

# ho theológos

Anno XXXV (2017) 2

ISSN 0392-1484

NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA  
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



**M. NARO**, La riflessione teologico-pastorale di don Lorenzo Milani • **V. LOMBINO**, Gerlando di Besançon, vescovo e teologo • **S. MANCINI - M. NARO - C. SCORDATO**, Un confronto transdisciplinare attorno al *de Trinitate* • **F.-M. LÉTHEL**, Speranza per tutti in Teresa di Lisieux e Charles Péguy

distribuzione  
euno edizioni

# ho theológos

*nuova serie*

Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia

«S. Giovanni Evangelista»

ISSN: 0392-1484

I testi pubblicati in questa rivista sono sottoposti a *double-blind peer review*

*Direttore:*

Francesco Lomanto

*Comitato scientifico:*

Piero Coda, Gianni Colzani, Paul Gilbert, Giuseppe Gioia, Salvador Pié-Ninot, Gerald O'Collins, Romano Penna, Hermann J. Pottmeyer, Richard Puza, Cosimo Semeraro, Dario Viganò

*Consiglio di direzione:*

Giuseppe Alcamo, Rosario La Delfa, Massimo Naro, Marida Nicolaci, Anna Pia Viola (coordinatrice)

*Traduzione in inglese:*

Tommaso Bacci

*Direzione e redazione:*

Corso Vittorio Emanuele, 463 - 90134 Palermo (Italia)

Tel. 091331648 - Fax 0916111870

e-mail: rivista@fatesi.it

*Amministrazione e distribuzione:*

Euno Edizioni

Via Mercede, 25 - 94013 Leonforte (EN) (Italia)

Tel. 0935 905300 - Fax 0935 901672

www.eunoedizioni.it – e-mail: info@eunoedizioni.it

*Abbonamento (comprese spese spedizione):*

Italia € 40,00 - Europa € 63,00 - Africa-Asia-Americhe € 78,00 - Oceania € 96,00

Fascicolo singolo € 16,00 (numeri doppi 28,00) + spese spedizione

Annate arretrate, maggiorazione del 10%

*L'abbonamento può essere sottoscritto*

*mediante versamento sul c/c postale 8575188 intestato a:*

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

*oppure mediante bonifico bancario su conto banco posta intestato a:*

IBAN IT85 QO76 0116 8000 0000 8575 188

Debole Maria

Via Mercede, 25

94013 Leonforte (EN)

Registrazione Tribunale di Palermo 15-4-1973, n. 17

## Il Dio in cui credo, Dio di Gesù Cristo. Una proposta per il trattato *de Trinitate*

### Sommario

Qui di seguito sono raccolti tre contributi, proposti dai loro rispettivi autori durante la presentazione del volume di Francesco Conigliaro, *Discorso sul Dio in cui credo. Gesù e il suo Dio*, Saladino Ed., Palermo 2016, pp. 955, tenutasi presso la Facoltà Teologica di Sicilia, a Palermo, il 30 novembre 2016. Ciascuna riflessione si occupa di almeno una sezione del libro (la parte introduttiva, di tenore filosofico; la parte biblico-dogmatica e quella sistematica; la parte degli attributi divini), costituendosi al contempo come commento critico e come sviluppo di alcune delle affermazioni di Conigliaro. Il risultato è un breve dossier che – nel complesso – illustra il tentativo di rivisitare transdisciplinarmente il trattato *de Trinitate*.

Parole chiave: Trinità, rivelazione biblica, dogma, attributi divini.

### Summary

This is a collection of three articles, sourced from their authors, taken from the book launch of the Francesco Conigliaro's *Discorso sul Dio in cui credo. Gesù e il suo Dio*, Saladino, Ed., Palermo 2016, pp. 955, which took place at the Theological Faculty of Sicily (Palermo), on November 30th 2016. Each piece deals with at least a section of the book (Introduction, with a philosophical outline; biblical-dogmatic and systematic sections; divine attributes section), and is simultaneously a critical commentary on the work as well as a development of some of the Conigliaro's insights. The result is a brief dossier which shows the attempt to reconsider the classic treaty *de Trinitate*.

Keywords: Trinity, Biblical Revelation, Dogma, Divine attributes.

## L'intersezione di filosofia e teologia nel *Discorso sul Dio in cui credo* di Francesco Conigliaro

Sandro Mancini

Il titolo del libro, di cui proponiamo di ripercorrere sinteticamente la prima sezione, ci porta subito *in medias res*: il Dio in cui Conigliaro crede è il Dio della Scrittura che parla prima nei patriarchi, poi nei profeti e infine viene a coincidere con la vita e la morte di Gesù. Con ciò non è solo testimoniata la fede dell'autore, ma è anche dichiarato il metodo con cui egli procede in teologia: prendere le mosse dalla teologia biblica e scavare nelle dimensioni implicite di senso, nella sua sottesa trama di intelligibilità, seguendone i nodi, anche quelli che alla ragione si propongono in prima battuta come aporetici; e ciò nella fiducia profonda che non si dia un'alternativa ultima tra fede e ragione umana, ma solo un'eccedenza della prima sulla seconda. È per questo motivo che Conigliaro ritiene legittimo interpellare anche la filosofia, utilizzando quei dispositivi teorici elaborati nel suo ambito, che diano strumenti per l'opera teologica di chiarificazione interna al *depositum fidei* racchiuso nella Scrittura.

Questo libro è così poderoso, perché in esso rientra l'intero corso della teologia sistematica, lungo il filo conduttore del grande e bellissimo tema della Trinità, dai suoi esordi fino a oggi: un oggi che è interpretato nella chiave del dilagare del nichilismo e del debolezza postmoderno, intesi tuttavia come una sfida positiva e non come una disfatta (cf. p. 16). Infatti per Conigliaro nel nichilismo odierno per il Dio creatore e salvatore vi può essere ancora spazio, ma non più nella chiave del monoteismo metafisico imperniato sulla trascendenza intemporale dell'essere, bensì nella prospettiva esistenziale dell'autodonazione di Dio che rivela il suo «volto trinitario» nel volto di Gesù, quale «incarnazione kenotica del Figlio eterno» (p. 17). Proprio lo scetticismo odierno della ragione può aprire un nuovo spazio per la manifestazione dell'Eterno unitrino, se lo si interpella nella «Parola di Dio» (seguendo la via di Barth), che è Gesù di Nazaret, ovvero anche nella convergente prospettiva della «autocomunicazione di Dio», tematizzata da von Balthasar e da Rahner: la convinzione che queste due prospettive siano complementari è un primo tratto peculiare del «discorso su Dio» di Conigliaro che vogliamo sottolineare.

Ma seguiamo questa prima sezione nei suoi passaggi, così come si snodano in un ricco e fitto discorso. Il primo passo per un discorso su Dio è la *via interrogationis*. Questa mira a precisare il luogo della domanda su Dio come domanda non tanto sull'*an sit* (si evitano così le secche delle sterili aporie in cui si incagliano i neotomisti alle prese con l'ennesima riproposizione delle prove dell'esistenza di Dio) quanto sul *quid sit*, sul *quomodo sit* e sul *cur sit*. Quest'ultima domanda si intreccia subito con l'enigma del male, che richiede di evitare la scorciatoia delle teodicee apologetiche; il richiamo reiterato al monito che viene da Auschwitz, a mio parere non può che essere condiviso, nel solco della lezione di Ricoeur e in Italia di Virgilio Melchiorre, che propone la via ermeneutica di una simbolica del male e rigetta la via riflessiva mirante a dimostrare l'illusorietà del male.

Dopo un *excursus* sulle tappe lungo cui il problema di Dio ha attraversato nella filosofia il medioevo, la modernità e poi la postmodernità, Conigliaro mette a fuoco la prospettiva di Bonhoeffer nei confronti dell'istanza secolare racchiusa nell'impegnativa formula *etsi Deus non daretur*: una sfida che per l'autore va raccolta, proseguendo la scia bonhoefferiana. In questa direzione egli si misura con il nichilismo della morte di Dio che viene da Nietzsche e dai suoi persecutori e che si condensa nel celebre leit motiv della morte di Dio. La sua posizione non è quella di una contrapposizione frontale, ma è molto vicina a quella data da Jüngel in *Dio, mistero del mondo*. Essa consiste nell'assumere come «momento costitutivo del discorso su Dio» (p. 78) il nulla, intendendolo come dimensione esperienziale, e valorizzandone dialetticamente il risvolto positivo, costituito dalla precarietà – tema ampiamente presente nella teologia protestante

del '900 – letto alla luce della vita e dell'insegnamento di Gesù. Conigliaro raccorda efficacemente questa dimensione esistentiva, indicante la contingenza radicale della vita, all'episodio narrato in Mc 4, 35-4, con gli Apostoli sulla barca nel mezzo della tempesta del Mare di Galilea che potrebbe affondarla, mentre Gesù continua a dormire serenamente disteso nella comoda poppa. Il Nostro enuclea da questo episodio l'insegnamento che la precarietà non è solo indice della possibilità di annientamento, ma è anche dono e gratuità, cui fiduciosamente si può assentire: «in tempo di nichilismo occorre salire sulla barca in cui Gesù, rivelatore di Dio, dorme [...] La gratuità consente di affermare Dio con una forza che non pure non esclude ma anzi implica la debolezza concettuale» (p. 79).

L'autore individua l'atteggiamento teorico che più corrisponde a questo sentire nella «responsabilità ermeneutica», la quale ha al suo inizio la consapevolezza dei limiti del sapere; fa riferimento a tale riguardo, molto pertinentemente a mio parere, a quella versione dell'*inscientia socratica*, quale sapere di non sapere, che è la *docta ignorantia* di Nicola Cusano: una lezione anche secondo me ancora attualissima.

La prima sezione del libro, che si intitola *Prolegomeni alla questione di Dio*, ripercorre gli snodi teorici lungo i quali il tema di Dio si dipana nella filosofia. Per questa via si giunge al tornante culturale e filosofico degli anni a cavallo tra XX e XXI secolo: una situazione contraddistinta dallo scetticismo, ormai affermatosi in modo dilagante, fino a diventare il nuovo senso comune della civiltà occidentale, al punto che la stessa Parola Dio «rischia di diventare una parola sempre più inopportuna» (p. 99).

Tuttavia Conigliaro non si limita a registrare questa condizione, che egli sintetizza nel concetto di «agnosia», includente tutte le varieguate forme di negazione della dimensione della trascendenza. Il suo approccio infatti è dialettico: da un lato mostra la potenza veritativa insita nella sua intenzione anti-idolatrice, che purifica l'esperienza di Dio dalle incrostazioni superstiziose e legittimanti (ben lumeggiate e colpite da Bonhoeffer nella sua sferzante critica del 'dio tappabuchi'); dall'altro lato, convergentemente, evidenzia come l'ateismo abbia un suo relativo spazio all'interno della stessa rivelazione neotestamentaria: lo spazio della morte di Gesù, come morte sulla Croce del Figlio di Dio. Qui la Croce è intesa paolinianamente, e aggiungo io luteranamente, come inseparabile dalla Resurrezione: il Dio Crocifisso è inseparabile dal Dio Risorto come il concavo dal convesso.

Emerge così un profilo costruttivo dello scetticismo, ben valorizzato in queste pagine, ma se ne delinea anche uno deterioro, altrettanto bene tematizzato e criticato; esso consiste nel nuovo paradigma postmoderno del senso comune, che relativizza la dimensione morale solo per livellare nell'indifferenza le opzioni etiche.

In questa prima sezione del libro l'incontro tra filosofia e teologia si presenta sotto il segno di un no e di un sì. Cominciamo dal no, che è rivolto alla pretesa dell'ontoteologia, assunta nell'accezione heideggeriana, a porsi come chiave esplicativa delle religioni rivelate e segnatamente di quella cristiana. In queste pagine emerge così nettamente il rifiuto di disfare, con gli strumenti dell'intelletto umano, la dimensione fontale del mistero.

Il sì invece è rivolto al filo rosso della filosofia anticipatrice e utopica, che da Platone fino a noi ha accolto al suo interno l'istanza emancipatrice e che ha tentato e ritentato, seppur con reiterate sconfitte, di congiungersi alla prassi. È appunto lungo questi sentieri che si deve seguire l'impegno militante dei filosofi che hanno coniugato, come Ernst Bloch, la filosofia e la speranza, pensando i cammini della storia col porsi dalla parte degli oppressi oltraggiati e sofferenti. È questa l'eredità filosofica che Conigliaro vuole raccogliere nel suo discorso teologico, ed egli ne sintetizza quelle che – secondo me a ragione – gli pare la migliore acquisizione critica: l'aver concepito l'essere come atto nel suo schiudersi sempre di nuovo alla vita allo stato nascente, come l'incessante farsi ora, nelle sue sempre nuove implicazioni di senso; l'essere quindi come atto nella prassi, come affermazione mediata di libertà nei concreti e contraddittori processi di liberazione (cf. pp. 110-111). In questo confronto, l'autore invita idealmente al dialogo con la teologia sia lo Heidegger esistenzialista di *Essere e tempo*, con la sua sempre valida e magistrale lezione sulla finitezza come contingenza e progettualità, sia il Bloch del *Principio speranza*, che concepisce il filosofare come pensiero oltrepasante e dischiudente nel dolore e nell'ingiustizia del negativo i varchi per l'emancipazione degli oppressi.

Nella convergenza ideale dell'ontologia fenomenologica ed ermeneutica di Heidegger e della dialettica hegel-marxiana della tendenza-latenza di Bloch, Conigliaro pensa questa finitezza come contingenza radicale; di conseguenza concepisce la possibilità non come modificazione privativa di una più densa necessità, bensì come più pregnante veritativamente della stessa necessità, in consonanza implicita con la tematica jüngeliana del possibile assoluto come «più che necessario». Muovendo da qui egli declina questa dimensione eventuale del vero nei registri ermeneutici della gratuità, mobilità e natalità; in particolare intende per natalità l'essere decentrati da un lato verso la nostra origine che non è nelle nostre mani, e dall'altro verso la meta che in quella origine è già iscritta. In tal modo l'autore riprende, almeno parzialmente, anche la lezione della filosofia esistenzialista che viene da Marcel, da Jaspers, come pure dal primo Barth, e che intende la domanda su Dio e l'esperienza vissuta del divino nella dimensione del mistero (cf. p. 112). Il riferimento a Jaspers invero non compare qui nel testo, ma a mio parere è congruo proprio riguardo all'assunzione del tema del mistero, tema che certamente l'autore assume più direttamente da Jügel,

collocandolo nella prospettiva della Parola di Dio, e dunque concependolo dialetticamente come l'esperienza di una distanza che però è sopravanzata da un'ancora più potente prossimità: quella della vicinanza di Gesù Cristo a ciascuno di noi. Mistero dunque come orizzonte incircoscivibile del senso: non solo muro insormontabile che arresta l'umano interrogare, ma un'oscurità squarciata da un varco luminoso.

La filosofia trova qui, nel rilievo trascendentale di questo nesso tra latenza e manifestatività del vero, il suo punto d'approdo. Ma dove essa si ferma, la teologia rilancia più potentemente la sua interrogazione. La teologia non muove dall'inizio indefinito costituito dall'atto del pensare, bensì da un presupposto fattizio e fecondo, il *depositum fidei* incastonato nella Scrittura, e in particolare nel Nuovo Testamento, nelle vive e insieme stratificate parole che narrano come la prima comunità cristiana ha recepito e rielaborato, fin dall'inizio in modo plurale, la vita e l'insegnamento di Gesù, vedendo in Lui, nella sua morte e resurrezione, il «Dio umano» (Barth). L'autore evidenzia finemente e persuasivamente come un tale approccio, che muove dalla Scrittura e ne esplica progressivamente nuclei di intelligibilità, consenta di travalicare il recinto autoreferenziale in cui rimane prigioniera la filosofia allorché rimane irretita nelle maglie del panlogismo. In particolare una valida lezione che si evince da questa prima sezione del libro è la preziosa indicazione che l'andare oltre la trasparenza del *Cogito* consente anche di evitare il deleterio esito "imperialista" cui si perviene allorché si afferma in sede filosofica l'essere come pienezza di senso. Infatti questo approdo speculativo, che l'autore qualifica come «monoteismo filosofico», attesta la tendenza della metafisica a inglobare tutta la realtà nell'Uno. In effetti è quanto è avvenuto nel pensiero medievale, in cui l'abbraccio troppo stretto tra filosofia e teologia ha finito per risucchiare il Dio unitrino neotestamentario nell'Essere, proferito come assolutezza della *causa sui*, ma in effetti semantizzato come impersonale principio formativo universale: aggiungo che il giovane Hegel, studente alla Facoltà teologica di Tubinga, lo definì in un suo quaderno di appunti come *einsam und leblos* (solitario e privo di vita), riprendendo un inno di Novalis.

Il grande tema scelto da Conigliaro per esplorare una prospettiva speculativa, ma non panlogistica e coscienzialistica, è il nesso tra Trinità immanente e Trinità economica, che egli ripercorre con maestria e rara chiarezza lungo diciassette secoli, mostrando efficacemente l'alternarsi di fasi di straordinaria creatività ad altri di stanchezza. Egli si sofferma in particolar modo sul XX secolo, e fa bene a mio parere, perché quello che si è appena chiuso, ed è ormai alle nostre spalle, è stato un grande secolo per la teologia trinitaria.

Reagendo con vigore alla larvata odierna tendenza al debolesimo teologico, l'autore pone la Trinità al centro delle sue successive 800 pagine,

che seguono alle 150 di questi *Prolegomeni*, con una ricchezza e un'articolazione veramente straordinaria, che alla fine della lettura lasciano al lettore l'impressione che il libro finisca fin troppo presto, nonostante la sua mole, lasciando al lettore quella tipica malinconia del congedo, che si esperisce al termine della lettura di ogni buon libro. Ma dopo il congedo rimane al lettore il succo della personale prospettiva trinitaria dell'autore, che è imperniata sulla centralità della pericoresi, simbolicamente indicante la relazione tra le tre divine persone come un'eterna danza circolare tra loro, di cui si mostrano le implicanze nel loro riverbero extratrinitario, cioè nell'economia della salvezza. Conigliaro segue questo filo conduttore dalla Patristica fino ai giorni nostri, in un crescendo di complessità in cui non è mai superata una posizione precedente, ma sempre approfondita, rendendo esplicito ciò che prima era implicito e aggiungendo nuove dimensioni di complessità, che a loro volta rilanciano il percorso ermeneutico delle esplicitazione di ciò che implicito.

Così questa prima sezione vede concludersi un percorso che va dal dio dei filosofi al Dio che dispiega *ad extra* la sua divina vita relazionale intratrinitaria per il tramite di una triplice *kenosis*. La prima coincide con «l'*ekstasis* di amore tra le tre persone della Trinità» (p. 125); la seconda è costituita dalla *kenosis* della creazione, che apre lo spazio dell'alterità del molteplice; la terza è la *kenosis* dell'incarnazione, quale «alienazione del *Logos* nell'altro da sé fino allo scambio con l'uomo» (*ib.*). Al riguardo di quest'ultima l'autore precisa: «La *kenosis* è un correttivo formidabile dell'idea del *Theos* [...] in quanto le restituisce gli autentici caratteri rivelati, tra i quali si trova quello di Dio che crea l'autonomia. Il Dio cristiano non è un Dio che blocca il cammino, ma un Dio che dice 'sì'. Il Dio cristiano è un postulato della teologia autentica. Ne discende il dovere di consentire a Dio esistenzialmente, linguisticamente ed operativamente, di essere quello che egli vuole. E la prima cosa che egli, stando alla rivelazione cristica, vuole è il modo della propria effettività nel mondo e della storia. Tale modo è l'evento cristico» (*ib.*).

Con questo riferimento decisivo alla *kenosis* mi pare che Conigliaro non sia lontano dalla posizione di Barth sul rapporto tra filosofia e teologia, anche se questa convergenza non è tematizzata esplicitamente nel libro. Com'è noto, secondo il *Doctor utriusque ecclesiae* ciò che differenzia la filosofia dalla teologia è il fatto che l'unica indivisibile verità è concepita in due prospettive solo apparentemente complementari, ma in effetti asimmetriche, e con esiti diseguali. Il movimento della verità attivato dalla filosofia va dal basso all'alto, muove quindi dall'essere umano e si eleva col pensiero all'universale, attraverso una serie di percorsi plurali, nessuno dei quali può prevalere definitivamente sugli altri. Credo che Barth abbia ragione al riguardo: la trascendenza dell'Essere è uno dei possibili esiti del-



la ricerca filosofica, ma questo esito non è mai separabile da tutti gli altri, per cui immanenza e trascendenza, naturalismo e teismo si rovesciano uno nell'altro, nell'alternarsi dei paradigmi filosofici di volta in volta egemoni e vincenti: il monito di Barth ai teologi – con sotteso ma chiaro riferimento polemico a Bultmann - è di non cadere nel tranello di prendere le parti risolutamente per una filosofia a scapito delle altre, ma di utilizzare liberamente la strumentazione filosofica più idonea al programma teologico di volta in volta elaborato.

La teologia invece segue il movimento della verità che va dall'alto al basso: il movimento con cui Dio, mediante il suo libero atto gratuito di amorosa donazione di essere, decide di non rimanere da solo ma di unire il suo destino a quello dell'essere umano, e forse – aggiungo io nella scia di Cusano - di ogni altro essere singolare provvisto di consapevolezza e abitante altri pianeti dell'universo. Ciò che attinge la teologia nel suo lavoro di scavo della Scrittura e di rielaborazione sistematica in chiave trinitaria, è la scoperta che Dio, scegliendo di abbassarsi fino all'essere umano, si rivela in un movimento di condiscendenza (*synkatabasis*). Questo appunto è il primigenio e insostituibile movimento della verità, che invece la filosofia concepisce orizzontalmente come il movimento simmetrico di interscambio tra l'uno e i molti, e come il movimento verticale di ascensione del pensiero umano alla sommità dell'Essere.

Il *punctum dolens* della filosofia è che il movimento dal basso all'alto non può giungere al cuore della verità, ma solo alla tangenza con la sua superficie esterna: il nocciolo intensivo del vero sfugge alla sua presa, a motivo della barriera invisibile costituita dal peccato originale che incrina e deforma quell'intenzione verso il vero e che si traduce nella dimensione esistenziale del *cor curvum in se ipsum*, così bene lumeggiata dal *Doctor gratiae* nella scia dell'apostolo Paolo e ribadita da Lutero. Certamente non è solo la filosofia a finire in questo stallo: un'invisibile barriera gommosa di autoreferenzialità blocca tutti i tentativi umani di conferire senso all'esperienza a partire dall'umano in quanto tale, e così l'*homo curvatus* perviene a uno scacco finale al termine di ogni tentativo di autofondazione. La conclusione di Barth è che la filosofia rientra nella condizione della vita naturale, posta sotto il dominio della legge, mentre la teologia – quando è veramente tale, nell'umile semplicità dell'ascolto – si lascia raggiungere dall'annuncio salvifico della buona novella che Gesù Cristo continua a proporre a ogni essere umano, ancora oggi.

Torniamo conclusivamente al nostro impegnativo testo, per aggiungere che in esso il confronto con la filosofia non si esaurisce nei *Prolegomeni*, ma si continua anche nelle successive sezioni, coinvolgendo soprattutto Tommaso, Hegel e Heidegger, ma anche molti altri pensatori, tra cui Riccardo di San Vittore, Giocchino da Fiore, Cartesio, Schelling, Rosmini,

Jonas e Pareyson. In particolare, è corposa la presenza di Hegel in queste pagine. Conigliaro apprezza lo sforzo hegeliano di pensare filosoficamente la teologia di Lutero, che porta il pensatore di Stoccarda a forgiare il dispositivo teorico della dialettica muovendo dalla *theologia crucis* e mantenendone l'impianto trinitario. Egli rifiuta invece l'esito panlogistico del sistema hegeliano, esito in cui la Trinità immanente e la Trinità economica finiscono inevitabilmente per separarsi e per smarrire quel decisivo *nexus*, che invece nel libro ritorna confermato e valorizzato a ogni tornante di questo ricchissimo percorso che ci è presentato e donato.

Una dottrina grandiosa.

Riflessioni a partire da un saggio di Francesco Conigliaro

Massimo Naro

Il poderoso volume di teologia trinitaria firmato da Francesco Conigliaro è, come l'autore stesso scrive nella *Prefazione*, il risultato di molti anni di ricerca e di insegnamento, il "succo" di un lavoro pluridecennale, che potremmo anche considerare una sorta di "grappa" ad alta gradazione, in cui citazioni classiche si accompagnano e si alternano a rimandi bibliografici più recenti e, anzi, recentissimi, capaci perciò di suggerire aggiornati spunti di riflessione.

Le parti del libro che ho letto più approfonditamente sono la prefazione – per rintracciarvi le ragioni epistemologiche che l'autore ha voluto assecondare nella sua impostazione –, la parte biblica, la parte storica (dogmatico-dottrinale) e la parte sistematica (unitamente all'importante *Intermezzo* che introduce ad essa). Si può dire, dunque, la maggior parte del testo, il quale con questa sua articolazione e con questa progressione tematica, riproduce l'impostazione del trattato trinitario oggi più condivisa e diffusa nella manualistica in uso presso i centri didattici teologici italiani. Anche la prima parte, dedicata a quelli che l'autore chiama i «prolegomeni sulla questione di Dio», è inclusa di solito nei manuali più usati ai nostri giorni. Meno comune è, invece, l'ultima parte del volume, dedicata agli attributi di Dio, che – secondo una scelta ormai inconsueta – del libro di Conigliaro costituisce una parte integrante, costituendo quasi un ritorno al trattato *de Deo uno*, opportunamente ricondotto però dal nostro autore al *de Deo trino*. In queste mie brevi pagine vorrei fare qualche sottolineatura utile per illustrare alcune chiavi di lettura del testo e per indicare alcune prospettive di riflessione teologica.

Innanzitutto sono da sottolineare il titolo e il sottotitolo del volume: *Discorso sul Dio in cui credo. Gesù e il suo Dio*. Il sottotitolo suona come un

chiarimento rispetto al titolo principale: si tratta di Gesù e del Dio di cui egli ha annunciato il Regno, impersonandolo – secondo i racconti evangelici – e perciò identificandosi con esso, vale a dire rivendicandone i connotati e le prerogative divine. Nel titolo, del resto, due istanze mi sembrano congiunte e anzi integrate reciprocamente: quella *oggettiva* e quella *soggettiva*. Quella oggettiva si esprime nel discorso *su* Dio: la prima accezione del termine “teologia” è appunto oggettiva e richiama un ragionamento su Dio, un discorso che mette a tema il mistero di Dio. D'altra parte, tuttavia, emerge subito anche un'istanza soggettiva, in virtù della quale l'autore si assume la responsabilità di ciò che viene detto riguardo a Dio, che – appunto – è il Dio in cui egli dichiara di credere.

Tale istanza soggettiva – potremmo anche dire “soggettuale” – è tipica della teologia contemporanea, in cui le classiche definizioni del sapere credente sono state a poco a poco sostituite dalle descrizioni. La definizione, in quanto tale, ha la pretesa di dire ciò che l'oggetto ch'essa definisce è in sé e per sé: indica la natura di quell'oggetto e la sua essenza, ciò che lo fa essere quel che è. La definizione di teologia dice, dunque, ciò che la teologia è per sua natura. Ne esprime lo statuto epistemologico. Una definizione classica di teologia è quella che risale ad Agostino d'Ippona: *intellectus fidei*, espressione questa in cui, con chiarezza e sobrietà, sono chiamati in causa gli elementi imprescindibili e insurrogabili per fare teologia, vale a dire la fede e l'intelletto, che interagiscono reciprocamente. Altra definizione classica è quella attribuita a Tommaso d'Aquino, secondo cui la teologia è *scientia fidei*: ancora una volta si dice ciò che la teologia è in se stessa, evidenziandone le dimensioni fondamentali della fede cui si applica l'uso della ragione, sì da configurare la teologia come una conoscenza razionale della fede. Nel XX sec. queste definizioni classiche sono state riprese e parafrasate nei trattati di gnoseologia teologica, con più o meno simpatia per una concezione platonico-cristiana come quella di Agostino, o per una concezione aristotelico-cristiana come quella di Tommaso. Ma sia la sensibilità platonica sia quella aristotelica, in quanto entrambe metafisiche, hanno assicurato ugualmente una forte tensione veritativa alla teologia e dunque hanno sempre garantito alla fede la compagnia della ragione. In tal senso, le definizioni si assomigliano tutte, anche se vengono enunciate da teologi vissuti in epoche diverse, o appartenenti a differenti scuole di pensiero teologico. Ciò che le definizioni di teologia dicono è che la teologia esiste prima dei teologi, e che questi, per essere teologi, devono rimanere coerenti alle regole generali e fondamentali della teologia, devono adeguarsi ad essa. La descrizione, invece, non nutre la pretesa di dire la natura intima dell'oggetto che descrive. Si accontenta di illustrarne le forme. Parla del suo oggetto non per quel che questo è in se stesso, ma per come appare agli occhi di chi lo descrive.

Nel corso del Novecento, difatti, i teologi hanno preferito descrivere la teologia. Congar, per esempio, già nel 1946 scriveva nel suo corposo articolo sulla natura della teologia contenuto nel *Dictionnaire de théologie catholique* che la teologia è una «disciplina in cui, a partire dalla rivelazione e alla sua luce, le verità della religione cristiana sono interpretate, elaborate e ordinate in un sistema di conoscenze». In ambito protestante Barth ammetteva che la teologia è sì una «scienza», ma «molto particolare» essendo il suo oggetto Dio. Intuizione questa recepita e ben tematizzata ormai anche in ambito cattolico, ove la teologia è ugualmente reputata una «scienza paradossale», come ha scritto Canobbio. Söhngen, per evidenziarne il carattere liminale, dovuto al profilo epistemologico di tipo sapienziale e all'assetto metodologico di tipo scientifico, ha scritto che la teologia è «sapienza sulla via della scienza», mentre secondo Latourelle la teologia è «scienza della salvezza», perché – spiega – il Dio studiato dalla teologia è il Dio che interviene nella storia umana per operarne la redenzione. Si potrebbero elencare molte altre descrizioni di teologia, che ormai sono preponderanti rispetto alle definizioni.

Anche Conigliaro spiega, nella *Prefazione* del suo libro, che l'oggetto della teologia cristiana (e della teologia trinitaria) rimane pur sempre *sui generis*, giacché «ha un carattere assolutamente misteroso», il che equivale a dire che ha una sua sovraccendenza soggettiva. L'istanza soggettiva consiste, come Conigliaro ammette, non solo nella «sua sensibilità teologica» personale, ma anche – più oggettivamente – nella fede della Chiesa: il Dio in cui l'autore afferma di credere è proprio il Dio professato nel dogma ecclesiale. Per questo motivo dico che le due istanze – oggettiva e soggettiva – sono intrecciate nel titolo di Conigliaro, che non a caso scrive: «Chi ha parlato o scritto, se ha fatto affidamento esclusivamente sulle sue proprie forze, ha costruito solo un Dio a sua immagine e somiglianza; invece, se ha tenuto conto del carattere assolutamente misterioso dell'oggetto dei suoi discorsi, si è lasciato guidare dalla duplice consapevolezza di avere ricevuto in dono un frammento della luce assoluta ed eterna e di non potere se non esprimersi con un balbettio, ed ha [perciò] condotto se stesso e gli altri sulle soglie del "Mistero Santo"». Di questa impostazione è garanzia il sottotitolo del libro: il «discorso» trinitario mette a tema Gesù e il suo Dio, cioè l'insegnamento e la vicenda del Maestro di Nazaret – così come ci sono riferiti nel Nuovo Testamento, *locus theologicus princeps* –, che sono insieme un evento trinitario in cui il Dio dei Padri (dei patriarchi d'Israele) si fa riconoscere come il Padre di Gesù.

Grazie a questa impostazione, del volume si finisce per apprezzare la grande chiarezza espositiva, di cui potrei qui indicare numerose esemplificazioni, sia nella sezione biblico-dogmatica sia nella sezione sistematica. Nella sezione biblica, per esempio, sono da apprezzare le pagine preziose

dedicate alla rivelazione del Nome e ai significati del Tetragramma: sono pagine informate, ricche di rimandi bibliografici, che nel loro complesso rendono conto del guadagno che tra Antico e Nuovo Testamento si può registrare tra l'auto-dichiarazione di Jhwh e la ripresa di questo Nome divino in quello stesso di Yheshua: Jhwh salva, essendo ad un tempo – annota Conigliaro – «il Dio vivente e il Dio presente», «essere e vita». Un'altra esemplificazione della chiarezza espositiva dell'autore, stavolta nella sezione sistematica, è la spiegazione del significato del termine “persona” nella riflessione teologico-trinitaria di Riccardo di San Vittore, per il quale “persona” non veicola più – come prima per Boezio – l'interrogativo sul “che cosa” essa sia, bensì la domanda “chi è?”. Boezio, riducendo la persona all'*individua substantia*, ne faceva un “qualcosa”; per Riccardo invece “persona” indica non tanto qualcosa, quanto qualcuno. Ragion per cui – osserva Conigliaro – dire che nel mistero della Trinità esistono *tre qualcuno* equivale a dire che *esistono tre persone*, senza con ciò frammentare l'unità dell'essere o della sostanza divini e senza pregiudicare l'unicità di Dio (senza, insomma, scadere nel triteismo).

Indugio nel produrre queste esemplificazioni per rendere l'idea della convenienza che avrebbe studiare il trattato trinitario nel libro di Conigliaro per la sua efficacia espositiva. La medesima efficacia si riscontra nelle pagine dedicate alla pur complessa questione del *Filioque*, o – ancora, nella sezione sistematica – nelle pagine dedicate al *Grundaxiom* rahneriano e al rapporto fra Trinità economica e Trinità immanente: «Trinità economica e Trinità immanente sono l'una condizione di possibilità dell'altra, ma con differenze radicali: la Trinità economica è condizione di possibilità della Trinità immanente nell'*ambito conoscitivo*; la Trinità immanente è condizione di possibilità della Trinità economica nell'*ambito della realtà e dell'evento*». E, per tornare al tema della “persona”, sempre nella sezione sistematica, particolarmente efficaci mi sembrano le pagine sul superamento teologico del significato “accidentale” che la *relatio* aveva in Aristotele («una delle determinazioni più povere», annota l'autore): «La teologia, adottando l'ontologia della relazione [e qui il pensiero corre alla ripresa che nel Novecento ne fanno autori come Rahner, Hemmerle, Gisbert Greshake, Codal], opera un cambiamento radicale, in quanto diventa capace di definire l'essere a partire non dalla sostanza bensì dalla relazione [dalla *subsistentia*, per dirla con Tommaso] e di mostrare «la potenza della rivelazione cristiana» di fronte all'«ontologia della sostanza».

Sono tutti temi importanti – direi: nevralgici – della teologia trinitaria, nella cui trattazione il nostro autore mi pare risulti sempre molto convincente. Nondimeno, mi permetto di fare pure qualche rilievo critico, che spero possa favorire una ancor più fruttuosa fruizione del libro di Conigliaro.

Giustamente, egli fa notare che la trattazione del *de Trinitate* è, per ciascun teologo, ipotecata dall'opzione sistematica che si decide di sviluppare, finendo perciò col conferire al trattato stesso – di volta in volta – ora questa ora quell'altra «determinazione linguistica»: secondo Conigliaro, infatti, il discorso trinitario «può essere considerato “gioco linguistico”» (e anche in un suo saggio ecclesiologico, qualche anno fa, l'autore aveva parlato della teologia come di un “gioco”: cf. *Un gioco senza regole*, Augustinus Ed., Palermo 1992). L'opzione sistematica preferita da Conigliaro è quella «pericoretica», che egli pratica come terza via tra prospettiva sistematica tradizionalmente greca (circolare) e prospettiva sistematica tradizionalmente latina (lineare). Leggendo le pagine di Conigliaro si comprende che la prospettiva pericoretica ha il vantaggio di mettere in circuito le altre due, in una sorta di “andirivieni” reciproco tra le Persone divine.

L'opzione pericoretica viene fatta valere con lucida coerenza da Conigliaro in tutta la sezione sistematica del suo libro. Io, però, reputo che un'opzione sistematica debba valere non solo per ben impostare la sezione sistematica, ma anche per orientare l'intera trattazione e integrare tra di esse le varie sue articolazioni. Voglio dire che la teologia trinitaria è sistematica non solo quando arriva il momento di sintetizzare i risultati dell'*excursus* biblico e storico-dogmatico, ma anche e proprio quando si sviluppano l'*excursus* biblico e quello storico-dogmatico. Altrimenti si incorre nel rischio di alcune incorenze o di alcune conclusioni che potrebbero al limite essere parziali, se non addirittura errate (benché condivise da parte di tanti autori).

Faccio anche in questo caso un esempio, riferendomi alle pagine di Conigliaro, in particolare a quelle dedicate all'auto-rivelazione di Dio nelle Scritture. Conigliaro valorizza il racconto biblico col metodo «genetico-progressivo». La conclusione cui perviene è questa: «La rivelazione vetero-testamentaria possiede un valore proprio come esperienza religiosa, ma non è che la preistoria della rivelazione neo-testamentaria, un tratto dello sviluppo della storia della salvezza fino al mistero del Cristo, centro e pienezza della rivelazione». Ammetto che questa conclusione ha un suo inoppugnabile punto di forza nel riferimento a Cristo «centro e pienezza della rivelazione». E ammetto anche che essa recupera l'idea suggestiva di Rahner, secondo cui l'Antico Testamento è la preistoria della storia trinitaria che ha appunto il suo scenario nella vicenda cristica. Ma proprio quest'ultima convinzione induce a fraintendere la “progressione” tra Antico e Nuovo Testamento in termini meramente cronologici. Qui non si tratta, infatti, di leggere il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento in termini diacronici o sincronici che possano dirsi, in ogni caso cronologici, bensì in termini kairologici. Solo se letta in senso kairologico la progressione tra Antico e Nuovo Testamento rimane – come deve rimanere – una co-implicazione

dell'Uno nell'Altro Testamento e viceversa, così come già Agostino e altri Padri affermavano e come la più recente ricerca torna a spiegare (cf. il saggio di P. Lenhardt, *L'unità del Dio trinitario. In ascolto di Israele, nella Chiesa*, Glossa, Milano 2016). Altrimenti resta la mera progressione diacronica di un Primo Testamento rispetto a un Secondo, come ha cominciato a dire qualche anno fa Erich Zenger. Ma considerare in questo senso la progressione fra i due Testamenti induce ad affermare qualcosa che rischia di suonare ambiguamente: «Gesù completa un discorso parziale, e cioè un discorso corretto ma incompleto». Quest'affermazione di Conigliaro, a mio parere, non potrebbe essere accettata dai biblisti, che avrebbero ragione a non accettarla. Si può certamente dire, come lo stesso Conigliaro scrive, che «la rivelazione della Trinità non è la rivelazione delle “tre persone” sussistenti in una unità divina rivelata precedentemente: [giacché] il Dio trino è il Dio uno ed unico e, viceversa, il Dio uno ed unico è il Dio trino»; e si può anche aggiungere che «la rivelazione in Cristo non è la ripetizione né delle fasi né dei contenuti della rivelazione vetero-testamentaria, ma è una novità che, lungi, dal contraddire l'Antico Testamento, lo completa». Ma tali premesse non possono dare adito a quest'esito: «Conclusivamente, del Dio dell'Antico Testamento possiamo dire sia che è trascendente e immanente, sia che è senza alcun dubbio potentemente ed efficacemente presente nella storia. Tuttavia, non lo è fino al punto da comprometersi personalmente nelle vicende di essa».

Quest'ultima affermazione mi fa rilevare la mancata applicazione dell'opzione pericoretica, che in questo caso avrebbe dovuto riportare Cristo (e il Dio di Gesù Cristo) nel cuore dell'Antico Testamento, e avrebbe dovuto ritrovare il Cristo “annunciato” dall'Antico Testamento nel cuore del Nuovo Testamento: come in Lc 24, lì dove il Risorto si accompagna con i due discepoli lungo la via di Emmaus, spiegando come la Parola ch'egli impersona non pretende di ri-dirsi in Cristo Gesù ma piuttosto di farsi ri-udire. Proprio a partire da Lc 24 si potrebbe dare un timbro più spiccatamente ermeneutico all'opzione sistematica: la lettura “regressiva” può valere se è fatta *sub evangelii luce* e la lettura “progressiva” vale se non è semplicemente evolutiva.

Il criterio ermeneutico che mi pare di poter individuare nell'orizzonte biblico stesso è quello che emerge in Sal 61(62),12: «Una parola Dio ha detto, due ne ho udite». L'unica parola è il Logos incarnato, ma esso risuona già ed anche nell'Antico Testamento e, in definitiva, nelle Scritture d'Israele. È Parola non ri-detta, bensì ri-udita. Per questo il Dio dei Padri è il Padre di Gesù.

Quest'opzione ermeneutica non si applica alla Bibbia. Semmai si ricava dalla Bibbia, sviluppandosi così in un discorso su Dio che scaturisce dal dirsi divino già antico-testamentario. In questa prospettiva, pagine come

lo *shemà Israel*, che si legge in Dt 6, risuonano come il paradigma di un monoteismo non metafisico, piuttosto storico-salvifico, che ha una portata “totalitaria” (e, qui, prendo il termine in prestito – ma senza dividerne la semantica – da Jan Assmann). Jhwh è tutto. E questa sua totalità la si può rintracciare nel solco dell’amore (non a caso i LXX traducono “amare” di Dt 6 con il greco *agapao*). Ma, proprio per questa sua qualità già agapica (vale a dire relazionale, interpersonale, comunionale), il Dio biblico è Tutto e il Suo Tutt’Altro: è uno ma anche di più, come lascia intuire quel pronome relativo personale indefinito che fa da perno alla perifrasi in cui si scioglie l’impronunciabile Tetragramma (*ehye hasher ehyeh*); è non solo Madre, ma anche Padre materno, dotato di intime *rahamim*; è non un Padre-solo ma anche il Figlio suo unigenito, vale a dire che è Colui che solo può dare la Vita e anche Colui che solo può ricevere la Vita; è non soltanto l’Unigenito, ma anche il Primogenito dei risorti, di coloro cioè che per lui ricevono la Vita e possono quindi gridare con lo Spirito: Abbà, Padre. Quest’assioma: Dio è Tutto e il Suo Tutt’Altro – che riecheggia quello medievale secondo cui *Deus semper maior est* – potrebbe aiutare a superare le remore di molti (Greshake, Manaranche, Kasper, ecc.) nei confronti del *Grundaxiom* rahneriano, in lungo e in largo discusso da Conigliaro.

Per concludere, mi limito a rintracciare – comunque – quest’assioma fondamentale in quella che considero l’intuizione più bella e interessante nel libro di Conigliaro, nelle pagine in cui egli ragiona sul *Deus capax hominis* (Adolphe Gesché): «L’incarnazione è l’evento in cui si scopre ciò che è più proprio di Dio», cioè – potremmo aggiungere – è l’evento in cui Dio è Se stesso, *semper maior*; oltrepassandosi in direzione kenotica. *Doxa* e *kenosis* si co-implicano, superamento e diminuzione si esigono, totalità e svuotamento si corrispondono: il Vivente morto in croce, il Santo costituito peccato, il Signore nella condizione dello schiavo, la Benedizione riecheggianti nella maledizione, secondo quella che Paolo chiamava *diakonía tes katallaghés* (2 Cor 5,18).

Scrivo giustamente Conigliaro: «L’intima relazione che lega Dio all’uomo, *de necessitate amoris* [...], precede, ma senza alcuna determinazione temporale, l’economia. Ciò significa che il Figlio assume i tratti umani non solo per l’incarnazione, che è un dato di fatto, ma anche in virtù di un certo “statuto” eterno concernente Dio, che viene rivelato proprio mediante l’incarnazione, e cioè il suo essere *capax hominis*. Questa è certamente una dottrina grandiosa».



## I modi divini di agire: non semplicemente un corollario

*Cosimo Scordato*

Se vogliamo ricondurre a unità e recuperare il *pathos* che l'attraversa il libro di F. Conigliaro che, per la complessità della sua articolazione e la ricchezza dell'impianto e dell'apparato scientifico inizialmente può scoraggiare, potremmo prendere il via da una citazione di M. Heidegger, che non a caso ritorna ben due volte nel corso dell'esposizione. Il testo viene citato a partire dalla denuncia dell'ontoteologia che il filosofo ha rivolto alla teologia europea; non ci illudiamo che detta denuncia possa essere risolutiva della problematica affrontata, rischieremo una semplificazione, che ad essa non si addice; ma è certamente una spia efficace di quel travaglio che ha impegnato soprattutto la teologia del Novecento a rivedere il suo stesso metodo e le acquisizioni. «Quest'ultima (la cosa più originaria) è la causa (*Ursache*) intesa come *causa sui*. È questo il nome appropriato per il dio nella filosofia. A un dio simile l'uomo non può rivolgere preghiere né può offrire sacrifici. Dinanzi alla *causa sui* l'uomo non può cadere devotamente in ginocchio, né può suonare o danzare. Di conseguenza, il pensiero senza dio (*das gott-lose Denken*), che deve rinunciare al dio della filosofia – cioè al dio come *causa sui* – è forse più vicino al dio divino. Il che, in questo caso, significa soltanto: questo pensiero è libero per tale dio più di quanto la onto-teo-logia non sia disposta ad ammettere» (*Identità e differenza*, p. 95, cit. p. 118; e succ. a p. 515). Su questa linea anche il testo di P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*: «Quale dio è morto? Possiamo ora rispondere: il dio della metafisica ed anche quello della teologia, nella misura in cui la teologia riposa sulla metafisica della causa prima, dell'essere necessario, del motore primo concepito come l'origine dei valori e come il bene assoluto; diciamo che è il dio dell'onto-teologia, per impiegare il termine forgiato da Heidegger, dopo Kant» (cit. p. 127).

La dislocazione della citazione ci aiuta anche a recuperare un certo *fil rouge* che attraversa l'opera di Conigliaro ben scandita nei suoi momenti nei quali, a più riprese, non a caso egli torna sulla tematica della onto-teologia: nei prolegomeni, nelle premesse della rivisitazione biblica e storico-teologica, nella elaborazione della sistematica e nell'ampia e approfondita riflessione sui cosiddetti attributi divini.

Non è nostro intendimento (come non lo è di Conigliaro, il quale con competenza e acribia rilegge le fonti e ricostruisce i percorsi di detta storia) fare il processo agli autori del passato, quasi che non volessimo riconoscere l'immane sforzo delle ricerche di Agostino, di Tommaso d'Aquino,

per non citare che i più noti, riconoscendo anche il grande beneficio delle loro sintesi, che hanno cercato di tirar fuori il massimo dei dati culturali di cui disponevano. Ma, col senno di poi e con gratitudine ai giganti sulle cui spalle oggi possiamo salire, riconosciamo anche alcuni limiti che hanno compromesso o almeno condizionato la riflessione trinitaria. L'aver pensato il mistero di Dio sullo sfondo della filosofia dell'essere, infatti, ha comportato diverse compromissioni (cf. pp. 565-568, i limiti della trinitaria tradizionale); sul piano del metodo, avere ipotizzato una conoscenza di Dio mettendo tra parentesi la sua rivelazione, nonostante la preziosa esortazione di Ilario di Poitiers con la quale si sarebbe trovato profondamente d'accordo K. Barth: *non potest Deus nisi per Deum intellegi* (*De Trinitate* V, 20; cit. p. 23); l'essere è stato assunto come orizzonte dentro cui comprendere Dio e a partire dal quale pensare, ma anche 'rinchiudere' il suo dinamismo trinitario e dal quale, per deduzione, trarre le proprietà o gli attributi; la dimensione trinitaria è stata accostata a quella unitaria (*De Deo uno* e poi *De Deo trino*), rendendola potenzialmente 'superflua' o un di più; non riuscire a pensare che la relazione tra Dio e l'uomo fosse reale, ma soltanto nozionale, ciò anche in riferimento all'incarnazione e alla passione, dove tutto avviene solo, per così dire, *ex parte hominis*; ciò per salvaguardare l'immutabilità di Dio, considerata intoccabile perché minacciante l'attualità pura dell'essere divino, in quanto comporta un passaggio da una potenzialità divina a un suo atto successivo; parimenti, gli attributi divini potevano essere compresi come inerenti alla sua essenza, ma non elaborati dai modi di agire di Dio nella concretezza della sua autorivelazione all'uomo.

Tutto questo poteva comportare i diversi rischi, che poi sono confluiti nell'affermazione prevalente del teismo (unitario), che ha avuto il sopravvento in epoca illuministica: una certa superfluità della rivelazione col conseguente impaccio (già vissuto da E. Kant), che potesse essere irrilevante per la vita degli uomini la vita trinitaria di Dio; un trovarsi dell'uomo dinanzi a Dio senza che Dio si fosse, a partire dalla sua intimità, comunicato alla sua creatura; una certa tangenzialità delle stesse due missioni divine del Figlio (nel farsi carne) e dello Spirito (nel farsi dono, grazia, tendenzialmente accidentale) alla vita dell'uomo, il quale con la sua libertà (per quanto ferita) poteva decidersi o meno per Dio; l'affermazione (imprecisata o genericamente posta lì) dell'onnipotenza divina oltre che l'accentuazione, della impassibilità divina, più o meno esplicita, hanno portato il pensiero umano in un corto circuito, che puntualmente si è ripresentato: ma se Dio è veramente onnipotente come mai tante tragedie nel mondo? Ma se Dio, nonostante la passione del suo figlio, è in sé impassibile, ovvero a-patico, che ce ne facciamo? Diventa sempre meno pensabile e quindi sempre meno discorribile un'idea di questo genere; anzi, sembrerebbe più dignitoso pensare, parlare e vivere con *pathos* la condizione umana, pronti a fare

i conti con tutte le sue contraddizioni, anziché ipotizzare una presenza in fondo distaccata e asettica di fronte alle vicende umane; in fondo potremmo vivere più responsabilmente *etsi Deus non daretur*.

Certamente l'ateismo è un fenomeno molto più complesso rispetto alle battute sopra accennate (su di esso rinviamo a tutta la problematica dei *Prolegomena*, pp. 30-54); ma certamente, per tanti aspetti, esso è proprio speculare a quel teismo, che ha diluito il senso del rapporto Dio uomo in un distaccato pensare e discorrere. Altrettanto la prospettiva del nichilismo potrebbe essere riletta e recuperata (alla E. Jünger) come riconoscimento della morte di Dio, come un non doversi aspettare niente da lui, semmai dall'uomo divenuto super-uomo; se la rivendicazione è giusta, il tentativo di proposta alternativa sappiamo che si è dimostrato fallimentare.

A meno che [e qui ci entriamo nello spirito più profondo della ricerca di Conigliaro il quale, proprio nel titolo tradisce anche il suo travaglio personale a contatto con la problematica della modernità e postmodernità, ovvero con la contemporaneità (*Discorso sul Dio in cui credo*)] non ci sia tutto da ripensare, anche alla luce di quanto abbiamo insinuato e sospettato nei confronti di un certo percorso del passato.

E qui, in primo luogo, dobbiamo riconoscere l'attenzione che Conigliaro riserva ai diversi autori, tutti trattati col desiderio di apprendere qualcosa di importante da ognuno, recuperandolo come frammento prezioso di quel grande mosaico, che è la proposta del volume.

L'evento del Cristo va attinto e salvaguardato nella sua ineducibilità e novità in quanto costituisce la vera condizione di possibilità per un qualsiasi pensiero o discorso intorno a Dio. Senza volere compromettere altri discorsi, il cristiano sa che Gesù Cristo è l'autentico punto di vista da cui guardare la realtà di Dio e di quella dell'uomo, considerata fin dall'inizio nella loro indissolubilità ipostatica; non è pensabile Dio senza l'umanità che egli ha assunto e nella quale egli ha scelto di manifestare e comunicare se stesso; né è pensabile l'uomo senza questa alleanza costitutiva che lo considera parte viva della stessa vita divina.

Ma, l'evento Cristo va inteso come evento trinitario; ovvero il luogo in cui possiamo accedere all'intimità stessa di Dio; secondo le indicazioni crescenti della autorivelazione nella Scrittura, sulla scia di Gesù Cristo cominciamo a parlare di *Abbà*, cioè il Padre che nell'eternità genera e si dona al Figlio, e nel tempo lo dona al mondo per portare alla luce le sue creature rendendoli partecipi della stessa generazione; cominciamo a parlare del Figlio, che si incarna nella umanità nella singolarità della vita di Gesù di Nazareth perché vuole ritrovare se stesso nella condizione dei suoi fratelli per condividere con loro la stessa relazione col Padre; parliamo di Spirito Santo che coestende la stessa relazionalità tra i fratelli, per renderli reciprocamente partecipi della stessa comunione di vita piena; anche se questo

comporta il fare i conti con l'incertezza dell'avvenimento della creazione e dell'esito della libertà dell'uomo, capace anche di rifiuto. In Gesù Cristo Dio esprime chi veramente è per l'uomo: il Dio misericordioso e fedele, l'amore infinito culminante nell'estrema disponibilità di Gesù fino alla morte, vissuta come volontà di dono e di amore, prorompente nella risurrezione, amore indefettibile che resiste e comincia a vincere la resistenza dell'uomo.

Questa auto-rivelazione trinitaria di Dio in Gesù Cristo comporta anche delle conseguenze importanti. Il *pathos* di Dio è autentico perché Dio è in se amore infinito, che sgorga fin dall'eternità dal Padre per donarsi al Figlio e condividersi con la comunione dello Spirito; ecco perché come anticipa il linguaggio biblico egli è coinvolto fin nelle viscere della sua realtà profonda (*splanknizomai*), secondo le modalità personali della paternità/maternità, della filiazione che chenoticamente si mette a servizio dell'uomo, della spirazione che, anch'essa chenoticamente, lavora nel nascondimento dell'intimità della creatura. Da questo agire di Dio nelle modalità del corpo e della carne di Gesù nasce il ripensamento degli attributi divini, che sono variazioni dell'unico autodonarsi di Dio. La trattazione degli attributi è scandita negli otto punti: 6.1 Attributi divini ed economia; 6.2 La presentazione tradizionale degli attributi divini; 6.3 Presentazione alternativa degli attributi divini; 6.4 Mutabilità e immutabilità di Dio; 6.5 Onniscienza e onnipotenza; 6.6 Gesù rivela l'amore compassionevole di Dio; 6.7 Generati dal perdono; 6.8 Dio nostro Padre nel Figlio 'primogenito'.

Il primo punto ribadisce la necessità di ripensare gli attributi alla luce dell'economia salvifica, cioè a partire dal modo nel quale l'autorivelazione di Dio li ha intesi nello svolgimento della storia della salvezza; si tratta di una scelta che prende le distanze dall'impostazione tradizionale, esemplificata dal trattato di teologia dogmatica di M. Schmaus, che proponeva: attributi negativi e positivi; comunicabili (amore, sapienza) e incomunicabili (aseità, per esempio); assoluti e relativi (a noi: creatore, signore...); dell'essere o entitativi e dell'attività (operativi); alla fine la distinzione tra essenza e attributi è solo virtuale e non penetra in Dio stesso (Tommaso d'Aquino) (cf. p. 752); laddove, precisa Conigliaro: «Chi sia Dio veramente possiamo apprenderlo inequivocabilmente solo da Gesù» (p. 754). Venendo alla proposta alternativa del terzo punto, essa prende il via dal tema dell'analogia (nella discussione tra *analogia entis* e *analogia fidei*); si ricollega all'assioma del Lateranense IV ribadendo, sulla linea di E. Przywara, l'affermazione che la somiglianza tra la creatura e Dio va pensata in una dissomiglianza sempre maggiore; raccogliendo le sollecitazioni di I. T. Ramsey, Conigliaro propone un certo arresto logico del linguaggio dove si intrecciano l'approccio cata-fatico con quello apo-fatico; per approdare alla fine all'*analogia christica* (E. Jüngel). Quindi viene presentato l'attributo divino fondamentale della misericordia che costituisce «l'aspetto e la

dimensione visibile dell'essenza divina, che è amore (*I Jo 4,7*)» (p. 762), fermi restando i limiti del nostro linguaggio.

Particolare attenzione Conigliaro riserva all'attributo della mutabilità e immutabilità. L'immutabilità storicamente è debitrice a quell'ideale che la filosofia greca voleva salvaguardare rispetto alla mutevolezza e alla caducità della realtà mondana in una sorta di ideale al di sopra del tempo e dello spazio; anche il pensiero cristiano, soprattutto quello neoplatonico, si lasciò determinare da questa precomprensione, che poi fu considerata vincolante anche per la tradizione successiva.

Ci permettiamo di ricordare che Pannenberg (*Assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico della teologia cristiana dei primi secoli*: Idem, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 330-385) aveva evidenziato i limiti della suddetta impostazione, segnata dal processo della ellenizzazione; gli attributi vengono organizzati in maniera deduttiva a partire dal principio divino.

Ma i rischi di cui sopra e le benefiche sollecitazioni soprattutto provenienti dall'idealismo ripreso e discusso da P. Coda hanno sollecitato una ricomprensione, della quale Conigliaro si fa carico con ricchezza di passaggi. Il luogo di ricomprensione della tematica è la cristologia o il 'progetto cristico' (la tensione tra essere Figlio e divenire Figlio considerato come evento in processo, che include il percorso dall'incarnazione fino alla sessione alla destra del Padre e tutta l'opera della santificazione; cf. pp. 781-788).

L'immutabilità di Dio viene ricompresa nella primaria accezione di fedeltà di Dio a tutti i costi per se stesso; ovvero, come atteggiamento di amore col quale Dio si adatta nei confronti dell'uomo: «perché Dio non si ferma nemmeno davanti alle cose che sono contro la sua natura» (Gregorio Niseno, *Oratio catechetica magna* 24, cit. p. 821); tutti i gesti di Gesù ne sono espressione e sfaccettano i diversi aspetti che prende questo amore di Dio nei confronti della precaria condizione umana (malati, indemoniati, prostitute...). Questo comporta per lui un essere toccato dal divenire? Il tema è delicato perché da un lato, nel passato, l'immutabilità sembrava salvaguardare la differenza di Dio rispetto alle mutevolezze delle creature; in particolare viene citata la proposta di Tommaso, il quale parla di *relatio mixta* o *non ex aequo* considerandola meramente logica «in quanto non provoca alcun mutamento in Dio, mentre se ha, quale *terminus a quo* la creatura, e, quale *terminus ad quem*, Dio, è reale, e quindi causa di mutamenti effettivi nella creatura» (p. 776).

Conigliaro non ritiene sufficiente detta impostazione perché sembra non coinvolgere per davvero Dio nella vicenda umana; laddove invece «l'accoglienza da parte di Dio del creato in sé, quale momento della sua stessa vita, è una effettiva novità ed implica il divenire; un divenire che è non solo conforme all'essere di Dio ma anche esigenza di tale essere; una

esigenza da intendere non nel senso di bisogno o di esigenza *de necessitate essentiae*; ma nel senso di libera autodeterminazione nell'amore o di esigenza *de necessitate amoris*» (pp. 789-790).

Ciò avviene secondo la *perichoresis* della vita intratrinitaria, tutta coinvolta nel rapporto col mondo; e secondo la dinamica della *kenosis*, momento culminante dell'accondiscendenza divina. «Gli attributi di Dio, specie infinitezza, immutabilità ed immortalità, debbono essere pensati insieme alla morte di Gesù; se ciò non è possibile, debbono essere rifiutati» (p. 792).

Qui il dialogo con diversi autori (da Barth a Jüngel, da Balthasar a Kasper) è stretto. Citiamo solo un passaggio: «L'autoalienazione di Dio, la sua impotenza e sofferenza non esprimono, come invece negli esseri finiti, una carenza, un destino ineluttabile [...] Egli non soffre, come le creature, per mancanza d'essere, bensì per amore e nel suo amore, che è la sovrabbondanza del suo essere [...] Riconoscere a Dio un divenire, un movimento, un soffrire significa invece riconoscerlo come pienezza d'essere, come pura attualità, come sovrabbondanza di vita e di amore» (W. Kasper, cit. p. 803).

Parimenti, l'attributo dell'onnipotenza va compreso alla luce della *kenosis* della croce; essa è evento trinitario, che si automeia nell'umanità di Gesù di Nazareth, nella sua corporeità, nel suo essere crocifisso (cf. p. 822). «La croce, ancorché squassi le *relationes subsistentes* e riveli il variare dell'atteggiarsi di Dio nei confronti delle creature, non arreca alcun pregiudizio all'evento eterno dell'*ex-stasis* di amore, in virtù del quale le tre divine persone, pur rimanendo realmente distinte, nella *perichoresis* e secondo la dinamica di essa, hanno tutto in comune in forza del divino essere uni-trino e del progetto di amore reciproco» (p. 823).

A proposito dell'onniscienza e dell'onnipotenza Conigliaro precisa che «l'amore eterno di Dio dà spazio, correndone tutto il rischio, alla libertà creata dell'uomo, e si dispone pertanto ad atteggiarsi di conseguenza» (p. 826); ciò comporta anche che Dio non conosce il futuro libero dell'uomo mentre è ancora aperto (cf. p. 827) e in questo senso egli corre il rischio delle scelte dell'uomo; quella annunciata da Gesù è onnipotenza dell'amore e come tale «si trova inscritta interamente nello spazio semantico e operativo dell'amore e ne assume interamente le tensioni, il dinamismo, i ritmi e le finalità» (p. 837). Il punto dedicato all'amore compassionevole di Dio, potrebbe servire ad approfondire quanto è stato affermato a proposito dell'attributo fondamentale della misericordia; qui il *pathos* di Dio prende forma culminante nella passione di Gesù di Nazareth; ma il Dio appassionato è il Dio uni-trino; alla luce della passione di Gesù la condizione del Dio uni-trino è del tutto nuova: «non è più quella divina dell'eternità e della simultaneità, ma è quella creaturale del tempo e del divenire. E, siccome chi esiste e vive nel tempo e nel divenire, è soggetto a *pathos*, e cioè 'sente' e 'soffre', anche il Dio uni-trino 'sente' e 'soffre'» (p. 845).

Nella consegna di Cristo nella croce continua la reciprocità dell'*ek-stasis* che lega le tre divine persone in mezzo alle creature; nella sua risurrezione «c'è l'annuncio che l'*ek-stasis* è il dinamismo con cui le creature vengono accolte nell'eternità di Dio affinché vivano senza fine in lui e di lui» (p. 848).

Ma la misericordia e la compassione sono il contesto nel quale comprendere il tema del perdono di Dio. L'esperienza del *mysterium iniquitatis* è certamente una delle più traumatiche, capace di compromettere la pensabilità stessa di Dio; se, infatti, il *malum est contra Deum*, aggiunge Conigliaro, ancor più *Deus est contra malum* (cf p. 859). Ciò avviene nella piena manifestazione dell'evento del Cristo attraverso l'assunzione da parte di Dio del proprio contrario; per dirla con von Balthasar «nella croce Gesù si identifica con il peccatore fino a morire per lui ed a prendere il suo posto all'inferno» (cit. p. 872); ciò include anche tutti i rischi che comporta avere a che fare con la libertà della creatura. «Nella ineffabile estasi della reciprocità il Padre cede il proprio essere al Figlio che lo riceve, e questi, nella *kenosis*, lo cede a sua volta alle creature che è venuto a salvare. Nel perdere se stesso per amore, il Figlio incarnato si svuota e si aliena nell'alterità, fino a percepirsi come abbandonato, fino al tormento della morte, fino all'esperienza del sepolcro, ma proprio per questo per la potenza dello Spirito si riappropria del suo essere in relazione al Padre e salva il mondo. In questo doppio movimento Cristo è crocifisso, morto, risorto e vivente nel seno del Padre: il crocifisso della storia affidato al seno della terra, in occasione della sepoltura, risulta identico al Figlio che torna a riposare sul seno del Padre, in occasione della risurrezione, e che, quindi, riprende, ma da Agnello immolato e glorificato, la posizione che aveva prima di venire tra di noi e con l'incarnazione» (p. 889).

La salvezza ha forma cristica e pneumatica e quindi trinitaria. Infatti Dio è nostro Padre nel Figlio 'primogenito' mentre Gesù diventa nostro fratello dopo la Pasqua, attraendoci, dall'interno, con la forza del suo Spirito: Dio vuole vivere la sua eterna e divina vita stringendo l'uomo al suo seno (cf. p. 906). L'approdo è nel passaggio da una ontologia dell'essere a una ontologia della dedizione (p. 920); secondo questa prospettiva «l'idea che sia solo il Logos ad incarnarsi va completata con l'idea che la Parola che Padre e Figlio si scambiano nell'immanenza e nell'eternità è la stessa Parola, che, nella storia, viene consegnata agli uomini secondo la logica della croce» (p. 922); «nell'unione ipostatica la pericorese eterna, per cui il Figlio è nel Padre e il Padre e lo Spirito sono in lui, 'produce' la relazione costitutiva della persona del Verbo crocifisso, di quella relazione con i peccatori a partire dalla quale Gesù si è definito nell'Ultima Cena. In Cristo, cioè, l'umanità assunta viene appunto assunta dal Verbo e, in esso, dalla Trinità, in questa determinazione storicamente costitutiva all'altro» (G. Ruggieri, cit. p. 922).

E concludiamo con Conigliaro: «L'essere per l'altro appartiene alla struttura umana generale ed è costitutivo dell'essere umano, e, in quanto tale, non è una peculiarità esclusiva di Gesù, ma diventa rivelatrice della peculiarità di Gesù perché egli stesso con la sua parola e la sua opera ne fa il modo privilegiato con cui Dio si dedica all'umanità. Cristo, fratello maggiore assoluto sente universalmente la responsabilità fraterna: in lui Dio 'si prende cura' dell'umanità, anzi egli stesso è la fraterna 'cura divina' dell'umanità» (p. 925).

Come si può vedere le parti si richiamano e si complicano a vicenda; la bellezza del tentativo proposto, sulla linea di altri autori che hanno segnato la scena teologica del XX secolo (Barth, Moltmann, Rahner Balthasar, Kasper, Schillebeeckx, per non dire degli italiani Coda, Ruggieri...) è quello di rendere non solo ragionevole l'avvenimento della rivelazione (il modo migliore di parlare di Dio è che sia lui stesso a parlare di sé, donandosi; ridimensionando ogni altra pretesa, che rischia di essere proiettiva o arbitraria); ma di rendere sommamente allettante la prospettiva trinitaria non tanto perché resa comprensibile (Conigliaro a più riprese mette in guardia dalle tentazioni di non rispettare i limiti del pensiero e del linguaggio umano rispetto alla inesauribilità del mistero); quanto piuttosto perché di fronte alla incomprendibilità della storia umana (gloriosa e nefanda nello stesso tempo) c'è un grembo in cui possiamo diventare comprensibili nonostante i rischi della nostra stessa autodistruzione; comprendiamo perché in primo luogo siamo compresi *in sinu Patris!* Nel seno del Padre, sgorgante amore infinito, attraverso il Figlio che in Gesù Cristo lo ha interpretato definitivamente e con lo Spirito che attrae l'uomo instancabilmente, ci sentiamo compresi nel bene e nel male, nella somiglianza a lui e nella dissomiglianza, che ora prende la forma dell'alterità, ora della diversità ora, addirittura, della contrarietà (*sub contraria specie*).

Alla fine l'intendimento del libro è che, al di là della sua estensione, la comprensione è sempre inadeguata perché deve rispettare il principio dell'*id quo maius (pulcrius, melius)*; e che la vera conoscenza di Dio se non vuole essere oggettivante nel senso che pretenda di 'contenere', deve lasciare, invece, che avvenga; comprendiamo l'Agape trinitaria quanto più essa ci comprende e ci apre a diventare *comprendivi* anche noi; la storia dell'uomo appartiene anche a Dio e si svolge sulla linea delle relazioni intratrinitarie; se continuiamo a parlare di un *ad extra* e *ad intra* in verità avvertiamo che è solo per tenere desta la distinzione tra la vita di Dio e quella nostra, coinvolta in lui; ma, a volerci pensare, non c'è un *ad extra* di Dio perché la vita dell'uomo è nascosta e prende il via dal dinamismo delle relazioni intratrinitarie dallo slancio di amore verso il diverso da sé, disponendosi ad accoglierlo come parte viva di sé.



Qualche approfondimento meritava il discorso ‘maschile’ su Dio, recependo alcune istanze della teologia femminista; l’autore accenna alla problematica che già si pone a livello linguistico (i nomi maschili di Padre Figlio, il nome un po’ più ‘impersonale’ di Spirito, anche se l’equivalente ebraico *ruab* è femminile); parimenti, andrebbe istaurata una benefica tensione tra modi di agire, attributi e nomi divini soprattutto per consentire di includere i diversi cammini che l’uomo sperimenta, nella variegata esperienza religiosa o laica, ‘nominando’ Dio in un modo diverso ma, non per questo, non includibile nella prospettiva del Dio trinitario. Ci riferiamo alla terminologia tradizionale che, da *I nomi divini* da Dionigi l’Areopagita a Tommaso d’Aquino o Bonaventura (verità, bellezza, giustizia, provvidenza, misericordia, pace, amore... infiniti), può consentire a ogni persona di presentire e sperimentare la presenza di Dio nell’ambito particolarmente consono alla propria sensibilità; tutto ciò non accanto al discorso trinitario ma all’interno del dinamismo delle persone divine, le quali, ciascuno nella modalità personale specifica, non può non essere inclusiva di ogni ricerca umana.