

Vincenzo Cicero

**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**

SINTESI. 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 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*.

PAROLE CHIAVE: Croce. *Theologia crucis*. *Deus absconditus*. *Clavis hermeneutica*. Fede.

ABSTRACT. 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 from a perspective 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*

---

\* Relazione tenuta l'8 novembre 2022 nel contesto del 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.

of the sacrificial Lamb (*from the beginning*) and, at the same time, of the *Deitas abscondita*.

KEYWORDS: Cross. *Theologia Crucis*. *Deus Absconditus*. *Clavis Hermeneutica*. Faith.

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 inizialità andrebbe ulteriormente circostanziato tramite raffronto con la cristologia anteriore, sia patristica, sia 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 prædicationis et gloriæ*.

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’innescò 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> W. von Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, 4. durchgesehene Auflage mit einem Nachwort und Anhang, Raiser, München 1954, p. 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 *ibidem*, n. 2, pp. 4-8 [8-11].

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 7-8 e 9 [11 e 12].

<sup>4</sup> Cfr. AA.VV., *Zur Kreuzestheologie*, “Evangelische Theologie”, 33/4 (1973), pp. 337-431, e M. Welker (ed.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, Kaiser, München 1979.

<sup>5</sup> X. Tilliette, *La Settimana Santa dei filosofi*, Pref. all’edizione italiana, Morcelliana, Brescia 2020, p. 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

---

<sup>6</sup> Questa validità viene confermata dal ruolo paradigmatico che assume la caratterizzazione di Loewenich nel recente saggio di Jonathan King sulla *theologia crucis* luterana come *theology of beauty* (*Martin Luther's Theology of Beauty: Reconsidering the "Hiddenness" and "Alien Work" of God*, "Mid-America Journal of Theology", 31 (2020), pp. 33-45).

<sup>7</sup> Cfr. Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, cit., p. 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 'θεοῦ σοφίαν' ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν. Lutero traduce (*WA DB 7*, p. 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*, pp. 650 s.). H.U. von Balthasar (*Theologie der Drei Tage*,

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-cristologicamente 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 potentemente che non possiamo non avvertirne il riverbero ancora oggi – anzi, soprattutto oggi.

---

Johannes, Einsiedeln [Freiburg] 1990, p. 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>10</sup> Cfr. M. Luther, *Fragmentum Sermonis*, 11 novembre 1515 (WA 1), p. 52,15-19: *Welcher die Bibel lesen will, der muß eben darauff schauen, daß er nicht irre, denn die Geschrift 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 praedica, sapientiam crucis.*

<sup>11</sup> Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, cit., p. 19 [32]: *Christi Kreuz ist der alleinige Schlüssel zu ihr [scil. die Schrift].*

<sup>12</sup> Cfr. M. Luther, *Operationes in Psalmos. 1519-1521*, Psalmus 5 (WA 5), p. 176,32 s.: *CRUX sola est nostra Theologia.*

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

---

<sup>13</sup> Cfr. Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, cit., p. 18 [31].

<sup>14</sup> Sulla distinzione tra *theologia crucis* e *theologia gloriae* cfr. M. Luther, *Disputatio Heidelbergae habita*, 1518, tt. 19-22 (*WA* 1), pp. 361 ss., e *Risolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, 1518, t. 58 (*WA* 1), pp. 613 s.; sulla distinzione cfr. anche B. Gherardini, *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. 570-573.

<sup>15</sup> Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, cit., p. 71 [81].

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 25 [41]. L’espressione *sub contraria specie* è in M. 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 saeculo.*

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>.

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,

---

<sup>17</sup> Cfr. *ibidem*, p. 237,21.

<sup>18</sup> Luther, *Disputatio Heidelbergae habita*, cit., t. 20 (WA 1), p. 354,19.

<sup>19</sup> Cfr. M. 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*, cit., Psalmus 7 (WA 5), p. 245,6: *Crux Christi est vita allegorica apparens occidere, dum vivificat*. Cfr. anche *ibidem*, Psalmus 2, p. 63,28 ss., e Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, cit., p. 173 [168].

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

---

<sup>21</sup> Cfr. *Ebr* 11,1, e la ripresa in M. Luther, *De servo arbitrio* (WA 18), p. 633,7: *Fides est rerum non apparentium*. Cfr. Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, cit., p. 33 [48].

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 38 [52]: *Nur der Glaube als argumentum rerum non apparentium erkennt in den contraria Gottes Wege*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 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* [M. Luther, *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt*, 1521 (WA 7), p. 546,24 ss.].

<sup>24</sup> Cfr. Loewenich, *Luthers Theologia Crucis*, cit., p. 148 [147].

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 149 [148]: *Der Sinn des Kreuzes Christi erschließt sich [...] nur dem leidenden Erleben*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 159 [156]: *Die Leidensnachfolge ist nichts anderes als Kreuzesnachfolge*.



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>.

## 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>.

---

<sup>27</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in Id., *Jenaer Kritische Schriften* (Hegels *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Meiner, Hamburg 1968), pp. 316 s. [124 s.]. Per seguire le avventure della *theologia crucis* nel postluteranesimo rinvio a B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Edizioni Paoline, Roma 1978, capp. 2-6. Nell'interessante schema pantarticolato che si trova *ibidem*, 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.

<sup>28</sup> Per una esposizione introduttiva del Venerdì Santo speculativo di Hegel cfr. V. Cicero, *Introduzione a G.W.F. Hegel, Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2017, §§ 4-6, pp. 14-20, e X. Tilliette, *La Semaine Sainte des Philosophes*, Desclée, Paris 1992, pp. 66-83 [64-80].

<sup>29</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Hegels *Werke* in 20 Bd, 18-20), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, III (20), p. 50 [239 s.]: *Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes, im Kerne, und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten.*

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 inattuabilmente 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

---

<sup>30</sup> È la nota classificazione che Hegel disegna subito all’inizio di *Glauben und Wissen*, cit., pp. 315 ss.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 413 [252]: *die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsstätte ist, sich emporhebt*.

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*:

[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

---

<sup>32</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 413 s. [252]. Non concordo con Tilliette (*La Semaine Sainte des Philosophes*, cit., 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 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Hegels *Werke* in 20 Bd, 12), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, pp. 492 ss. [337 ss.].

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 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.*

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

---

<sup>34</sup> Cfr. Cicero, *Introduzione a Hegel, Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 20.

<sup>35</sup> Tilliette, *La Semaine Sainte des Philosophes*, cit., p. 77 [74].

<sup>36</sup> Cfr. i miei saggi critici su Hegel pubblicati negli ultimi dieci anni.

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.

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>.

---

<sup>37</sup> Dal punto di vista cristologico non sono ammissibili passaggi come questo di Tilliette (*La Semaine Sainte des Philosophes*, cit., p. 19 [15]): «È Hegel la sfinge posta al bordo di tutti i nostri cammini, l’inaggirabile»; cfr. anche X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie*.

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 uno

---

*Prolégomènes à une christologie philosophique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 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 Walter Kasper (*Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*, in AA.VV., *Zur Kreuzestheologie*, cit., pp. 366 ss. [55 ss.]) considerava la grandissima e onnipresente influenza di Hegel come un problema per la cristologia contemporanea.

<sup>38</sup> Kasper, *Krise und Neuanfang der Christologie*, cit., p. 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> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I Bd.: *Die objektive Logik*, I Buch: *Die Lehre vom Sein* (1832), in: Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. XXI, Meiner, Hamburg 1990, p. 42 [41].

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

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 34 [31]: *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*

<sup>41</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Bompiani, Milano 2002, lez. 7, p. 127 [211]: *a priori ist es nicht Gott, nur a posteriori ist es Gott.*

<sup>42</sup> Cfr. V. Cicero, *Sapienza muta. Dio e l'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2022, §§ 5 e 9. A sua volta, il lato del poter-non-essere non è sufficiente a “garantire” la libertà divina; cfr. al riguardo *ibid.*, § 9, pp. 61 ss.

<sup>43</sup> Kasper, *Krise und Neuanfang der Christologie*, cit., p. 374 [68]: *auch das Christusgeschehen nur aposteriorisch [...] verständlich gemacht werden.*

<sup>44</sup> Il commento di Kasper (*ibidem*, p. 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](#).

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 è»<sup>49</sup>. E su questa recezione del secondo punto del dispositivo luterano (la

---

<sup>45</sup> Cfr. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, lez. 25, p. 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 *Filippesi 2,6-8*.

<sup>46</sup> Sull'argomento anselmiano cfr. Cicero, *Sapienza muta*, cit., § 5.

<sup>47</sup> Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, lez. 31, p. 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. *ibidem*, lez. 30, p. 175 [1171].

<sup>49</sup> *Ibidem*, lez. 24, p. 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*.



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>.

---

<sup>50</sup> Cfr. Kasper, *Krise und Neuanfang der Christologie*, p. 383 [81]: *Das Kreuz wird so für Schelling zum Angelpunkt nicht nur seiner Christologie, sondern seiner gesamten Philosophie.*

<sup>51</sup> J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, Gutersloh 1993, p. 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 (*Theologia crucis*, cit., p. 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 V. Cicero, *Christus patiens. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 110/1-2 (2018), §§ 2-3, pp. 10-17.

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 staurologica dell'assioma ermeneutico di Lutero (*Crux probat omnia* – *WA* 5, p. 179,31) nel *fatto* che la Croce modifica la risurrezione di Cristo in accadimento dell'amore liberante i 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.

---

<sup>53</sup> Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, cit., p. 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. *ibidem*, p. 57 [66]: *Darum ist Nachfolge Freude.* Qui lo spunto è bonhoefferiano; cfr. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, Kaiser, Gütersloh 1989, pp. 39 ss. [75-83].

<sup>55</sup> Cfr. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, cit., pp. 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*).

<sup>56</sup> Cfr. *ibidem*, p. 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 *ibidem*, pp. 227 ss. [272 ss.]. Questa posizione è valida nonostante il “vizio stasiologico” di cui parlo nei prossimi capoversi.

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 Matteo 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

---

<sup>57</sup> Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, cit., p. 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, *Der gekreuzigte Gott*, cit., p. 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, pp. 598 ss., e 29, pp. 248 ss.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 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. *ibidem*, p. 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”*

di Gesù nell'abbandono di Dio che la *theologia crucis* deve 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 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>.

---

*zwischen Gott und Gott darf man sich nicht verschleiern, indem man die Gottverlassenheit Jesu [...] nicht Ernst nimmt.*

<sup>61</sup> Cfr. *ibidem*, p. 145 [172]: *Genau diese Dimension des Sterbens Jesu in Gottverlassenheit.*

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 179 [216]. L'enunciato è in W. Popkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zwingli-Verlag, Zürich-Stuttgart 1967, p. 287, che prosegue: «Qui la *theologia crucis* parla in un modo che non può essere più radicale».

<sup>63</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 228 ss. [273 ss.].

<sup>64</sup> Cfr. *ibidem*, p. 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 alleine der Vater Jesus zum gottverlassenen Sterben am Kreuz dahin, sondern der Sohn gibt sich auch selbst dahin.*

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).

---

<sup>65</sup> Su cui cfr. *ibidem*, pp. 232 ss. [277 ss.].

<sup>66</sup> Cfr. Cicero, *Christus patiens*, cit., p. 22 e n. 90.

<sup>67</sup> B. Pascal, *Abregé de la vie de Jésus-Christ*, Morcelliana/Scholé, Brescia 2021, n. 279a, p. 318. Lo cita Tilliette ne *La Semaine Sainte* (p. 41 [37]).

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.

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

---

<sup>68</sup> Ap 13,8: τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Lutero traduce (*WA DB* 7, p. 452): *das lebendige buch des lambs, das erwurget ist von anfang der welt*.

<sup>69</sup> Balthasar, *Theologie der Drei Tage*, cit., p. 6 [22].

interlocutrice privilegiata di ogni cristologia *anche nell'eone attuale*. Dove appunto le 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 da 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

---

<sup>70</sup> Cfr. la prefazione all'edizione italiana della *Semaine Sainte des Philosophes*, in cui Tilliette spiega (pp. 9-10) 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 cfr. Cicero, *Sapienza muta*, cit., §§ 8 e 13 (pp. 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*.



«immagine [εἰκών] 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, 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 solo *tutte quante insieme le fasi*, in quanto Croce, ne rappresentano la *clavis hermeneutica* – così quadriarticolata, la Croce rafforza 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

---

<sup>73</sup> Col 1,15-16: [Χριστός] ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Cfr. 2Cor 4,4.

<sup>74</sup> Sulla fenomenicità cfr. Cicero, *Sapienza muta*, cit., § 7 (pp. 50 s.).

<sup>75</sup> Sulla contemplazione filosofica o trasognanza pensante cfr. *ibidem*, § 10 (pp. 72 s.); sull'ermeneusi, *ibidem*, premessa e §§ 7 e 9 (pp. 6, 50, 60).

<sup>76</sup> Sull'arcistruttura trascendentale cfr. *ibidem*, § 9 (pp. 59 s.).

collegamento consente di scansare brancolanti percorsi induttivi che procedano dai *visibilia et posteriora Dei*.

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 *exinanitionis* 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>.

---

<sup>77</sup> Non concordo quindi sull'interpretazione barthiana della *kenosis* come dialettica di due fasi (Barth, *KD IV/1*, § 58, pp. 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 (*Theologie der Drei Tage*, cit., pp. 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 cristica.

<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*.

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: *foedus–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 cristica 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 la Croce è la

---

<sup>79</sup> Su cui cfr. Loewenich, *Theologia crucis*, cit., pp. 78-95 [88-103].

<sup>80</sup> Cfr. Cicero, *Christus patiens*, cit., § 1, pp. 5-6.

<sup>81</sup> Cfr. V. Cicero, *Eros, agape e bellezza in von Hildebrand*, "AGON", 17 (2018), § 2, pp. 81 s. Questa concezione della bellezza è molto distante da quella "classicamente estetica" che si trova

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 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 Jonathan King, di cui infatti non condivido l’interpretazione della *theologia crucis* di Lutero in termini di bellezza (King, *Martin Luther’s Theology of Beauty*, cit., pp. 51 ss.).

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-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<sup>82</sup>, nella pasqua epistemologica in cui i saperi si corroborano vicendevolmente colloquiando tra loro – si rimemori che *pasqua* [ebr. *pesach*, ar. *pascha*] vuol dire essenzialmente “passaggio, (di) liberazione”<sup>83</sup>.

---

<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 J.G., *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in Id., *Sämmtliche Werke*, Bd. 6, Veit & Comp., Berlin 1845/46, p. 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; *ibidem*, p. 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 voluti Fichte (*ibidem*, p. 333 [295 s.]) –, ma come (comunque indegne) personalità diaconali al servizio del Logos, tentando eventualmente di non (d)eluderne la convocazione. – Andrebbe comunque approfondita specularmente la frizione reale tra l’umbralità appena indicata e l’autoproclamazione fichtiana: *Ich bin ein Priester der Wahrheit* (ivi).

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 valgano 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 Logisches* 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>.

---

<sup>84</sup> Mc 14,34: Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου.

<sup>85</sup> B. Pascal, *Le Mystère de Jésus*, in *Pensées*, § 717 (*Opere*, cit., p. 1121): *Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde*.

<sup>86</sup> Balthasar; v. nota 9.

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.

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,

---

<sup>87</sup> F. Bartolone, *Liberazione e responsabilità*, in Id., *Opere*, Morcelliana, Brescia 2019, § 20, pp. 1357 ss. Cfr. V. Cicero, *Il Cristo di Bartolone*, "Illuminazioni", 56 (2021), p. 296.

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 dispare. 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 tillietiano, 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

---

<sup>88</sup> Tilliette, *La Semaine Sainte des Philosophes*, cit., p. 113 s. [113].

<sup>89</sup> Per l'ermeneutica pareysoniana del mito religioso rinvio qui ai miei *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*, “Annuario filosofico”, 32 (2016), §§ 2 e 5, pp. 215 e 223, e *Christus patiens*, cit., § 4, pp. 19 ss.

<sup>90</sup> Tilliette, *La Settimana Santa dei filosofi*, Pref. all'edizione italiana, cit., p. 10.



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>91</sup> Cfr. Cicero, *Il Cristo di Bartolone*, cit., § 3.

## BIBLIOGRAFIA DEI TESTI CITATI

AA.VV., *Zur Kreuzestheologie*, “Evangelische Theologie”, 33/4 (1973), pp. 337-431; tr.it.: *Sulla teologia della Croce*, Queriniana, Brescia 2020<sup>3</sup> (1974<sup>1</sup>).

– W. Kasper, *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*, pp. 366-384; tr.it.: *Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling*, di G. Moretto, pp. 55-83.

Balthasar H.U. von, *Theologie der Drei Tage* (1968), Johannes, Einsiedeln (Freiburg) 1990; tr.it.: *Teologia dei tre giorni*, di G. Ruggeri, Queriniana, Brescia 1990.

Barth K., *Die kirchliche Dogmatik [= KD]*. Vierter Band. *Die Lehre der Versöhnung*. Erster Halbband, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1953.

Bartolone F., *Liberazione e responsabilità*, in Id., *Opere*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 1251-1361.

Bonhoeffer D., *Nachfolge*, Kaiser, Gütersloh 1989; tr.it. *Sequela*, di M.C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 2004.

Cicero V., *Introduzione* (1995) a G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, testo tedesco a fronte, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2017, pp. 7-30.

Cicero V., *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*, “Annuario filosofico”, 32 (2016), pp. 205-225.

Cicero V., *Eros, agape e bellezza in von Hildebrand*, “AGON”, 17 (2018), pp. 73-89.

Cicero V., *Christus patiens. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson*, “Rivista di filosofia neo-scolastica”, 110/1-2 (2018), pp. 3-23.

Cicero V., *Il Cristo di Bartolone*, “Illuminazioni”, 56 (2021), pp. 288-296.

Cicero V., *Sapienza muta. Dio e l'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2022.

Fichte J.G., *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.

Gherardini B., *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.

Gherardini B., *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Edizioni Paoline, Roma 1978.

Hegel G.W.F., *Glauben und Wissen* (1802), in Id., *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. V. H. Buchner und O. Pöggeler, in *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. IV, Meiner, Hamburg 1968, pp. 315-414; tr.it.: *Fede e sapere*, di R. Bodei, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, pp. 123-253.

Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, I Bd.: *Die objektive Logik*, I Buch: *Die Lehre vom Sein* (1832), in: Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 22 Bde., XXI Bd., hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1990; 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.

Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, (Hegels *Werke* in 20 Bd, 12), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 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 Bd, 18-20), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.

King J., *Martin Luther's Theology of Beauty: Reconsidering the "Hiddenness" and "Alien Work" of God*, "Mid-America Journal of Theology", 31 (2020), pp. 27-56.

Loewenich W. von, *Luthers Theologia Crucis*, 4. durchgesehene Auflage mit einem Nachwort und Anhang, Raiser, München 1954 (1. ebd. 1929); tr.it.: *Theologia Crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, di A. Rizzi, EDB, Bologna 1975.

Luther M., *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*

Moltmann J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser, Gutersloh 1993<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>).

Pascal B., *Abregé de la vie de Jésus-Christ* (1655); tr.it.: *Compendio della vita di Gesù Cristo*, in Id., *Opere*, a cura di D. Bosco, Morcelliana/Scholé, Brescia 2021, pp. 289-325.

Pascal B., *Pensées*, in Id., *Opere*, cit., pp. 771-1176.

Popkes W., *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zwingli-Verlag, Zürich-Stuttgart 1967.

Schelling F.W.J., *Philosophie der Offenbarung | Filosofia della rivelazione*, testo tedesco a fronte (ed. Schröter), tr. it. a cura di A. Bausola (1972), rivista da F. Tomatis, Bompiani, Milano 2002.

Tilliette X., *Le Christ de la Philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1990; tr.it.: *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1997.

**«AGON» (ISSN 2384-9045), n. 35, ottobre-dicembre 2022**

Tillette X., *La Semaine Sainte des Philosophes*, Desclée, Paris 1992; tr.it.: *La Settimana Santa dei filosofi*, di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2020 (2<sup>a</sup> ed. ampliata, 2003).

Welker M. (ed.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, Kaiser, München 1979; tr.it.: *Dibattito su 'Il Dio crocifisso' di Jürgen Moltmann*, di L. Bianchi, G. Grampa, A. Lorini e D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1982.