup>28</sup>. Tuttavia, questa descrizione della vicenda tra Padre e Figlio sulla croce del Golgota appare a mio avviso triplicemente deficitaria: *infondata*, perché l’urlo terribile sulla croce, proprio per il suo esplicito richiamo del verso 2 del *Salmo 22*, esprime l’angoscia per l’agonia “sovraumana”, ma non il dolore per l’abbandono da parte del Padre, ed è piuttosto come mille inni di lode per ciò che la Deità avrà fatto di lì a poco, cioè la risurrezione dalla morte<sup>29</sup>; *iperτροφica*, inquanto fortemente sbilanciata a tradurre le relazioni intratrinitarie in senso antropomorfistico (la pretesa agonia del Padre è mera illazione, indotta dall’analogia con le sofferenze di un padre umano davanti al proprio figlio morente); *manchevole*, per il fatto che, esponendo – pur con tratti antropomorfistici – la morte di Gesù come un accadimento eminentemente trinitario tra il Figlio il Padre e lo Spirito, ha eclissato l’umano (tranne che per il coinvolgimento agapico periferico dei diseredati e derelitti, dei senzadio e senzamore)<sup>30</sup>. Ecco perché questi tre risvolti dell’aporia moltmanniana dell’“abbandono di Dio sulla croce” costituiscono tre possibili derive da cui la *theologia crucis* dovrebbe tenersi lontana (*TSS* § 4).

La croce non è il perno di un gioco di Dio con se stesso. Essa è sicuramente al centro del mistero cristico, così come viene esplicitamente dichiarato dal primo *theologus crucis*. In Paolo si legge infatti che il logos della croce (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ), scandalo e stoltezza per questo mondo, per questo eone (σκάνδαλον καὶ μωρία τοῦ κόσμου – τοῦ αἰῶνος) (1Cor 1,17-2,8), è la *sophia* e potenza di Dio (θεοῦ σοφία καὶ δύναμις), «la sapienza nel mistero, rimasta nascosta, stabilita da Dio prima di tutti i secoli per la nostra gloria»<sup>31</sup>;

<sup>26</sup> Cfr. Moltmann 1993: 143 s. [170]: *liegt am Kreuz nicht nur Jesus selbst in Agonie, sondern auch [...] sein Vater. [...] Dann steht im Tode Jesu die Gottheit seines Gottes und Vaters auf dem Spiel.*

<sup>27</sup> Cfr. *ibi*: 144 [171]: *Die Verlassenheit am Keuz, die den Sohn vom Vater trennt, ist ein Geschehen in Gott selbst, ist stasis in Gott – “Gott gegen Gott”. [...] Diese “Feindschaft” zwischen Gott und Gott darf man sich nicht verschleiern, indem man die Gottverlassenheit Jesu [...] nicht Ernst nimmt.*

<sup>28</sup> Cfr. *ibi*: 230 [275]: *In der Verlassenheit des Sohnes verläßt auch der Vater sich selbst. [...] Der Sohn erleidet das Sterben, der Vater erleidet den Tod des Sohnes im unendlichen Schmerz der Liebe. [...] Danach gibt nicht allein der Vater Jesus zum gottverlassenen Sterben am Kreuz dahin, sondern der Sohn gibt sich auch selbst dahin.*

<sup>29</sup> Cfr. *supra*, Pass 5: 91 e n. 90.

<sup>30</sup> Su quest’ultimo aspetto cfr. Moltmann 1993: 172 s. [209 s.].

<sup>31</sup> 1Cor 2,7: λαλοῦμεν ἑθεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν. Lutero traduce (*WA DB* 7: 92): *wyr reden von der got-*

e in Giovanni il mistero della *sophia* nascosta da Dio prima di tutti i secoli si infittisce tramite il riferimento all'*agnus qui occisus est ab origine mundi*<sup>32</sup>. È direttamente a Paolo che si richiama dunque il teologumeno staurologico di Lutero – il *Creuz Christi* è «la fonte a cui bisogna ricondurre la Scrittura» (v. *supra*, anche n. 19) –, e Loewenich lo commenta così: «La croce di Cristo è l'unica chiave di accesso alla Scrittura»<sup>33</sup> (*TSS* § 5a).

Ma proprio perché è al centro del mistero pre-eonico di Cristo e condensa entro sé le relazioni intratrinitarie, la croce risulta tanto più com-promessa con e all'umano, nella dimensione del quale le corrispondono apertamente l'esperienza della fede e la sequela della sofferenza – ossia, i momenti 4 e 5 della *theologia crucis* luterana. Più nascosti – per definizione, si potrebbe dire –, ma non meno strettamente conniventi con l'umano, sono i primi tre momenti staurologici di Lutero: 1) la contemplazione degli *invisibilia Dei*; 2) il *Deus absconditus se revelans sub contraria specie*; 3) la distinzione tra *opus Dei alienum* e *opus Dei proprium*. In breve, la *theologia crucis* di Lutero ha gli anticorpi per evitare la possibile deriva “deisolipsistica” insita nell'aporia moltmanniana, e si conferma interlocutrice privilegiata di ogni cristologia anche nell'eone attuale. Dove appunto le può (le *deve*) accadere di venire speculativamente ridiscussa non semplicemente secondo il progetto di una *sapientia crucis*, la quale all'umano risulta comunque accessibile solo nella misura in cui è Cristo stesso questa sapienza, bensì nell'impianto più capiente di una cristologica *philosophia Crucis*<sup>34</sup>, che si volga anche nelle direzioni di senso che in Xavier Tilliette sono state ispirate anzitutto da pagine pascaliane e hegeliane, e poi corroborate dal parallelo teologico del *Mysterium Paschale* di Balthasar<sup>35</sup> (*TSS* § 5b).

*lichen weyßheit, die ym geheymnis ist, unnd verporgen ligt, wilche Got verordenet hat fur der welt, zu unser herlickeyt* (cfr. *WA DB* 5: 650 s.). Balthasar (1990: 64 [67]) commenta: «Questo annuncio sorge però da un silenzio più profondo e da un abisso più oscuro di quanto possa pensare la mera filosofia».

<sup>32</sup> *Ap* 13,8: τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Lutero traduce (*WA DB* 7: 452): *das lebendige buch des lambs, das erwurget ist von anfang der welt*.

<sup>33</sup> Loewenich 1954: 19 [32]: *Christi Kreuz ist der alleinige Schlüssel zu ihr* [scil. *die Schrift*].

<sup>34</sup> Per un controcanto provvisorio al dispositivo luterano – una specie di abbozzo della ridiscussione richiesta – cfr. *TSS* § 5: 149-151.

<sup>35</sup> Cfr. la prefazione all'edizione italiana della *Semaine Sainte des Philosophes*, in cui Tilliette (1992: 9-10) spiega che il progetto risale agli anni giovanili in cui «ero attratto e come calamitato dal Gulgota metafisico di Hegel [...] e più ancora dalla meditazione così straziante, così contrita, di Pascal nell'orto dei supplizi». Per Balthasar vedi già *supra*, n. 31, e inoltre Balthasar 1990: 6 [22]: «Ciò che nell'economia temporale appare come la (verissima) sofferenza della Croce non è che la manifestazione dell'eucaristia (trinitaria) del Figlio: egli sarà sempre l'Agnello sgozzato, sul trono della gloria paterna, e la sua eucaristia – corpo donato, sangue

In vista di una tale ridiscussione, destinata a venire svolta compiutamente in altro stadio, la ‘C’roce va ora recepita e concepita come il *logos/locus della identità dinamica del Logos divino incarnato, kerygmatico, crocifisso e risorto*. “Identità dinamica” vuol dire: contenente differenze imprescindibili per essa, e a sua volta imprescindibile per esse. Così pensata, nell’articolazione unitaria delle quattro fasi fondamentali della (πρῶτη) παρουσία di Cristo<sup>36</sup>, la Croce ne costituisce ben più che il simbolo “staurologico” eminente<sup>37</sup>. Come Cristo è infatti «immagine [εἰκὼν] del Dio invisibile»<sup>38</sup>, così la Croce risulta ancor più che la forma strutturale *fenomenica*<sup>39</sup> del Dio invisibile: la Croce appare, trasparente come l’*icona santospirituale* dell’Agnello (*da sempre*) immolato e, insieme, della *Deitas abscondita*. Così quadriarticolata, con le sue quattro fasi avvinte da legami reciproci così necessari che nessun passaggio preso singolarmente è condizione ultima di interpretabilità dell’intera Bibbia, bensì *soltanto tutte quante insieme le fasi*, inquanto Croce, ne rappresentano la *clavis hermeneutica* – solo così quadriarticolata, la Croce raffermata il teologumeno cristologico supremo di Lutero (TSS § 5c).

### 3. Quæstio de incarnatione: *le auctoritates della tradizione (da Agostino a Tommaso)*

Dall’approfondimento del dispositivo staurologico di Lutero è sorta dunque, tra l’altro, l’esigenza di pensare la chiave interpretativa cristica dei testi biblici non più in termini di singolo evento o momento evangelico, ma di identità dinamica dei quattro distinti fattori fondamentali della prima parusia di Cristo

versato – non verrà mai abolita, poiché a essa tocca riunire tutta la creazione nel suo corpo. Ciò che il Padre ha donato non se lo riprende più». – Poiché però le suggestioni di Tilliette e Balthasar trattate in TSS § 6 concernono nello specifico il mistero pasquale, mentre qui il tema principale è l’incarnazione, non vi farò altro riferimento.

<sup>36</sup> Due fasi kairotiche (kerygma e passione/crocifissione), due esafaniche (incarnazione e risurrezione); su queste nozioni cfr. SM (§§ 8 e 13: 53-58, 109, 113). Può forse sorprendere che sia qui dichiarata essenziale, *crucialmente* imprescindibile, anche la fase kerygmatica, ma è da chiedersi piuttosto cosa sarebbe delle altre tre fasi senza p.es. il discorso della montagna, il complesso parabolico o la prassi terapeutica.

<sup>37</sup> In questa sede “staurologico” è ormai da intendere come aggettivo di “*theologia crucis*”, al di là della quale intende appunto collocarsi la proposta di una *philosophia Crucis* (in riferimento a cui si potrà impiegare l’aggettivo “staurofilosofico” o “staurososofico”).

<sup>38</sup> Col 1,15-16: [Χριστός] ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Cfr. 2Cor 4,4.

<sup>39</sup> Sulla *fenomenicità*, che in una prospettiva di matrice platonica costituisce il carattere dei noumeni originari (come la bellezza) destinati a incarnarsi in portatori concreti e a manifestarsi alla mente umana nell’intuizione razionale, cfr. SM § 7: 50 s.

– incarnazione, kerygma, croce, risurrezione – ricapitolabili sotto l’unica denominazione di “Croce” a patto che si riconosca l’imprescindibilità reciproca tra la monade dell’identità e la tetradе delle differenze. Se quindi Cristo, che Atanasio chiama Θεοῦ Λόγος καὶ Σοφία<sup>40</sup>, *Dei Verbum et Sapientia*, viene detto da Paolo anche il *Logos Crucis*, ciò va inteso nel senso che lui è insieme la *Sapientia incarnationis et praedicationis et crucis et gloriae*. Ciascuno dei fattori della tetradе cristologica può essere trattato isolatamente, monograficamente, ma nella sua separatezza acquisisce spessore teoretico soltanto se ancorato alla catena tetradica e attinto alla sua *dynamis* profonda. È entro questa cornice che va situata, e apprezzata nel suo valore epocale, la considerazione dell’incarnazione del Logos in Duns Scoto.

Al capo esplicito delle avventure dottrinali della relazione tra la caduta di Adamo e la venuta di Cristo sta l’*auctoritas* di Agostino, impegnato e inevitabilmente condizionato dalla polemica antipelagiana. Una delle sue espressioni più efficaci è la formula omiletica: *si homo non perisset, Filius hominis non venisset*<sup>41</sup>. E a questa determinazione del peccato dell’uomo come causa – motivo, ragione – dell’incarnazione del Logos si concatena inoltre l’altra idea agostiniana, di ascendenza paolina, della non-mortalità della natura umana prelapsaria: *si [primi homines] non peccassent, nullum mortis experirentur genus*<sup>42</sup>. Così l’assunto agostiniano, coalizzando il peccato adamitico con l’installarsi della mortalità umana (e con l’incarnazione del Logos) per contrastare recisamente le posizioni dei pelagiani<sup>43</sup>, ha preimprontato tanto i canoni dei sinodi di Cartagine e Orange II, tanto l’esegesi luterana, quanto la tradizione cattolica dal decreto sul peccato originale del concilio di Trento fino al *Credo* di Paolo VI e poi ancora al *Catechismo della Chiesa cattolica*<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> Atanasio 1971, *De Incarnatione*, 31,25.

<sup>41</sup> Agostino 1990, *Sermo* 147, 2.2. Sulla dottrina agostiniana della caduta e sulla considerazione dei suoi effetti medioevali cfr. Cova 2014.

<sup>42</sup> Agostino 1991, *De civitate Dei*, XIII, 3; sui tre *genera mortis* (morte del corpo, morte dell’anima, morte eterna) cfr. *ibi*, XIII, 2 e 8. I due luoghi paolini classici sul regno della morte instaurato nel mondo con il peccato adamitico sono *Rm* 5,12-19 e *1Cor* 15,21-22.

<sup>43</sup> Per la posizione di Pelagio e dei suoi seguaci sulla mortalità della natura umana, anatemizzata nel sinodo di Cartagine del 418 (v. nota seguente), cfr. p.es. Agostino 1993-94, Præfatio: [*Pelagiani*] *dicunt Adam, etiamsi non peccasset, fuisse corpore moriturum*.

<sup>44</sup> Per i canoni cfr. Denzinger 2012, nn. 222 (Cartagine, 418), 371-372 (Orange II, 529). Lutero recepisce l’agostiniano *peccatum causa mortis* nel suo commento alla *Lettera ai romani* (*Römervorlesung* 1515-16, *WA* 56: 316,11). Il decreto sul peccato originale discusso dal Concilio tridentino durante la 5ª sessione (17 giugno 1546) è in Denzinger 2012, nn. 1510-1516. Quanto alla solenne professione di fede del 30 giugno 1968, Paolo VI (1968: 305) dichiara: «Noi crediamo che in Adamo tutti hanno peccato: il che significa che la colpa originale da lui commessa ha fatto cadere la natura umana, comune a tutti gli uomini, in uno stato in cui essa

La catena causale *si homo non peccasset, non moreretur, neque Christus veniret* si ritrova pure nello scritto che in tal senso è paradigmatico per l'intera filosofia scolastica (e oltre), l'anselmiano *Cur deus homo*<sup>45</sup>. Alla domanda da cui dipende l'intero *opus* – *qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit, et morte sua, sicut credimus et confitemur, mundo vitam reddiderit*<sup>46</sup> – Anselmo in ultima analisi risponde: Dio s'è fatto uomo a causa del peccato di Adamo e della morte che, con esso, s'è instaurata nel mondo. Nella misura in cui il peccato della creatura razionale consiste nel non rendere a Dio il solo e totale onore che gli è dovuto, ossia nel non assoggettarsi alla sua volontà<sup>47</sup>, l'aver disonorato Dio è un'offesa tale la cui soddisfazione non può che essere superiore al dovuto – e disatteso – assoggettamento umano alla volontà divina<sup>48</sup>: e allora la salvezza umana può avvenire solo mediante chi, pur avendo natura (anche) umana, non ha mai contratto quel debito, un Dio-uomo<sup>49</sup>, secondo una carne mortale che viene assunta con somma sapienza divina<sup>50</sup>.

Ciò che nella filiera tradizionale agostiniana *non-mortalità*—*peccato*—*incarnazione* mette in moto il dramma antropoteologico è dunque l'atto "libero" umano di scegliere di disonorare Dio, di peccare, quindi di morire, e di soffrire ecc. – ma è l'atto di una protoumanità che, nello scegliere di non obbedire, di non rendere onore, *non sa* di star disonorando Dio; e, nonostante il preavvertimento sull'eventualità di divenire mortale (*Gn* 2,17: «qualora tu mangiassi [dell'albero della conoscenza del bene e del male], certamente moriresti»), Adamo con il peccato primigenio consente alla morte di entrare nel mondo *senza sapere* cos'è morire. La divina *Sapientia incarnationis* appare qui manifestarsi (e morire e risorgere) perché chiamata ultimamente in causa, in qual-

porta le conseguenze di quella colpa, e che non è più lo stato in cui si trovava all'inizio nei nostri progenitori, costituiti nella santità e nella giustizia, e in cui l'uomo non conosceva né il male né la morte». Infine, il *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992) rinarra ai nn. 374-376, senza scostarsi granché dalla lettera, *Gn* 2,17 e 3,19.

<sup>45</sup> Cfr. Anselmo 1940, II 2: 98,11: *si [homo] numquam peccasset, numquam moreretur* (cfr. anche II 11).

<sup>46</sup> *Ibi*, I 1: 48,2-4.

<sup>47</sup> Cfr. *ibi*, I 11: 68,10-17: *A. Non est itaque aliud peccare quam non reddere deo debitum. / B. Quod est debitum quod deo debemus? / A. Omnis voluntas rationalis creaturæ subiecta debet esse voluntati dei. [...] Hic est solus et totus honor, quem debemus deo et a nobis exigit deus.*

<sup>48</sup> Cfr. *ibi*, I 21: 89,27-28: *Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid maius, quam sit id pro quo peccatum facere non debueras.*

<sup>49</sup> Cfr. *ibi*, II 6: 101,17-19: *quam [satisfactionem] nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat deus-homo.*

<sup>50</sup> *Ibi*, II 13: 112,22-23 e 113,8-9: *Illa hominis assumptio in unitatem personæ dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet. [...] Nonne dixi quia sapienter fiet illa incarnatio? Sapienter namque assumet deus mortalitatem, qua sapienter, quia valde utiliter, utetur.*

che modo, dalla *humana nescientia*, della quale però nessun conato di libertà potrebbe mai essere mallevadore. Eppure, l'intera vicenda cristica viene fatta dipendere ermeneuticamente da quel dato genesiaco.

Lungo il medesimo asse dottrinale di Agostino e Anselmo si collocano le due eminenti *auctoritates* del XIII secolo, Bonaventura e Tommaso<sup>51</sup>. Entrambi, riguardo alla relazione tra peccato di Adamo e incarnazione del Logos, prospettano le due posizioni antitetiche paradigmatiche (pur ciascuna con varie accentuazioni argomentative), per poi propendere verso una e medesima.

Bonaventura espone dapprima l'opinione di quanti sostengono che lo scopo (*ratio*) dell'incarnazione, intesa come assunzione della natura umana, non è la liberazione del genere umano, bensì il perfezionamento dell'umanità secondo natura, secondo grazia e secondo gloria, per cui Dio si sarebbe incarnato ugualmente anche qualora Adamo non avesse peccato<sup>52</sup>. L'altra opinione afferma invece che la *ratio* principale dell'incarnazione è la restaurazione del genere umano, in quanto la cosa più importante di tutte è questa *reparatio*; perciò, se l'umanità non fosse caduta, inaugurando un eccesso bisognoso di venire corretto e restaurato, il Verbo divino non si sarebbe incarnato, in quanto l'incarnazione è una dignità sovraeccedente (*superexcedentis dignatio*) preceduta – provocata – appunto dall'eccesso del peccato<sup>53</sup>. Bonaventura dichiara che tutti e due i punti di vista, affermati peraltro entrambi da personalità cristiane, sono degni di rispetto e favoriscono la devozione: il primo punto di vista è più conforme alla considerazione *razionale*, ma il secondo si lascia preferire risultando più consono alla *pietas* della fede, in quanto maggiormente concorde con le autorità dei santi e le scritture, e inoltre perché colloca il mistero dell'incarnazione – il mistero di Cristo – al di sopra dell'istanza della perfezione umana, onorando Dio più di quanto non faccia il precedente<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Cfr. Fiorentino 2019: 417 s.

<sup>52</sup> Cfr. Bonaventura 1887, III, d. 1, a. 2, q. 2: 23b-24a: *Si autem loquamur de incarnatione, secundum quod dicit assumptionem humanæ naturæ, loquendo simpliciter; sic dixerunt, quod præcipua ratio incarnationis non est liberatio generis humani, quia, etiam si homo non peccasset, Christus incarnatus esset; [...] ideo, si homo lapsus non fuisset, nihilominus Deus incarnatus esset, quia ita competebat, hominem perfectum esse et secundum naturam et secundum gratiam et secundum gloriam.*

<sup>53</sup> Cfr. *ibi*: 24ab: *Aliorum vero opinio fuit, quod præcipua ratio incarnationis est reparatio humani generis, quamvis aliæ multæ sint rationes congruentiæ huic annexæ. Ista enim est præcipua respectu omnium, quia, nisi genus humanum fuisset lapsum, Verbum Dei non fuisset incarnatum. – Et ratio huius est, quia incarnatio Dei est superexcedentis dignationis; et ideo, cum sit *ibi* quidam excessus, non fuisset introductum incarnationis mysterium, nisi præcessisset excessus oppositus per ipsum corrigendus et restaurandus.*

<sup>54</sup> Cfr. *ibi*: 24b-25a: *Quis autem horum modorum dicendi verior sit, novit ille qui pro nobis incarnari dignatus est. Quis eliam horum alteri præponendus sit, difficile est videre,*

Tommaso mantiene rigorosamente nell'ambito della probabilità e della non-assertività le due opinioni contrapposte, perché la verità può conoscerla soltanto Cristo, in quanto è lui che ha voluto incarnarsi e sacrificarsi. Poiché tuttavia la volontà di Dio si comunica ai santi e nelle sacre scritture, e poiché nei detti dei padri e nei testi biblici canonici all'incarnazione viene assegnata come unica causa finale la redenzione del genere umano dalla schiavitù del peccato, ecco allora che alcuni sostengono con buona probabilità (secondo una interessante variante: «sembra più probabile, senza però asserirlo [come vero]») che se l'uomo non avesse peccato, allora il figlio di Dio non si sarebbe fatto uomo<sup>55</sup>.

Così, il quadro che si presenta all'entrata in scena di Duns Scoto nella *quaestio de incarnatione* contempla il netto prevalere dell'*autorevolezza* della tradizione della Bibbia e dei santi della Chiesa.

#### 4. *Duns Scoto, la sapientia incarnationis e le tangenze con Isacco di Ninive*

Se ora si vuol cogliere in un colpo d'occhio il gesto di Duns Scoto rispetto alla catena tradizionale *non-mortalità—peccato—incarnazione*, forgiata con le *auctoritates* e confortata dalla *pietas fidei*, basta osservare come si riordina la disposizione dei suoi tre anelli essenziali (uno dei quali cambia di segno):

*incarnazione — mortalità — peccato.*

*pro eo quod uterque modus catholicus est et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus excitat animam ad devotionem secundum diversas considerationes. Videtur autem primus modus magis consonare iudicio rationis; secundus tamen, ut apparet, plus consonat pietati fidei: primo, quia auctoritatibus Sanctorum et sacrae Scripturae magis concordat. [...] Secundo, quia Deum magis honorificat quam praecedens. Nam [...] cum dicit, quod incarnationis mysterium est supra omnem perfectionem, ponit, Christum esse supra omnem perfectionem universitatis, sive quantum ad naturam, sive quantum ad gratiam, sive quantum ad gloriam.*

<sup>55</sup> Cfr. Thomas de Aquino 2000, III, d. 1, q. 1, a. 3 (vol. 5: 44): *Respondeo dicendum, quod huius quaestionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatu est, quia voluit. Ea enim quae ex sola Dei voluntate dependent, nobis ignota sunt, nisi in quantum nobis innotescunt per auctoritates sanctorum, quibus Deus suam voluntatem revelavit: et quia in canone Scripturae et dictis sanctorum expositorum, haec sola assignatur causa Incarnationis, redemptio scilicet hominis a servitute peccati; ideo quidam probabiliter dicunt, quod si homo non peccasset, Filius Dei homo non fuisset. – La variante, scoperta da Dondaine 1956 (tavola XIII [Vat. lat. 9851 fol. 6ra lig. 13-45]), è la seguente: ... a servitute peccati, probabilius videtur, sine assertionem tamen, dicendum, quod si homo non peccasset, filius Dei homo factus non fuisset (spaziato mio). – Per l'incarnazione in relazione al peccato in Tommaso cfr. Gagliardi 2021: 19-24.*

L'inversione di senso, che sta in autentica sintonia con il *primatus absolutus Christi*, accade tramite il concorso di un'altra nozione fondamentale, la *prædestinatio*, di cui quindi mi occuperò subito<sup>56</sup> – e inoltre alberga in sé un laccio robusto che annette alla catena anche il grande teologumeno dell'*immaculata conceptio Mariæ*<sup>57</sup>, che invece approfondirò in altra sede cristologico-filosofica.

Il grumo definitorio scotiano di “predestinazione” fa leva sul concetto di *præordinatio*, cioè sull'atto della volontà divina di eleggere qualcuno predisponendolo principalmente alla gloria, quindi anche alle altre cose (come p.es. la grazia) che rientrano nell'ordine della gloria quali mezzi che conducono a essa<sup>58</sup>. La predestinazione è dunque per Duns Scoto un atto puro della volontà di Dio che preordina alla gloria, presa come fine per sé. Ed è un atto non necessario, ma contingente, libero, per cui l'umano ch'è predestinato può non esserlo – non simultaneamente, né in successione, bensì – nell'*instans* eterno della volontà divina<sup>59</sup>; infatti l'umano, la cui volontà non riesce mai a essere confermata pienamente dalla predestinazione che lo concerne, può anche perseverare nel peccato, fino a essere dannato<sup>60</sup>. In altre parole, il mortale investito dalla predestinazione divina a pervenire alla gloria rimane libero anche davanti alla predisposizione di Dio: a rigore, non è un *prædestinatus*, bensì un *prædestinandus*, che mantiene la possibilità di venire *damnatus*.

<sup>56</sup> Per le tematiche dei capoversi seguenti cfr. Pannenberg 1954.

<sup>57</sup> Sul nesso tra le due dottrine del primato assoluto di Cristo e dell'immacolata concezione di Maria cfr. Veuthey 1996: 64 ss.

<sup>58</sup> Cfr. Duns Scoto, *Or* III, d. 7. q. 3. n. 2 (Vat IX, 284, § 58): *Cum 'prædestinatio' sit præordinatio alicuius ad gloriam principaliter et ad alia in ordine ad gloriam...*; e *RP* III-A, d. 7. q. 4. n. 2 (Laur II.2, 1002, § 60). Nell'altra definizione (*Or* I, d. 40 q. un. n. 2 [Vat VI, 310, § 4]), Duns aggiunge che, in subordine, con “predestinazione” può intendersi anche l'atto dell'intelletto divino che accompagna l'elezione: *'Prædestinatio' proprie dicit actum voluntatis divinæ, videlicet ordinationem per voluntatem divinam electionis alicuius creaturæ intellectualis vel rationalis ad gratiam et gloriam, licet possit accipi pro actu intellectus concomitante illam electionem.* – La centralità definitoria della *præordinatio* rispetto alla predestinazione risale ad Anselmo; cfr. Pannenberg 1954: 28 [31]. Per una storia del concetto scolastico di *prædestinatio* e del suo rapporto con la *electio* cfr. *ibi*, cap. I.

<sup>59</sup> Cfr. Duns Scoto, *Or* I, d. 40 q. un. n. 2 (Vat VI, 310, § 5): *Et ex hoc dico [...] quod Deus contingenter prædestinat illum quem prædestinavit, et potest non prædestinare, – non simul ambo nec successive, sed utrumque divisim, in instanti æternitatis.*

<sup>60</sup> *Ibidem* (§ 6): *Consimiliter dico ad quæstionem in se quod iste qui est prædestinatus, potest damnari: non enim, propter eius prædestinationem, est voluntas eius confirmata, – et ita potest peccare, et ita pari ratione in peccato stare finaliter et ita iuste damnari; sed sicut potest damnari, ita potest non prædestinari.* Pannenberg 1954 (44-68 [49-76]) dedica un capitolo molto fitto alla modalità reale dell'atto predestinativo in Duns Scoto, in cui ne va della questione: può un predestinato venire dannato? (è appunto la questione unica della *distinctio* 40 del primo libro dell'*Ordinatio*).

Nel commentare il complesso definitorio scotiano della *prædestinatio*, Wolfahrt Pannenberg si chiede, prima di esaminarne la modalità reale e le cause: «La relazione finalistica della predestinazione alla gloria presa per sé non rende chiaro che [in Duns Scoto] il *carattere di incontro* [*Begegnungscharakter*] dell'agire salvifico divino è nascosto?»<sup>61</sup>, e per la risposta – affermativa – rinvia alla propria trattazione nei capitoli successivi. In nota il teologo tedesco specifica la portata della domanda:

L'incontro dell'atto salvifico di Dio in Cristo è tuttavia la *dimensione* nella quale quella eterna decisione di Dio, adottata [*gefällt*] prima della fondazione del mondo, diviene *per noi* evento. [...] Solo in questa dimensionalità l'asserzione della predestinazione riconosce la Deità di Dio come l'agente in modo vivente, [e] viene evitato il rovesciamento in un pensare per principi astratti.<sup>62</sup>

Stranamente, però, nel prosieguo Pannenberg riserva appena un breve capoverso e una nota, di marca unicamente interlocutoria, a *quella* predestinazione che in Duns Scoto dovrebbe sovrintendere all'incontro salvifico di cui parla lo stesso teologo tedesco, e che perciò giocherebbe il ruolo decisivo di principio concreto: la *prædestinatio Christi*<sup>63</sup>. Se infatti la gloria per sé, come scopo della preordinazione, viene vista non semplicemente e non generalmente in termini di principio finalistico, ma inquanto *gloria Christi*, alla quale Cristo è *prædestinandus* da prima dell'origine del cosmo, allora ogni vivente è predestinando, *a suo modo e talento*, alla gloria di Cristo. E, nell'economia della fede (v. § 1), una tale dimensione è tremendamente concreta.

È infatti con Duns Scoto che il problema del primato di Cristo viene posto per la prima volta esplicitamente nella prospettiva della predestinazione. Fino ai commenti scotiani alle *Sententiæ* di Lombardo (prima decade del 1300), da circa due secoli il problema lo si affrontava tipicamente nella forma ipotetica: *si Adam non peccasset, Filius Dei incarnatus fuisset?*<sup>64</sup> E attorno alla questione si erano andate coagulando le due opposte *opiniones* paradigmatiche discusse da Bonaventura e da Tommaso (*supra*, § 3), secondo il copione che finiva

<sup>61</sup> Pannenberg 1954: 43 [47].

<sup>62</sup> *Ibidem*, n. 60.

<sup>63</sup> Cfr. *ibi*: 109 s. e n. 106 [121 e n. 110].

<sup>64</sup> La prima occorrenza della questione ipotetica si trova in Ruperto di Deutz (1076-1129), nel l. XIII dello scritto *De gloria et honore filii hominis super Mattheum* (1128; Rupertus 1979: 415): *Hic primum illud quæreretur libet utrum iste Filius Dei, de quo hic sermo est, etiam si peccatum, propter quod omnes morimur, non intercessisset, homo fieret, an non.* Sulla risposta complessa di Ruperto, che viene da alcuni considerato un precursore della posizione di Duns Scoto, cfr. Magoga 2006.

sempre col sancire il primato della tradizione e delle *auctoritates* sull'istanza *incondizionale* – ossia, sulla tesi che il Verbo divino si sarebbe incarnato comunque, indipendentemente dal peccato dell'uomo<sup>65</sup>. Senonché, Duns Scoto assorbe (“risolve”) la questione ipotetica entro la più radicale: *Utrum Christus sit prædestinatus esse filius Dei?*<sup>66</sup> Ecco allora come la *novità essenziale* della posizione scotiana emerge dal (ri)combinato dei due luoghi che affrontano tale questione – centrale per il primato assoluto di Cristo.

Nella predestinazione di Cristo, Duns Scoto fa entrare in gioco cinque (*co*)*æterni instantes*. Nei primi tre momenti, Dio 1) ama se stesso, 2) si ama negli altri [nei tre], intrinsecamente, 3) vuol essere amato da chi possa amarlo estrinsecamente al massimo grado. Il quarto momento è la *prædestinatio Christi* alla gloria suprema<sup>67</sup>: il *primum* nell'*intenzione* divina *de amore extrinseci* e, insieme, l'*ultimum* dell'*esecuzione*.

Infatti, poiché Dio, nella sua sapienza (nel suo Logos), vuole tutto nel modo più ordinato, ecco che, predestinando Cristo, Dio preordina anzitutto il *fine* (la gloria suprema), poi le altre cose (l'unione ipostatica ecc.) ordinate al fine, le quali vengono eseguite in vista del suo conseguimento; così, ciò che è universalmente primo nell'*intenzione*, nell'*esecuzione* risulta ultimo<sup>68</sup>.

D'altra parte, mentre la predestinazione di una mera creatura alla gloria riguarda la persona, la predestinazione di Cristo alla gloria suprema costituisce invece l'unico caso in cui è la natura umana – tutta l'umanità, non una singola persona – a venire preordinata all'unione con il Verbo<sup>69</sup>, secondo un processo

<sup>65</sup> Anche le prime formulazioni orientate alla tesi dell'Incarnazione incondizionale si possono senz'altro far risalire a Ruperto, e sulla stessa scia si collocano Gerhoh di Reichersberg (1093-1169), autore di un *Opusculum de gloria et honore Filii hominis*, e Onorio di Autun (1180-1155), con il suo *Libellus octo quaestionum 'De Angelis et homine'*; cfr. Veuthey 1996: 58-59, e Beinert 1973: 69-72.

<sup>66</sup> Duns Scoto se ne occupa in *RP* III-A, d. 7, q. 4 (Laur II.2, 1001-1004, § 55-73), e *Or* III, dist. 7, q. 3 (Vat IX, 284-291).

<sup>67</sup> Cfr. *RP* III-A, d. 7, q. 4, n. 5 (Laur II.2, 1003, § 69): *Dico igitur sic: Primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci; et quarto prævidit unionem illius naturæ, quæ debet eum summe diligere.*

<sup>68</sup> Cfr. *ibi*, n. 2 (Laur II.2, 1002, § 61): *primo præordinatur finis a sapiente, et secundo alia quæ sunt ad finem; et sic primo præordinatur gloria summa Christo, deinde unio naturæ ad Verbum, per quam potest attingere ad tantam gloriam, quia universaliter primum in intentione in omnibus exequendis est ultimum in executione; ideo in executione prius fuit unio ad Verbum quam summa gloria collata Christo, et sic prius prædestinatio ad unionem quam ad gloriam.* Cfr. *Or* III, dist. 7, q. 3, §§ 61 e 69 (Vat IX, 287 e 289). Sulla distinzione scotiana, di ispirazione aristotelica, tra *intentio* ed *executio* nella *Reportatio* cfr. Pannenberg 1954: 103 ss. [114 ss.].

<sup>69</sup> Cfr. *RP* III-A, d. 7, q. 4, n. 3 (Laur II.2, 1002, § 62): *Dices, oportet quod prædestinatio prius respiciat personam quam naturam; non enim potest primo respicere naturam. Dico quod*

metafisico in cui innanzitutto è predestinato il Figlio di Dio a essere uomo, poi *quell'uomo* a essere il Figlio di Dio, quindi l'unione ipostatica<sup>70</sup> preordinata *ad summam gloriam, i.e. ad diligendum summe Dei*.

Nel quinto *instans*, Dio predetermina gli eletti, poi prevede l'occasione dei mali, quindi *vede* il Cristo mediatore venire a soffrire e a redimere il suo popolo – differimento della gloria della carne motivato dal peccato<sup>71</sup>. Così, nel complesso dei *coæterni instantes*, tocca appunto al quinto momento recidere quel nesso causale/condizionale tra caduta adamitica e incarnazione del Verbo, sul quale si era trovata concorde la veneranda tradizione patristica, sia greca sia latina, unanime nel considerare la redenzione come il fine principale della venuta di Cristo<sup>72</sup>.

Già nel suo primo commento alle *Sententiæ* nelle lezioni di Oxford (1300-1301), grazie all'uso innovativo del principio (di matrice aristotelica) secondo cui «la prima cosa voluta da una volizione ordinata è, rispetto a tutto, il fine»<sup>73</sup>, Duns Scoto aveva dichiarato che la predestinazione di Cristo alla gloria è anteriore alla previsione divina della caduta del genere umano<sup>74</sup>; e ne aveva tratto a

*quamquam in aliis prædestinatio respiciat præcise personam primo, non tamen est necesse quod semper respiciat præcise personam. Potest enim Deus acceptare bonum naturæ, ut natura, priusquam personæ, ut persona. Ratio autem quare in aliis predestinationibus primo respicit personam, est, quia illi naturæ subsistenti in Verbo convenit primo prædestinatio, et non personæ, ideo ista prædestinatio est naturæ, ut natura, in primo instanti naturæ; in secundo instanti naturæ est prædestinatio ad unionem, vel ad alia sequentia. Cfr. Or III, dist. 7, q. 3, § 59 (Vat IX, 285 ss.).*

<sup>70</sup> Cfr. RP III-A, d. 7, q. 4, n. 3 (Laur II.2, 1002, § 63): *Filius Dei primo est præordinatus esse homo; secundo e contra, ille homo prædestinatus est esse filius Dei; deinde tertio unio naturæ ad Verbum; ...*

<sup>71</sup> Cfr. *ibi*, n. 5 (Laur II.2, 1003, § 70): *in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum, et non venisset ut mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset, neque fuisset gloria carni dilata, nisi fuissent redimendi, sed statim fuisset totus Christus glorificatus*. Da integrare con *ibidem*, n. 3 (continuazione del brano citato alla nota 70): *... deinde quarto merita electorum; deinde quinto casus malorum; deinde redemptio per mediatorem*. Cfr. anche il brano scotiano corrispondente nella più antica LO, III, d. 19, q. un. (Vat XXI, 32-33, §§ 20-21).

<sup>72</sup> Per un elenco dei padri e dei teologi sostenitori della tesi dell'incarnazione condizionale, rispetto ai quali sarebbe stato Ruperto di Deutz (v. *supra*, nn. 64-65) il primo a reperire elementi a favore della tesi incondizionale, cfr. Adhémar d'Alès 1930: 349-356.

<sup>73</sup> Sull'origine aristotelica del principio e sul fatto che Duns Scoto è stato il primo ad applicarlo esplicitamente per dimostrare la gratuità della predestinazione cfr. Lennerz 1929: 265: *Applicatio principii ... ad probandam gratuitatem prædestinationis primo invenitur explicitè apud Scotum*. Prima di Duns, gli scolastici interpretavano la gratuità della predestinazione a partire dalla gratuità della grazia; cfr. Pannenberg 1954: 90 s. [101 s.].

<sup>74</sup> Cfr. LO III, d. 19, q. un. (Vat XXI, p. 32, § 20): *prius erat Christus – secundum modum intelligendi nostrum – prædestinatus ad gloriam, quam fuerit prævisus a Deo casus et lapsus*

chiare lettere la conseguenza che Cristo *non* è stato eletto a causa del peccato del primo uomo, ma lo sarebbe stato anche se Adamo non avesse peccato<sup>75</sup>. Nei due commenti posteriori della *Reportatio* e dell'*Ordinatio*, l'architettura argomentativa è meglio delineata e rafforza la circostanza che la versione scotiana della tesi dell'incarnazione incondizionale sia il frutto di intuizioni teologiche fin lì inedite.

Cristo è il primo voluto dalla *dilectio* estrinseca divina; al centro della vita della Trinità e in vista della *gloria/dilectio* suprema, l'incarnazione del Figlio è (la causa efficiente e) la causa finale della creazione – così può compendiarsi il primato assoluto di Cristo come lo ha pensato Duns Scoto, con un afflato speculativo originale e schietto che resta monumento per ogni cristologia futura<sup>76</sup>. E va collocato in questa economia cristica incondizionata il brano che ne esprime icasticamente la conseguenza incondizionale: «la caduta non fu la causa della predestinazione di Cristo, anzi, se non fosse caduto né un angelo, né un uomo, Cristo sarebbe stato comunque predestinato così, anzi, anche se non ci fosse stata altra creatura oltre al solo Cristo»<sup>77</sup>. È peraltro la medesima economia assoluta che riduce *ad absurdum* le conseguenze dell'ipotesi condizionale, tra le quali spicca la dipendenza dell'opera suprema di Dio dall'occasionalità del peccato di Adamo, in un ribaltamento irrazionale di priorità per cui, senza il peccato, Dio avrebbe dovuto rinunciare alla gloria di Cristo per una gloria minore (quella delle anime umane beate)<sup>78</sup>.

Ma la recisione epocale del nesso di causalità tra peccato e incarnazione non significa ovviamente che Duns Scoto faccia venir meno ogni loro relazio-

*humani generis, quia omnes prædestinati prius sunt prædestinati quam prævisum sit eis illud quod est ad finem, quia primo volitum volitione ordinata omnibus est finis.*

<sup>75</sup> Cfr. *LO* II, d. 20, q. 2 (Vat XIX, 196, § 25): *Sequitur etiam quod Christus non est electus propter peccatum primi hominis, sed fuisset etsi primus homo non peccasset.*

<sup>76</sup> Cfr. Veuthey 1996: 53: «La ragione della *creazione* include per Duns Scoto la ragione dell'*Incarnazione*, in un atto di perfetta *libertà* da parte di Dio, ma in un piano integrale e razionale nel quale Cristo è il centro, l'*alfa* e l'*omega*; in cui egli è la ragione e il fine di tutto in un primato assoluto, come l'Amante supremo destinato a ricondurre tutto il divenire alla sua origine in un atto d'amore infinito. In una creazione libera, Dio crea necessariamente tutto per se stesso, perché è Dio, e Dio è necessariamente il principio e il fine di tutto. E in questa creazione libera, Dio vuole liberamente ricondurre tutto a sé mediante l'incarnazione del Figlio».

<sup>77</sup> *RP* III-A, d. 7, q. 4, n. 4 (Laur II.2, 1003, § 66): *lapsus non fuit causa prædestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic prædestinatus, imo, et si non fuissent creandi alii quam solus Christus.*

<sup>78</sup> Cfr. *ibidem* (Laur II.2, 1003, § 68): *si lapsus esset causa prædestinationis Christi, sequeretur quod summum opus Dei esset occasionatum tantum, quia gloria omnium non erit tanta intensive quanta erit Christi, et quod tantum opus dimisisset Deus propter bonum factum Adæ, puta, si non peccasset; videtur valde irrationabile. Cfr. *Or* III, d. 7, q. 3 (Vat IX, 288, § 64).*

ne. Senza la caduta adamitica, infatti, Cristo sarebbe stato glorificato totalmente – anima e carne – in una volta sola<sup>79</sup>. Invece la glorificazione della sua carne è stata differita proprio per via del peccato, segno del potere del diavolo sul genere umano; quest'ultimo ha avuto perciò bisogno che il Cristo mediatore venisse a redimerlo *patendo nella carne* – dato che la gloria delle anime beate era un bene superiore alla gloria della sola carne cristica<sup>80</sup>.

Il peccato è allora un evento contingente alla cui redenzione si è predisposta l'incarnazione *passibile* del Verbo. Ma in Duns Scoto l'azione redentiva di Cristo, benché sia una *reparatio (ad gloriam)*<sup>81</sup>, non comporta affatto per la creatura umana il recupero di un'esistenza paradisiaca, anteriore a una pretesa “punizione” per la caduta. Si ha qui la rottura teologico-speculativa di un altro legame ultramillenario preteso come causale – la caduta e la morte: in realtà, il peccato non provoca la punizione della morte, dato che morire, per l'umano, è condizione naturale, e che l'immortalità nello stato edenico «non era un'impossibilità di morire, ma una possibilità di non morire»<sup>82</sup>. La morte non è il castigo di Dio a seguito del peccato; piuttosto, il Cristo mediatore redime l'originaria possibilità umana di non morire convertendola in eventualità di risurrezione gloriosa.

Con la sua audace svolta teologica, tesa a declinare con rigore e coerenza il primato assoluto di Cristo, prendendo in contropiede l'intera tradizione cristiana autorevole, Duns Scoto pensa dunque l'incarnazione senza più alcun legame necessario col peccato né con la redenzione. L'evento-Cristo in toto viene da lui offerto alla cristologia posteriore – anche molto posteriore, dato il

<sup>79</sup> Cfr. RP III-A, d. 7, q. 4, n. 5 (Laur II.2, 1003, § 70): *nisi aliquis prius peccasset ... statim fuisset totus Christus glorificatus.*

<sup>80</sup> Cfr. *ibidem*: *gloria est ordinata animæ Christi, et carni, sicut potest carni competere, et sicut fuit collata animæ in assumptione; ideo statim fuisset collata carni, nisi quod propter majus bonum illud dilatatum fuisset, ut per mediatorem, qui potuit et debuit, redimeretur genus humanum a potestate diaboli, quia majus bonum fuit gloria animarum beatarum quam gloria carnis Christi; et ideo in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum ac redempturum populum suum, et non venisset ut mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset, neque fuisset gloria carni dilata, nisi fuissent redimendi.*

<sup>81</sup> Cfr. *ibi*, n. 6 (Laur II.2, 1004, § 73): *in hoc homine prædestinatum est ut sit Filius Dei per communicationem idiomatum, et prædestinatio est reparatio, vel præparatio hujus ad gloriam.*

<sup>82</sup> Cfr. Or II, dist. 29, q. un., § 19 (Vat VIII, 314): *ista [= in statu innocentiae] immortalitas non fuit impossibilitas moriendi, sed possibilitas non moriendi; quæ possibilitas conservata fuisset 'in actu non moriendi' per multa adiutoria quæ dicta sunt ibi: puta per esum ligni vitæ, per custodiam angelorum, per protectionem etiam divinam et bonum regimen intrinsecum, et cetera ibi dicta; e § 21: non est homini pœna mori sed naturale.* Cfr. LO II, d. 19, q. un., §§ 9 e 16 (Vat XIX, 183 e 185). Sulla questione della morte nello stato edenico cfr. Fiorentino 2019: 408 ss.

lungo raggio della sua energia anticipatrice – sotto l’insegna dell’incondizionata gratuità e donatività<sup>83</sup>.

Eppure, anche questo pensiero raffinatamente schietto e all’avanguardia, capace di demolire dalle fondamenta tesi dogmatiche poderose risalenti alla prima patristica – i legami di causalità tra caduta e morte, tra peccato e incarnazione e redenzione –, non può essere considerato una novità assoluta. E non tanto perché l’assenza di connessione diretta tra i *dati biblici* del *lapsus* e della *incarnatio* era già stata prospettata dalla prima metà del XII secolo (Ruperto di Deutz, e poi Gerhoh di Reichersberg e Onorio di Autun), ma per un paio di prodigiose anticipazioni pressoché letterali e analogamente schiette che rimontano entrambe al grande esicasta del VII secolo Isacco il Siro, vescovo di Ninive dal 676 al 680.

Due testi contigui della quarta centuria della conoscenza (2<sup>a</sup> collezione dei discorsi di Isacco) esprimono la disconnessione dell’incarnazione dalla caduta adamitica. Il primo è lapidario, e la contiene in modo implicito (IV, 79): «Una è la causa dell’esistenza del mondo e della venuta del Cristo nel mondo, la rivelazione del grande amore di Dio, che ha mosso entrambi all’esistenza»<sup>84</sup>. Il secondo testo è così lucidamente eloquente da aver avuto un’ampia diffusione dopo la traduzione latina pubblicata da Irénée Hausherr nel 1932<sup>85</sup>; questa la ricombinazione del noto incipit (IV, 78):

Dio ha fatto sì che il Verbo vestisse un corpo per volgere con soavità e modi umili il mondo al Padre suo, e si esponesse sulla croce per i peccatori, unicamente per far conoscere al mondo il proprio amore: affinché tramite la morte del suo Figlio fosse resa possibile la grande potenza del regno dei cieli, che è l’amore. La morte di nostro Signore non fu per salvarci dai peccati, nient’affatto<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Cfr. *LO* III, d. 20, q. un. (Vat XXI, 51, § 36): *omnia hæc quæ facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria nisi præsupposita ordinatione divina qua sic ordinavit facere; et tunc tantum necessitate consequentiæ necessarium fuit Christum pati, – sed tamen totum fuit contingens, et antecedens et consequens*. Commenta al riguardo Serafini (2010: 135): «Scoto mostra, sul piano della possibilità, che non c’è alcun legame necessario tra Incarnazione e Redenzione; anche la Redenzione attraverso la Passione e la morte in croce, così come l’Incarnazione, è un atto gratuito, scelto e voluto da Dio. Tutto l’evento di Gesù, l’Incarnazione, la vita pubblica, la Passione e la morte, fino alla sua Resurrezione, è illuminato dalla gratuità e dal dono. Scoto afferma che Dio, pur avendo potuto redimerci in modo diverso da come ha fatto, tuttavia ha scelto la morte in croce per attirarci maggiormente nel suo amore».

<sup>84</sup> Isacco di Ninive 1990: 198. La traduzione dei due testi è lievemente modificata; la variante più rilevante è l’uso di “amore” al posto di “carità”, impiegata da Bettio.

<sup>85</sup> Cfr. Hausherr 1969.

<sup>86</sup> Isacco di Ninive 1990: 196.

E dopo l'esclamazione di lode alla *sapientia incarnationis*, «alla sapienza di Dio piena di vita», per aver espresso chiaramente la causa della venuta di Cristo anche nelle parole di Giovanni (3,16: «Dio ha infatti tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito»), Isacco inanella una serie di riduzioni all'assurdo dell'ipotesi “se il peccato non fosse stato commesso” che somigliano molto a quelle sciorinate da Duns Scoto nella *Reportatio* e nella *Ordinatio*<sup>87</sup>.

L'altra disconnessione anticipata è tra morte e peccato. Nel brano appena citato un enunciato vi allude – “la morte ha dominato su di noi con la tirannia del peccato” – e si illumina ulteriormente con altri frammenti inequivoci: «Non siamo mortali perché pecchiamo, ma perché siamo mortali siamo stati spinti al peccato» (III, 2); la stessa costituzione umana testimonia che la morte è entrata nella natura al momento della creazione, «ancor prima che l'uomo peccasse» (IV, 89)<sup>88</sup>. La mortalità è la costituzione naturale dell'umano, il peccato solo lo strumento tirannico con cui la morte ci domina e da cui la morte del Figlio di Dio ci libera.

Questi parallelismi tra Isacco e Duns sono stati individuati da tempo<sup>89</sup>. Mentre sarà di sicuro interessante in futuro esplorare la ramificazione delle

<sup>87</sup> Cfr. *ibi*: 197 s.: «Dire che la causa dell'incarnazione è la nostra salvezza dal peccato sminuisce del tutto la morte del Cristo e la sua venuta al mondo. La potenza del peccato era dunque così tanto più forte della potenza divina, se questa poteva distruggerla solo con la morte del Cristo? Allora, se guardiamo solo all'esteriorità del Libro, se non avessimo peccato non ci sarebbe stata la venuta del Cristo, né il Cristo sarebbe morto, perché non sarebbe stato possibile che Dio Verbo vestisse il nostro corpo, quello che ha vestito per i peccati del mondo. E se la morte non avesse dominato su di noi con la tirannia del peccato, sembra che sarebbe venuto meno questo mistero della rivelazione nella carne, e gli uomini e gli angeli sarebbero rimasti privi di tutta questa luce e conoscenza. Si deve dunque rendere convenientemente grazie al peccato, per il quale abbiamo ricevuto tutti questi beni? E rivendicheremo a esso la causa di tutte queste meraviglie, dato che anche gli angeli santi hanno ricevuto il grande bene di ora tramite il peccato, poiché esso li ha resi degni del mistero della venuta del Cristo? Se infatti il peccato non fosse stato commesso, potremmo dunque dire che per noi e per loro non ci sarebbe stata speranza del mondo futuro, così che ce ne deliziassimo come ora. Perché allora si biasima il peccato, dato che ha procurato tutti questi beni? Così, se la morte di nostro Signore e la sua passione e tutto il mistero della sua venuta e della sua vita sulla terra fossero stati del tutto per salvarci dal peccato e per la nostra liberazione dalla gehenna – essendo lui stesso il giudice e lui quello che ha sofferto e reso il debito –, e non [vi fossero] altri misteri nascosti in ciò, al cui confronto il peccato è nulla, poiché esso ha bisogno di tutta questa premura, al punto di sottoporre il Figlio di Dio a tutti questi insulti, allora, come ho detto, si rivendichi al peccato la causa di tutte queste meraviglie, come se non avessimo avuto alcuna [di loro] se non fossimo stati assoggettati alla sua operazione e il peccato ci avesse dato ciò di cui, se fossimo rimasti nella giustizia, non saremmo divenuti degni». Cfr. Duns Scoto, *RP III-A*, d. 7, qu. 4, n. 4, e *Or III*, d. 7, qu. 3, n. 2 (§§ 60-67).

<sup>88</sup> Isacco di Ninive 1990: 123 e 203.

<sup>89</sup> Oltre al testo classico di Hausherr, cfr. anche Unger 1949: 154 s., in cui si riconosce che, pur avendo avuto a sua volta dei precursori sul primato assoluto di Cristo (Ireneo, Atanasio,

influenze dal Siro allo Scoto (e oltre), adesso posso tentare una riflessione conclusiva che tenga conto di tutti e quattro i punti fin qui trattati.

### 5. *Il punto della situazione staurosifica*

Dopo il percorso appena compiuto, avendo fatto all'inizio ricorso a cornici teoretiche di scala differente<sup>90</sup>, l'istanza di una nuova cristologia filosofica si basa ora sulla constatazione che l'inquanto (il mediatore analogico trascendente di tutto quanto può essere sentito, detto e pensato) non soltanto interagisce spontaneamente con il *datum* cristologico inquanto mediatore demiurgico di tutte le cose, ma appare anche l'*ideale* rappresentante speculativo del Cristo-Logos inquanto *insieme* causa finale del mondo.

Questa acquisizione è stata possibile grazie alla presa in considerazione della lucidissima intuizione (isacchiana e) scotiana dell'incarnazione del Logos *inquantum agapes Dei summum opus*. In tal modo, la prospettiva attuale di una *philosophia Crucis*, che s'è dischiusa dopo il ripensamento della staurologia di Lutero, vista a sua volta come momento cruciale della cristologia moderna, non può non avvalersi del profondo significato agapico-escatologico rinvenuto nel Logos incarnato: tra le quattro fasi fondamentali della prima parusia di Cristo, infatti, nella cristologia moderna l'incarnazione è stata la più "penalizzata" dall'imporsi dell'idea luterana della corruzione radicale dell'umano post peccato originale, mentre è da ritenersi che una rivalutazione della posizione isacco-scotiana possa finalmente contribuire a un maggior equilibrio nell'identità dinamica della Croce.

Se l'incarnazione – invero *inconditionalis incarnatio Sapientiae* – è il capolavoro di Dio, allora l'umano appare predestinato all'agape vivente, e rispetto a ciò l'idea di un peccato umano originario arrecatore di morte risulta decisamente distonica. Un principio staurosifico fondamentale è che tutte e quattro le fasi *cruciali* del Logos kenotico – incarnazione, kerygma, croce, risurrezione – costituiscono nella loro reciprocità la chiave ermeneutica dell'intera Bibbia, per cui il dato (il mito) biblico della creazione di Adamo ed Eva e della loro caduta va interpretato a partire dall'identità dinamica della Croce, mai viceversa. Occorrerà pertanto che anche i miti veterotestamentari li si sappia scrutare all'insegna dell'incondizionata gratuità e donatività.

Cirillo di Alessandria, Massimo il Confessore, Anastasio), Isacco è stato il primo a discuterlo apertamente. Cfr. inoltre Giamberardini 1968: 343-346 e 372-378.

<sup>90</sup> V. *supra*, n. 2.



## 14. Premessa a *Sapienza muta*

Una “cristologia filosofica” resta ancora più assurda dell’idea di un anello triangolare.

(Ps.-Heidegger)

*Se Gesù non è il Logos incarnato, vanità non è soltanto la fede in lui, ma qualsiasi sapere riguardo a Dio.*

È questa l’intima convinzione da cui ha preso le mosse lo scritto presente. I suoi tredici capitoli costituiscono in effetti i prolegomeni ontologici di una *cristologia filosofica* a venire, intenzionata a rimettere in questione i fondamenti dell’impressionante dispositivo teoretico approntato dall’esponente eponimo di questa giovane disciplina, Xavier Tilliette – e la trattazione propriamente cristologica vedrà la luce come seconda parte in un volume a sé di prossima pubblicazione.

Il percorso della prima parte in tredici tappe viene scandito da collocazioni schiette con alcuni pensatori che in vari modi – ma sempre speculativamente stimolanti, anche quando aporetici – hanno contribuito a meditare sulle possibilità di elaborazione di una teologia filosofica<sup>[1]</sup>.

Il faro ontologico che mi ha sempre accompagnato durante la conduzione dei colloqui è ciò che chiamo *l’inquanto* o *l’analogon*, il trascendentale dei trascendentali (*SM* §§ 6-9), che ho esposto per la prima volta un decennio fa in *Essere e analogia*, e da allora mi s’è imposto sempre più come *il* filosofema decisivo per un rinnovamento non soltanto dell’ontologia, ma anche dell’epistemologia generale e adesso, appunto, della cristologia filosofica.

La tesi dell’argomentazione principale è che per il filosofare odierno – avendo mostrato la teologia filosofica (o razionale, o naturale), in diverse sue rilevanti concretizzazioni storico-speculative recenti e passate, di non riuscire a discorrere di Dio se non in una maniera astratta e astrusamente antropomorfistica – c’è soltanto un’alternativa all’eckhartiano “tacere sapiente” davanti alla Deità: partire da Gesù Cristo, per l’esattezza dall’enunciato biblico secon-

[<sup>1</sup> In ordine di apparizione: Erich Przywara, Antonio Rosmini, Filippo Bartolone, Anselmo di Canterbury, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Immanuel Kant, Emanuele Severino, Platone, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Massimo Cacciari, Wilhelm Weischedel, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Douglas Richard Hofstadter, Michel Henry.]

do cui lui è *il Logos fattosi carne*, per vagliarne le condizioni ontologiche ed esistenziali di possibilità. Se ormai il filosofare non può che essere «originariamente ateo», se «il filosofare è acristiano» (Weischedel 2013, § 116), non per tanto deve tuttavia restare acristico.

La modalità collocativa è prevalentemente l'ermeneusi *trascendentale* o *speculativa*, che si distingue dall'ermeneusi *esegetica* in quanto, mentre questa è comprensione parafrastico-contenutistica dei discorsi a cui è interessata e si limita soprattutto alla ricostruzione del plesso teoretico che li accoglie, quella è per principio una messa in discussione critico-strutturale (decostruttiva) dei presupposti che determinano tali discorsi e il loro plesso (cfr. *HP* 3-4). La esegetica, per esempio, non può ammettere il gesto dell'*effrazione ermeneutica*, che invece per la trascendentale rappresenta non di rado una mossa idonea alla distillazione di un senso formale inedito da una massa di contenuti altrimenti orientati (*SM* § 4, la intuizione “rosminiana” dell'analogia, o § 6, l'*Es denket* “kantiano”).

Le note a piè pagina, a parte le più rare volte in cui fungono da meri indicatori di coordinate bibliografiche, sono concepite in funzione dialettica col testo: o anticipano ciò che nell'argomentazione è destinato a un momento posteriore, o esplicitano talune nozioni che nel testo avrebbero appesantito il periodare, oppure rinviano ad altri scritti in cui il contesto speculativo in questione è stato trattato più diffusamente.

Al termine del percorso, a dispetto degli anatemi di Heidegger, troverà una prima conferma l'adagio secondo cui per la filosofia ha molte più cose da dire e rivelare Cristo che non il Dio della metafisica<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Gli interdetti heideggeriani sulla filosofia cristiana sono in *Fenomenologia e teologia* (Heidegger 1976: 66 [22], il ferro ligneo) e nel *Nietzsche* (1996-97, II: 132 [644], il cerchio quadrato). Per l'adagio, cfr. Pareyson 1995: 232; v. *supra*, Pass 4, § 2, n. 39.

## 15.

### Agape, o donazione di sé.

#### Sul comandamento dei comandamenti neotestamentari

Il senso veterotestamentario del comandamento (מצוות | *mitzvah*, ἐντολή | *entolè*) – ossia la parola/legge divina come segno del patto tra Jahvè e il suo popolo, destinata a venire interiorizzata per poter vivere con libertà responsabile il rapporto con il Santissimo – nel Nuovo Testamento viene riaffermato, e al tempo stesso radicalmente riformato, riplasmato carnalmente (*ematicamente*). Il comandamento cristico comanda l'agape, e non può non comandarlo *agapicamente*, tanto che l'essenza ultima dell'*entolè* – di ogni *entolè*, vetero- e neotestamentaria – si disvela nella morte e risurrezione di Cristo.

Questa donazione sommamente agapica, *ininventabile* nonostante i frammenti profetici nei *Salmi* 16 e 22 e in *Isaia* 53, è il proprium del cristianesimo. Ora, nella lettera e nello spirito di questo convegno, che reca come titolo “Religione è sintomo”, chiedersi in modo radicale se e di-che la religione cristiana sia sintomo, equivale a porre la questione, quasi inaudita (conviene infatti enunciarla al condizionale): *di che potrebbe essere sintomo l'agape?*

La mia risposta/proposta è che *non* la dimensione agapica, ma solo la dimensione numinosa sarebbe strutturalmente sintomatica di qualcosa – di umano, troppo umano, ultraumano. Pertanto, la religione cristiana apparirebbe ridotta a sintomo soltanto nelle sue manifestazioni in cui a prevalere, sul piano sia personale sia interpersonale, è l'istanza del numinoso, non quella dell'agape.

#### 1. *La struttura del nuovo comandamento cristico*

Se si guarda all'aspetto formale, specie nella parte epistolare del Nuovo Testamento compaiono diversi comandamenti che prescrivono condotte specifiche fra i membri delle collettività protocristiane: accettarsi a vicenda; istruirsi l'un l'altro; incoraggiarsi reciprocamente; perdonarsi a vicenda; confessare i peccati l'uno all'altro; pregare l'uno per l'altro; edificare gli altri<sup>1</sup>. In queste va-

<sup>1</sup> Riferimenti: accettarsi a vicenda (*Rm* 15,7); istruirsi l'un l'altro (*Rm* 15,14; *Col* 3,13.16); incoraggiarsi reciprocamente (*1 Tes* 5,11; *Eb* 3,13); perdonarsi a vicenda (*Ef* 4,32); confessare

rie formulazioni è però agevole riconoscere un'unica e medesima ispirazione, un'insistita vicendevolezza declinata secondo le necessità comunitarie, certo, ma a partire dal *novum* sconcertante del comandamento agapico.

Con Gesù Cristo, la pluralità del decalogo e degli oltre seicento precetti prescritti al popolo di Israele nell'Antico Testamento si ricapitola in un solo *nuovo* comandamento, della cui struttura mi occuperò adesso seguendo innanzitutto un filo conduttore "giovanneo".

Nel momento in cui sull'ultima cena grava un turbamento profondo – Giuda Iscariota è appena uscito per recare il segnale convenuto ai soldati romani e alle guardie del sinedrio – Gesù dice (*Gv* 13,34):

<sup>13,34</sup> Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri. έντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

*a) In che senso è un comandamento nuovo e antico al tempo stesso*

La *καινότης*, la novità qui in causa di questo comandamento, è però di tipo speciale: è una novità – letteralmente – *arcaica*, non tanto perché riprende in effetti un precetto antico, ma in quanto tocca ed è insieme proferita proprio da *Quello* che era ἐν ἀρχῇ, in principio. La circostanza è più esplicita nella prima lettera di Giovanni (*1Gv* 2,7-8.10-11), anche se le parole in prima persona sono stavolta dell'epistografo:

<sup>2,7</sup> Carissimi, non vi scrivo un nuovo comandamento, ma un comandamento antico [έντολή παλαιά], che avete ricevuto da principio [ἀπ' ἀρχῆς]. Il comandamento antico è il Logos che avete udito.

<sup>2,8</sup> Eppure vi scrivo un comandamento nuovo, e ciò è vero in lui e in voi, perché le tenebre si diradano e già appare la luce vera. [...]

<sup>2,10</sup> Chi ama suo fratello, rimane nella luce [...]

<sup>2,11</sup> Ma chi odia suo fratello, è nelle tenebre.

<sup>2,7</sup> Ἀγαπητοί, οὐκ έντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' έντολὴν παλαιάν ἦν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ έντολή ἢ παλαιά έστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.

<sup>2,8</sup> πάλιν έντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὃ έστιν ἀληθές έν αὐτῷ καὶ έν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. ...

<sup>2,10</sup> ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ έν τῷ φωτὶ μένει, ...

<sup>2,11</sup> ὁ δέ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ έν τῇ σκοτίᾳ.

i peccati l'uno all'altro (*Gc* 5,16); pregare l'uno per l'altro (*Gc* 5,16); edificare gli altri (*1Cor* 14,26; cfr. anche *1Cor* 12,7-11; *Col* 3,16; *Ef* 5,19; *Eb* 10,24-25). Cfr. *1Cor* 14,26: «Quando vi riunite, avendo ciascuno di voi un salmo, o un insegnamento, o una rivelazione, o un parlare in altra lingua, o un'interpretazione, si faccia ogni cosa per l'edificazione».

È un brano teologicamente raffinato<sup>2</sup>, il quale dipende, com'è palese, dal prologo del vangelo di Giovanni – e proprio tale dipendenza legittima l'attribuzione della lettera a una personalità che, se non dell'evangelista stesso, gli era comunque molto prossima.

Perciò: il comandamento neotestamentario non è semplicemente un imperativo, non sta nella mera formula/enunciato ἀγαπήτε ἀλλήλους, “amatevi gli uni gli altri”, che peraltro presuona già nell'Antico Testamento, in *Lv* 19,18: «amerai il prossimo tuo come te stesso – io sono Jahvè»<sup>3</sup>. E la sua antichità non consiste neppure in questa forma antecedente, “mosaica”, del precetto.

Voglio allora esprimerla così, la *paleo-kaino-entolè* “giovannea”: questo antico-nuovo-comandamento è prima di tutto *in c h i* lo enuncia (e incarna), non *in c i ò c h e* vi viene enunciato/comandato. Ecco perché *lui* (αὐτός) è il più antico – è il Logos (אָמַר | 'āmar | il dire) mediante cui Elohim, in principio, nomina e fa essere la luce metafisica di *Genesi* 1,3<sup>4</sup>, quando ancora neanche il sole è (“sarà” in *Gn* 1,14-18)<sup>5</sup>; e lui è anche *il comandamento più recente* – Gesù Cristo, il Logos *ora* incarnato, la luce vera che *già appare* (ἤδη φαίνει) inquanto luce della verità stessa (*lux* pre- e ultrametafisica, si dovrebbe dire: la luce mediante cui ogni luce *e* ogni ombra – fisiche *e* metafisiche, finite *e* infinite – sono possibili). «Dio è luce [ὁ θεὸς φῶς ἐστίν] e in lui non c'è tenebra alcuna», aveva scritto poco prima (lo pseudo-)Giovanni ai suoi destinatari, e più avanti integrerà questa “definizione agapica”<sup>6</sup> con l'altra arcinota determinazione: «Dio è agape» (*1Gv* 4,8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν; cfr. 4,14). A rivelare in maniera compiuta (*consummata*) questi due tratti essenziali della Deità è il Logos fattosi carne.

*Il* comandamento neotestamentario è dunque, in primissima istanza, Gesù Cristo stesso inquanto luce vera e agape. È l'ἐντολή vivente, il comandamento

<sup>2</sup> Cfr. Agostino, *Commento alla prima epistola di San Giovanni*, II,9-10.

<sup>3</sup> *ahavta le-re'akha kamokha Ani YHWH* | ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ἐγὼ εἰμι κύριος.

<sup>4</sup> «E Dio disse: “Sia luce!” . E luce fu» (*Vayyómer Elohim yehi ór vayyéhi-ór* | καὶ εἶπεν ὁ θεὸς γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς).

<sup>5</sup> Il corto circuito ebraico-greco è ovviamente voluto. Cfr. Origene, *Commentario a Giovanni*, I,19; Atanasio, *Oratio contra Arianos*, II,22; Ambrogio, *Hexæmeron*, IV,3; Agostino, *La Genesi alla lettera*, il libro I.

<sup>6</sup> *1Gv* 1,5: ὁ θεὸς φῶς ἐστίν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. – È *agapica* quella espressione (determinazione, definizione) che viene pronunciata a partire da un'esperienza diretta di agape; ciò che vale per ogni fenomeno – che occorra esperirlo concretamente per poterlo conoscere – a maggior ragione vale per la fenomenicità eccentrica dell'agape. Cfr. *1Gv* 5,2: «In questo conosciamo di amare i figli di Dio: quando amiamo Dio e osserviamo i suoi comandamenti» (ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν).

il quale – da enunciato divino ingiungente/liberante che nell’AT andava accolto e interiorizzato – si fa *persona umana*. È il comandamento che va non tanto obbedito, quanto *imitato* nella più intima fede e convinzione.

*b) Qual è l’analogia materiale implicata in questo comandamento*

Nel passo evangelico in questione (Gv 13,34) la novità di questo comandamento viene salutata anche sul piano espressivo: «amatevi gli uni gli altri» – e fin qui è una rimodulazione, pur importante, sulla falsariga di Lv 19,18<sup>7</sup>: «come io ho amato voi» (καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς): questo è invece il *novum* assoluto, perché nessun vivente in forma umana (μορφή ἀνθρώπου) aveva mai amato *come* lui, secondo la tipologia della *sua* agape, che è inaugurale – *archetipa*, si dovrebbe dire, se non fosse che per usare la parola bisogna ormai pagare, com’è giusto, le royalties jungiane. E un tale comando d’imitazione, che si regge formalmente su uno schema analogico, non è di fatto se non *la reiterazione di un’analogia materiale originaria*<sup>8</sup>, la cui cristallina formulazione si trova ancora nel vangelo giovanneo (Gv 15,9): «Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi» (καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ ὑμᾶς ἠγάπησα).

Ecco la formalizzazione di questa catena analogica, imperniata sul logos-rapporto che provvisoriamente, data l’ineliminabile e qui nociva ambiguità della coppia italiana amante/amato, designerò con il greco ἀγαπῶν/ἠγαπημένος:

(ἀγαπῶν : ἠγαπημένος ::)

Padre : Gesù Cristo :: Gesù Cristo : Ὑαποστόλο :: Ὑαποστόλο : Ὑμάνο (= la chiesa)<sup>9</sup>

LA “GRANDE ANALOGIA AGAPICA”

Il senso della struttura è effuso dal primo termine medio, perché nessuno sa l’agape del Padre tranne il Figlio, e questi ne è testimone in tutto e per tutto, nelle parole e negli atti, in vita morte e risurrezione.

Ora, *nelle parole* (Gv 17) Gesù Cristo attesta che il Padre lo ha amato *prima* della creazione cosmica<sup>10</sup>, e, *dopo*, donandogli la gloria (δόξα) di cui godeva

<sup>7</sup> Il legame donativo tra confratelli/consorelle come microparadigma ecclesiale dell’agape al prossimo.

<sup>8</sup> Per le analogie materiali cfr. SM 103, e EA<sup>2</sup> 108n, 128.

<sup>9</sup> Se c’è allora un’autentica “grande analogia” che «connota, per aspetti fondamentali» (Cacciari 2023: 13), l’agape *cristiana*, e la stacca recisamente dall’eros-logos ellenico, è senz’altro questa. Per contro, quella che Cacciari indica come la «grande analogia platonica» (*Agathon* : *noûs* : intelligibili :: sole : vista : visibili) è solo un momento – e non certo il supremo – della strategia di Platone nella ricerca di attingere l’ineffabilità dell’*agathon*.

<sup>10</sup> Gv 17,24: ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.

“allora” presso Dio (17,5.22), incluso il potere (ἐξουσία) su ogni cosa<sup>11</sup>: donazione paterna al Figlio di poter-donare la pienezza della gioia (χαρά)<sup>12</sup>, la vita eterna e la gloria a coloro (gli apostoli) che dal Padre stesso gli sono stati donati (17,22). Il dire cristico esprime dunque l’agape paterna inquanto essenzialmente *dorologica*, ossia come il *dono* (δῶρον) *del libero potere di donare*. E ritengo che il rapporto-logos ἀγαπῶν/ἠγαπημένος, il quale costituisce il perno della catena dell’analogia agapica, sia traducibile in italiano con la coppia *donante/donatario*, assai meglio che con *amante/amato*.

*c) Il senso dell’aoristo ἠγάπησα*

Quanto agli *atti*, poi, soprattutto *in* quelli che nella narrazione evangelica seguono il momento dell’ultima cena, la testimonianza agapica di Gesù Cristo è cripticamente e controintuitivamente anticipata dalla voce verbale ἠγάπησα, «come io *ho amato* voi». Qui infatti l’aoristo greco, che di norma segnala un atto o processo già compiuto, contiene invece il rinvio decisivo al non-ancora – al culmine! – del dono cristico. Quando Gesù dà agli apostoli (se stesso inquanto) il nuovo comandamento, costoro non conoscono ancora l’abissalità di tale donazione «fino alla morte di croce», non sospettano minimamente che l’autodonazione possa sboccare nel supremo sacrificio di sé.

Così, allorché scatta quel momento, «la fede riconosce nel Cristo crocifisso l’icona dell’*agape* di Dio», commenta acutamente Piero Coda<sup>13</sup> sulla scorta del passo paolino (2Cor 5,14 s.):

<sup>5,14</sup> L’agape del Cristo infatti ci possiede; e noi sappiamo bene che [...]

<sup>5,14</sup> ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο ὅτι ...

<sup>5,15</sup> egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro.

<sup>5,15</sup> ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.

L’agape cristiana, rispetto alla paterna, precisa quindi il senso *dorologico* apportandovi la partecipazione del Sé: *dono del libero potere di donare sé* – e così lo trasmette agli apostoli, perché non vivano più per se stessi, ma per donarsi al Risorto e, da qui, all’umanità intera.

*d) L’agape come donarsi reciproco ecclesiale*

Infine, l’insistenza di Cristo sull’agape reciproca degli apostoli, con accenti che intensificano i “toni assembleari”<sup>14</sup> dell’antico comandamento dell’aga-

<sup>11</sup> Gv 17,2: ἐξουσία πάσης σαρκός. Alla lettera: *il potere su ogni carne*.

<sup>12</sup> Gv 17,13: ἡ χαρά ἡ ἐμὴ πεπληρωμένη.

<sup>13</sup> Coda 1994: 117.

<sup>14</sup> קָהָל | *qāhāl* | ἐκκλησία.

pe al prossimo, prepara evidentemente il concerto ecclesiale, prefigurandolo come regolato fondamentalmente dal donarsi e perdonarsi vicendevole. Nella grande analogia agapica la chiesa si trova al terzo membro, sotto l'egida dello Spirito Santo, e in essa il principio dorologico si modula appunto come  *dono del libero potere di perdonare donando sé*.

La religione cristiana è dunque agapica, cioè sedonante, autodonativa, secondo la sua più intima vocazione. Si tratta adesso di capire se e in che misura questa vocazione possa ammettere una sintomatologia, così come prospettato dalla secolare diagnosi freudiana.

## 2. *Il ruolo del numinoso nel cristianesimo*

È celebre la provocazione lanciata da Sigmund Freud in *L'avvenire di un'illusione* (1927): «La religione sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità; come la nevrosi del bambino, essa deriva dal complesso di Edipo, dalla relazione paterna»<sup>15</sup>. Il valore epistemico ne è stato in parte ridimensionato in *Il disagio della civiltà* (1929), dove viene rimarcato il carattere di analogia ipotetica tra la nevrosi individuale e la nevrosi collettiva. Ma resta assodato che per Freud le rappresentazioni religiose sono pure e semplici *illusioni*, credenze nella cui motivazione prevale l'appagamento di desideri antichi, forti e pressanti dell'umanità, visioni che prescindono dal rapporto con la realtà, rinunciando alla propria convalida<sup>16</sup>. E anche se si deve riconoscere che i credenti, accettando la nevrosi universale, vengano protetti dal bisogno di costruirsi una nevrosi individuale, Freud ritiene che per la “nostra” civiltà sia arrivato «il momento, come avviene nel trattamento analitico del nevrotico, di sostituire gli esiti della rimozione con i risultati del lavoro razionale»<sup>17</sup>.

Al riguardo è più articolata, profonda e perspicua in *Psicologia e religione* (1938) la posizione di Carl Gustav Jung, il quale intende la *religiosità* come condotta complessa costituita a) dall'esperienza del numinoso vissuta nella coscienza, e b) dalla *pistis* – fede e fiducia – che nell'evento numinoso sia avvenuta una trasformazione della coscienza stessa. Da tale condotta Jung distingue la *religione* come professione di fede in cui le esperienze numinose primitive vengono codificate in dogmi e ricreate in riti – e non necessariamente ciò equivale a una pietrificazione, anzi, può divenire una forma di esperienza

<sup>15</sup> Freud 1927: 177 [473]: *Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammte sie aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung.*

<sup>16</sup> Cfr. *ibi*: 164 s. [460 s.].

<sup>17</sup> *Ibi*: 178 [474].

religiosa capace di durare per secoli<sup>18</sup>. La religiosità è dunque per lui tutt'altro che risultato di una nevrosi, piuttosto rappresenta un bisogno psichico fondamentale, e l'esperienza numinosa incarna il tentativo dell'inconscio di guidare l'individuo verso l'integrazione, per cui essa è positiva, curativa; la religione dogmatica, del canto suo, è potenzialmente alienante, nevrotizzante, ma lo diviene effettivamente solo se slegata dal contatto con l'inconscio personale, altrimenti può offrire condizioni perfino favorevoli all'integrazione psichica.

A questo punto non posso non porre la questione: l'esperienza numinosa è davvero strutturalmente scevra da perturbazioni psicopatologiche? La sua originarietà la mette al riparo da fraintendimenti proprio durante il confronto della coscienza con l'inconscio personale?

La nozione jungiana di *numinosum* – «energia dinamica [*dynamische Wirkung*], indipendente dall'arbitrio del soggetto umano, la quale afferra e domina quest'ultimo che ne è sempre la vittima piuttosto che il creatore»<sup>19</sup> – viene giustamente dichiarata debitrice del testo epocale di Rudolf Otto, *Il sacro* (1917), a cui occorre perciò rivolgersi per tentare una risposta più adeguata alla questione sollevata<sup>20</sup>.

Per Otto l'essenza del sacro consiste nell'energia originaria, pre- e ultra-razionale, del *numen* divino – forza indefinibile, concettualmente inafferrabile e, a rigore, ineffabile; essa è pensabile in maniera unitaria soltanto raccogliendo insieme i suoi quattro momenti categoriali, attraverso i quali appare *superpotente, tremenda-misteriosa, affascinante e augusta*. A questa essenza e alla sua polivalente forza “oggettiva” corrisponde nell'umano una “soggettiva” predisposizione ad accoglierla, un *a priori* emozionale a cui fanno capo determinate potenzialità energetiche, corrispondenti ai quattro momenti numinosi: *timore e sentimento creaturale, stupore e umiliazione attiva, ebbrezza, autosvalorizzazione* (*Il sacro*, capp. III-VII).

Il punto di vista di Otto è che nelle varie epoche il numinoso sia cresciuto gradualmente per manifestazioni sempre più elevate, arricchite via via dall'innesto di elementi razionali ed etici, e che al culmine del processo stia l'annuncio cristico del Regno celeste, secondo lui l'oggetto più numinoso che si possa pensare (*Il sacro*, cap. XIII).

Per contro, diversi studi e riflessioni personali sulla serialità criminale (oltre all'attenzione per fenomeni come fanatismo religioso e sette sataniche) mi hanno convinto che il numinoso, tanto come “oggetto” quanto come disposi-

<sup>18</sup> Jung 1940: 23 [18].

<sup>19</sup> *Ibi*: 22 [17].

<sup>20</sup> Per il testo: Otto 1997; per un'esposizione sintetica e critica del numinoso ottiano cfr. Cicero 2010c, §§ 3 e 8.

zione umana “a priori”, contenga possibilità evolutive anche lungo una differente direzione sacralizzante, il cui termine ultimo sarebbe però non *Christus Lumen mundi*, bensì un *nigerrimum numen*<sup>21</sup>. Di fatto, l’istanza del numinoso resta sempre aperta al patologico, e ciò proprio finché l’umano non riesce scientemente a dismettere il ruolo di vittima, finché non arriva a riscattare la propria costitutiva energia erotico/libidica<sup>22</sup> dalla forza del *numen* che l’ha intanto fagocitata.

Se le cose stanno così, allora non può essere la dimensione numinosa a costituire il *proprium* del cristianesimo; essa non può mancarvi, certo, ma non può fungervi da ultimo appello per vivere la fede nel Dio uno e trino. E se si vuol continuare a parlare di *sacro cristiano*, si può farlo solo nella consapevolezza che sua precondizione originaria ed essenziale è l’agape cristica, “oggetto” più-che-numinoso, anzi “intersoggetto” che *dona effusivamente la capacità di donarsi*. E inoltre occorre pensare l’*a priori* “soggettivo” non in termini emozionali (numinosi), ma trascendentali, perché si tratta della struttura ideale dell’essere, specchio creaturale in cui si riflette privilegiatamente la luce eidetica dell’agape divina – *speculum* che io chiamo l’*inquanto* o *analogon*, ed è al centro delle mie meditazioni da quasi un trentennio<sup>[23]</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. *ibi*: 123: «Il numinoso “soggettivo” (la disposizione *a priori* nell’animo umano) è un’energia inizialmente staminale, che viene attivata e convogliata in un verso o in un altro a seconda della direzione (luminoso-angelica, oscuro-demoniaca, né-l’una-né-l’altra) dell’energia “oggettiva” del *numen* che giunge a impattarla e a legarla a sé».

<sup>22</sup> Cito solo a questo punto l’eros perché il suo confronto con l’agape, benché decisivo, nel presente contesto risulta subordinato al numinoso. Il problema del riscatto dell’eros personale esige il dialogo con la teoria etica di Platone. Vedi anche *supra*, Pass 9, § 2.

<sup>[23]</sup> Il rapporto tra agape e numinoso è degnissimo di adeguato approfondimento psico-teo-filosofico, almeno quanto il rapporto a esso strettamente collegato tra libertà e inquanto (su cui v. alcune schegge in Cicero 2025, § 3). Nell’impossibilità di approfondirli qui, conto di occuparmene organicamente in *Sapienza folle* (v. *supra*, Pass 13, § 1). Mi piace comunque congedarmi da questo testo (e da tutti i *Passaggi*) riprendendo rapido un esempio che al convegno mi era stato elicitato in sede di dibattito da Giorgio Omodeo: pensiamo all’abluzione dei piedi degli apostoli compiuta da Gesù in *Gv* 13,2-17 e al contesto che l’accoglie, cioè l’ultima cena. Ebbene, il *pedilavium* è atto agapico *ipodigmatico* per eccellenza, preannunciato da quel «Gesù li amò [ἠγάπησεν] fino alla fine» di 13,1, e in 13,15 “commentato” esplicitamente da Gesù stesso come *ipodigma* (ὑπόδειγμα: esempio prefigurale) di ogni futuro fare apostolico ispirato dall’agape (preparando così più che plasticamente, in 13,34, il momento il cui Gesù dà il comandamento nuovo «come io ho amato voi, così anche voi ...»); eppure, questa alata, librabte abluzione è uno degli squarci di grazia celeste che contrappuntano l’atmosfera della cena gravata dall’abissale turbamento di Gesù (13,21: ἐταράχθη τῷ πνεύματι, «fu turbato nello spirito»), sconvolgimento emozionale di cui è impossibile disconoscere il carattere numinoso. Una s/offerenza inaudita. L’agape e il numinoso stanno in un rapporto essenzialmente dialettico – di una dialettica tra il trascendentale e il fe/noumenico.]

## Riassunti

### 1. Prefazione a *Parole come gemme*

[*Preface to Words Like Gems*]

Il *Logos* giovanneo è parola metaforica, creatrice, che rivela una nuova accezione di significato: l'incarnarsi del Verbo divino. Il testo anticipa il senso degli scritti raccolti in *Parole come gemme*, dove la metafora appare radice viva non solo del pensiero teologico e filosofico, ma di ogni scoperta epistemica in genere.

*The Johannine Logos is a metaphorical, creative word that reveals a new dimension of meaning: the incarnation of the divine Word. The text anticipates the thrust of the essays collected in Words Like Gems, where metaphor emerges as the living root not only of theological and philosophical thought, but of all epistemic discovery in general.*

### 2. Kenosis dell'Assoluto. Del Negativo nella cristologia hegeliana

[*Kenosis of the Absolute. On the Negative in Hegelian Christology*]

Il saggio analizza la kenosis dell'Assoluto nella cristologia hegeliana, confrontandola con il concetto paolino di kenosis del *Logos* (Fil 2,6-11). Mentre Hegel elabora la kenosis come *Entäußerung*, alienazione dell'Idea pura, ovvero autodifferenziazione dell'Assoluto che si esteriorizza nel negativo per poi riconciliarsi nello Spirito assoluto; lo scritto mostra invece come nella kenosis di Cristo prevalga l'umiltà volontaria, la diaconalità, la povertà in spirito. La figura del Servo sofferente di Isaia, le beatitudini evangeliche e il pensiero patristico (in particolare Gregorio di Nissa) offrono un paradigma alternativo a Hegel, centrato sulla libertà nell'obbedienza e sull'agape, piuttosto che sull'automatismo speculativo del negativo. Ne risulta una critica alla concezione hegeliana della Trinità e alla sua capacità di rendere conto del mistero cristologico del Dio crocifisso.

*This essay explores the kenosis of the Absolute in Hegel's Christology, placing it in critical dialogue with the Pauline conception of the Logos' kenosis (Phil 2:6–11). While Hegel interprets kenosis as Entäußerung – the alienation of pure Idea through a self-differentiation of the Absolute into the negative, culminating in the reconciliation within the Absolute Spirit – the study argues that Christ's kenosis is instead marked by voluntary humility, diaconal dispossession, and poverty of spirit. The figure of the Suffering Servant in Isaiah, the evangelical Beatitudes, and the patristic witness (especially Gregory of Nyssa) offer a counter-paradigm rooted in obedience and agape, rather than in the speculative automatism of negativity. What emerges is a theological critique of Hegel's Trinitarian model and its limitations in accounting for the Christological mystery of the crucified God.*

### **3. L'ombra blu e la bellezza della sofferenza.**

#### **Riflessioni epistemologiche e mitologiche sul Cristo del *Liber novus* jungiano**

[*The Blue Shadow and the Beauty of Suffering.*

*Epistemological and Mythological Reflections on the Christ of the Jungian Liber Novus*]

Il saggio indaga sul significato della sofferenza attraverso una lettura filosofico-mitopoietica del Cristo presente nel *Liber Novus* di Carl Gustav Jung. Si parte da un'analisi epistemologica della conoscenza simbolica e affettiva, mettendo in rilievo l'importanza del linguaggio mitico e metaforico per comprendere ciò che sfugge alla logica discorsiva, come il dolore e l'esperienza del male. In questo contesto, il Cristo jungiano non è tanto figura dogmatica quanto figura archetipa trasformativa che rivela l'interiorità ferita e l'ombra redentrice. La sofferenza, nell'ottica jungiana, assume allora valore estetico e iniziatico: è bellezza oscura, "ombra blu" che guida l'anima alla consapevolezza. Il saggio intreccia motivi della cristologia tragica con categorie tratte dall'alchimia, dalla gnosi e dal mito, ma riconducendole tutte all'immagine potente, tanto poietica quanto teoretica, del cristallo/speculum come preconditione di qualsiasi interrelazione jungiana tra Sé, Io e mondo. Ne risulta una cristologia simbolica, poetica e tragica, in cui la croce diventa luogo di trasfigurazione del dolore in coscienza e bellezza umbrale.

*The essay investigates the meaning of suffering through a philosophical and mythopoietic reading of the figure of Christ as it appears in Carl Gustav Jung's Liber Novus. It begins with an epistemological analysis of symbolic and affective knowledge, emphasizing the importance of mythic and metaphorical language in approaching what escapes discursive logic – such as pain and the experience of evil. In this context, Jung's Christ is not a dogmatic figure, but a transformative archetypal image that reveals the wounded interiority and redemptive shadow. From a Jungian perspective, suffering takes on an aesthetic and initiatory value: it becomes a dark beauty, a "blue shadow" that guides the soul toward awareness. The essay interweaves themes of tragic Christology with categories drawn from alchemy, gnosis, and myth, yet reinterprets them all through the powerful image – both poetic and theoretical – of the crystal/speculum, conceived as the precondition for any Jungian interrelation between Self, ego, and world. What emerges is a symbolic, poetic, and tragic Christology, in which the cross becomes the site where pain is transfigured into consciousness and shadowed beauty.*

### **4. L'istanza mitica nella cristologia jungiana**

[*The Mythical Instance in Jungian Christology*]

Il recupero di alcune autentiche istanze mitopoietiche contenute nel *Libro Rosso*, e successivamente non più sviluppate da Jung nelle sue opere cristologiche mature (*Aion, Risposta a Giobbe*), appare oggi necessario in vista di una cristologia che, in entrambe le sue principali direzioni epistemiche (teologica e filosofica), modifichi opportunamente l'atteggiamento di sottovalutazione del mito predominante nel secolo scorso – in particolare durante l'egemonia del programma di demitizzazione del Nuovo Testamento promosso da Bultmann (così pervasivo da influenzare anche

il recente monumentale *Gesù di Nazaret* di Joseph Ratzinger) – e che si apra infine ai fecondi richiami provenienti tanto dalla variegata mitologia cristiana jungiana quanto dalla proposta pareysoniana di un'ontologia della libertà come ermeneutica del mito cristiano.

*The recovery of some genuine mythopoietic instances contained in the Red Book, and no longer developed by Jung in his mature Christological works (Aion, Answer to Job), now seems necessary in view of a Christology that in general, in both of its main epistemic directions (theological and philosophical), modifies appropriately the myth underestimating attitude that prevailed in the last century, especially during the rule of Bultmann's New Testament demythologizing program (so pervasive as to affect even the recent monumental Jesus by Joseph Ratzinger), and finally opens to fruitful calls coming from both the manifold Jung's Christ-mythology and Pareyson's proposal of freedom ontology as a hermeneutics of the Christian myth.*

### **5. *Christus patiens.***

#### **Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson**

[*Christus Patiens.*

*Between Barth's Meontology and Pareyson's Tragic Christology]*

L'intento di questo saggio è cercare di “dire Dio” in una modalità inedita per il pensiero filosofico. In un primo momento, vengono tratteggiati i lineamenti generali di una cristologia filosofica, e si mostra che essa può costituirsi sulla base dell'interazione spontanea tra il *datum* cristologico (Cristo-Logos, mediatore demiurgico di tutte le cose) e il *datum* trascendentale (l'*inquanto*, mediatore analogico di ogni dicibile e pensabile). Secondariamente, la presa in considerazione dell'epocale meditazione teologica di Karl Barth sul Niente avviene per arricchire, nell'ultimo momento, l'interlocuzione con l'ermeneutica del mito religioso proposta da Luigi Pareyson, il quale al centro della questione della dicibilità e pensabilità di Dio pone la figura del Cristo sofferente, prospettando una cristologia tragica come compito per il pensiero futuro.

*The intent of this essay is to try to “say God” in an innovative modality for philosophical thought. Firstly, the general features of a philosophical Christology are outlined, which is shown can be based on the spontaneous interaction between the Christological datum (Christ-Logos, the demiurgical mediator of all things) and the transcendental datum (the “as”, analogical mediator of any speakable and thinkable thing). Secondly, the consideration of Karl Barth's theological meditation on Nothingness takes place in order to enrich, at the last moment, the interlocution with the religious myth hermeneutics proposed by Luigi Pareyson who, at the center of God's speakableness and thinkableness puts the figure of the suffering Christ, envisaging a tragic christology as a task for the future thought.*

## 6. Lineamenti di cristologia tolkieniana

[Outline of a Tolkienian Christology]

In questo saggio si mostra come nell'opera di Tolkien sia possibile rinvenire non soltanto una cristologia applicativa, secondo la quale tanti aspetti della figura di Cristo sono stati disseminati, più o meno inconsciamente, in personaggi e situazioni del *Legendarium*, ma anche una cristologia speculativa, fondata su una serie di intuizioni teoriche capaci di approfondire innovativamente la stessa comprensione teologica di Cristo.

*In this essay it is shown how in Tolkien's work it is possible to find not only an applicative Christology, according to which many aspects of the figure of Christ have been disseminated, more or less unconsciously, in characters and situations of the Legendarium, but also a speculative Christology, founded on a series of theoretical intuitions capable of innovatively deepening the very theological understanding of Christ.*

## 7. Le parabole regali. Ricœur e la metafora nel testo teologico

[The Royal Parables. Ricœur and Metaphor in Theological Texts]

In questo testo viene esplorata la funzione teologica della metafora nelle parabole evangeliche del Regno, analizzate alla luce dell'ermeneutica di Paul Ricœur. Mostra come la forma parabolica, inquanto narrazione metaforica, apra uno spazio di riformulazione dell'esistenza e di conversione dell'immaginazione, fungendo da espressione-limite. Attraverso la tensione tra finzione e realtà, la parabola diventa strumento poetico per dire l'inesprimibile del Regno di Dio. Ricœur sostiene che il significato teologico si dischiude solo mediante la struttura figurale del testo, rendendo la parabola un atto ermeneutico di ridescrizione del mondo e del sé. La verità metaforica, qui intensificata, non si riduce alla retorica, ma fonda un nuovo modo di accesso all'essere.

*This text explores the theological function of metaphor in the Gospel parables of the Kingdom, analyzed through the lens of Paul Ricœur's hermeneutics. It shows how the parabolic form, as metaphorical narrative, opens a space for the reconfiguration of existence and the conversion of imagination, acting as a limit-expression. Through the tension between fiction and reality, the parable becomes a poetic instrument for expressing the inexpressible of the Kingdom of God. According to Ricœur, the theological meaning unfolds only through the figural structure of the text, making the parable an hermeneutical act of redescription of the world and of the self. The metaphorical truth, intensified here, is not reducible to rhetoric but establishes a new mode of access to being.*

## 8. Dire Cristo. Osservazioni su alcuni spunti cristologici in Ricœur

[Saying Christ. Remarks on Certain Christological Insights in Ricœur]

Lo scritto discute il contributo di Paul Ricœur alla cristologia in generale, il quale consiste nell'aver prospettato il fondamentale tratto gratuito-diaconale dell'ermeneutica del kerygma. La discussione verte in un primo momento sulla nominazione polifonica del Dio biblico, nel secondo su alcune aporie ricœuriane relative al Cri-

sto-Logos, le quali si rivelano comunque feconde da un punto di vista cristologico. *The paper discusses Paul Ricœur's contribution to Christology in general, which consists in prospecting the fundamental gratis-diaconal trait of hermeneutics of kerygma. Firstly the discussion focuses on the polyphonic name of the biblical God, secondly on some Ricœurian apories relating to Christ-Logos, which are however fruitful from a Christological point of view.*

### **9. Il Prometeo incatenato e l'Ecce homo.**

#### **I supremi simboli tragici dell'umano nel pensiero tardo di Filippo Bartolone**

*[The Prometheus Bound and the Ecce Homo.*

*The Supreme Tragic Symbols of the Human in the Late Thought of Filippo Bartolone]*

Nell'ultima fase del suo itinerario teoretico, il pensatore messinese Filippo Bartolone (1919-1988) ha tra l'altro analizzato in maniera originale i due massimi simboli della sofferenza umana: Prometeo incatenato e l'*Ecce homo*. Se il significato filosofico più profondo del mito prometeico è da lui individuato nell'autopotenziamento estremo della terrenità dell'uomo, e il suo afflato possente nell'eros religioso, l'*Ecce homo* raffigura invece il santo che dissacra quell'autopotenza, reagendo a essa fino a morire, e mettendo così in questione in modo radicale l'agape di Cristo. L'eros, che in definitiva è desiderium teso a possedere assolutamente il proprio desideratum, viene strutturalmente trasceso dall'agape in quanto questa è oblatività totale, gratuità inesauribile.

*In the last stage of his theoretical itinerary, the Messinese thinker Filippo Bartolone (1919-1988) also creatively analyzed the two highest symbols of human suffering: Prometheus bound and the Ecce Homo. If he identifies the deepest philosophical significance of the Promethean myth with the extreme self-power of man's earthliness, and his powerful inspiration with the religious eros, the Ecce Homo represents instead the saint who desecrates that self-power, reacting to it until he died, and thus radically questioning Christ's agape. Eros, which is ultimately desiderium meant to possess its own desideratum absolutely, is structurally transcended from agape as this is total self-giving, inexhaustible gratuitousness.*

### **10. Elementi di cristologia bartoloniana**

*[Elements of a Bartolonian Christology]*

Il saggio analizza l'implicita cristologia nel pensiero di Filippo Bartolone, a partire dal testo *Il problema della storia del cristianesimo* (1948). Benché Bartolone non elabori una cristologia sistematica, si mostra come l'intera riflessione bartoloniana sia attraversata da una meditazione sul Cristo, visto come evento assoluto della storia e paradigma di ogni rivelazione. La figura del Buon Samaritano è letta come immagine del Cristo Salvatore, unita inseparabilmente al Cristo Risorto. Ne emerge una cristologia filosofica originale, che intreccia l'ontologia della libertà con l'analisi dell'essere e può aprirsi, nel confronto con la cristologia tragica di Pareyson, a una nuova ermeneutica dell'agape e del mito cristiano.

*The essay analyzes the implicit Christology in the thought of Filippo Bartolone, beginning with his 1948 work The Problem of the History of Christianity. Although Bartolone does not develop a systematic Christology, the study shows how his entire philosophical reflection is traversed by a meditation on Christ, understood as the absolute event of history and the paradigm of every revelation. The figure of the Good Samaritan is interpreted as an image of the saving Christ, inseparably linked to the Risen Christ. What emerges is an original philosophical Christology, which intertwines an ontology of freedom with the analogy of being and can, in comparison with Pareyson's tragic Christology, open toward a new hermeneutics of agape and the Christian myth.*

### **11. Il Cristo di Filippo Bartolone**

[*The Christ of Filippo Bartolone*]

Nonostante l'assenza di un testo dedicato monograficamente a Cristo, nei suoi scritti Filippo Bartolone ha comunque tratteggiato una netta e coerente *delineatio Christi*, articolata attorno a quattro fuochi tematici: il buon Samaritano, il Getsemani, l'Ecce homo, il Sepolcro vuoto. Questa sagoma di Cristo viene originalmente caratterizzata dal filosofo messinese in una prospettiva pienamente kenotica, ossia come la potenza (*dýnamis*) divina che attua la risurrezione inquanto svuotamento dell'autosvuotamento.

*Despite the absence of a text dedicated monographically to Christ, in his writings Filippo Bartolone nevertheless outlined a clear and consistent delineatio Christi, articulated around four thematic focuses: the good Samaritan, the Getsemani, the Ecce homo, the empty Holy Sepulchre. This profile of Christ is originally characterized by the Messinese philosopher in a fully kenotic perspective, that is, as the divine power (dýnamis) that carries out the resurrection as the emptying of self-emptying.*

### **12. Il Triduo Santo speculativo.**

#### **Da Lutero a Tilliette, oltre la teologia della croce**

[*The Speculative Holy Triduum.*

*From Luther to Tilliette, Beyond the Theology of the Cross]*

Il saggio intende mostrare, in primo luogo, che la *theologia crucis*, concepita come il dispositivo centrale del pensiero religioso di Lutero, costituisce la vera novità della cristologia moderna, sia teologica sia filosofica; in secondo luogo, che il significato della *theologia crucis* per la filosofia attuale può rilevare al meglio entro una prospettiva di *philosophia Crucis* che consideri Cristo non soltanto né principalmente come *sapientia crucis*, ma – insieme e indissolubilmente – anche come *sapientia incarnationis et prædicationis et gloriæ*. La Croce andrebbe allora pensata come il *logos/locus* dell'identità dinamica delle quattro fasi fondamentali della (*prote*) *parousia* di Cristo – Logos divino incarnato, kerygmatico, crocifisso e risorto – quindi come l'*icona santospirituale* dell'Agnello (*da sempre*) immolato e, insieme, della *Deitas abscondita*.

*The essay aims to show, primarily, that the theologia crucis, conceived as the central device of Luther's religious thought, sets up the true novelty of modern Christology, both theological and philosophical; secondly, that the meaning of theologia crucis for current philosophy can best be seen within a perspective of philosophia Crucis that considers Christ neither only nor mainly as sapientia crucis, but – jointly and indissolubly – also as sapientia incarnationis et prædicationis et gloriæ. The Cross should then be thought of as the logos/locus of the dynamic identity of the four fundamental phases of Christ's (prote) parousia – incarnate, kerygmatic, crucified and risen divine Logos – therefore as the saint-spiritual icon of the slain Lamb (from all “eternity”) and, at the same time, of the Deitas abscondita.*

### **13. La sapientia incarnationis incondizionale in Duns Scoto e la sua rilevanza attuale per la cristologia filosofica**

*[The Unconditional Sapientia Incarnationis in Duns Scotus and Its Current Relevance for Philosophical Christology]*

Il saggio approfondisce il nucleo della cristologia scotista: l'idea che l'incarnazione del Verbo non sia condizionata dal peccato umano, ma voluta da Dio fin dall'eternità come finalità suprema della creazione. La *sapientia incarnationis* è intesa da Duns Scoto come rivelazione incondizionata dell'amore divino, e non come mera risposta riparativa alla caduta. Lo scritto esamina le implicazioni speculative e sistematiche di questa posizione, mostrando come essa possa ancora oggi costituire una valida alternativa al modello agostiniano-anselmiano centrato sulla redenzione come soddisfazione, specialmente se inserita nella prospettiva della *philosophia Crucis*. La riflessione si apre infine a un confronto con la filosofia della rivelazione, l'ontologia dell'agape e la riscoperta della bellezza e della gratuità nella figura del Cristo, inteso come Logos incarnato indipendentemente dal peccato originale.

*The essay delves into the core of Scotist Christology: the idea that the incarnation of the Word is not conditioned by human sin, but willed by God from all eternity as the supreme purpose of creation. According Duns Scotus, the sapientia incarnationis is understood as the unconditional revelation of divine love, rather than as a mere reparative response to the Fall. The work examines the speculative and systematic implications of this position, showing how it still offers a valid alternative to the Augustinian-Anselmian model, centered on redemption as satisfaction – particularly when considered within the framework of the philosophia Crucis. The reflection ultimately opens to a dialogue with the philosophy of revelation, the ontology of agape, and a renewed appreciation of beauty and gratuity in the figure of Christ, understood as the incarnate Logos regardless of original sin.*

#### **14. Premessa a *Sapienza muta***

[*Preface to Mute Wisdom*]

Il testo introduce i fondamenti di una cristologia filosofica futura, in dialogo critico con Tilliette. Il Logos incarnato è assunto come punto di partenza necessario per rifondare l'ontologia e l'epistemologia, mediante un'ermeneutica speculativa centrata sull'"inquanto" e sulla struttura trascendentale dell'analogia.

*The text introduces the foundations of a future philosophical Christology, in critical dialogue with Tilliette. The incarnate Logos is taken as the necessary starting point for a renewal of ontology and epistemology, through a speculative hermeneutics centered on the "as" and on the transcendental structure of analogy.*

#### **15. Agape, o donazione di sé.**

##### **Sul comandamento dei comandamenti neotestamentari**

[*Agape, or Self-Giving.*

*On the Commandment of Commandments in the New Testament*]

Il saggio esplora il comandamento agapico cristico come cuore del Nuovo Testamento, reinterpretando la mitzvah veterotestamentaria alla luce del Logos incarnato. L'agape non è solo comandata ma incarnata, configurandosi come donazione originaria che si riflette nella "grande analogia agapica" (Padre : Cristo :: apostoli : chiesa). L'atto del *pedilavium* e l'aoristo *egápesa* rivelano la radicalità del dono cristico, culminante nella croce. In contrasto con il numinoso, potenzialmente perturbante e ambivalente, l'agape rappresenta il proprium del cristianesimo: dono effusivo e liberante. Il testo propone infine una distinzione critica tra agape e numinoso (Freud, Otto, Jung), mostrando come solo la prima fonda una teologia davvero redentiva e intersoggettiva.

*The essay explores Christ's agapic commandment as the core of the New Testament, reinterpreting the Old Testament mitzvah in the light of the incarnate Logos. Agape is not only commanded but embodied, taking shape as an original self-donation reflected in the "great agapic analogy" (Father : Christ :: apostles : Church). The act of the pedilavium and the aorist egápesa reveal the radical nature of Christ's gift, culminating in the cross. In contrast to the numinous – potentially uncanny and ambivalent – agape emerges as the proper mark of Christianity: an overflowing and liberating gift. The text finally offers a critical distinction between agape and the numinous (Freud, Otto, Jung), showing how only the former establishes a truly redemptive and intersubjective theology.*

**Parole chiave:** Cristologia filosofica, Carl Gustav Jung, Paul Ricœur, Luigi Pareyson, Martin Luther

**Keywords:** Philosophical Christology, Carl Gustav Jung, Paul Ricœur, Luigi Pareyson, Martin Luther

## Nota editoriale

### **1. Prefazione a *Parole come gemme***

In V. Cicero, *Parole come gemme*, il prato, Saonara (PD) 2012, pp. 5-6.

### **2. Kenosis dell'Assoluto. Del negativo nella cristologia hegeliana**

In C. Moreschini (ed.), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti (FI) 2015, pp. 269-281. Il testo è stato letto il 30 aprile 2015, in occasione del Convegno di Ontologia trinitaria tenutosi presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano (28-30 aprile 2015).

### **3. L'ombra blu e la bellezza della sofferenza. Riflessioni epistemologiche e mitologiche sul Cristo del *Liber novus jungiano***

Titolo originale: *L'ombra blu e la bellezza della sofferenza. Riflessioni epistemologiche e mitologiche sul Cristo del Liber novus*, in V. Cicero - L. Guerrisi (eds.), *Intorno al Libro rosso di Jung. Un tentativo di dialogo tra psicologia e filosofia*, Quaderno n. 5 di "AGON", Supplemento al n. 9 (aprile-giugno 2016), pp. 188-234.

### **4. L'istanza mitica nella cristologia jungiana**

"Annuario Filosofico", 32 (2016), pp. 205-225.

### **5. *Christus patiens*. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson**

"Rivista di filosofia neoscolastica", 110/1-2 (2018), pp. 3-23.

### **6. Lineamenti di cristologia tolkieniana**

"AGON", 28 (gennaio-marzo 2021), pp. 144-154. Il nucleo fondamentale del saggio è stato esposto il 4 settembre 2020, durante un webinar nel quadro del ciclo di incontri tolkieniani "Eriador 2020", organizzato dal 30 agosto al 4 settembre 2020 dall'Associazione "La Contea" in collaborazione con l'Associazione Sentieri Tolkieniani e con Radio Brea.

### **7. Le parabole regali. Ricœur e la metafora nel testo teologico**

In V. Busacchi - G. Costanzo (eds.), *Paul Ricœur e "Les Proches". Vivere e raccontare il Novecento*, Atti del Convegno su Paul Ricœur svoltosi dal 23 al 27 settembre 2013 a Parigi, Roma e Messina, a cura di Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2016, pp. 603-614. Il testo è stato letto il 26 settembre 2013 nella Sala Cannizzaro del Rettorato dell'Università di Messina.

### **8. Dire Cristo. Osservazioni su alcuni spunti cristologici in Ricœur**

“Illuminazioni”, 45 (luglio-settembre 2018), pp. 83-102 (apparso inizialmente in “Critical Hermeneutics”, 1/1 [2017], pp. 265-283).

### **9. Il Prometeo incatenato e l’Ecce homo. I supremi simboli tragici dell’umano nel pensiero tardo di Filippo Bartolone**

“Illuminazioni”, 46 (ottobre-dicembre 2018), pp. 169-178. Il testo è stato letto per la prima volta venerdì 24 maggio 2013, all’Istituto Tecnico Tecnologico “E. Majorana” di Milazzo, nel corso di un incontro patrocinato dalla locale LUTE (Università per la Terza Età) dal titolo: “Ricordo del filosofo milazzese Filippo Bartolone nel 25° anniversario della morte”.

### **10. Elementi di cristologia bartoloniana**

In V. Cicero - M. Gensabella Furnari, *La fortuna di avere un maestro. Filippo Bartolone: parole e memoria*, Atti del Convegno omonimo svoltosi nella Sala dell’Accademia dei Pericolanti del Rettorato dell’Università di Messina il 12 dicembre 2018, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 17-22.

### **11. Il Cristo di Filippo Bartolone**

“Illuminazioni”, 56 (aprile-giugno 2021), pp. 288-296. Il nucleo originario del saggio è stato letto il 2 marzo 2020 al convegno “Filippo Bartolone – Un filosofo. Un cattolico. Il fascino della sua voce libera”, svoltosi nell’Aula Magna del Liceo classico “Luigi Valli” di Barcellona Pozzo di Gotto (ME).

### **12. Il Triduo Santo speculativo. Da Lutero a Tilliette, oltre la teologia della croce**

“AGON”, n. 35 (ottobre-dicembre 2022), pp. 71-106. La prima versione del testo è stata letta l’8 novembre 2022 al Convegno internazionale “Cristologia: itinerari dalla patristica alla filosofia del Novecento”, organizzato da Genesis (Centro di Studi Patristici – Luigi M. Verzè) e svoltosi all’Università Vita-Salute San Raffaele di Milano dall’8 al 10 novembre 2022.

### **13. La sapientia incarnationis incondizionale in Duns Scoto e la sua rilevanza attuale per la cristologia filosofica**

In V. Cicero - V. Limone - C. Moreschini, *Cristologia patristica e cristologia filosofica*, Nerbini International, Firenze 2025, pp. 215-239.

### **14. Premessa a Sapienza muta**

In V. Cicero, *Sapienza muta*, Morcelliana, Brescia 2023, pp. 5-6.

### **15. Agape, o donazione di sé. Sul comandamento dei comandamenti neotestamentari**

Il testo originario è stato letto il 5 giugno 2025 al Convegno “Religione è sintomo. Riti miti simboli”, svoltosi a Poggio San Francesco Monreale (PA) il 4-5 giugno 2025. Inedito.

## Bibliografia citata

- AAOO* = *Opera omnia* di Agostino, Nuova Biblioteca Agostiniana, edizione bilingue (latino e italiano), Città Nuova, Roma 1970 ss., pubblicata online senza apparati sul portale: [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it)
- Adhémar d'Alès, Émile. 1930. *De verbo incarnato*, Beauchesne, Paris.
- Agostino, Aurelio. 1985. In *Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem* | *Commento alla prima epistola di S. Giovanni*, intr. e tr. di G. Madurini, rev. di L. Muscolino, in *AAOO*, XXIV/2 (1968<sup>1</sup>), pp. 1014-2080.
- 1990. *Sermones* [117-150] | *Discorsi* [117-150], tr. it. di M. Recchia, *AAOO*, XXXI/1, pp. XL-480.
- 1991. *De Civitate Dei* | *La Città di Dio*, intr. di A. Trapè, tr. it. e note di D. Gentili, *AAOO*, V/1-3 (1978<sup>1</sup>).
- 1993-94. *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus* | *Opera incompiuta contro Giuliano*, tr.it. di I. Volpi, *AAOO*, XIX/1-2.
- 2018. *De Genesi ad Litteram libri XII* | *Dodici libri sulla Genesi alla lettera*, testo latino a fronte dell'ed. Zycha (1894), in Agostino, *Commenti alla Genesi*, a cura di G. Catapano e E. Moro, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano, pp. 463-1367.
- Ambrogio di Milano. 2002. *Esamerone*, a cura di G. Banterle, Città Nuova, Roma.
- Anselmo di Canterbury. 1940. *Cur deus homo*, in *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, recensuit F.S. Schmitt, vol. II, Romæ, pp. 37-133.
- Antonazzo, Annunziata. 2025. *Noi siamo The Chosen. Gesù in un'App*. Ancora, Milano.
- Aristotele. 1991. *De arte poetica liber*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, e Typographeo Clarendoniano, Oxonii (1965<sup>1</sup>).
- 2022. *Metafisica*. Introduzione, traduzione, note e apparati di G Reale; appendice bibliografica di R. Radice; testo greco a fronte, Bompiani, Milano.
- Atanasio di Alessandria. 1971. *Contra Gentes / De Incarnatione*, edited and translated by R.W. Thomson, Clarendon Press, Oxford.
- 1998. *Orationes I et II Contra Arianos*, hrsg. von K. Metzler, D.U. Hansen und K. Savvidis, De Gruyter, Berlin - New York; tr. it. *Trattati contro gli ariani*, a cura di P. Podolak, Città Nuova, Roma 2003.
- Balthasar, Hans Urs von. 1974. *Novem theses*, in *Commissio Theologica Internationalis, De ethica christiana et eius normis* ([www.vatican.va](http://www.vatican.va)); ora in CTI 2006.
- 1990. *Theologie der Drei Tage* (1968), Johannes, Einsiedeln (Freiburg); tr. it. *Teologia dei tre giorni*, di G. Ruggeri, Queriniana, Brescia.
- Barth, Karl. 1945. *Die Kirchliche Dogmatik* [= *KD*], III/1, Theologischer Verlag, Zürich, Kap. 9 (§§ 40-42), *Das Werk des Schöpfung*.
- 1946. *KD* II/2, *ebd.*, Kap. 7 (§§ 32-35), *Gottes Gnadewahl*; tr. it. *La dottrina dell'elezione divina*, a cura di A. Mola, UTET, Torino 1983.

- 1950. *KD III/3, ebd.*, Kap. 11, § 50. *Gott und das Nichtige*, pp. 327-425; tr. it. *Dio e il Niente*, di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2003<sup>2</sup> (2000<sup>1</sup>).
- 1953. *KD IV/1. Die Lehre der Versöhnung*. (§§ 57-63), Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich.
- 2010. *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922*, hrsg. von C. van der Kooi und K. Tolstaja, TVZ, Zürich; tr. it. *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2009 [1962<sup>1</sup>].
- Bartolone, Filippo. 1948. *Il problema della storia del cristianesimo. Saggio di autocritica speculativa della critica storica alla religione cristiana [= PSC]*, in *OL*, pp. 1-79.
- 1959. *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, in *OL*, pp. 203-482.
- 1978. *Liberazione e responsabilità*, in *OL*, pp. 1251-1361.
- 1988. *L'ontologia della libertà: a confronto con Luigi Pareyson*, in *LV*, pp. 359-366.
- 2019. *Ontologia e liberazione. Opere edite in vita (1948-1978) [= OL]*, a cura di V. Cicero, F. Franco e M. Gensabella Furnari, Scholé, Brescia.
- 2025. *Libertà dalla Verità. Scritti brevi 1946-1988 [= LV]*, a cura di F. Franco, prefazione di M. Gensabella Furnari, Scholé, Brescia.
- Beinert, Wolfgang. 1973. *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg*, Aschendorff, Münster.
- Bellocci, Andrea. 2012. *Implicanza degli opposti, aporia dell'identico. Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, Lithos, Roma.
- Bibbia 2009. *La Bibbia. Via Verità e Vita*. Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
- Bibel 2000. *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*. Nach der Deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Bodemann, Eduard. 1966. *Der Briefwechsel des Gottfried Wilhelm Leibniz in der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Hahn'sche Buchhandlung, Hannover 1889; mit Ergänzungen und Register von G. Kronert und H. Lackmann, sowie einem Vorwort von K.-H. Weimann, Olms, Hildesheim.
- Bonaventura de Balneoregio. 1882-1889. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, ed. Patres Collegii S. Bonaventuræ, Ex Typographia Collegii S. Bonaventuræ, Ad Claras Aquas (Quaracchi, prope Florentiam), 4 voll.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1989. *Nachfolge*, Kaiser, Gütersloh; tr. it. *Sequela*, di M.C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 2004.
- Bühler, Pierre - Frey, Daniel. 2011. *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Labor et Fides, Genève.
- Bultmann, Rudolf. 1954. *Zum Problem der Entmythologisierung*, in H.-W. Bartsch (hrsg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, II<sup>2</sup>, Herbert Reich

- Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergsted<sup>2</sup> (1952<sup>1</sup>), pp. 179-208; tr. it. *Sul problema della demitizzazione*, in Bultmann 2005, pp. 175-233.
- 1967. *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in H.-W. Bartsch (hrsg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, I<sup>5</sup>, Herbert Reich - Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergsted 1967 (1948<sup>1</sup>), pp. 15-48; tr. it. *Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario*, in Bultmann 2005, pp. 101-174.
- 2005. *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, tr. it. di L. Tosti e F. Bianco, saggio introduttivo di I. Mancini, Queriniana, Brescia<sup>7</sup> (1970<sup>1</sup>).
- Cacciari, Massimo. 2004. *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano.
- 2023. *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano.
- Cantalamessa, Raniero. 1996. *Povertà*, Ancora, Milano.
- Catechismo della Chiesa cattolica*. 2012. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano (1992<sup>1</sup>).
- Cicero, Vincenzo. 1995. *Introduzione a G.W.F. Hegel, Fenomenologia dello Spirito*, testo tedesco a fronte, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 1995, pp. 7-30.
- 1998. *Il Platone di Hegel. Fondamenti e struttura delle "Lezioni su Platone" [= PH]*, presentazione di G. Reale, saggio introduttivo di H. Krämer, Vita e Pensiero, Milano.
- 2009. *Nota del traduttore*, in M. Heidegger, *Pensare e poetare. Introduzione alla filosofia*, Bompiani, Milano, pp. 5-11.
- 2010a. *Eros e utopia negli Uccelli di Aristofane e nella politeia di Platone*, "Illuminazioni", 12, pp. 44-65.
- 2010b. *All'ascolto del tempo fuori di sesto*, "Illuminazioni", 13, pp. 3-18.
- 2010c. *Dexter e i suoi nomi*, in V. Cicero (ed.), *Nel nome di Dexter. Un killer seriale tra letteratura e tv*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 105-125.
- 2011. *Comunanza dell'essere e libertà del sapere*, Prefazione a F. Di Benedetto, *L'anima e la matematica*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 5-12.
- 2012a. *Parole come gemme. Studi su filosofia e metafora [= PG]*, Il Prato, Padova.
- 2012b. *Cristianesimo e filosofia in Filippo Bartolone*, "MilazzoNostra", 33, pp. 18-20.
- 2015a. *Henologia e oblio dell'essere. A proposito di una figura speculativa centrale in Heidegger*, in R. Radice - G. Tiengo (eds.), *Seconda navigazione*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 123-146.
- 2015b. *L'analogo e l'io-penso. Per una riconsiderazione del trascendentale kantiano*, in E. Cicero - G. Coglitore (eds.), *Kant oggi. Omaggio a Santino Lo Giudice*, Pellegrini, Cosenza, pp. 83-93.
- 2016. *Leggere il Libro rosso di Jung*, ELS La Scuola, Brescia.
- 2018. *Eros, agape e bellezza in von Hildebrand*, "AGON", 17, pp. 73-89.
- 2019a. *L'ontologia della libertà di Filippo Bartolone*, Introduzione a F. Bartolone, *Ontologia e liberazione. Opere edite in vita (1948-78)*, a cura di V. Cicero, F. Franco e M. Gensabella Furnari, Morcelliana, Brescia, pp. VII-XVIII.

- 2019b. *Aufhebung und Transzendentes. Della critica sostanziale di Hegel al criticismo kantiano*, “AGON”, 20, pp. 175-211.
- 2019c. *Eucatastrofe del fiabesco moderno. Per una filosofia del fantasy*, “Illuminazioni”, 47, pp. 81-92.
- 2021. *Tradurre Hegel. Aufheben come rilevare*, “Humanitas”, 76/2, pp. 287-299.
- 2023. *Sapienza muta. Dio e l'ontologia*, Morcelliana, Brescia.
- 2024a. *Essere e analogia [= EA<sup>2</sup>]*. Nuova edizione aumentata, Morcelliana, Brescia<sup>2</sup> (2012<sup>1</sup>).
- 2024b. *Leggere il Libro rosso di Jung*, con la collaborazione di L. Guerrisi, Scholé, Brescia<sup>2</sup> (1916<sup>1</sup>).
- 2024c. *Beauty, Fenestrality, Calling. A Contribution to the Current Aesthetic Debate*, “AGON”, 42, pp. 74-84.
- 2025. *L'etica globale, Kant e il datum della libertà*, in V. Cicero - A. Scuderi (eds.), *Angelus Complexus*, Quaderno n. 24, Supplemento di “AGON”, 44, pp. 35-44.
- Cicero, Vincenzo - Guerrisi, Lucia (eds.). 2016a. *Intorno al Libro rosso di Jung. Un tentativo di dialogo tra psicologia e filosofia*, Quaderno n. 5, Supplemento di “AGON”, 9.
- 2016b. *VII Sermones ad vivos. Notazioni filosofiche e psicologiche a margine del poema di Jung*, “Illuminazioni”, 35, pp. 35-82.
- Coda, Piero. 1987. *Il negativo e la Trinità*, Città Nuova, Roma.
- 1994. *L'agape come grazia e libertà*, Città Nuova, Roma.
- Commissione Teologica Internazionale [= CTI]. 1988. *Documenta / Documenti (1969-1985)*, pref. di J. Ratzinger, testi in latino e in italiano, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988.
- *Documenti 1969-2004*. 2006. pref. di W.J. Levada, intr. di L.F. Ladaria, Editrice Studio Domenicano, Bologna.
- Coser, Mattia. 2015. *Colpa ed espiazioni. La cristologia filosofica di Luigi Pareyson*, “Rosmini Studies”, 2, pp. 161-170.
- Cova, Luciano. 2014. *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Il Mulino, Bologna.
- Denzinger, Heinrich. 2012. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (1854). Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping hrsg. von P. Hünermann, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 2010<sup>43</sup>. Edizione bilingue, versione italiana a cura di A. Lanzoni e G. Zaccherini, EDB, Bologna.
- Di Napoli, Roselena. 2000. *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, Gregoriana, Roma.
- Dondaine, Antoine. 1956. *Secrétaires de Saint Thomas*, Editori di San Tommaso, Roma.
- Drob, Sanford L. 2001. *Reading the Red Book. An interpretative Guide to C.G. Jung's Liber novus*, Spring Journal, New Orleans.
- Duns Scotus, Johannes. *Opera omnia*:  
— cura et studio Lucæ Wadding, Lugduni 1639, 12 voll., rist. anast., Olms, Hildesheim 1968-1969 [Wadd/Olms].

- editio nova juxta editionem Waddingi XII tomos continentem a Patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 26 voll., 1891-1895 [Wadd/Vivès].
- a cura di C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, e O. Schäfer, 21 voll., Tipografia vaticana, Città del Vaticano 1950 ss. [Vat].
- editio minor, a cura di G. Lauriola, 4 voll., A. G. A., Alberobello 1999 [Laur].
- *LO: Lectura Oxoniensis* (ed. Vat XVI-XXI).
- *Or: Ordinatio* (ed. Vat I-XIV).
- *RP: Reportatio Parisiensis* (ed. Laur II.2).
- Eckhart, Meister. 1979. *Deutschen Predigten und Traktate*, hrsg. u. übers. von J. Quint, Hanser, München<sup>2</sup> (1963<sup>1</sup>).
- Ernout, Alfred - Meillet, Antoine. 2001. *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots* (1932), Klincksieck, Paris.
- Eschilo. 2013. *Prometeo incatenato*, in Eschilo, Sofocle, Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano.
- Fichte, Johann Gottliebe. 1845-46 *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in Id., *Sämmtliche Werke*, hrsg. Von I.H. Fichte, Bd. 6, Veit & Comp., Berlin 1845-46, pp. 291-346; tr. it. *Missione del dotto*, di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2013.
- Fiorentino, Francesco. 2019. *Peccato originale, incarnazione e redenzione in Giovanni Duns Scoto*, “Syzetesis”, 6/2, pp. 405-432.
- Franco, Francesco. 2019. *La crisi della libertà nella civiltà moderna*, in V. Cicero - M. Gensabella Furnari (eds.), *La fortuna di avere un maestro. Filippo Bartolone: parole e memoria*, Morcelliana, Brescia, pp. 23-37.
- Freud, Sigmund, *Studienausgabe* [= FS], hrsg. von Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey, 11 Bde. (Mithrsg. des Ergänzungsbandes I. Grubrich-Simitis), Fischer, Frankfurt a.M. 2000; ed. it.: S. Freud, *Opere* [= FO], a cura di C. Musatti, 12 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1967 ss.
- 1912-13. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [*Totem e tabù. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*], FS 9, pp. 287-444 [FO 7, pp. 1-164].
- 1927. *Die Zukunft einer Illusion* [*L'avvenire di una illusione*], FS 9, pp. 139-189 [FO 10, pp. 435-485].
- Freud, Sigmund - Jung, Carl Gustav. 1974. *Briefwechsel*, hrsg. von W. McGuire und W. Sauerländer, Buchclub Ex Libris, Zürich; tr. it. *Lettere tra Freud e Jung*, di M. Montinari e S. Daniele, Boringhieri, Torino 1974.
- Furia, Paolo. 2015. *Ricœur e Jung: mito, simbolo e sé*, “l'Ombra”, 5, pp. 80-92.
- Gagliardi, Mauro. 2021. *La persona di Cristo secondo San Tommaso d'Aquino. Esposizione semplificata della cristologia della Summa Theologiæ*, Fede & Cultura, Verona.
- Gassmann, Lothar. 1995. *Karl Barth. Das Verhängnis der Dialektik*, Schwengeler, Berneck.

- Gélin, Albert. 1954. *Les Pauvres de Yahwé*, Éditions du Cerf, Paris.
- Gherardini, Brunero. 1976. *La theologia crucis, chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di Lutero*, in Atti del congresso internazionale su *La Sapienza della croce oggi*, 3 voll., Elle Di Ci-Leumann, Torino 1976, vol. I, pp. 541-573.
- 1978. *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Edizioni Paoline, Roma.
- Giamberardini, Gabriele. 1968. *Due tesi scotiste nella tradizione copta: il primato assoluto di Cristo e l'immacolata concezione di Maria*, in *De doctrina Joannis Duns Scoti*. Acta secundi Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, Cura Commissionis. Scotisticae, Romae, vol. III, pp. 317-385.
- Giegerich, Wolfgang. 2010. *Liber Novus, that is, The New Bible*, “Spring. A Journal of Archetype and Culture”, 83, pp. 361-411.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1979. *Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil* (1810), Harenberg, Dortmund; tr. it. *La teoria dei colori*, di R. Troncon, Il Saggiatore, Milano 2014.
- Gordon, Barry. 2009. *Kingship, Priesthood and Prophecy in The Lord of the Rings* (1967 ca.), The University of Newcastle, Australia  
uoncc.files.wordpress.com > 2009/05 > kpplotr-vers2.
- Gouhier, Henri. 1961. *Bergson et le Christ des Evangiles*, Fayard, Paris; tr. it. *Bergson e il Cristo dei Vangeli*, di S. Marzorati, IPL, Milano 1968.
- Grégoire de Nazianze. 1985. *Discours 32-37*. Introduction, texte critique, traduction et notes par. C. Moreschini, Sources Chrétiennes n. 318, Paris.
- Gregorio di Nissa. 1863. S. Gregorius Nyssenus, *Orationes de Beatitudinibus*, in *Patrologiæ Græcæ Tomus XLIV*, apud J.-P. Migne editorem, Lutetiae Parisiorum, coll. 1193-1302.
- Guerrisi, Lucia. 2015. *Dall'archetipo materno al Vas Sapientiae del Logos. La visione junghiana di Maria*, “Illuminazioni”, 34, pp. 47-89.
- 2016. *Lo Zarathustra di Nietzsche nel Libro rosso*, in Cicero-Guerrisi 2016a, pp. 161-187.
- Hausherr, Irénée. 1969. *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'incarnation*, “Recherches de Sciences Religieuses”, 22 (1932), pp. 316-20; ora in Id., *Études de spiritualité orientale, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma*, pp. 1-5.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1968a. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), in *HGW 4. Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg, pp. 1-92; tr. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, di R. Bodei, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, pp. 1-114.
- 1968b. *Glauben und Wissen* (1802), in *HGW 4*, pp. 315-414; tr. it. *Fede e sapere*, di R. Bodei, *ibi*, pp. 123-253.
- 1971. *Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

- 1980. *Phänomenologie des Geistes*, in *GW* 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg.
- 1986a. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, 3 B.de. (Hegels *Werke* in 20 Bde, 18-20), Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- 1986b. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegels *Werke* in 20 Bde, 12, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- 1990. *Wissenschaft der Logik*, I Bd.: *Die objektive Logik*, I Buch: *Die Lehre vom Sein* (1832), in *HGW* 21, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke; tr. it.: *Scienza della logica*, 1. Libro primo: *La dottrina dell'essere*, di A. Moni (1924-25), rivista da C. Cesa (1968), Laterza, Roma-Bari 2004.
- 1995. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. III. Die vollendete Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg.
- Heidegger, Martin. 1976. *Wegmarken*. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors hrsg. von F.-W. von Hermann, *HGA* 9; tr. it. *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- 1977. *Sein und Zeit* (1927). Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem "Hüttenexemplar", hrsg. von F.-W. von Herrmann, *HGA* 2; tr. it. *Essere e tempo*, con testo tedesco a fronte, a cura di A. Marini, Mondadori, Milano 2006.
- 1996-97. *Nietzsche*, hrsg. von B. Schillbach, *HGA* 6.1-2 (Neske, Pfullingen 1961<sup>1</sup>); tr. it. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- 2003. *Holzwege*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, 2., unveränderte Auflage, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Heisig, James W. 1972. *The VII Sermones ad Mortuos. Play and Theory*, "Spring", 32, pp. 206-218.
- HGA* = Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. 102 Bde., Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 ss.
- HGW* = Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 22 Bde., Meiner, Hamburg 1968 ss.
- Hilman, James - Shamdasani, Sonu. 2013. *Lament of the Dead. Psychology after Jung's Red Book*, W.W. Norton & Co., New York - London; tr. it. *Il lamento dei morti. La psicologia dopo il Libro rosso di Jung*, di F. Pe', Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- Holzer, Vincent. 2017. *Le Christ devant la raison. La christologie devenue philosophème*, Éditions du Cerf, Paris.
- 2018. *Le Christ devant la raison. La christologie dans tous ses états*, "Communio", 255, pp. 115-122.
- 2019. *L'ambivalence de l'ontologie trinitaire. Un état de la question*, "Transversalités", 148, pp. 31-55.
- 2022. *Les états de la christologie au sortir de la période moderne. Lorsque le Christ demeure «seul»*, "Communio", 280, pp. 18-32.

- 2023. *La «diastase» christologique moderne, ses antécédents et sa postérité. Maurice Blondel et le «problème à résoudre» (1893-1928). L'ombre inexpugnable de La Religion de Kant (1793), “Transversalités”, 164, pp. 75-101. Ora confluito in V. Cicero - V. Limone - C. Moreschini (eds.), *Cristologia patristica e cristologia filosofica*, Centro di Studi Patristici GENESIS, Università Vita-Salute San Raffaele, Milano 2025, pp. 241-267.*
- Howell, Alice O. 1990. *Jungian Synchronicity in Astrological Signs and Ages*, The Theosophical Publishing House, Wheaton (IL).
- Isacco di Ninive. 1990. *Discorsi spirituali. Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, Altri opuscoli*. Introduzione, traduzione dall'originale siriano e note a cura di P. Bettiolo, Qiqajon, Bose (BI)<sup>2</sup> (1985<sup>1</sup>).
- Jaeger, Werner. 1973. *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen (1933-47)*. Ungekürzter Photomechanischer Nachdruck in einem Band, De Gruyter, Berlin - New York; tr. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, di L. Emery e A. Setti, introduzione di G. Reale, indici di A. Bellanti, Bompiani, Milano 2011<sup>3</sup>.
- Jonas, Hans. 2016. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (1984)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>15</sup> (1987<sup>1</sup>); tr. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, di C. Angelino, il melangolo, Genova 2004.
- Jung, Carl Gustav. Gli scritti contenuti nell'edizione “completa” delle opere di Jung vengono citati sia in versione originale sia nella traduzione italiana (edizione parallela) secondo le seguenti sigle e coordinate:
- JGW* C. G. Jung, *Gesammelte Werke* 1-20, Patmos-Walter, Düsseldorf 2011 (Walter, Olten-Freiburg. i.B., 1966-1994).
- JOC* C. G. Jung, *Opere complete*. Edizione diretta da Luigi Aurigemma, 19 voll. (24 tomi), Bollati Boringhieri, Torino 1970-2007.
- Ogni voce registrata riporta innanzitutto l'anno di composizione, pubblicazione o ultima redazione dello scritto; poi il numero del volume in cui è contenuto, preceduto dalla sigla *JGW*; viene quindi l'indicazione dei numeri di pagina interessati. Tra parentesi quadra sono infine i numeri di pagina corrispondenti della traduzione. Lo stesso sistema vale anche per gli altri testi di Jung o di derivazione junghiana: lettere, seminari, interviste ecc.
- 1921. *Psychologische Typen* [*Tipi psicologici*], *JGW* 6.
- 1928. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [*L'Io e l'inconscio*], *JGW* 7, pp. 127-179 [121-236].
- 1931. *Analytische Psychologie und Weltanschauung* [*Psicologia analitica e concezione del mondo*], *JGW* 8 (1928/), pp. 393-418 [385-408].
- 1935. *Geleitwort zu von Koenig-Fachsenfeld «Wandlungen des Traumproblems von der Romantik bis zur Gegenwart»* [*Prefazione a O. Koenig-Fachsenfeld, “Trasformazioni nel problema del sogno dal romanticismo a oggi”*], *JGW* 18.2, pp. 832-835 [284-286].
- 1939. *Vorrede zu Jung “Phénomènes occultes”* [*Prefazione a “Phénomènes occultes”*], *JGW* 18/1, pp. 335-337 [19-21].

- 1940. *Psychologie und Religion* [*Psicologia e religione*], *JGW* 11, pp. 17-117 [15-111].
- 1942. *Zur Psychologie der Trinitätsidee*, in AA.VV., *Trinität, christliche Symbolik und Gnosis – Eranos-Jahrbuch 1940-1941*, Rhein, Zürich, pp. 31-64.
- 1948. *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [*Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*], *JGW* 11 (1940; 1942/), pp. 127-216 [115-194].
- 1951. *Aion* [*Aion*], *JGW* 9.2.
- 1952a. *Symbole der Wandlung* [*Simboli della trasformazione*], *JGW* 5 (1912/).  
— ed. ingl. *Symbols of Transformation*, trs. by R. F. C. Hull, Pantheon Books, New York 1956.
- 1952b. *Antwort auf Hiob* [*Risposta a Giobbe*], *JGW* 11, pp. 363-476 [339-453].
- 1952c. *Psychologie und Alchemie* [*Psicologia e alchimia*], *JGW* 12 (1944/).
- 1953. *Symbolik des Geistes*, Rascher, Zürich<sup>2</sup> (1948<sup>1</sup>).
- 1954a. *Zur Psychologie der Tricksterfigur* [*Psicologia della figura del briccone*], *JGW* 9/1, pp. 273-290 [245-264].
- 1954b. *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen* [*Riflessioni Teoriche sull'essenza della psiche*], *JGW* 8 (1946; 1947/), pp. 183-262 [177-252].
- 1954c. *Das Wandlungssymbol in der Messe*, *JGW* 11 (1941/), pp. 217-310 [195-283].
- 1954d. *Mysterium conjunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammenhang der seelischen Gegensätze in der Alchemie* [*Mysterium conjunctionis. Ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia*], *JGW* 14.
- 1958. *Ein moderner Mythos: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden* [*Un mito moderno. Gli oggetti che appaiono in cielo*], *JGW* 10 (1958), pp. 337-474 [*JOC* 10.2, 157-290]; tr. it. citata: *Antologia ragionata con testo tedesco a fronte*, a cura di P. Di Mauro, nota editoriale di V. Cicero, Scholè, Brescia 2019.
- 1961. *Erinnerungen, Träume, Gedanken von Carl Gustav Jung*. Aufgezeichnet und herausgegeben von A. Jaffé, Buchclub Ex Libris, Zürich; ed. it. *Carl Gustav Jung. Ricordi, sogni, riflessioni*. Raccolti e editi da A. Jaffé, Rizzoli, tr. it. di G. Russo, condotta però sulla traduzione inglese, Rizzoli, Milano 2014<sup>3</sup> (1992<sup>1</sup>).
- 2009. *Das Rote Buch. Liber Novus* [= *RB*], hrsg. u. eingel. von S. Shamdasani; Vorwort von U. Hoerni; Einleitung, Hinweise des Hrsg. zur Edition, Anmerkungsapparat und Danksagung aus dem Englischen übersetzt von C. Hermes, Patmos, Ostfildern; tr. it.: *Il libro rosso. Liber novus*. A cura e con introduzione di S. Shamdasani; prefazione di U. Hoerni; traduzione dall'inglese (introduzione, nota editoriale, ringraziamenti e apparato delle note) di G. Sorge, traduzione dal tedesco di M. A. Massimello e G. Schiavoni, consulenza linguistica di L. Mangels Giannachi, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- 2012a. *Analytical Psychology = Notes of the Seminar on Analytical Psychology given in 1925 by C.G. Jung*, original edition ed. by W. McGuire (1989), revised edition ed. by S. Shamdasani, Princeton University Press, Princeton & Oxford;

- ed. it. *Psicologia analitica. Appunti del Seminario tenuto nel 1925*, a cura di W. McGuire, tr. it. di M. Alessandrini, Edizioni Magi, Roma 2003.
- 2012b. *Briefe in drei Bänden (I. 1906-1945; II. 1946-1955; III. 1956-1961)*, hrsg. von A. Jaffé, Zürich, in Zusammenarbeit mit G. Adler, London, übersetz. aus dem Englischen und Französischen von A. Jaffé. Edition C.G. Jung, Sonderausgabe, Patmos Verlag, Ostfildern (bei Stuttgart) (ursprünglich erschienen im Walter Verlag, Olten 1972); ed. it. *Lettere*, a cura di A. Jaffé, in collab. con G. Adler, tr. di C. Carniato e L. di Suni, supervisione di L. Perez, 3 voll., Magi, Roma 2006.
- Jung, Carl Gustav - Kerényi, Karoly. 1941. *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Pantheon Akademie, Amsterdam - Leipzig; tr. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Jung, Carl Gustav - White, Victor. 2007. *The Jung-White Letters*, ed. by A. Conrad Lammers and A. Cunningham, consulting ed. M. Stein, Routledge, London and New York; tr. it. (dall'inglese) di B. Sambo, *Lettere tra C.G. Jung e Victor White*, Edizioni Magi, Roma 2016.
- Kant, Immanuel. 1983. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), zweite vermehrte Auflage, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1794; in Id., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Band 4, Insel, Wiesbaden 1956, Frankfurt a.M.<sup>5</sup>, pp. 647-879; tr. it. *La religione entro i limiti della semplice ragione*, di V. Cicero, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2012<sup>3</sup> (Rusconi, Milano 1996<sup>1</sup>).
- Kasper, Walter. 1973. *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*, in *Zur Kreuzestheologie* 1973, pp. 366-384; tr. it. *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, di G. Moretto, Queriniana, Brescia 2020<sup>3</sup> (1974<sup>1</sup>), pp. 55-83.
- Kilby, Clyde S. 1976. *Tolkien & The Simarillion*, Harold Shaw Publishers, Wheaton (IL).
- King, Jonathan. 2020. *Martin Luther's Theology of Beauty: Reconsidering the "Hiddenness" and "Alien Work" of God*, "Mid-America Journal of Theology", 31, pp. 27-56.
- Kyburz, Mark - Peck, John - Shamdasani, Sonu. 2009. *Translators' Note*, in C.G. Jung, *The Red Book*, W.W. Norton & Co., New York - London, pp. 222-224; tr. it. *Nota alla traduzione*, di M.A. Massimello e G. Schiavoni, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- Langius, Wilhelmus [Villum Lange]. 1649. *De annis Christi Libri duo*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Iohannis Maire.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1880. *Discours de métaphysique* (1686), in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C.J. Gerhardt, Bd. IV, Berlin [Nachdruck Olms, Hildesheim - New York 1978], pp. 427-463; tr. it. *Discorso di metafisica*, di S. Cariati, Rusconi, Milano 1998, pp. 51-209.
- Lennerz, Heinrich. 1929. *De historia applicationis principii: "Omnis ordinate volens prius vult finem quam ea quæ sunt ad finem" ad probandam gratuitatem prædestinationis ad gloriam*, "Gregorianum", 10/2, pp. 238-266.

- Leung, Mavis M. 2011. *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John. Jesus' Death as Corroboration of His Royal Messiahship*, Wipf & Stock, Eugene (OR).
- Lewis, Clive Staples. 1970. *Myth Became Fact* (1944), in *The Grand Miracle and Other Selected Essays on Theology and Ethics from God in The Dock*, ed. Walter Hooper, Ballantine, New York, pp. 38-42.
- Loewenich, Walther von. 1954. *Luthers Theologia Crucis*, 4. durchgesehene Auflage mit einem Nachwort und Anhang, Raiser, München<sup>2</sup> (1. ebd. 1929); tr. it. *Theologia Crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, di A. Rizzi, EDB, Bologna 1975.
- Luther, Martin, *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, 120 Bände, Hermann Böhlau (u. Nachfolger), Weimar 1883-2009.  
 — [WA] *Schriften*  
 — [WA BR] *Briefwechsel*  
 — [WA TR] *Tischreden*  
 — [WA DB] *Die Deutsche Bibel*
- Maffesoli, Michel. 2009. *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps* (2007), Perrin, Paris.
- Magoga, Alessio. 2006. *Linee di cristologia in Ruperto di Deutz*, “La Scuola Cattolica”, 1, pp. 73-104.
- Maier, Roberto. 2014. *Il male in Dio. Incontro critico con l'ontologia della libertà di Luigi Pareyson*, in S. Petrosino - S. Ubbiali (eds.), *Il male. Un dialogo tra teologia e filosofia*, Glossa, Milano 2014, pp. 143-166.
- Manni, Franco. 2013. *La religione nelle opere di Tolkien*, “Endore”, 15: <http://www.endore.it/endore15/content/Art05.html>.
- Moltmann, Jürgen. 1993. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, Gutersloh<sup>6</sup> (München 1972<sup>1</sup>); tr. it. *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 2013<sup>8</sup> (1973<sup>1</sup>).
- Monda, Andrea. 2008. *L'Anello e la Croce. Significato teologico de Il Signore degli Anelli*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Necula, Constantin V. 2014. *The Theophanies of a Theo-Geographical Route. The Resurrection Gospel from ... Ravenna*, “Revista Transilvania”, 3, 2014, pp. 3-7.
- Nestle, Erwin - Aland, Barbara. 2012. *Novum Testamentum Graece* (1898), 28. neu bearb. Auflage, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart.
- Nestle, Wilhelm. 1942. *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Kröner, Stuttgart<sup>2</sup> (1940<sup>1</sup>).
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 3, de Gruyter, Berlin - New York, pp. 343-651; tr. it. *La gaia scienza*, di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V/2, Adelphi, Milano 1991, pp. 11-276.
- Origene di Alessandria. 1966-92. Origène, *Commentaire sur saint Jean. Livres I-V. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc*, Éditions du Cerf, Pa-

- ris; tr. it. *Commento al Vangelo di Giovanni*, di V. Limone, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2012.
- Otto, Rudolf. 1997. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Nachdruck der ungekürzten Sonderausgabe 1979, Beck, München; tr. it. *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, a cura di A.N. Terrin, Morcelliana, Brescia 2011.
- Padley, Jonathan & Kenneth. 2010. 'From Mirrored Truth the Likeness of the True' – J.R.R. Tolkien and Reflections of Jesus Christ in Middle-Earth, "English", 59/224, pp. 70-92.
- Pannenberg, Wolfahrt. 1954. *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen; tr. it. *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto*, di A. Sberveglieri, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1994.
- Paolo VI, papa. 1968. *Insegnamenti*, vol. VI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Pareyson, Luigi. 1993. *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino.
- 1998. *Essere libertà ambiguità*, a cura di F. Tomatis (Luigi Pareyson, *Opere complete*, vol. 19), Mursia, Milano.
- 2000. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino<sup>2</sup> (1995<sup>1</sup>).
- 2001. *Studi sull'esistenzialismo* (1943, 1950<sup>2</sup>), a cura di C. Ciancio (Luigi Pareyson, *Opere complete*, vol. 2), Mursia, Milano.
- 2005. *Verità e interpretazione* (1971), Mursia, Milano.
- Pascal, Blaise. 1962. *Pensées*. Texte établi et annoté par J. Chevalier, Préface de J. Guitton, Le Livre De Poche Coulommiers, Paris; tr. it. *Pensieri*, in Id., *Opere*, a cura di D. Bosco, Morcelliana/Scholé, Brescia 2021, pp. 771-1176.
- 2021. *Abregé de la vie de Jésus-Christ* (1655); tr. it. *Compendio della vita di Gesù Cristo*, in *Opere*, ibi, pp. 289-325.
- Platone. 2009. *Repubblica*, a cura di G. Reale, tr. it. di R. Radice, Bompiani, Milano.
- Platone. 2025. *Parmenide*, tr. it. di M. Migliori, testo greco a fronte, Scholé, Brescia.
- Popkes, Wiard. 1967. *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zwingli-Verlag, Zürich-Stuttgart.
- Quartana, Pino A. 2017. *Scienza e reincantamento del mondo*, Ermes, Potenza 2017.
- Quindici, Roberta. 2002. *Cristologia e filosofia in Luigi Pareyson e Pietro Piovani*, "Archivio di storia della cultura", 15, pp. 359-394.
- Rahner, Karl. 1999. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (1976), in Id., *Sämtliche Werke*, Band 26, N. Schwerdtfeger - A. Raffelt (eds.), *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Düsseldorf - Freiburg i.Br., pp. 172-305; tr. it. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, a cura di C. Danna, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005<sup>6</sup>, pp. 235-412.
- 2005. *Probleme der Christologie von heute* (1954), in Id., *Sämtliche Werke*, Band 12, *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung*

- der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*, hrsg. von H. Vorgrimler, Herder, Freiburg i.Br., pp. 261-301; tr. it. *Problemi della cristologia d'oggi*, a cura di A. Marranzini, in Id., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 3-91.
- Ratzinger, Joseph. 2000a. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, mit einem neuen einleit. Essay, Neueausg., Kosel, München [1968<sup>1</sup>]; tr. it. *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, di G. Francesconi, con un nuovo saggio introduttivo, Queriniana, Brescia 2014.
- 2000b. *Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, in AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, editoriale di L. Pacomio, Piemme, Casale Monferrato<sup>3</sup> (1991<sup>1</sup>), pp. 93-125.
- 2007. *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien; tr. it. *Gesù di Nazareth, I. Dal battesimo nel Giordano alla trasfigurazione*, di C. Galli e R. Zuppet, a cura di I. Stampa e E. Guerriero, Rizzoli, Milano 2007.
- Raurell, Frederic. 2003. *La saggezza degli anawim*, "Laurentianum", 44/1-2, pp. 3-24.
- Ricœur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris; tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, pref. di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1999 (1977<sup>1</sup>).
- 1974. *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in P. Ricœur - E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Kaiser, München, pp. 45-70; tr. it. *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*, in Id., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, di G. Grampa, Queriniana, Brescia 2005<sup>4</sup> (1978<sup>1</sup>), pp. 73-107.
- 1975. *La métaphore vive*, Seuil, Paris; tr. it. *La metafora viva*, di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2010<sup>5</sup> (1976<sup>1</sup>).
- 1986. *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique* (1975), in Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Seuil, Paris; tr. it. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, pp. 115-129.
- 1988. *La componente narrativa della psicoanalisi*, "Metaxú", 2, pp. 7-19.
- 1994. *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu* (1977), in Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, pp. 281-305.
- 1995a. *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris; tr. it. *La critica e la convinzione*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997.
- 1995b. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éd. Esprit, Paris; tr. it. *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2013<sup>2</sup>.
- 2001. *L'herméneutique biblique*, Éditions du Cerf, Paris.
- 2007. *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments* (2004), Seuil, Paris; tr. it. *Vivere fino alla morte. Seguito da Frammenti*, a cura di D. Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2008.

- 2008. *Le soi dans le miroir des Écritures* (1986), in Id., *Amour et justice*, Éditions Points, Paris, pp. 43-74.
- Rohrer, Philipp. 2013. *Die prosaische Spur der Dialektik bei Hegel*, epubli GmbH, Berlin.
- Rupert von Deutz (Rupertus Tuitiensis). 1979. *De gloria et honore filii hominis super Mattheum*, edidit Hrabanus Haacke (“Corpus Christianorum. Continuatio mediævalis” 29), Turnhout, Brepols.
- Ryken, Philip. 2017. *The Messiah Come to Middle Earth. Images of Christ’s Three-fold Office in the Lord of the Rings*, IVP Academica, Downers Grove (IL).
- Sabetta, Antonio. 2015. *La cristologia filosofica nell’orizzonte della modernità*, Studium, Roma.
- Sansonetti, Giuliano. 2015. *La cristologia filosofica di Xavier Tilliette*, “Rosmini Studies”, 2, pp. 81-88.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1856-61. *Sämmtliche Werke* [= *SSW*], hrsg. von K. F. A. Schelling, J. G. Cotta’scher Verlag, Stuttgart und Augsburg.
- 1856-7. *Philosophie der Mythologie*, in *SSW*, II Abt., Bde. 1-2; tr. it. *Filosofia della mitologia*, di L. Procesi, Mursia, Milano 1990.
- 1858. *Philosophie der Offenbarung*, in *SSW*, II Abt., Bde. 3-4; citato nella ed. *Filosofia della Rivelazione*, tr. it. di A. Bausola rivista da F. Tomatis, testo tedesco a fronte (ed. Schröter), Bompiani, Milano 2002.
- Seban, Mark. 1993. *J.R.R. Tolkien: Lover of the Logos*, “Communio: International Catholic Review”, 20, pp. 84-106.
- Serafini, Marcella. 2010. *Il mistero di Cristo nella vita dell’uomo. Riflessi antropologici del cristocentrismo in Duns Scoto*, in F. Fiorentino (ed.), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d’Italia*, Atti del Congresso Internazionale (Bitonto 25-28 marzo 2008), in occasione del VII Centenario della morte di Giovanni Duns Scoto, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Porto, pp. 107-141.
- Shamdasani, Sonu. 2009. *Introduction*, in C.G. Jung, *The Red Book*, W.W. Norton & Co., New York - London 2009, pp. 193-221; tr. it. *Introduzione*, di G. Sorge, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, pp. XXV-CXIII.
- Simon, Josef. 2010. *Philosophie als Verdeutlichung. Abhandlungen zu Erkennen, Sprache und Handeln*, hrsg. von T. S. Hoffmann, de Gruyter, Berlin/New York.
- Smith, Thomas W. 2006. *Tolkien’s Catholic Imagination. Mediation and Tradition*, “Religion & Smith”, 38/2.
- Spinoza, Baruch. 1925. *Spinoza Opera* [= *SO*]. 4 Bde. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsgg. von C. Gebhardt, Winter, Heidelberg; tr. it. B. Spinoza, *Tutte le opere* [= *STO*]. Testo latino e nederlandese a fronte, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011.
- 1670. *Tractatus Theologico-politicus*, in *SO*, Bd. III, pp. 1-247; tr. it. *Trattato Teologico-politico*, di A. Dini, *STO*, pp. 629-1125.
- 1677. *Ethica, Ordine Geometrico demonstrata* (1677), in *SO*, Bd. II, pp. 41-308; tr. it. *Etica. Dimostrata secondo l’ordine geometrico*, di G. Durante, *STO*, pp. 1141-1607.

- Stancampiano, Simone. 2007. *La cristologia filosofica in Xavier Tilliette*, Trauben, Torino.
- 2025. *La cristologia filosofica di Xavier Tilliette. Fine della gnosi hegeliana?*, in V. Cicero - V. Limone - C. Moreschini (eds.), *Cristologia patristica e cristologia filosofica*, Centro di Studi Patristici GENESIS, Università Vita-Salute San Raffaele, Milano 2025, pp. 269-286.
- Stiegler, Bernard & [Ars Industrialis]. 2012. *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale* (2006), a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli.
- Tagliapietra, Andrea. 2008. *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Tilliette, Xavier. 1976. *Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique*, in AA.VV., *Il Cristo dei filosofi*. Atti del 30° convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari, Gallarate, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 39-50.
- 1986. *La christologie idealiste*, Desclée, Paris; tr. it. *La cristologia idealista*, di F. Cappellotti e G. Riccardino, Queriniana, Brescia 1993.
- 1989. *Filosofi davanti a Cristo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia (ed. fr. *Le Christ des philosophes*, Culture et vérité, Namur 1993).
- 1990. *Le Christ de la philosophie. Prologomènes à une christologie philosophique*, Les Éditions du Cerf, Paris; tr. it. *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1997.
- 1992. *La Semaine Sainte des Philosophes*, Desclée, Paris; tr. it. *La settimana santa dei filosofi*, di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2020 (1992).
- 1995. *Les philosophes et leur Christ*, in AA.VV., *Il Cristo dei filosofi*, Herder EMF, Roma, pp. 5-19.
- 2004. *Che cos'è cristologia filosofica?*, a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia.
- Tischendorf, Konstantin von (ed.). 1987. *Evangelia Apocrypha*. Adhibitis plurimis codicibus Græcis et Latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus, collegit atque recensuit Constantinus de Tischendorf (1876<sup>2</sup>), Olms, Hildesheim.
- Tolkien, John Ronald Reuel. 1989-2000. *The History of Middle-Earth*, 12 vols., HarperCollinsPublishers, London.
- 1990. *La realtà in Trasparenza. Lettere 1914-1973*, a cura di Humphrey Carpenter e Christopher Tolkien, tr. it. di Cristina De Grandis, Rusconi, Milano.
- 2004. *Sulle fiabe*, in Id., *Albero e foglia*, tr. it. di F. Saba Sardi, Bompiani, Milano<sup>7</sup>, pp. 13-106.
- Tomatis, Francesco. 1995. *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma.
- 2002. *Luigi Pareyson. Il male in Dio: la sofferenza del Cristo come teogonia*, in Zucal 2002, II, pp. 1037-48 (introduzione a una antologia di passi cristologici pareysoniani *ibi*, pp. 1051-58).
- 2017. *L'escatologia di Pareyson*, in AA.VV., *Filosofia ed escatologia*, a cura di C. Ciancio, E. Gamba e M. Pagano, Mimesis, Sesto San Giovanni, pp. 547-571.

- 2020. *Il limite fra l'idea dell'essere e realtà della libertà in Bartolone*, “Paradosso”, 1, pp. 49-65.
- Tommaso d'Aquino. 2000. *Scriptum super libros Sententiarum*, 10 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna.
- Tommaso da Kempis. 1840. *De imitatione Christi, libri quatuor*. Nova editio accuratissime emendata, indiceque locupletata, Lugduni, apud Pelagaud et Lesne; tr. it. *L'imitazione di Cristo*, di U. Nicolini, Paoline Editoriale, Milano, 2014<sup>17</sup>.
- Unger, Dominic J. 1949. *The Love of God the Primary Reason for the Incarnation According to Isaac of Nineveh*, “Franciscan Studies”, 9/2, pp. 146-155.
- Vanhoozer, Kevin J. 2010. *Remythologizing Theology. Divine Action, Passion, and Authorship*, Cambridge University Press, New York.
- Vercellone, Federico. 2015, *Oltre il disincanto. Prospettive sul reincantamento del mondo*, Aracne, Roma.
- Veuthey, Léon. 1996. *Jean Duns Scot. Pensée théologique*, Editions Franciscaines, Paris 1968; citato nell'ed. it. *Linee essenziali della teologia scotista*, in Leone Veuthey, *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, a cura di O. Todisco, Miscellanea Francescana, Roma, pp. 1-113.
- Vincent, Gilbert. 2012. *Métaphores, paraboles et analogie. La référence à la théologie dans la pensée de Paul Ricœur*, “Études Ricœuriennes / Ricœur Studies”, 3/2, pp. 91-109.
- Weischedel, Wilhelm. 2013. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bde. in einem Band, Schneider, Darmstadt<sup>5</sup> (2 Bde., 1971-72<sup>1</sup>); tr. it. *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, a cura di L. Mauro, 3 voll., il nuovo melangolo, Genova 1994-96<sup>2</sup> (1988-94<sup>1</sup>).
- Welker, Michael (ed.). 1979. *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, Kaiser, München; tr. it. *Dibattito su 'Il Dio crocifisso' di Jürgen Moltmann*, di L. Bianchi, G. Grampa, A. Lorini e D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1982.
- Wüthrich, Matthias D. 2006. *Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Theologischer Verlag, Zürich.
- Zollitsch, Robert (ed.). 2013. *L'ABC di Joseph Ratzinger. Un libro di consultazione da Abbà a Vocazione*, in collaborazione con l'Istituto Papa Benedetto XVI, Libreria Vaticana, Città del Vaticano.
- Zucal, Silvano (ed.). 2002. *Cristo nella filosofia contemporanea*, 2 voll., Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
- Zur Kreuzestheologie*. 1973. “Evangelische Theologie”, 33/4, pp. 337-431; tr. it. *Sulla teologia della Croce*, Queriniana, Brescia 2020<sup>3</sup> (1974<sup>1</sup>).

## Indice dei nomi\*

- Abramo, 87, 109n, 113, 115, 117  
*Abraxas*, 43n, 44  
*Adamo*, 155, 165 e n, 166, 167, 170, 172, 173, 177  
 Adhémar d'Alès, Émile, 172n  
*Adone*, 46n  
 Agostino, Aurelio, 68 e n, 137, 155, 165 e nn, 166, 167, 183nn  
 Aland, Barbara, 12n  
 Ambrogio di Milano, 183n  
*Ammonio*, 38 e n  
 Anastasio del Sinai, 177n  
 Anselmo di Canterbury, 144 e n, 166 e nn, 167, 169n, 179n  
 Antonazzo, Annunziata, 5n  
*Aragorn*, 93, 94  
 Aristotele, 7 e n, 72n, 99, 102, 158, 171, 172  
 Atanasio di Alessandria, 165 e n, 176n, 183n  
*Attis*, 46n  
  
*Baal*, 67n  
 Balthasar, Hans Urs von, 56n, 71n, 137, 138n, 148 e n, 149n, 150n, 152n, 157n, 163 e nn, 164n  
*Bambino*, 34, 36, 37, 47 (v. *Maria*)  
 Barth, Karl, 56n, 70, 71n, 76-85 e nn, 87, 90, 92, 145n, 150n, 161 e n  
 Bartolone, Filippo, 30 e nn, 31nn, 32, 58n, 59n, 81 e n, 119-123 e nn, 125-130 e nn, 131-135 e nn, 152 e n, 153, 179n  
*Basilide*, 43  
 Basilio di Cesarea, 68  
 Baudelaire, Charles, 99, 101  
 Beinert, Wolfgang, 171n  
 Benedetto XVI, papa, 52n, 55 (v. *Ratzinger*)  
 Bettio, Paolo, 175n  
 Bezzi, Angelo, 154  
 Blondel, Maurice, 153  
 Bodemann, Eduard, 74n  
 Bonaventura da Bagnorea, 167 e nn, 170  
 Bonhoeffer, Dietrich, 56n, 145n  
 Borghesi, Massimo, 74n  
 Buddha, 37n  
 – *Buddha*, 34, 36n  
 Bühler, Pierre, 97n  
 Bulgakov, Michail Afanas'evič, 131  
 Bultmann, Rudolf, 52n, 54-55 e nn, 67, 89n, 96  
  
 Cacciari, Massimo, 36n, 179n, 184n  
 Cantalamessa, Raniero, 13n  
 Cirillo di Alessandria, 177n  
 Coda, Piero, 10n, 11 e n, 18 e n, 185 e n  
 Coser, Mattia, 85n  
 Cova, Luciano, 165n  
 Cristo, *passim*  
 Cullmann, Oscar, 56n  
  
 Denzinger, Heinrich, 73n, 159n, 165n  
 Derrida, Jacques, 18n  
 Deutero-Isaia, v. *Isaia*  
 Di Napoli, Roselena, 85n  
*Diavolo*, 39 (v. *Satana*)  
 Dick, Philip, 36n  
*Dioniso*, 46n

\* In corsivo sono i personaggi mitico-letterario-filosofici.

- Dondaine, Antoine, 168n  
 Dostoevskij, Fëdor, 89, 127  
 Drob, Sanford L., 21n, 34n  
 Duns Scoto, 137, 155 e n, 165, 168-177 e nn  
 Ecce homo, 59n, 119 e n, 121, 122 e n, 123, 130n, 131, 134, 135 e n  
 Eckhart, Meister, 15n, 179  
*Edipo*, 30n, 58n, 186  
 Elia, 35n  
 – *Elia*, 34 e n, 36, 37, 38, 66n  
 Eliseo, 35n  
*Eracle*, 119  
 Eraclito, 7, 21  
 Ernout, Alfred, 26n  
 Eschilo, 31n  
*Eva*, 34, 177  
  
*Fanciullo*, 38, 42  
 Feuerbach, Ludwig, 122n  
 Fichte, Johann Gottlieb, 141, 151n, 152n  
*Filemone*, 33n, 34n, 41 e n, 43, 44  
 Filone d' Alessandria, 7, 38  
 Fiorentino, Francesco, 167n, 174n  
 Franco, Francesco, 127 e n  
 Franz, Marie-Louise von, 49n  
 Frege, Gottlob, 98, 102  
 Freud, Sigmund, 50 e n, 67n, 186 e n  
 Frey, Daniel, 97n  
*Frodo*, 93, 94, 95n  
  
 Gadamer, Hans-Georg, 98, 99  
 Gagliardi, Mauro, 168n  
*Galadriel*, 93 e n  
*Gandalf*, 93, 94  
 Gassmann, Lothar, 85n  
 Gélin, Albert, 13n  
 Geremia, 35n  
 Gerhoh di Reichersberg, 171n, 175  
 Gesù di Nazareth, v. Cristo  
 Gherardini, Brunero, 140n, 145n, 161n  
 Giacobbe, 87, 109n, 113, 115  
  
 Giamberardini, Gabriele, 177n  
 Giegerich, Wolfgang, 34n  
*Gilgamesh*, 46n  
*Giobbe*, 67  
*Giocasta*, 30n  
 Giovanna la Mirofora, 129  
 Giovanni apostolo, 7-8, 17n, 38, 67n, 70, 89, 156, 163, 176, 182, 183, 184  
 Giovanni Battista, 35n  
 Giovanni Crisostomo, 68  
 Goethe, Johann Wolfgang, 23n  
*Gollum*, 95n  
 Gordon, Barry, 93, 94  
 Gouhier, Henri, 70n, 156n  
 Grampa, Giuseppe, 97n  
 Gregorio di Nazianzo, 12 e n  
 Gregorio di Nissa, 14-16 e nn, 68  
 Grünewald, Matthias, 131, 134n  
 Guerrisi, Lucia, 28n, 32n, 41n, 42n, 43n, 45n, 63n, 66n  
  
 Hausherr, Irénée, 175 e n, 176n  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 9-19 e nn, 125, 140 e n, 141-142 e nn, 143 e n, 144, 149 e n, 151, 161 e nn, 163, 179n  
 Heidegger, Martin, 9n, 55 e n, 69 e n, 96, 99, 109, 179n, 180 e n  
 Heisig, James W., 43n  
 Henry, Michel, 179n  
 Hillman, James, 33n  
 Hofstadter, Douglas Richard, 179n  
 Holbein il Giovane, Hans, 131, 134n  
 Holzer, Vincent, 156 e n  
 Howell, Alice, 43n  
 Husserl, Edmund, 99  
 Huysmans, Joris-Karl, 131  
  
*Io-Jung* [*Ich Jungs*], 21-47  
 Ireneo di Lione, 176n  
 Isacco di Ninive, 155, 175-177 e nn  
 Isacco patriarca, 87, 109n, 113, 115  
 Isaia, 13 e n, 14, 17 e n, 21, 22n

- Jackson, Thomas, 70n  
 Jacobi, Friedrich Heinrich, 141  
 Jaeger, Werner, 119 e n  
*Jahvè*, 67n, 113-115, 181, 183  
 Jonas, Hans, 69 e n  
 Jouve, Pierre-Jean, 153  
 Jung, Carl Gustav, 21-47 e nn, 49-50 e nn,  
 53 e nn, 56 e n, 59-67 e nn, 71n, 96,  
 184, 186-187  
 Jüngel, Eberhard, 56n, 97n
- Kalì*, 34, 36n  
 Kant, Immanuel, 64n, 73 e n, 74 e n, 110,  
 141, 179n, 180  
 Kasper, Walter, 143 e n, 144 e nn, 145 e  
 n, 161 e n  
 Kerényi, Karoly, 30n, 67n  
 Kilby, Clyde, 93 e n, 94 e n  
 King, Jonathan, 138n, 151n  
 Kyburz, Mark, 25n
- Lange, Villum, 71n, 157n  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 69 e nn, 74n  
 Lennerz, Heinrich, 172n  
 Leung, Mavis, 79n  
 Lewis, Clive Staples, 96 e n  
 Loewenich, Walther von, 137-140 e nn,  
 150n, 160n, 163 e n  
 Lombardo, Pietro, 170  
 Luca di Antiochia, 129  
 Lutero, Martin, 9, 11, 22n, 137-140 e nn,  
 141 e n, 143, 144 e n, 145, 146nn, 148,  
 149, 150, 153, 155, 160 e n, 161, 162n,  
 163 e n, 164, 165 e n, 177
- Maffesoli, Michel, 96n  
 Magoga, Alessio, 170  
 Maier, Roberto, 85n  
 Manni, Franco, 94  
 Marco evangelista, 146  
 Maria Maddalena, 129  
 Maria, madre di Gesù, 66 e n, 94n, 153,  
 169 e n  
 – *Maria*, 34, 36, 47 (v. *Bambino*)  
 Maria, madre di Giacomo, 129  
 Marx, Karl, 122n  
 Massimo il Confessore, 177n  
 Matteo apostolo, 97  
 Meillet, Antoine, 26n  
*Mime*, 37  
*Mithra*, 46n  
 Moltmann, Jürgen, 137, 145-147 e nn,  
 150, 161, 162nn  
 Monda, Antonio, 94  
 Mosè, 114, 117, 183  
 Murray, Robert, 94n
- Necula, Constantin, 96n  
 Nestle, Erwin, 12n  
 Nestle, Wilhelm, 54 e n  
 Nietzsche, Friedrich, 35n, 42n, 69 e n
- O'Connor, Flannery, 5  
*Odino*, 46n  
 Oley, Barnabas, 70n  
 Omodeo, Giorgio, 188n  
 Onorio di Autun, 171n, 175  
 Origene di Alessandria, 68, 183n  
 Otto, Rudolf, 187-188 e nn
- Padley, Jonathan, 94  
 Padley, Kenneth, 94  
 Pannenberg, Wolfhart, 56n, 169nn, 170 e  
 nn, 171n, 172n  
 Paolo di Tarso, 7n, 12-14, 17 e n, 22, 60n,  
 67n, 138 e n, 162, 163, 165 e n, 185  
 Paolo VI, papa, 165 e n  
 Pareyson, Luigi, 56-59 e nn, 62, 67, 70 e  
 n, 71, 74-76 e nn, 79, 81 e n, 83n, 84  
 e nn, 85-92 e nn, 109n, 119n, 130 e n,  
 147, 153, 180n  
 Pascal, Blaise, 70 e n, 89n, 147n, 149 e n,  
 152, 163 e n  
 Peck, John, 25n  
 Pelagio, 165 e n  
 Pietro apostolo, 36

- Pilato, 134  
Platone, 9 e n, 27 e n, 28n, 62n, 164n, 179n, 184n, 188n  
*Polibo*, 30n  
Popkes, Wiard, 146 e n  
*Prometeo*, 31, 58n, 119 e n, 120, 121  
Przywara, Erich, 179n  
Ps.-Saul, 21
- Quartana, Pino A., 96n  
Quindici, Roberta, 85n
- Rahner, Karl, 56n, 73 e n  
Ratzinger, Joseph, 51-52 e nn, 54n, 55 e n, 67, 96  
Richards, Ivor, 101  
Ricœur, Paul, 55n, 67 e n, 97-105 e nn, 107-118 e nn  
Riconda, Giuseppe, 76n  
Ritschl, Albrecht, 46n  
Rohrer, Philipp, 9n  
Rosmini, Antonio, 179n, 180  
Ruperto di Deutz, 170n, 171n, 172n, 175  
Ryken, Philip, 94
- Sabetta, Antonio, 70n, 74n  
*Salomè*, 34 e n, 36 e n, 37 e n, 66n  
Sansonetti, Giuliano, 70n  
*Satana*, 33, 39, 61  
Scheffczyk, Leo, 56n  
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 19, 56 e nn, 57, 62, 76n, 90n, 141, 143-145 e nn, 150 e n, 161 e n, 179n  
Schmitt, Carl, 147  
Schopenhauer, Arthur, 35n  
Scolastici, 172n  
Serafini, Marcella, 175n  
Severino, Emanuele, 179n  
Shamdasani, Sonu, 25n, 33n, 35n  
Simon, Josef, 9 e n  
Sinclair, Upton, 49n, 50n, 53nn  
Smith, Thomas, 96n
- Socrate, 128  
Spinoza, Baruch, 69 e nn, 87n  
Stancampiano, Simone, 70n  
Stiegler, Bernard, 96n  
Stoici, 7
- Tagliapietra, Andrea, 28n  
Tilliette, Xavier, 70 e n, 73 e n, 74 e nn, 75 e n, 125 e n, 130n, 137 e n, 141n, 142 e n, 143n, 146 e n, 147n, 149 e n, 152, 153 e nn, 156 e n, 163 e n, 164n, 179
- Tischendorf, Konstantin von, 33n  
Tolkien, John Ronald Reuel, 93-96 e nn  
Tomatis, Francesco, 19n, 59n, 75n, 76n, 85n, 92n, 133n  
Tommaso d'Aquino, 137, 167, 168 e n, 170  
Tommaso da Kempis, 39  
Tschirnhaus, Ehrenfried Walther von, 74n
- Ulisse*, 34  
Unger, Dominic J., 176n
- Vanhoozer, Kevin J., 68n  
Vattimo, Gianni, 76n  
Vercellone, Federico, 96n  
Veuthey, Léon, 169n, 171n, 173n  
Vincent, Gilbert, 97n  
Vitiello, Vincenzo, 18n
- Weber, Max, 96n  
Webster, Deborah, 94n  
Weischedel, Wilhelm, 179n, 180  
Welker, Michael, 137n  
White, Victor, 49nn  
Wittgenstein, Ludwig, 153, 179n  
Wüthrich, Matthias D., 84n
- Zagreo*, 46n  
*Zeus*, 31, 119, 120  
Zollitsch, Robert, 55n  
Zucal, Silvano, 70n

## Indice dei concetti\*

- a priori* trascendentale recettivo dell'agape, 188 (v. analogon, inquanto)
- accomunare/differire (senso principale di essere), 18n, 29, 72, 158 e n (v. analogon, inquanto)
- agape [ἀγάπη], 19, 89
- come comandamento, 123
  - critica come intersoggetto più-chenuminoso che dona effusivamente la capacità di donarsi, 188
  - dorologica, 185
  - incarnazione (v.) come opera suprema dell'a. divina, 177
  - {Bartolone} 59n, 120, 122-123, 134-135 (simbolo *Ecce homo*; v. eros)
  - {Pareyson} 92n
- agens numinoso {Jung}, 47, 64-65 (v. Sé)
- Agnello sgozzato [ἀρνίον ἐσφαγμένον], 17, 148-150, 152, 163n
- allogro, 7 (nome), 31 (enunciato)
- analogia [ἀναλογία, *Analogie*], 72, 110-111, 157-158 e nn, 184
- grande a. agapica, 184-185
  - {Bartolone} 129-130 e n
- analogon [ἀνάλογον; ::], 8, 18n, 72-74 e nn, 86 e n, 157-158 e nn, 179 (v. inquanto)
- angoscia [\*ἀδημονία, *Angst*]
- nel Getsemani, 55n
  - {Heidegger} 55n
- antropismo, 76 e n, 81, 87
- antropomorfismo, 88 e n (Pareyson); 147-148, 162 (Moltmann); 179 (teologia filosofica)
- antropomorfo del divino {Bartolone}, 122n
- aposterioritas Dei* {Schelling}, 144-145
- appropriazione [*Aneignung*] {Gadamer, Ricœur}, 99
- archai* [ἀρχαί], primalità, 31
- archetipica (figura, immagine o rappresentazione) {Jung}, 24n, 30, 34 e n, 36, 38
- archetipo [ἀρχέτυπος, *Archetyp*]
- degli archetipi, 23n, 64 (v. Sé)
  - della povertà di spirito, 13, 25
  - {Jung} 23n, 25, 28 e n, 30n, 63
- arci- [ἀρχ-, *Ur-*], 23n (v. proto-)
- arcifenomenico, 28
- arcipsichico [*urpsychisch*], 28
- arcipsicologema, enunciato arcipsicologico, 24n, 30, 39, 42n, 47n, 50
- arcipsicologia (jungiana) come episteme, 28, 30n, 49-50 e n, 61n, 63, 66
- arcistruttura trascendentale, 149 e n (v. analogon, inquanto)
- assolutezza {Bartolone}, 126
- atopos, atopia [ἄτοπος, ἀτοπία]
- a.a del Dio rinnovato (Jung), 41
  - il profeta, la profezia, 36 e n, 37
- Aufhebung* (rilevazione) {Hegel}, 132n, 142
- autodifferenziazione (dell'Assoluto) {Hegel}, 9-10, 17-18
- autoermeneusi di Cristo {Bartolone}, 127-129, 133 (nella parabola del buon Samaritano)
- autokenosis del Logos [αὐτοκένωσις τοῦ Λόγου] {Bartolone}, 132-134, 153 (v. kenosis)
- autonominazione di Dio {Ricœur}, 112-114
- autooriginazione di Dio {Pareyson}, 86, 87, 88
- autopotenziamento della terrenità umana {Bartolone}, 119-120 (simbolo Prometeo)
- beatitudine [μακαριότης], 16-17
- {Gregorio di Nissa} 14-16 e nn

\* I numeri in corsivo indicano pagine che contengono elementi definitivi o tematici importanti. Tra parentesi graffe sono le autorialità da cui si mutuano “alla lettera” le nozioni occorrenti; altrimenti, gli autori sono tra parentesi tonde.

- bellezza della sofferenza [*Schönheit des Leidens*], 150  
 – {Jung} 45, 61
- caos precreezionale (Barth), 83-84
- carisma cristico triplice (re, sacerdote, profeta) (Tolkien), 94
- carne di Cristo {Bartolone}, 134
- causa finale del mondo (Cristo-Logos) {Duns Scoto}, 172, 173, 177
- Christus patiens*  
 – {Bartolone} 121  
 – {Pareyson} 75, 76n, 84, 90, 91, 92n
- Christus philosophus* {Tilliette}, 74n
- Christus resurgens*, 84
- circoscrizione epistemica, 69
- clavis hermeneutica* della Bibbia: (Cristo), 138, 145, 160; (Croce) 149, 164, 177
- comandamento [*mitzvah*, ἐντολή, *præceptum*, *Gebot*]  
 – senso neotestamentario, 181-186  
 – senso veterotestamentario, 181  
 – vivente (Cristo), 183-184
- comunanza [κοινωνία, κοινόν, *communitas*, *Gemeinsamkeit*], 71-72n (v. accomunare/differire, sapere)
- concrocifissione con Cristo  
 – {Jung} 37 e n  
 – {Pareyson} 92n
- conrisurrezione con Cristo, 37 e n
- costrutto della fede (*foedus—fidelitas—fides*) (v. fede)
- cristologia, 52, 78, 79  
 – applicativa, 94 (Tolkien)  
 – arcipsicologica (Jung), 49 e n, 66  
 – contemporanea, 143n  
 – filosofica (= cristosofia), 5, 59, 66, 70-74 e nn, 75, 92, 125, 130 e n, 156, 159, 177, 179  
 – laica (tragica) (Pareyson), 70, 75, 79, 85, 89, 92  
 – {Bartolone} 130  
 – {Lutero} (v. staurologia)  
 – {Schelling} 144-145, 161  
 – moderna, 138, 155, 160, 177  
 – “senza Logos” {Ricœur}, 112-118  
 – speculativa, 94-96 (Tolkien)  
 – teologica dogmatica, 66, 70-71, 93, 125, 156
- cristo-mitologia, 67 (Jung)
- cristomorfismo {Vanhoozer}, 68n
- cristosofia, 5 (v. cristologia filosofica)
- Croce [σταυρός *crux*, *Kreuz*], 148-151, 164  
 a. il logos/locus dell’identità dinamica del Logos divino incarnato, kerygmatico, crocifisso e risorto, 149, 164  
 b. la forma strutturale fenomenica del Dio invisibile, 149, 164  
 c. l’icona santospirituale dell’Agnello (da sempre) immolato e, insieme, della *Deitas abscondita*, 149, 164  
 d. la *clavis hermeneutica* dell’intera Bibbia, 149, 164, 177  
 e. la Chiamante [τὸ καλῶν] per eccellenza, 150-151 e n (v. bellezza della sofferenza)  
 – {Barth} 78-79 e n  
 – {Bartolone} 127  
 – {Bultmann} 54n  
 – {Jung} 33, 37 e n, 42, 45  
 – {Lutero} (v. *theologia crucis*)  
 – {Paolo, *Fil* 2,8} 7n, 11, 12, 14, 15n, 17 e n, 19, 22  
 – {Pareyson} 76n, 89-91 e nn  
 – {Ricœur} 114-117  
 – {Schelling} 144, 150n
- crocifissione [σταύρωσις, *Kreuzigung*], 37n  
 – come abban-dono di Dio, 117
- Crocifisso [ὁ ἐσταυρωμένος, *der Gekreuzigte*]  
 – rimitologizzato, “ricreato” (Jung), 42, 61  
 – {Pareyson} 89
- dato [δεδομένον, *datum*, *Gegebenes*]  
 – cristologico (= Logos mediatore), 73, 92, 159  
 – *data fidei*, 116, 143, 159  
 – trascendentale (= l’inquanto), 73, 92, 143, 159
- definizione agapica, 183 e n

- demitologizzazione [*Entmythologisierung*]  
 {Bultmann}, 54-56 e nn, 58, 67-68 e  
 nn, 89, 96
- descensus ad inferos* (Jung), 33 e n
- Deus absconditus*, 139, 142, 145, 148-  
 151 (v. programma staurologico, 2)
- diaconia, diaconale [διακονία, διακονικός],  
 18, 45, 118 (v. kenosis, servo)
- diaframma trascendentale (necessario tra  
 Sé e Io in Jung), 65 (v. inquanto)
- dimensione (epistemica), dimensionale,  
 26, 28-29
- Dio [θεός, *Gott*]  
 – l'idea di, 107  
 – la nozione di, 69-70
- direzione (epistemica), direzionale, 26,  
 28-29 (v. regione)
- discorso, teoria del {Ricœur}, 98-100
- discronotopia, 36 e n
- disincantamento del mondo [*Entzauberung der Welt*] {Weber}, 96n (v. re-  
 incantamento)
- distanziamento [*Verfremdung, distanciation*]  
 {Gadamer, Ricœur}, 98-100
- distopia, 36
- donazione (cristica) di libertà, 79 e n, 81,  
 91, 92n, 117-118, 177, 181 (agapica)  
 (v. dono)
- dono [δῶρον, *Geschenk*]  
 – Cristo come d. di Dio, 71, 157  
 – crocifissione come d., 117  
 – del libero potere di:  
 – a. donare (paterno)  
 – b. donare sé (cristico)  
 – c. perdonare donando sé (apostolico)  
 – della libertà creaturale, 82, 86  
 – morte di Cristo come d.-servizio, 118  
 – recato da Cristo, 117  
 – recato dal servo in Jung (*RB*), 23
- effrazione ermeneutica, 180
- elezione divina [*göttliche Erwählung*]  
 {Barth}, 80-81 e n
- Entäusserung* (esteriorizzazione, aliena-  
 zione) dell'Assoluto (?) (Hegel), 9-11  
 (v. kenosis)
- enunciato [*énoncé, Aussage*], 24  
 – epistemico, 24, 26  
 – metaforico {Ricœur}, 101  
 – psicologizzato (Jung), 60-61 (v. psico-  
 logizzazione)  
 – rimitologizzante (Jung), 61 e n (v. rimi-  
 tologizzazione)  
 – {Ricœur} 98
- enunciazione [*énonciation*] {Ricœur}, 98
- eone [αἰών, *ævum, Aion*]  
 – cristiano, 62n, 77n, 138, 148, 152, 162s  
 – mese platonico {Jung}, 42-44 e nn, 62 e n
- episteme [ἐπιστήμη], v. sapere
- epistemologia generale, 25, 179
- ermeneusi  
 – esegetica, 180  
 – rinnovata del mito biblico, 155  
 – speculativa o trascendentale, 107, 149  
 e n, 180
- eros [ἔρως], 188 e n (v. agape)  
 – {Bartolone} 120-123  
 – {Jung} (v. Logos)
- esafanico, 149n, 164n
- esattezza [ἀκρίβεια], 31n (v. regni)
- espressione-limite {Ricœur}, 104-105
- essere-in-forma [*im Bilde sein*], 24 (v.  
 sapere)
- essere inquanto essere [ὄν ἢ ὄν, *ens quā  
 ens, Sein als Sein*], 71-72 e nn, 157, 158n
- essere-per-la-morte [*Sein-zum-Tode*]  
 {Heidegger}, 55n
- essere-per-la-morte-in-croce [*Sein-zum-  
 Tode-am-Kreuz*], 55n
- eterno ritorno [*ewige Wiederkehr*]  
 – dell'uguale [*des Gleichen*]  
 {Nietzsche}, 42n  
 – del simile [*des Ähnlichen*] {Jung}, 42 e  
 n, 43, 61
- eucatastrofe [*Eucatastrophe*] {Tolkien},  
 95-96
- eventuazione divina (il Logos-Cristo), 66
- Factum Christi*, 74
- fede [πίστις, *fides, Glaube*]  
 – biblica {Ratzinger}, 51-52  
 – confessione di {Ricœur}, 100

- cristiana, costruito essenziale della, 71, 72, 90, 93, 125, 150, 157 (v. *fœdus, fidelitas*)
- decisione di [*Glaubensentscheid*], 52
- economia della, 107, 170
- {Lutero} 140, 142, 148-151 (v. programma staurologico, 4)
- fenomeno [*φαινόμενον, Phänomen, Erscheinung*]
- psichico, 26
- fenomenicità, 149 e n, 164n, 183n, 188n
- fidelitas* (fedeltà di Dio), 71, 90, 157 (v. fede)
- figura
  - autopoietica {Jung}, 34 e n
  - epistemica (il Sé jungiano), 66
- figuralità, come forma di sapere, 26n
- filosofema, 24, 73, 74, 155, 159, 179
- filosofia come episteme, 24, 151
  - {Bartolone} 126
- filosofie della riflessione {Hegel}, 141
- filosofisma, 143
- fœdus* (patto)
  - *novum*, 91, 114, 117
  - tra Dio e Israele, 71, 90, 157 (v. fede)
  - *vetus*, 114, 117
- folle, follia [*der Wahnsinnige, Wahnsinn*] (v. senso)
  - {Jung, RB} 23-24
- framezzo (v. diaframma)
- frammentatezza [*Gebrochenheit*] teologica {Barth}, 77 e n, 78
  - due tipi, 78n
- gioia eucatastrofica [*eucatastrophic Joy*] {Tolkien}, 95
- gloria Christi* {Duns Scoto}, 167, 169-174
- Ich denke* {Kant}, 110
- icoticità (plausibilità), 31-32, 35 (v. regni epistemici)
- idea [ιδέα] {Platone}, 28n
  - e archetipo jungiano, 28n
- Idea Christi* {Kant, Rahner, Tilliette}, 73-74
  - aporie della, 74
- identità [ταυτότης, *Identität*]
  - assoluta {Hegel}, 9
  - dinamica della Croce (v.), 149, 164-165
  - speculativa (Hegel), 9-10
- identità / somiglianza / uguaglianza (modalità strutturali della comunanza), 72n, 158n
- imitazione di Cristo [*imitatio Christi*]
  - {Bartolone} 128-129
  - {Jung} 39-41
- immaculata conceptio Mariæ* {Duns Scoto}, 169
- in principio [*bereshit, ἐν ἀρχῇ*], 83-84 (aporia in Barth), 182 (Cristo)
- incarnazione [σάρκωσις, *Menschwerdung*] del Logos (v.), 7n, 11, 22, 68, 95, 155
  - incondizionale
    - {Duns Scoto} 165, 168-177
    - (Isacco di Ninive) 175-176
  - *inquantum agapes Dei summum opus*, 177
    - {Agostino} 165
    - {Anselmo} 166
    - {Bonaventura} 167, 170
    - {Tommaso} 168, 170
- individuazione, principio di [*Prinzip der Individuation*] {Jung}, 33, 60-61, 65
- inquanto [ἴ, *qua, Als; ::*], 18n, 71-74 e nn, 86 e n, 110n, 157-158 e nn, 179 (v. analogon)
- instantes coæterni* {Duns Scoto}, 169, 171, 172
- integrazione [*Integration*] {Jung}, 33, 38, 61
- intensificazione della funzione metaforica {Ricoeur}, 104-105
- intenzionalità “regale” {Ricoeur}, 104-105
- invisibilia Dei*, 139, 142, 144, 148-151 (v. programma staurologico, 1)
- Io [*Ich*] {Jung}, 26, 28, 63-66 e nn (v. Sé)
- ipodigma [ὑπόδειγμα, modello esemplare], 14, 15n, 22, 37n, 122n, 188n (v. paradigma)
- ipotesi [ὑπόθεσις, *hypothesis*], 27 e n {Platone}
  - epistemica prima (Jung), 64

- kairotico, 149n, 164n
- kenosis [κένωσις, *exinanitio*; autosvuotamento, autopoliiazione]
- del Logos in Paolo (*Fil* 2,6-11), 12-19, 22, 132 e n
  - dell'Assoluto (?) in Hegel, 9-11, 17-19
  - dell'Io in Jung (*RB*), 26, 37n
  - di Cristo, 24, 32-33, 37n, 40, 45, 60 e n {Jung *RB*}; 132-135, 152-153 {Bartolone}; 144, 150 {Schelling}
  - significata dalla Croce {Ricœur}, 116
- kerygma [κήρυγμα] di Cristo, 45, 54n, 55n, 67n, 68, 89, 99, 110, 111, 114
- lamento dei morti [*Klage der Toten*] {Jung}, 40-41
- liberazione dell'umano, 152
- libertà [ἐλευθερία, *Freiheit*], 86-87
- e inquanto, 188n
  - in Cristo, 79 e n, 81, 91, 117-118 (v. donazione di libertà)
  - in Dio, 76, 85-86 {Pareyson}; 144-145 e n {Schelling}
  - in generale, 16
  - ontologia della {Bartolone, Pareyson}, 57n, 59 e n, 67
  - {Bartolone} 120, 127
  - {Pareyson} 57-59 e n, 81, 85-86
    - aporia, 85-86
  - {Schelling} 56
- logos [λόγος]
- {Filone} 7, 38
  - {Giovanni} 7-8, 38 (v. Logos)
  - {Jung} 38-39 e nn
- Logos [Λόγος]
- della Croce (v.), 149
  - ed Eros, diade maschile-femminile {Jung}, 34n, 36, 38, 66
  - incarnato (= Cristo), 7 e n, 11 (in Hegel), 17n, 18-19, 38, 93, 179
    - suo significato agapico-escatologico, 177
- luce [φῶς, *lux*, *Licht*] della verità {*Genesi* 1,3}, 183
- male [κακόν, *malum*, *Böse*]
- {Barth} 77-85
    - aspetti aporetici, 80-85
  - {Pareyson} 75-76, 85-86
- meontologia
- {Barth} 76, 80n, 161n
  - {Pareyson} 76n
- metafisica classica (pre-nietzscheana), 69
- tra-volgimento della, 69 e n
- metafora, 7-8
- {Aristotele} 7n
  - {Ricœur} 97-98, 100-105
- metanoia [μετάνοια], 96, 105 {Ricœur}; 132n {Bartolone}
- metodo storico-critico in teologia {Bultmann}, 51-52, 96
- mimesis* [μίμησις], 99 {Aristotele, Ricœur}
- mito [μῦθος, *Mythos*], 30-31 e n, 66, 88
- ermeneutica del m. religioso {Pareyson}, 58-59 e nn, 67, 70, 85, 87, 92, 109n, 130n, 153 e n
  - in riferimento a Cristo, 53, 89-90, 95-96, 129n
    - {Bartolone} 30-32, 58n, 59n
    - {Bultmann} 54-55 e n
    - {Jung} 60-63
    - {Lewis} 96
    - {Nestle} 54
    - {Pareyson} 56-59 e nn, 87-88
    - {Schelling} 56
    - {Tolkien} 95-96
- mitologema, 30-31 e n, 33, 67n, 68
- {Bartolone} 30n
  - {Jung} 30n
  - {Kerényi} 30n
- mitologia [μυθολογία, μυθολογεῖν] (sapere mitologico), 28
- {Schelling} 56
- mitopoiesi [μυθοποίησις], 30, 35, 43
- mortalità prelapsaria, 174 (Duns Scoto), 176 (Isacco di Ninive)
- mysterium* di Cristo {Jung, *RB*}, 38, 50 e n
- negativo, negatività [*das Negative*, *Negativität*] {Hegel}, 10, 17-19
- auton.à diaconale di Cristo, 18-19

- critica del n.o hegeliano, 18-19 e n
- nemico di Dio [*Feind Gottes*] {Barth}, 77-80 e nn, 85 (v. Niente)
- nevrosi {Freud}, 186
- Niente [*das Nichtige*] {Barth}, 77-85
- nominare Dio {Ricœur}, 108-112
- novità [καινότης] del comandamento cristico, 182-184
- numen* [δαίμων] {Jung}
  - centrale del cristianesimo, 50
  - *numina* antagonisti, 34n, 42
- numinoso, numinosità [*das Numinose, Numinosität*], 31, 47, 63, 64, 66, 186-187 {Jung}
- {Otto} 187
  - aporeticità, 187-188
  
- Ombra [*Schatten*] {Jung}, 61
  - blu [*der blaue S.*] del Cristo “ricreato”, 44-45 e nn (v. Crocifisso)
  - di Dio, 32, 38-39
- onnidebolezza [*toute-faiblesse*] di Dio {Ricœur}, 116
- ontologia, 179
- opus Dei alienum / proprium*, 139, 142, 144, 148-151 (v. programma staurologico, 3)
  
- parabola [παραβολή] {Ricœur}, 97-98, 100, 103-105 e n, 112
  - regale, 97, 104-105
- paradigma [παράδειγμα], 30, 33, 122 e n (v. ipodigma)
- paries* (v. diaframma)
- peccato adamitico (o originale), 165 e n, 166-168, 171, 172, 173
- pensiero tragico {Pareyson}, 59, 75
- pesach* inquanto liberazione, 115, 151
- philosophia Crucis*, 137, 149 e n, 150n, 151, 153, 156, 163, 164n, 177
- polifonia dei nomi divini {Ricœur}, 111, 115, 118
- politica {Bartolone}, 119-122
- postulato [*Postulat*] {Jung}, 64-65 e n (v. Sé)
  - critica del Sé jungiano come postulato, 65
- potenza di Dio [δύναμις θεοῦ] (= Cristo)
  - {Bartolone} 133-135, 152
  - {Paolo} 134, 138, 162
- poveri in spirito [*anawim ruah, oi πτωχοὶ τοῦ πνεύματι*], 13-17 e nn (v. kenosis)
  - {Eckhart} 15n
  - {Gregorio di Nissa} 14-15 e nn
- prædestinatio Christi* {Duns Scoto}, 169-174 e nn
- præordinatio* {Duns Scoto}, 169, 171n, 172n
- primatus absolutus Christi* {Duns Scoto}, 169-177
- profeta [προφήτης], 36
- profetare, profezia [προφητεύειν, προφητεία], 34-36 e nn
- programma staurologico di Lutero {Loewenich}, 139-140, 148-151, 160, 163
- protestantesimo, principio del {Hegel}, 140, 143, 161
- proto- [πρώτο, *Ur-*], 23n (v. arcii-)
- psiche [ψυχή, *Seele*] {Jung} 25-28, 47, 50
- psicologema, 24-27, 30, 33
- psicologia come episteme, 24-27, 30
- psicologizzazione di Cristo (Jung), 33-34 e n, 37n, 39, 60
  
- quartiere epistemico, 50, 71 e n
- quaternio {Jung}, 66 e n
  
- redenzione [*Erlösung*]
  - dei morti {Jung RB}, 41
  - del Sé {Jung RB}, 45
- referenza [*Bedeutung*]
  - poietico-rivelativa {Ricœur}, 108
  - {Frege} 98-99
  - {Ricœur} 98, 101-102, 108
- regione epistemica, 26n
  - ultramana e ultradivina, 39
- regni epistemici (uguale, identico, simile), 24, 26, 31 e n
- regno dei cieli [βασιλεία τῶν οὐρανῶν] {Ricœur}, 97, 103-105, 113
- reincantamento del mondo [*Wiederverzauberung der Welt*], 93, 96 e n
  - Tolkien come poietia del, 93, 96 e n

- religione, 35  
 – {Bartolone} 119, 121-122  
 – {Freud} 186  
 – {Jung} 186 (v. religiosità)  
 religiosità {Jung}, 186 (v. religione)  
 ricorsività (dell'inquanto), 18n, 29, 72 e n, 74, 158 e n (v. inquanto)  
 ri-creazione (v. rimitologizzazione)  
 rimitologizzazione, 56, 67 e n, 90  
 – di Cristo (Jung), 42, 44, 46-47, 60-63, 65, 66  
 – principio di, 62, 90n, 114n  
 risurrezione [ἀνάστασις, *Auferstehung*]  
 di Cristo, 17, 37n, 54n, 77, 78, 91, 95, 153, 181  
 – asomaticità comunitaria della (in Ricœur), 118 e n  
 – {Bartolone} 126-127, 129, 131-133  
 – {Moltmann} 145  
 – {Ricœur} 115-118  
 rivelazione [*révélation*]  
 – {Bartolone} 127  
 – {Ricœur} 108-109 e n, 112
- sapere, 24  
 – speculativo-trascendentale, 71, 72n, 125, 157 (v. speculatività)  
*sapientia incarnationis et prædicationis et crucis et gloriæ* (= Cristo), 137, 149, 165  
 – *crucis*, 137, 160, 163  
 – *incarnationis*, 166, 176, 177
- sarx egèneto* [σὰρξ ἐγένετο, *incarnatus est*], 52  
 Sé [*Selbst*] {Jung}, 23n, 26, 28, 34, 44, 45-47, 63-66 e nn (v. Io)  
 senso [*Sinn*]  
 – {Frege} 98  
 – {Jung RB} 23-24 (la famiglia linguistico-semantica: arcsenso, nonsenso, ultrasenso, controsenso e [follia come] vanità-di-senso [*Ursinn/Unsinn/Übersinn/Widersinn/Wahnsinn*])  
 – {Ricœur} 98, 101-102
- sepolcro vuoto {Bartolone}, 131, 133, 153 (v. kenosis)
- Servo giusto {Deutero-Isaia}, 13-14 e n, 21-22 e n (v. kenosis)  
 – {Jung} 21-22, 36, 40, 45  
 simbolo [σύμβολον], 30-31 e n, 34  
 – {Jung} 62n  
 sinistra di Dio [*Linke Gottes*] {Barth}, 82, 83n, 84 (v. Niente)  
 sintassi primaria (struttura d'inquanto), 72n, 157 (v. inquanto)  
 sofferenza  
 – s/offerenza durante l'ultima cena, 188n  
 – {Lutero} 140, 142, 148-151 (v. programma staurologico, 5)  
 – {Pareyson} 88-89  
 Sophia [*hokmah*, Σοφία], 5, 63, 165  
 – nascosta {Paolo, 1Cor 2,7}, 135, 138, 148, 162, 163  
 specchio [καθόπτρον, *speculum*, *Spiegel*]  
 – inquanto tale, 28-29 e nn, 32  
 – {Jung RB} 29, 34-38, 44, 65 e n (cristallo profetico)  
 speculatività, 110n (v. sapere)  
 staurologia  
 – {Barth} 161n  
 – {Lutero} 138-139, 145, 148, 160, 163, 164, 177; (in senso più che staurologico) 149 e n, 152, 164 e n (v. *theologia crucis*)  
 – {Moltmann} 145, 146, 161  
 staurosofico, 164n, 177  
*sub contraria specie*, 139, 142, 145, 148-151, 152 (v. programma staurologico, 2)  
 svuotamento, v. kenosis
- tacere sapiente [*wise swigen*] davanti alla Deità {Eckhart}, 179  
 tautegoricità dei miti {Schelling, Pareyson}, 59n, 62, 63, 90n (v. mito)  
*theologia crucis* {Lutero}, 137, 139-140, 142, 143, 145 e n, 146 e n, 148, 149 e n, 150, 153, 155, 159-164 e nn  
 teologema, 39, 73, 77, 87, 155  
 – metafisico, 160n  
 – speculativo, 160n  
 teologia  
 – contemporanea, 150  
 – filosofica o naturale, 75, 159, 179

- teologismo, 69, 79, 160n  
teologumeno, 160n  
teomorfo dell'umano {Bartolone}, 122n  
testo (v. discorso)  
trasognante, maniera, 149 e n  
Triduo Santo speculativo, 151-153
- Überwindung* (superamento) {Jung RB}, 32-33  
ultrasenso [*Übersinn*] {Jung}, 23-24, 36, 47 e n (v. senso)  
umbralità nientificante, 78 (Barth)  
umiliazione di Dio {Barth}, 79n  
urlo sulla croce [βοή μεγάλη ἐπὶ τοῦ σταυροῦ] {*Sal* 22,2}, 91 e n, 117, 152  
– {Moltmann} 146-148, 161-162
- Urphänomen* (protofenomeno), 53  
– {Goethe} 23n  
utopia (v. atopos), 36 e n.
- venerdi santo speculativo {Hegel}, 141-142 e n, 143, 151  
verità [ἀλήθεια, *Wahrheit*], 31n (v. regni)  
– metaforica {Ricoeur}, 102  
– {Pareyson} 57 e n  
verosimiglianza (v. icoticità)  
*Verwandlung* (trasformazione, metamorfosi) {Jung}, 36 e n, 42  
vissuto [*Erlebnis*], 26, 27  
– puro [*rein*] {Jung}, 27-29  
volontà-di e volontà-di-non (in Cristo e nella Deità), 81

## Indice analitico

<b>Sommario</b>	<b>3</b>
<b>Preludio. Tra il silenzio e la follia</b>	<b>5</b>
<b>Sigle e abbreviazioni</b>	<b>6</b>
<b>1. Prefazione a <i>Parole come gemme</i></b>	<b>7</b>
<b>2. Kenosis dell'Assoluto. Del Negativo nella cristologia hegeliana</b>	<b>9</b>
1. <i>Kenosis, autodifferenziazione dell'Assoluto, negatività</i> , 9	
2. <i>Kenosis e povertà di spirito nel Servo maltrattato</i> , 12	
3. <i>La kenosis del Logos e i limiti della posizione hegeliana</i> , 17	
<b>3. L'ombra blu e la bellezza della sofferenza. Riflessioni epistemologiche e mitologiche sul Cristo del <i>Liber novus</i> jungiano</b>	<b>21</b>
<i>Prologo. Il servo folle del Dio rinnovato</i> , 21	
1. <i>Precondizione epistemologica. Lo status degli enunciati di Io-Jung su Cristo</i> , 24	
1.1. <i>Degli psicologemi in generale</i> , 24	
1.2. <i>La via di Cristo, ossia la psiche</i> , 25	
1.3. <i>Specchio inquanto tale</i> , 28	
1.4. <i>Mito, mitologema, icoticità</i> , 30	
2. <i>Fisionomia mitologica. Tra speculum cristallino e ritrovamento del Cristo</i> , 32	
2.1. <i>Überwindung der Überwindung: procedere oltre il Cristo che vince?</i> , 32	
2.2. <i>Il cristallo profetico e l'atopia di Io-Jung</i> , 34	
2.3. <i>Un'interpretazione non memorabile del Logos del Vangelo di Giovanni</i> , 38	
2.4. <i>L'imitazione di Cristo e il servo inutile, il lamento dei morti e l'Unto di questo tempo</i> , 39	
2.5. <i>Fagocitare l'inferno, partorire bellezza – in mezzo l'unica stella e l'ombra blu</i> , 42	
<i>Epilogo. Il Sé, archetipo di Cristo?</i> , 45	

<b>4. L'istanza mitica nella cristologia jungiana</b>	<b>49</b>
1. <i>Bultmann, Jung, Ratzinger: divergenze sul valore del mito in cristologia</i> , 51	
2. <i>Pareyson e il compito a venire di una cristologia tragica</i> , 56	
3. <i>Jung e la rimitologizzazione di Cristo</i> , 60	
4. <i>Il postulato del Sé e il cristallo profetico</i> , 63	
5. <i>Per un ruolo futuro del fattore mitologico nella cristologia</i> , 66	
<b>5. <i>Christus patiens</i>. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson</b>	<b>69</b>
1. <i>Per una cristologia filosofica</i> , 70	
2. <i>Il male in Pareyson e Barth. La libertà di Cristo</i> , 75	
3. <i>Aspetti aporetici del Niente nella teologia barthiana</i> , 80	
4. <i>Valore paradigmatico del mito nella cristologia tragica di Pareyson</i> , 85	
<b>6. Lineamenti di cristologia tolkieniana</b>	<b>93</b>
<b>7. Le parabole regali. Ricœur e la metafora nel testo teologico</b>	<b>97</b>
1. <i>Testo e interpretazione, in generale e in riferimento al kerygma</i> , 98	
2. <i>Sulla referenzialità degli enunciati metaforici</i> , 100	
3. <i>Metafora e parabola</i> , 103	
<b>8. Dire Cristo. Osservazioni su alcuni spunti cristologici in Ricœur</b>	<b>107</b>
1. <i>Nominare polifonicamente Dio, ossia l'innominabile</i> , 107	
2. <i>Una cristologia senza Logos?</i> , 112	
<b>9. Il <i>Prometeo incatenato</i> e l'<i>Ecce homo</i>. I supremi simboli tragici dell'umano nel pensiero tardo di Filippo Bartolone</b>	<b>119</b>
1. <i>Politica e libertà</i> , 119	
2. <i>La dialettica eros/agape</i> , 120	
3. <i>Politica e religione</i> , 121	
4. <i>L'Ecce homo come paradigma dell'oblatività totale dell'agape</i> , 122	
<b>10. Elementi di cristologia bartoloniana</b>	<b>125</b>
<b>11. Il Cristo di Filippo Bartolone</b>	<b>131</b>
1. <i>Ammaliato da Cristo</i> , 131	
2. <i>La risurrezione come svuotamento dell'autosvuotamento</i> , 132	
3. <i>Il Cristo autokenotico in quanto potenza (dýnamis) di Dio</i> , 133	

<b>12. Il Triduo Santo speculativo. Da Lutero a Tilliette, oltre la teologia della croce</b>	<b>137</b>
1. <i>La cristologia luterana come staurologia</i> , 138	
2. <i>Il venerdì santo hegeliano</i> , 141	
3. <i>La aposterioritas Dei e la Croce in Schelling</i> , 143	
4. <i>Moltmann e l'aporia della Croce come luogo dell'abbandono di Dio</i> , 145	
5. <i>La Croce icona strutturale dell'Agnello e della Deitas abscondita</i> , 148	
6. <i>Il Triduo santo dei filosofi</i> , 151	
<b>13. La sapientia incarnationis incondizionale in Duns Scoto e la sua rilevanza attuale per la cristologia filosofica</b>	<b>155</b>
1. <i>Lineamenti generali per una "nuova" cristologia filosofica</i> , 156	
2. <i>Dalla theologia crucis di Lutero a una philosophia Crucis</i> , 159	
3. <i>Quæstio de incarnatione: le auctoritates della tradizione (da Agostino a Tommaso)</i> , 164	
4. <i>Duns Scoto, la sapientia incarnationis e le tangenze con Isacco di Ninive</i> , 168	
5. <i>Il punto della situazione staurosofica</i> , 177	
<b>14. Premessa a Sapienza muta</b>	<b>179</b>
<b>15. Agape, o donazione di sé. Sul comandamento dei comandamenti neotestamentari</b>	<b>181</b>
1. <i>La struttura del nuovo comandamento cristico</i> , 181	
a) <i>In che senso è un comandamento nuovo e antico al tempo stesso</i> , 182	
b) <i>Qual è l'analogia materiale implicata in questo comandamento</i> , 184	
c) <i>Il senso dell'aoristo ἠγάπησα</i> , 185	
d) <i>L'agape come donarsi reciproco ecclesiale</i> , 185	
2. <i>Il ruolo del numinoso nel cristianesimo</i> , 186	
<b>Riassunti</b>	<b>189</b>
<b>Nota editoriale</b>	<b>197</b>
<b>Bibliografia citata</b>	<b>199</b>
<b>Indice dei nomi</b>	<b>215</b>
<b>Indice dei concetti</b>	<b>219</b>



**«AGON»**  
**Rivista Internazionale di Studi Culturali, Linguistici e Letterari**  
**(ISSN 2384-9045)**

**Direttore responsabile: Massimo Laganà**

*Direzione scientifica:* **Massimo Laganà** (Università degli Studi di Messina, Italia)  
Telefono mobile: +393491539544 E-mail: mlagana@unime.it

**Comitato scientifico:**

**Francesco Aqueci** (già Università degli Studi di Messina, Italia)

**Annalisa Bonomo** (Università degli Studi di Enna “Kore”, Italia)

**Ignacio Bosque Muñoz** (Universidad Complutense de Madrid, España – Miembro de la R.A.E.)

**Anthony Cripps** (Nanzan University, Nagoya, Japan)

**Iryna Volodymyrivna Dudko** (Dragomanov Ukrainian State University, Kyiv, Ukraine)

**Kadhim Jihad Hassan** (Professeur en Littératures Arabes et Comparées, INALCO, Paris, France)

**Philippe Jousset** (Université de Provence Aix-Marseille, France)

**Eric Lecler** (Université de Provence Aix-Marseille, France)

**Svitlana Kulieznova** (National Technical University of Ukraine “Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute”, Ukraine)

**Comitato editoriale:**

**Rosario Arias Doblaz** (Universidad de Málaga, España)

**Francesca De Cesare** (Università di Napoli “L’Orientale”, Italia)

**Luigi Rossi** (già Università degli Studi di Messina, Italia)

**Ve-Yin Tee** (Nanzan University, Nagoya, Japan)

**Giuseppe Trovato** (Università Ca’ Foscari, Venezia, Italia)

**Alessandra Vicentini** (Università degli Studi dell’Insubria, Italia)

**Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria (Registro Stampa, n. 7/14, 30 giugno 2014).**

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «AGON» (ISSN 2384-9045). È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l’indicazione della fonte. La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico

o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte. Le collaborazioni ad «AGON» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un curriculum vitae, in formato Word (doc o docx), alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: [mlagana@unime.it](mailto:mlagana@unime.it). I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della consulenza di uno o più componenti del Comitato Editoriale e della revisione paritaria realizzata da esperti esterni anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista.

Copyright © – All Rights Reserved

**Periodical registered at the Court of Reggio Calabria (Publishing Registration, n. 7/14, 30 June 2014).**

The authors are legally responsible for the articles. The rights relative to the essays and reviews published in this periodical are protected by Copyright ©. The rights relative to the signed texts belong to their respective authors. The magazine does not keep the Copyright and the authors can also publish somewhere else the articles and contributions presented in it, provided that they mention they come from «AGON» (ISSN 2384-9045). The copy for exclusively personal use is permitted. Quoting is allowed, provided that it is accompanied by a bibliographic reference with the indication of the source. The reproduction, by any analogical or digital means, is not allowed, without written permission from the author. Quotations are allowed for chronicle, study, criticism or review, provided that they are accompanied by the author's name and the indication of the source. The collaborations to «AGON» are for free and voluntary, and so they are not remunerated. They may comprise sending texts and/or documents. Written documents and what else sent, even if not published, will not be given back. Collaboration proposals may be submitted, along with a curriculum vitae, in Word format (doc or docx), to the Management Team at the following e-mail address: [mlagana@unime.it](mailto:mlagana@unime.it). Collaborations are accepted or refused for publication at the incontestable discretion of the Scientific Management Team, which will avail itself of the expert advice of one or more members of the Editorial Committee and of the peer review achieved by external anonymous referees. The accepted contributions are later inserted in the magazine and put on the net.

Copyright © – All Rights Reserved