Il 15 marzo 2023, su invito della Prof.ssa Patrizia Manganaro, Ordinario di Storia della Filosofia Contemporanea nella Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense, l'Arcivescovo ha tenuto la seguente "Lectio Magistralis", alla quale sono intervenute le Autorità Accademiche dell'Ateneo e numerosi docenti e studenti.

FILOSOFIA E TEOLOGIA IN DIALOGO

di
Bruno Forte
Arcivescovo di Chieti-Vasto

«Chi è un professore di teologia?» si chiedeva Karl Barth. E rispondeva: «Un professore di teologia è uno che è tale perché un Altro è morto crocifisso per lui!». Il grande Teologo richiamava così la condizione propria di chi fa teologia: stare ai piedi della Croce del Figlio di Dio, in ascolto e in umile attesa. Chi sia il filosofo lo dice, ad esempio e in maniera suggestiva, Socrate secondo la testimonianza di Platone: «Il filosofo è un innamorato (*philotheàmon*) della verità» e la filosofia null'altro è che «una forma di eros, indirizzata alla sapienza» (*Repubblica*, libro V, 475). "Amore della sapienza" è, dunque, la ricerca filosofica, precisamente in quanto coraggio dell'interrogazione radicale e passione della meraviglia. In tal senso afferma ancora Platone: «La passione del filosofo è la meraviglia (φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν)» (*Teeteto* 155B).

Ascolto obbediente è quello del teologo dinanzi alla Parola rivelata, curiosità interrogante è quella del filosofo davanti a tutto ciò che esiste. Possono questi due atteggiamenti incontrarsi o almeno corrispondersi? Certamente sì, se pensiamo che non c'è ascolto senza apertura allo stupore del nuovo, e non c'è stupore davanti al reale se non ci si pone radicalmente in ascolto. Perciò, filosofia e teologia nella tradizione occidentale si coappartengono. Nelle riflessioni che seguono vorrei approfondire questa corrispondenza intorno a cinque nuclei tematici: il dolore, la vita, la Croce, il mistero divino e l'amore. Accostando ognuno di essi mi sembra che emerga con evidenza come nella storia del pensiero occidentale filosofia e teologia possano riconoscersi inseparabili,

anche se mai unite[1]. In più, esse si scoprono oggi accomunate in una nuova solidarietà di fronte al dolore del tempo, fra tramonto del moderno e inquietudini della postmodernità, fra dramma della guerra e sfida della povertà e della fame in vaste aree del mondo, raggiunte da analoghi interrogativi, pur nella distinzione dei loro statuti epistemologici e del loro approssimarsi al Mistero.

a) *"Cogitatio doloris" - Pensare il dolore*

Al di là delle diverse interpretazioni possibili della fine della modernità e del profilarsi del post-moderno, ciò che rende oggi più poveri filosofi e teologi è il dolore dell'abbandono, la sofferenza dell'assenza di patria (la *Heimatlosigkeit* heideggeriana), la mancanza, cioè, di un orizzonte rispetto a cui porre l'"ethos", non soltanto come prassi e costume, ma anche come radicamento e dimora, fondamento del vivere, dell'agire e del morire umani. Questo senso di addio, di lungo addio, questa fragilità e debolezza, che è l'esperienza del cadere e del permanere nella caduta, sono il luogo in cui filosofi e teologi non possono più confrontarsi o combattersi muovendo da facili certezze, quasi che l'uno possegga la clava della verità, con cui punire o giudicare l'altro. Questo senso di smarrimento e di disagio, questo bisogno di patria, unito all'insopportabile peso dell'abbandono di ogni certezza, può essere evaso, nascosto, fuggito: si può tentare di essere non pensanti, e dunque negligenti di fronte alla condizione del naufragio. Ma nel momento in cui si pensa, la lama di *questo* dolore del mondo non può non interrogarci tutti, nella forma in cui si presenta l'inquietudine dell'epoca cui apparteniamo. Teologia e filosofia più povere, meno ideologiche, sono proprio per questo più aperte alla ricerca, e perciò accomunate nell'esperienza e nel bisogno del pensiero dell'Altro.

Di fronte al dolore si affaccia anzitutto la *meraviglia*: nel soffrire - indesiderato e tante volte

---

[1] Cf. M. Cacciari, *Filosofia e teologia*, in *La filosofia*, dir. da P. Rossi, II, UTET, Torino 1995, 365-421. Cf. per quanto segue alcuni miei contributi: *Cristianesimo e problema del senso. Per un dialogo fra teologia e filosofia*, in *Teologie in Europa. La teologia europea nel cambiamento*, a cura di B. Forte, Guida Editori, Napoli 1993, 171-187; *Filosofia e teologia: le ragioni del dialogo*, in *Asprenas* 41(1994) 179-188; *Confessio Theologi. Ai filosofi*, Edizioni Cronopio, Napoli 1995; *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1998[2]; *Dio nel Novecento. Tra filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia 1998; *Verità, filosofia, rivelazione*, in *Il monoteismo. Seconda Navigazione. Annuario di filosofia 2002*, Mondadori, Milano 2002, 103-121; *L'unità dei saperi. Per una sintesi interdisciplinare tra teologia, filosofia e diritto*, in B. Forte - M.J. Arroba Conde, *L'unità dei saperi. Teologia. Filosofia, Diritto*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2018, 7-22; *La Bibbia dei filosofi. Il Grande Codice e il pensiero dell'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2019; *Teologia e filosofia come pensiero della vita*, in *Là dove finisce la parola*, a cura di F. Moretti e G. Franchi, Mimesis Editore, Milano-Udine 2019, 119-129. Cf. pure A. Fabris, *Per un nuovo dialogo tra teologia e filosofia: la riflessione di Bruno Forte*, in *Humanitas* 53(1998) 598-607; *Una teologia come storia. La "Simbolica ecclesiale" di Bruno Forte tra filosofia e teologia*, a cura di A. Ascione, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998; A. Fabris, *Per un nuovo dialogo tra teologia e filosofia: la riflessione di Bruno Forte*, in *Humanitas* 53(1998) 598-607; C. Scilironi, *La "filosofia positiva" di Bruno Forte*, in Id., *Nichilismo, sacro e mistero*, Cleup Editrice, Padova 2002, 203-218; A. Sartori, *Filosofia e teologia in dialogo nel pensiero di Bruno Forte*, in *Asprenas* 63 (2016) 33-52.

inatteso - l'alterità si presenta in maniera forte e inquietante. È lo stupore che nasce dall'impatto con l'Altro, che ci raggiunge con la sua improgrammabile presenza e ci sfida con la sua conturbante assenza. La meraviglia, che è insieme stupore e timore, è la passione del filosofo, ed è anche la condizione del teologo, come ricordava Karl Barth nel «canto del cigno», che fu la sua *Introduzione alla teologia evangelica*[2]. La meraviglia è sapere di non possedere l'Altro e insieme di essere chiamati a trascendersi verso il Suo avvento: si comprende allora perché pensare sia oltrepassarsi[3], "trasgressione" di chi non si ferma al tranquillo possesso, ma si lascia raggiungere e provocare dall'Altro. Scriveva Schelling: «È una sentenza nota di Platone: la passione del filosofo è la meraviglia. Se questa sentenza è vera e profonda, allora la filosofia, invece di essere limitata a ciò che deve essere compreso come necessario, sentirà piuttosto la tendenza a trapassare da ciò che essa deve riguardare come necessario, che pertanto non provoca nessuna meraviglia, a ciò che sta fuori e al di sopra di ogni esame e conoscenza necessari; essa non troverà nessuna pace, prima di essere arrivata a qualcosa che sia degno di una assoluta meraviglia»[4].

Pensare significa avere a che fare con l'alterità dell'Altro che viene a noi. Questa alterità suscita sorpresa, inquietudine, non di rado dolore: il teologo la esperisce non soltanto nella forma del "mysterium passionis", ma anche in quella densa e stimolante della coscienza della comune povertà, che si apre all'invocazione e all'attesa. Anche il filosofo, però, è esperto della condizione umana e pertanto della domanda che si leva dal dolore: soprattutto da qui nasce il suo interrogarsi sull'abisso dell'Altro, sperimentando la meraviglia coscientizzata e tante volte dolente del pensare. *Agonia* è l'altro volto dell'esperienza dell'alterità che viene a noi: se l'Altro è altro, il rapporto all'Altro è "'*agón*", lotta, inquietudine di chi sperimenta la sfida dell'alterità, teoreticamente ed esistenzialmente, e vive in sé la frontiera. È questa la ragione speculativa più profonda della compresenza della fede e della non credenza in ciascuno di noi, perché tutti, nel momento in cui siamo non negligenti nel pensare e perciò riconosciamo fino in fondo l'alterità dell'Altro, aprendoci alle sue sfide e al suo avvento, viviamo la lotta e l'inquietudine dell'inafferrabile alterità. Non si dà solo un esistere davanti all'Altro, che viene a noi e ci turba, sia esso inteso come in-differenza dell'Inizio, sia colto come il *Deus adveniens*, ma anche un esistere con l'Altro nella lotta, il vivere il pensiero come fatica del concetto, passione, agonia. Teologia sarà allora portare al pensiero le agonie del cristianesimo e filosofia pensare le agonie dello stesso pensiero. In questo momento

---

[2] K. Barth, *Introduzione alla teologia evangelica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990.

[3] Cf. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Teil 1, *Vorwort*, Gesamtausgabe Suhrkamp, Frankfurt 1959, 3: «Denken heißt überschreiten».

[4] F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (ed. or. postuma: 1858), Darmstadt 1990; tr. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972, 2 voll., II, 121.

agonico, filosofo e teologo s'incontrano: il pensiero nasce dal dolore, e senza l'interruzione provocata dalla ferita del male e della morte non si darebbe pensiero.

L'alterità, infine, si offre al pensiero nella sfida dell'*etica*: questa non nasce solo dalla consapevolezza di esistere davanti all'Altro e con l'Altro, ma anche dell'esistere per gli altri. È la grande sfida, rivolta a filosofi e teologi nel dolore del tempo presente, dell'assenza di patria, che sembra tutti accomunarci. Gli altri, allora, non vanno colti soltanto come produzione del nostro pensiero o condizione del nostro operare, ma anche e soprattutto come domanda radicale, fondamento dell'esistere eticamente responsabile, della vita come corrispondenza e reciprocità delle coscienze. È l'altro invocato da Emmanuel Lévinas come crisi della metafisica a favore di un suo superamento nell'etica[5]. È ancora più radicalmente l'altro della *caritas* evangelica, del comandamento "simile" al primo, partecipativo e realizzativo di esso, che è il comandamento dell'amore. L'altro sfida filosofia e teologia a superare la falsa separatezza di teoretica ed etica. La dimensione morale investe oggi la teoresi in maniera forte, come domanda originaria del nostro esistere e del pensare l'esistere stesso alla sua radice, non solo in sé, ma per altri.

Su questi fronti siamo oggi tutti più poveri: la condizione di smarrimento, di fragilità, che ne deriva, può essere accolta come sfida a fuggire e, dunque, a non pensare, o può esser vissuta come provocazione a un pensiero non negligente, che abbia il coraggio della solitudine in cui far spazio alla meraviglia, allo stupore, e che accetti di vivere il dramma dell'agonia, la responsabilità con altri e per altri nel primato dell'amore. Il pensiero si scopre povero e bisognoso di evocazioni, quali quelle che possono venire forse solo dal dono della poesia: «Il tempo della notte del mondo - scrive Martin Heidegger - è il tempo della povertà perché diviene sempre più povero. È già diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza... E perché i poeti nel tempo della povertà?... Esser poeta nel tempo della povertà significa: cantando, ispirarsi alla traccia degli Dei fuggiti. Ecco perché nel tempo della notte del mondo il poeta canta il Sacro»[6].

b) *"Cogitatio Dei" - La questione di Dio*

La sfida posta al pensiero, consapevole della sua povertà, è dunque la più alta: essa ha a che fare col tema supremo che impegna l'interrogazione tanto teologica, quanto filosofica, la *questione*

---

[5] «L'etica è il campo che disegna il paradosso di un Infinito in rapporto con il finito senza smentirsi in questo rapporto. L'etica è l'esplosione dell'unità originaria dell'appercezione trascendentale - cioè l'al di là dell'esperienza. Testimoniato - e non tematizzato - nel segno fatto ad altri, l'Infinito significa a partire dalla responsabilità per altri, dall'uno per l'altro, da un soggetto che sopporta tutto - soggetto a tutto - che soffre per tutti, ma responsabile di tutto»: E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, 186.

[6] M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti*, tr. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1984, 247. 249s.

di Dio, la *cogitatio Dei*. Nel rapporto fra filosofia e teologia ciò che fa anzitutto problema è comprendere che tipo di genitivo sia questo "di Dio": la risposta a prima vista evidente - che cioè per la filosofia il genitivo sia oggettivo, per la teologia soggettivo - è soltanto apparentemente corretta. In realtà, essa dà per scontato che la filosofia sia un «disputare de Deo», destinata agli strali di chi ritiene «magnum peccatum» una simile disputa (Lutero), e invece la teologia sia puro «auditus fidei», ascolto credente di ciò che è dietro, nascosto, ultimo e profondo al di là del Verbo. Questa distinzione per cui la filosofia parlerebbe di Dio, mentre la teologia ne ascolterebbe la parola, è corretta solo apparentemente, come mostrano figure rilevanti della teologia e della filosofia che manifestamente la smentiscono. C'è una teologia che interpreta il genitivo della «cogitatio Dei» in senso meramente oggettivo: è quella che Lutero chiama la «theologia gloriae», una teologia cioè che parla di Dio come del suo oggetto, di cui disporre e decidere, e rispetto al quale argomentare; è quanto Heidegger definisce «onto-teologia», pensiero che riduce Dio ad ente, e che è possibile incontrare in quella Scolastica che ha trasformato l'«ens» da «actus essendi», come è in Tommaso, in «res», interpretando Dio stesso come la suprema fra le «cose», nel senso di una obiettivazione di Lui.

Afferma Martin Lutero: «Non è degno di essere chiamato teologo colui che considera la natura invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle sue opere, ma colui che comprende la natura di Dio, visibile e volta verso il mondo, per mezzo della passione e della croce»[7]. Le tesi di Heidelberg contrappongono due modelli di teologia: mentre per gli Scolastici oggetto della conoscenza teologica sono gli «invisibilia Dei», il «luogo» di essa è il creato («per ea, quae facta sunt»), e lo strumento conoscitivo è la contemplazione di quanto l'intelletto ha raggiunto («intellecta conspicit»), per il teologo della Croce contenuto della teologia è quanto Dio ha reso visibile e accessibile di sé nella rivelazione (i «visibilia et posteriora Dei», non il «facie ad faciem», il Dio di spalle, non il Dio contemplato in volto della visione beatifica), il «locus theologicus» è la passione e la croce del Signore, e la via conoscitiva è l'intelligenza delle cose contemplate («conspecta intelligit»). Mentre dunque per lo Scolastico la ragione umana scruta il mistero di Dio con i propri strumenti e a partire dagli oggetti creati, facendone un oggetto di cui disporre, per il teologo della croce la «ratio theologica» vive nel regime esclusivo della fede, non obbedisce che alla Parola rivelata, non si appaga di quanto ha raggiunto, ma cerca di intendere quanto ha contemplato.

Come dunque c'è una teologia che concepisce in senso oggettivo il genitivo della «cogitatio Dei», così c'è una filosofia che lo interpreta in senso puramente soggettivo: è la filosofia intesa

---

[7] *Disputatio di Heidelberg* (1518): WA 1, 354, 17-28: «19. Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit».

come «ragione di Dio», nella quale sarebbe Dio stesso ad autoconoscersi e rivelarsi. La critica di Karl Barth riconosce la «pointe» di questa filosofia in Hegel, che avrebbe fatto della ragione umana la «ragione di Dio» nel forte senso soggettivo di questa espressione, ragione di un Dio che diventa manifesto a sé stesso nell'intelligenza compiuta del sistema: è il Dio della parodia di Nietzsche, quel Dio «divenuto finalmente comprensibile a sé stesso nel cervello hegeliano». È il Dio che conosce sé stesso e non può che conoscersi nel processo della sua "Offenbarung", che è in realtà il sapere: la fatica del concetto giunge al trionfo ebbro della ragione. «Dio è dunque qui *rivelato* com'*egli è*; egli *è là* così come è *in sé*; è là come spirito. Dio è raggiungibile soltanto nel puro sapere speculativo, ed è soltanto in quel sapere, ed è soltanto quel sapere stesso, perché egli è lo spirito; e questo sapere speculativo è il sapere della religione rivelata»[8].

c) *"Cogitatio vitae" - Il pensiero della vita*

Queste figure della teologia e della filosofia smentiscono con evidenza la banale riduzione del rapporto fra pensiero filosofico e pensiero teologico alla diversa interpretazione del genitivo della «cogitatio Dei», soggettivo per il teologo (Dio viene all'idea...) ed oggettivo per il filosofo (il pensiero si occupa di Dio come di un oggetto). Davanti alla problematicità dei modelli indicati, la cui compiuta descrizione significherebbe riscrivere e ripensare l'intera storia del pensiero occidentale, occorre concepire una sorta di incontro, che sia ben più radicale e paradossale della loro semplice giustapposizione. Occorre impostare un'apologia dell'altro in ciascuno dei due modelli: questo significa anzitutto per la teologia riscoprire la necessità del fatto che in essa venga mantenuto il forte senso soggettivo del genitivo "di Dio". La teologia, cioè, ha e deve avere a che fare con il «Deus adveniens», con il Dio vivo: il suo oggetto, prima di essere qualcosa, deve essere riconosciuto come Qualcuno. Occorre affermare anche in teologia il primato di Dio come il Dio vivente e celebrare anche in essa il «soli Deo gloria»: il «Deus dixit» è il riferimento assoluto, sotto cui sta e deve restare il pensiero teologico, come appeso alla parola e al silenzio della Croce.

Non di meno, però, per la filosofia è importante mantenere aperta la questione hegeliana del Dio vivo: anche per essa la verità non va pensata soltanto come un oggetto, ma pure come soggetto. Questo significa che il pensiero deve aprirsi ad accogliere e tollerare in sé stesso la potente tensione della vita, rinunciando a disporre dell'oggetto, specialmente del suo oggetto supremo, come cosa, per avere a che fare con esso come con la dialettica del vivente. Spingendo fino in fondo quest'esigenza, l'impianto hegeliano è costretto a superare sé stesso: Dio è il Dio vivo se è l'Altro

---

[8] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. di E. De Negri, 2 voll., Firenze 1979, II, p. 263 (*Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952[6], p. 530).

irriducibile al medesimo; il vero come soggetto, e non solo come oggetto, esige che la ragione si misuri con la sua consistenza ed alterità. È così, dunque, che per entrambe, filosofia e teologia, la forza dell'interpretazione soggettiva del genitivo di «cogitatio Dei» resta provocatoria. Analogamente al passo compiuto a favore della soggettività, che abita come forza latente, ma sempre operante, il genitivo «di Dio», va ora tentata un'apologia dell'oggettività di esso, del fatto cioè che Dio è e resta in qualche misura un "oggetto" del sapere.

Per la teologia questa oggettivizzazione vuol dire che essa è chiamata a non ignorare l'esercizio critico dell'intelligenza, il protagonismo dell'attività umana nel pensiero: una teologia che presumesse di essere «verbum creatura Verbi», parola creata dall'evento della Parola increata, senza alcuna mediazione dell'attività critica della ragione, sarebbe manifestamente falsa. Un esempio eloquente può essere rappresentato al nostro tempo dal passaggio di Karl Barth dalla dura polemica degli inizi contro l'uso di qualsivoglia filosofia in teologia, al finale riconoscimento di un ineliminabile apporto della mediazione filosofica ad ogni pensiero teologico, compreso il suo, esplicitamente ricondotto da lui alla malia hegeliana (si pensi alla conferenza del 1956 *Die Menschlichkeit Gottes*![9]). L'umanità di Dio consiste anche in questo, che il Suo Verbo si presti a essere detto e pensato dalla ragione umana, e perciò accetti di essere mediato dai diversi possibili modelli filosofici che l'intelligenza può elaborare, fermo restando il nocciolo irriducibile di resistenza che il pensiero di Dio come Dio vivente oppone ad ogni identificazione dell'Assoluto con il soggetto storico. Così lo stesso Barth arriva a riconoscere il debito che resta sempre da parte del teologo nei confronti della filosofia come esercizio critico di radicale questionamento.

D'altra parte, però, anche per la filosofia è importante che venga mantenuto il processo di oggettivazione, che cioè la verità non venga pensata soltanto nella forma del soggetto, altro e irriducibile al medesimo, ma che si dia anche una sua dimensione di obiettivazione. E questo anzitutto in senso fenomenologico: l'esperienza dell'Assoluto, la ricerca e l'incontro con Dio, la stessa "cogitatio Dei", si offrono nella storia come fenomeno religioso storicamente rilevabile, come tradizione fondata su eventi, riconosciuti rivelativi dalla fede. Non si vede perché la filosofia non dovrebbe lasciarsi in questo senso interpellare dal «revelatum», nel senso non di una totale apertura ("Offenbarung"), ma di un dirsi tacendo dell'Altro che viene a noi, di un tacere dicendosi di Dio ("re-velatio"), non per catturarlo nelle maglie della ragione, ma per lasciarsi provocare al proprio trascendimento. Se certamente non si può dire che non ci sia filosofia senza cristianesimo, parimenti non si può negare che nel contesto storico dell'Occidente, il cui ethos è così fortemente marcato dal fatto cristiano, ogni discorso filosofico si misura con il dato della "revelatio" cristiana.

---

[9] K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1956; traduzione italiana *L'umanità di Dio*, a cura di S. Rostagno, Claudiana, Torino 2010[3].

E, d'altra parte, nessun pensiero rispettoso dell'Altro ultimo e sovrano, potrà prescindere dalla mediazione dell'altro, storico e penultimo...

d) *"Cogitatio Crucis" - La sfida del Dio crocifisso*

Davanti alla questione di Dio, dunque, filosofia e teologia si ritrovano entrambe spiazzate, precisamente a causa del gioco complesso di significati del genitivo "di Dio", che è irriducibile ad una interpretazione univoca. Filosofia e teologia saranno vive proprio nella misura in cui non si lasceranno definire o fermare in un'unica opzione interpretativa: è questo "déplacement" che le rende più libere, più disposte ad incontrarsi per vivere l'agone più bello, la lotta dove vince chi perde, chi si lascia raggiungere e sovvertire dall'Altro. Lottare con Dio è al tempo stesso la debolezza e la forza del teologo, ma è anche la forza e la debolezza del filosofo, che non sia negligente: dal sorgere della luce al cadere della notte, e dal tramonto all'aurora, sta qui la dignità del pensiero, la sua vocazione e il suo compito. Dove Dio questiona come l'assalitore notturno dell'esperienza di Giacobbe al guado, dove Dio è il «Deus vivens et adveniens», lì l'uomo è veramente interrogante e vivo nella sfida. Lì vince chi, perdendo, si affida e riconosce: «Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel Salvator» (Is 45,15).

Scrive Miguel de Unamuno, testimone del "sentimiento trágico de la vida" e dell'inquieta ricerca di Dio: «Perché, Signore, non ti mostri / senza veli né inganni? / Perché, Signore, ci lasci soli / nel dubbio della morte? / Perché ti nascondi? / Perché hai acceso nel nostro petto / l'ansia di conoscerti, / l'ansia che tu esista, / per poi velarti ai nostri occhi? / Dove sei, mio Signore, se ci sei? / Sei tu creazione della mia angoscia, / o io la tua? / … / Qui ti aspetto, Signore, / sulla soglia socchiusa della porta, / chiusa con la tua chiave. / … / qui, Signore, mi fermo, / mendicante seduto sulla soglia, / che aspetta un'elemosina; / qui ti attendo. / Tu mi aprirai la porta quando io muoia, / la porta della morte, / e allora vedrò la verità / saprò se tu ci sei / o dormirò nella tua tomba»[10]. Questa lotta suprema, in cui il protagonismo del Dio vivente si congiunge a quello dell'uomo vivente a prezzo di una morte, che è vita, è rivelata nella forma più alta in Gesù Crocefisso: nel silenzio della Croce, Dio parla; in quella morte, la vita vince.

Per chi crede nel Verbo fatto uomo per noi, allora, la Croce è veramente la suprema teologia: non di meno essa è per il filosofo della tradizione occidentale il luogo della provocazione più alta, con cui non può non confrontarsi, non per la pretesa d'assolutezza del cristianesimo, ma per la storia degli effetti della rivelazione cristiana sull'"ethos", di cui tutti siamo figli in Occidente. Solo

[10] M. de Unamuno, *Salmo I (Ex 33,20)*, in Id. *Poesías*, Edizioni ETS, Pisa 2016, 141s.

in quell'evento si proclama la morte della morte: e, in un mondo che resta bisognoso di salvezza, nonostante tutto e al di là di ogni naufragio, una simile sfida è troppo alta per essere messa da parte e non venire considerata nella maniera più seria e profonda da tutti, credenti e non credenti. Qui filosofia e teologia vivono il rischio più grande: qui si incontrano nella loro povertà; qui si aprono alla novità possibile dell'avvento dell'Altro nel pensiero e nella vita. Qui non possono fuggire o fuggirsi, ma devono insieme lasciarsi sfidare dall'alterità indeducibile e sorprendente.

«Il cristianesimo, oggi, - scrive Luigi Pareyson - non è cosa davanti a cui si possa restare indifferenti. Bisogna scegliere o per o contro. Non c'è via di mezzo: ogni posizione intermedia è stata spazzata via dalla crisi della cultura moderna. Nella sua caduta, la cultura moderna si è scissa nei suoi due aspetti, e la filosofia, come sua coscienza critica, ha configurato questi due aspetti come termini d'un'alternativa. La questione è dunque filosofica, nel senso più intenso della parola: ecco perché essa è ineludibile, e il dilemma che ne risulta è perentorio. Inutile obiettare che si tratta invece d'una questione extrafilosofica, esclusivamente religiosa, e quindi intima e privata, che interessa soltanto un determinato genere di persone. Come questione filosofica, che emerge dalla coscienza critica d'una concreta situazione storica, essa interessa tutti: di fronte alle rovine della cultura moderna, nasce il problema d'una nuova cultura, di un nuovo mondo da edificare, nel quale tutti abbiamo da vivere (*de re nostra agitur*), ed è qui che la scelta per e contro il cristianesimo diventa decisiva. Non meno che la questione, è filosofica anche la decisione: è la filosofia che configura il dilemma, che pone l'*aut aut*, che esige la scelta. Non ci si può sottrarre: *il faut choisir*»[11]. È qui che il cuore pensante del teologo non è diverso dalla mente del filosofo: è qui, anzi, che più profondamente essi si incontrano...

d) *"Cogitatio amoris" - Pensare l'amore*

L'esperienza in cui l'umano e il divino si mescolano nella forma più intensa è quella dell'amore: all'origine di ogni vita, l'amore dà senso alle opere e ai giorni ed è fonte della gioia, come del dolore più profondo. Veramente, «è l'amore che fa esistere» (Maurice Blondel), perché «chi non ama rimane nella morte» (1 Gv 3,14). Anche per questo «amare qualcuno significa dirgli: Tu non morirai!» (Gabriel Marcel). Chi ama riceve e dona vita, riconosce l'altro in tutta la sua dignità e tende a farsi uno con lui, non sopprimendo in nulla la sua alterità, offrendogli la propria identità e accogliendo in dono la sua. Così è in ogni vero rapporto d'amore: ci aiuta a capirlo il linguaggio del Nuovo Testamento, in cui ci sono tre termini per dire l'amore: "eros", "filía" e "agápe".

---

[11] L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985[4], 11s.

Il termine “eros” designa in origine un dio pagano, figlio secondo il mito di due divinità, Povertà (“penía”) ed Espediente (“póros”), a significare l’amore passionale, che è possessivo perché frutto di bisogno ed insieme sa essere creativo e fantasioso per raggiungere il suo scopo. Questo termine non è mai usato nel Nuovo Testamento. La parola “filía” dice, invece, l’amore di amicizia, fatto di reciprocità, di complicità, aperto e inclusivo degli altri, mentre il termine “agápe” si riferisce all’amore gratuito, donato dall’alto, ricevuto nella libertà dell’assenso e offerto nella generosità più grande. È questo termine che il linguaggio del Nuovo Testamento usa per esprimere l’amore che viene da Dio: «In questo sta l’amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (1 Gv 4,10). Questo amore dall’alto ci rende capaci di spenderci a nostra volta per gli altri: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13).

L’“agápe” è l’amore motivato unicamente dalla gratuità, spinto dal desiderio del bene altrui fino al sacrificio del proprio, un amore che trova gioia nella gioia dell’altro. «In opposizione all’amore indeterminato e ancora in ricerca, questo vocabolo esprime l’esperienza dell’amore che diventa veramente scoperta dell’altro, superando il carattere egoistico… L’amore diventa cura dell’altro e per l’altro. Non cerca più sé stesso, l’immersione nell’ebbrezza della felicità; cerca invece il bene dell’amato: diventa rinuncia, è pronto al sacrificio, anzi lo cerca»[12]. La forma più alta dell’“agápe” è rappresentata dall’amore con cui Dio ci ama, motivato da null’altro che dalla generosità dell’amore eterno: grazie alla missione del Figlio e dello Spirito, quest’amore gratuito e liberante è stato effuso nei nostri cuori, rendendoci capaci di amare al di là di ogni calcolo o misura di stanchezza.

L’amore come “agápe” porta al massimo livello i caratteri dell’amore vero, quello di pura gratuità, perché esso per definizione è dono, offerta generosa di sé, consapevolezza che la misura dell’amore al suo più alto livello è di essere senza misura; la gratitudine, che unisce accoglienza, riconoscimento dell’altro e riconoscenza, propria di chi sa che dove non c’è gratitudine il dono è perduto; e infine l’uscita dall’io, dal noi egoistico, nell’apertura agli altri, nella capacità di amicizia, nell’inclusione. Una poesia di Elena Bono, riferita all’accoglienza dell’“agápe” come dono dall’alto, può aiutare a pensare la forte e densa analogia che accomuna tutti le forme e i livelli dell’amore, pur nella diversità fra l’umano e il divino, fra il temporale e l’eterno: «Quando tu mi hai ferita? / Forse ero ancora / nel seno di mia madre / o forse solo nei tuoi pensieri. / Tu mi amasti da sempre. / Io non ho che un piccolo tempo da darti / ed un piccolo amore. / Ma mi perdo nel tuo, / questo mare che brucia / e di sé si alimenta. / Allorché mi feristi / io non sapevo / quanto il tuo

[12] *Ib.*, 6.

amore facesse male. / Ed è questo che vuoi, / soltanto questo in cambio dell'infinito amore: / che io soffra l'amor tuo, / che me lo porti come piaga profonda / e non la curi»[13].

La domanda diventa, tanto per il teologo, quanto per il filosofo: chi renderà l'essere umano capace di amare? Chi lo libererà dalla gelosia del possesso, dall'amarezza dell'ingratitudine e dalle lacerazioni della cattura? Ne *Il Profeta* Kahlil Gibran ha intuito la risposta: «Quando ami non dire: Ho Dio nel cuore. Dì piuttosto: Sono nel cuore di Dio»[14]. Si diventa capaci di amare quando ci si scopre amati per primi, avvolti e condotti dalla tenerezza dell'amore verso un futuro, che l'amore costruisce in noi e per noi: chi crede sa che fare questa scoperta è riconoscersi avvolti dall'amore della Trinità del Dio vivente, origine, grembo e patria dell'amore vero. Tutto ha origine nell'amore dei Tre che sono Uno e tutto ne porta l'impronta: l'essere è, nel più profondo, amore e l'uomo è fatto per amare. Perciò, il comandamento sempre nuovo è «amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi» (Gv 15,12). Ed esso suona come una chiamata originaria, che raggiunge senza differenze filosofi e teologi, che abbiano a cuore la ricerca del bene più grande per sé e per tutti.

Chiudo citando una voce poetica, in cui è evocata l'attesa, propria di ogni amore, che è anche la condizione in cui filosofia e teologia profondamente s'incontrano. Si tratta di alcuni versi di Renzo Barsacchi, il poeta toscano in cui fede e poesia vengono a dirsi entrambe, unite in modo perfino struggente. Il titolo della poesia è *Tu puoi soltanto attendere*, a richiamare tanto la condizione di desiderio, comune a tutti i pellegrini del tempo, quanto il continuo protendersi in avanti dei mendicanti del cielo, mossi dall'amore più grande, testimoni della certezza che questo amore non verrà da noi, ma potrà solo raggiungerci come dono dall'alto da invocare ed accogliere:

Il tempo è incerto. In bilico il sereno
e la pioggia. Ma né l'uno né l'altro
dipendono da te.
Tu puoi soltanto attendere, scrutando
segni poco leggibili nell'aria.
Ti affidi al desiderio
ascoltando il timore. Le tue mani
sono pronte a difendersi e ad accogliere.
Così non sai quando Dio ti prepari
una gioia o un dolore e tu stai quasi

---

[13] E. Bono, *Quando tu mi hai ferita?*, in Id. *I galli notturni*, Garzanti, Milano 1952, 77.

[14] «When you love you should not say, "God is in my heart," but rather, "I am in the heart of God"»: Kahlil Gibran, *Il Profeta*, Mondadori, Milano 2001, 12s. (traduzione modificata).

origliando alla porta del suo cuore,
senza capire come sia deciso
da quell'unico amore,
lo splendore del riso o delle lacrime[15].

[15] R. Barsacchi, *Marinaio di Dio*, Nardini, Firenze 1985, 74.