

Opus et vita in fieri **Il cammino iniziatico del pensare**

Gianluca De Candia

Professore incaricato di introduzione alla filosofia nella Facoltà Teologica Pugliese presso l'Istituto Teologico «Regina Apuliae» di Molfetta (Ba) e di teologia sistematica presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Odegitria» di Bari

1. Il problema e la scommessa: dal divorzio al connubio

La storia del raccordo ermeneutico fra Rivelazione ed esperienza soggettiva non si è ancora chiusa. E sarebbe una storia tutta da scrivere. Dopo la grande stagione di teologia monastica che, sulla scia di Benedetto da Norcia, aveva elaborato un paradigma di mediazione fra *regula fidei et vitae*¹, l'esplosione del fenomeno mistico nel Cinque-Seicento, da una parte, e la svolta razionale dell'Illuminismo, dall'altra, hanno costretto l'apologetica classica a porre in second'ordine la riflessione sull'esperienza soggettiva, per garantire alla teologia accademica la qualifica di "scienza". La pratica, intesa come "spiritualità", è stata alienata a frangia marginale del discorso teologico. La *nouvelle théologie*, in seguito, tenterà di correggere questo irrigidimento della *ratio* teologica e di operare una mediazione antropolo-

¹ Per un approfondimento storico e teoretico del nodo fra regola e vita, si veda il recente saggio del filosofo G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011.

gica della rivelazione soprannaturale, ma incontrerà non pochi ostacoli sul suo cammino. Bisognerà attendere Karl Rahner (1904-1984) per assistere ad un recupero ortodosso di una mediazione esistenziale della fede, sebbene – come dice Johann Baptist Metz – «la sua dogmatica biografica è d'un genere esplicitamente antibiografico»².

Meriterebbero un discorso a parte i tentativi portati avanti dalle teologie della liberazione, forse l'ultimo esperimento di una mediazione storico-politica della Rivelazione. Esse tuttavia, attraverso una estrema secolarizzazione dei concetti cristologici, hanno rischiato di ridurre l'ortodossia ad una ortoprassi filo-marxista. Il progetto di convertire la dottrina in vita e la vita in dottrina, schivando tanto il soggettivismo quanto l'oggettivismo, resta una partita ancora aperta.

2. La tesi

La piccola retrospettiva storica sul rapporto fra Rivelazione ed esperienza soggettiva ha aperto una questione di non facile risoluzione. La nostra ipotesi, tutta da verificare, è che vi sia una irriducibile conciliabilità fra esperienza e riflessione, fra vita e dottrina. Lo scisma fra teologia e biografia è sì una idea diffusa e praticata, ma solo sul livello del pensiero, perché nei fatti nessuno può dirsi teologo cristiano fuori dall'*apriori* di un rapporto con Dio, che necessariamente si invera e riflette nell'ambito del proprio vissuto storico. Il problema, se mai, è che tale realtà di fatto, atematica, non ha ancora trovato una adeguata tematizzazione in ambito teologico fondamentale³.

² J. B. METZ, *Teologia come biografia*, in ID., *La fede, nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1978, 211-219; 218.

³ La scuola teologica milanese sta lavorando, da circa un ventennio, alla riformulazione di una teoria della *ragione teologica* o della *coscienza credente* (un approccio teorico-critico alla posizione di G. Colombo si trova in "Teologia" 21 [1996]). La posizione di Pierangelo Sequeri è orientata a mostrare come la Verità, per poter essere apprezzata dall'uomo, debba presentarsi nei panni di una *giustizia* che è in grado di suscitare legami persuasivi, legami *affidabili* che si configurerebbero come *affetti* (cf P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, Glossa, Milano 2000, 42). Sequeri mostra come non

A ben guardare, vi è un vero circolo ermeneutico attivo fra teologia e biografia, secondo un preciso ritmo di accrescimento reciproco. La Verità cristiana e la vita infatti si promuovono e correggono a vicenda: l'una salva la vita dal non senso e dall'aporia, l'altra salva la religione da un dogmatismo disincarnato.

In via sperimentale e al fine di mostrare la congruenza di questa tesi, proviamo ad analizzare *la genesi* di un pensiero teologico, come cioè ogni *Denkform* si debba ad uno sfondo e ad una dinamica illuminativa. È questo il primo passo verso un progetto più ampio, che ci proponiamo in altra sede di approfondire.

La piccola fenomenologia che segue ci aiuterà a mostrare come la biografia di un autore condizioni il suo assenso alla verità, nonché la sua comprensione dei contenuti di fede, e viceversa come la teologia, in quanto grande ermeneutica dell'umano, offra alla biografia criteri euristici di significazione del proprio destino.

3. La fonte illuminativa di un canovaccio di pensiero

Come nasce un pensiero? Nella sua opera *Werke in Werden*⁴, Dieter Heinrich (non a caso uno dei massimi specialisti dell'*argumentum* anselmiano e dell'idealismo tedesco) ha mostrato come a monte di ogni pensiero vi sia un evento, una intuizione, una illuminazione intellettuale o psicologica, una energia di riconoscimento che apre un varco sul mistero e che poi si riflette nella vita e nel canovaccio delle opere di un autore. Se questo è vero per la genesi di un pensiero filosofico, tanto più lo sarà per la nascita di un pensiero teo-

esista una "ragione" intesa come facoltà di conoscenza priva di "libertà" (poggiata su di una evidenza che convincerebbe senza la necessità di un libero consenso). Recuperato il momento pre-riflessivo della conoscenza umana, il teologo mostra come la libertà e l'affettività siano determinanti nella adesione alla verità: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 21-155. In questa direzione, cf anche G. DE CANDIA, *Giuseppe De Luca. La ragione erudita e l'afflato dell'amore*, in "Archivio italiano per la storia della pietà" 23, 2010, 135-164.

⁴ D. HEINRICH, *Werke in Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*, München 2011.

logico⁵. Per mostrare la coerenza di una tale tesi proviamo, con metodo biografico, a ripercorrere l'origine storica di alcuni grandi sistemi di pensiero.

Agostino di Ippona (354-430), nelle *Confessiones*, racconta come la sua totale conversione al cristianesimo, all'età di trentadue anni, fu legata ad una esperienza singolare. Mentre era in giardino, sotto un fico, sentì un canto di bimbo ripetere: «tolle et lege». Rientrato in casa, prese fra le mani la Scrittura, aprì dov'erano le lettere di Paolo, una vera folgorazione: «quasi luce scuritatis infusa cordi meo, omnes dubitationes tenebrae diffugerunt» (VIII, 12,29). Mediante la lettura, la luce divina lo tocca, lo avvolge, dirige l'occhio della mente a guardare tutto in Dio, *lucifica lux*, e lo spinge ad abbandonare le gioie della carne per seguire il Cristo. L'esperienza illuminativa, quale ripresa del platonismo, ritorna sovente lungo le diverse opere di Agostino. A riguardo, meriterebbe uno studio a sé l'analisi del colloquio fra Agostino e sua madre Monica, ad Ostia, unico esemplare di una mistica intellettuale vissuta contemporaneamente da due soggetti (IX, 10, 23-26). Senza queste diverse esperienze di svelamento dell'espressività della ragione in Cristo e dell'anima quale *memoria Dei, verbum Dei, oculos mentis Dei*, non sarebbero stati forse possibili i libri VIII-X/XIV-XV del *De Trinitate*.

Non può che esservi stata una vera illuminazione intellettuale, una svolta prospettica e dimensionale, a presiedere al passaggio dalla logica di *Monologion* a quella di *Proslogion*⁶. **Anselmo d'Aosta** (1033-1109) confessa, nell'importante prefazione al secondo opuscolo, l'insoddisfazione verso il suo precedente tentativo di dimostrare l'esistenza di Dio *sola ratione*. Egli non riesce ad escogitare un *unum argumen-*

⁵ Sulla plausibilità dell'illuminazione intellettuale, in ambito teologico, concorda E. BISER, *Nikolaus von Kues als Denker der Unendlichen Einheit*, in "Theologische Quartalschrift" 146, 1966, 305-328. Sulla stessa linea: W. SCHUTZ, *Il Dio della metafisica moderna*, Lateran University Press, Roma 2008.

⁶ Per una accurata disamina sull'evoluzione della *forma mentis* anselmiana, rimandiamo ai nostri contributi: *Il peso liberante del Mistero. Saggio sulla grazia del necessario*, Cittadella, Assisi 2011, 41-100; *La prassi ragionevole e ragionata della Verità. Sulla struttura del De Veritate di Anselmo di Aosta*, in "Odegitria" 18, 2011, 9-18.

tum, congeniale alla verità divina. Da ciò nasce una vera e propria frustrazione che non lascia pace alla sua mente inquieta: «tandem desperans volui cessare velut ab inquisizione rei quam inveniri esset impossibile»: alla fine, disperato, volli cessare la ricerca di una cosa che sembrava impossibile trovare. Eppure proprio in mezzo ad un tale conflitto lampeggia l'illuminazione intellettuale: Dio non può essere una acquisizione *a posteriori*, una "trovata" successiva della ragione, ma deve emergere quale *com-presenza* fra autoriflessione dell'uomo e autopresenza divina. Egli più che nominativo o accusativo è ablativo, la condizione di possibilità del pensiero stesso: *id quo maius cogitari nequit*. Proprio nel crogiolo dell'irrequietezza, nel dinamismo di un pensiero che si cimenta tra fallimento e ricerca, Anselmo assiste all'emergere di una intuizione, l'evento nel/del pensiero gli si presenta: «*in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit quod desperaveram*».

Nell'ottobre del 1259, **Bonaventura da Bagnoregio** (1217ca.-1274), durante un soggiorno sul monte della Verna (dove lo stesso Francesco d'Assisi ricevette le stigmate), è colto dall'intuizione di come la ragione sia del tutto interna al movimento della fede. Questa esperienza intellettuale e patica dell'amore assoluto, troverà espressione nel suo *Itinerarium mentis in Deum*. L'opuscolo è una mistagogia, un cammino iniziatico verso un altro livello di conoscenza, nella quale si attua il *contuitus*, l'evidenza immediata di Dio. La genialità di Bonaventura sta nell'aver offerto, mediante il suo *Itinerarium*, non solo un resoconto della propria esperienza illuminativa, bensì un vero e proprio metodo, perché ognuno ben disposto possa giungere al Padre della luce *in e attraverso* l'essere finito⁷.

Era il 1438, quando il cardinal **Niccolò Cusano** (1401-1464), di ritorno per mare da un viaggio a Costantinopoli

⁷ Cf G. TEICHTWEIER, *Die aszetisch-mystische Methode im Itinerarium mentis in Deum des Bonaventura*, in "Theologische Quartalschrift" 136, 1956, 436-461; M. SCHLOSSER, *Lux Inaccessibilis. Zur negativen Theologie bei Bonaventura*, in "Franziskanische Studien" 68, 1986, 1-140. Sull'*Itinerarium mentis in Deum* come "itinerarium Dei in mentem", si veda: G. DE CANDIA, *Ratio orans. L'"unum argumentum" anselmiano come scuola di stile teologico*, in "Odegitria" 16, 2009, 154-159.

(dove era stato inviato da Papa Eugenio IV, come suo delegato, per invitare l'Imperatore e il Patriarca a partecipare al grande concilio di riunificazione della chiesa greca con quella latina), vive un momento di ispirazione intellettuale: vede la *coincidentia oppositorum*. Nella conclusione dell'opuscolo *De docta ignorantia*, l'autore rivela la genesi dell'idea che ha sorretto il suo scritto: «per dono divino (il più alto credo che abbia ricevuto da Dio), sono stato guidato fino ad afferrare le verità più incomprensibili in modo incomprensibile nella docta ignorantia, mediante il superamento della conoscenza umana delle verità incorruttibili»⁸. Sarà proprio questa immagine speculativa di un principio sintetico anteriore ad ogni dualità, a costituire la matrice di tutto il suo pensiero successivo, fino a farsi vero e proprio metodo nell'opera *De visione Dei*.

Ad un modesto calzolaio di Görlitz, **Jacob Böhme** (1575-1624), va il merito di aver riportato in auge nel suo tempo l'antico spirito speculativo della religiosità tedesca, che aveva avuto i suoi massimi rappresentanti in Eckhart e Cusano. Egli, da laico autodidatta, contrasta la teologia ecclesiastica del luteranesimo a lui contemporaneo, per rispondere al proprio bisogno di ricentrare il discorso su Dio nell'autocoscienza del soggetto, unico luogo della negazione o affermazione dell'Assoluto. A partire dall'opera *L'aurora nascente*, del 1612, la sua *visio* intellettuale si traduce in una vera e propria messa in scena drammatica, in cui assistiamo alla lotta fra i due poli opposti dell'universo spirituale e materiale, fra un'energia di riconoscimento del divino, che l'uomo ha, e l'oscura forza del demoniaco che invece vuole oscurare in lui l'affinità primordiale con l'Assoluto. Questo modesto artigiano avrà un grande influsso sul pietismo speculativo successivo nonché sull'idealismo filosofico di Schelling ed Hegel. Quest'ultimo, a riguardo, così si esprime: «mentre non si può negare la barbarie dell'esposizione, non si può misconoscere la grande profondità con cui Böhme ha affrontato l'unificazione degli opposti assoluti [...] questa profondità rozza e barbarica, deserta di concetto, è sempre una pre-

⁸ N. CUSANO, *La docta ignorantia*, a cura di Graziella Federici Vescovini, Città Nuova, Roma 1991, 199.

senzialità, un parlare dal proprio interno, che ha e sa tutto in se stesso»⁹.

La svolta esistenziale ed intellettuale di **René Descartes** (1596-1650) si compie il 10 novembre 1619. Davanti al tepore di una stufa – come egli stesso riferisce – scopre i “fondamenti di una scienza meravigliosa”. In quella stessa notte, tre sogni confermeranno l’intuizione dell’inderogabilità del *cogito ergo sum*, grazie al quale egli recupererà l’evidenza smarrita della realtà, che riceve uno statuto nel suo *Discorso sul metodo*.

Blaise Pascal (1623-1662), che già si era avvicinato alla religione cristiana dopo aver conosciuto i fratelli Deschamps di ispirazione giansenista, viene raggiunto dalla luce divina la notte del 19 gennaio 1654. Di questo evento illuminativo, egli stesso ci offre un resoconto nel cosiddetto *Memoriale*, che dopo la sua morte fu trovato cucito nel risvolto della sua giacca: «il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, non il Dio dei filosofi e dei sapienti». Questa esperienza lo mette su un altro cammino, e lo invita a differenziare l’ordine della ragione e l’ordine del cuore, sperando nella conciliabilità del paradosso umano a motivo di una paradossalità più grande, quella del Dio uomo, nel quale finalmente «tutte le contraddizioni sono conciliate» (*Pensieri*, B 684)¹⁰.

Persino **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778) parla di una forma potente di illuminazione, suscitata dalla lettura sul giornale di un bando di concorso posto dall’Accademia di Digione – «se il rinascimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi» –. In una lettera a Malesheres datata 12 gennaio 1762, così ricorderà quel momento: «ad un tratto la mia mente fu percorsa da mille luci: innumerevoli idee vive mi si presentarono insieme con un’energia e una confusione tali, da darmi un turbamento inesprimibile: mi invase uno stordimento simile all’ubriachezza. Una violenta palpitazione mi opprime e mi fa ansimare: col fiato mozzo mi lascio cadere sotto un albero del

⁹ G.W. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, III, Firenze 1964, 65.

¹⁰ Sul cristianesimo dialettico di Pascal: G. DE CANDIA, *La vera amabilità del cristianesimo. Charme e stile di una fede postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CT) 2009, 39-49.

viale [...] O signore, se avessi potuto scrivere appena un quarto di ciò che vidi e sentii sotto quell'albero, con quale chiarezza avrei posto in rilievo tutte le contraddizioni del sistema sociale, con quale forza avrei descritto tutti gli abusi delle istituzioni, con quale semplicità avrei dimostrato che l'uomo è naturalmente buono e che soltanto a causa delle istituzioni gli uomini diventano malvagi¹¹. Questa esperienza decisiva gli consentirà, oltre che di vincere nel 1750 il bando dell'Accademia col suo scritto *Discorso sulle scienze e sulle arti*, di sviluppare l'intero suo pensiero come ritorno all'elementarietà dello stato di natura. Non ci interessa, al momento, discutere se per Rousseau si sia trattato di un evento epifanico o di un abbaglio. Fatto sta che un'esperienza precisa di svolta ha determinato l'intero suo percorso.

E non sarà un caso se l'unico ritratto a decorare lo studio di **Immanuel Kant** (1724-1804) sia stato proprio quello di Rousseau. Kant ascrive alla lettura delle opere del francese il merito di aver finalmente compreso l'importanza del lavoro dell'uomo su di sé per restaurare i diritti dell'umanità e ridare dignità a ciò che spontaneamente la ragione può comprendere nel suo progetto. Oltre a questa importante incontro, anche il filosofo di Königsberg parla di una "illuminazione decisiva" che avrebbe causato in lui una rivoluzione nel modo di pensare. «Il 1769 mi portò una grande luce», scrive in una sua *Riflessione* (n. 5037). È la svolta repentina di cui parlerà nella prefazione alla *Critica della Ragion pura*, il lampo intellettuale che rischiarerà la differenziazione della realtà in due ambiti fondamentali, il mondo fenomenico e quello noumenico, ciascuno dei quali fonda una specifica modalità di conoscenza.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) resterà folgorato dalla lettura delle opere di Kant, in cui scopre il primato della libertà umana. La sua impresa è stata quella di inoltrarsi fino all'origine del sapere dell'Io, nel punto sorgivo della nascita della coscienza, intesa non più kantianamente come un "dato", ma come un "atto" dinamico. Egli è stato protagonista di una evidenza intellettuale, a partire dalla quale

¹¹ Cf J.-J. ROUSSEAU, *Scritti autobiografici*, a cura di L. Sozzi, Einaudi, Torino 1997.

concepisce l'Io come l'attività originaria di porre se stesso, di pensarsi differenziandosi dal non-Io. Dopo questa intuizione fu riempito da una tale chiarezza, potenza e speranza, che si sentiva attraversato da uno Spirito, in lui potente, che non poteva più abbandonare. Ed è forse qui che va ricercata l'oscillazione permanente del suo sistema filosofico, fra un io capace di generarsi e uno spirito di dipendenza "mistica", sfondante e fondante insieme.

Perfino per **Friedrich Nietzsche** (1844-1900), figlio di un pastore protestante, potremmo parlare di una mistica intellettuale¹², di un'intuizione folgorante che ha scatenato poi il suo stesso pensiero. L'evento decisivo si compie nell'agosto del 1881, come egli stesso racconta in *Ecce homo*: «camminavo in quel giorno lungo il lago di Silvapana attraverso i boschi; presso una possente roccia che si levava in figura di piramide, vicino a Surlei, mi arrestai. Ed ecco giunse a me quel pensiero. – Se torno indietro di un paio di mesi da quel giorno, trovo come segno premonitore un cambiamento improvviso, profondo, decisivo del mio gusto, soprattutto in fatto di musica. Forse si può considerare come musica tutto lo Zarathustra; – e certamente un presupposto fu una rinascita nell'arte dell'ascoltare»¹³. La concezione fondamentale dello Zarathustra si deve dunque ad una ispirazione involontaria, che ha scosso e illuminato il filosofo come un fulmine: è il pensiero dell'Eterno ritorno del medesimo, «la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta». Il mistico si lascia portare dall'Assoluto, è a lui vincolato da una necessità interiore. Questa necessità per Nietzsche è *amor Fati*, sottomissione libera a ciò che deve essere. È questa l'investitura decisiva, l'esperienza sorgiva per la concezione nicciana della volontà di potenza, dell'uomo creativo che nasce e rinasce continuamente.

Una illuminazione iniziatica sostiene anche la riflessione

¹² Ad un approdo simile giunge H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992, 37-94; in particolare nel capitolo «Nietzsche mistico», in *Mistica e Mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1978, 267-298. Sul tema: F. COSENTINO, *Un Dio possibile. Cristianesimo, immaginazione e "morte di Dio"*, Cittadella, Assisi 2009.

¹³ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo III, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1986, 344.

di **Vladimir Sergeevic Solov'ev** (1853-1900), conoscitore dell'interpretazione protestante di Böhme sulla sapienza divina. Solov'ev parla di tre apparizioni della Sophia: la prima svoltasi in un contesto liturgico durante il canto dell'*Inno dei Cherubini*, che accompagna la chiusura, nella Divina Liturgia ortodossa, delle porte regali al centro dell'iconostasi; la seconda nella biblioteca del *British Museum* a Londra, dove la figura femminile lo invita a recarsi in Egitto. E proprio in Egitto, dove si fermerà dal '75 al '76, sarà spettatore di una terza ed ultima epifania. Di essa Solov'ev ci restituisce una narrazione poetica: «nel rosso porpora del cielo scintillante, / ripieni gli occhi di infuocato azzurro, / guidavi tu, come il brillar premevo / del giorno della creazione universale. / Compresi tutto d'uno sguardo solo, / immoto quel che fu, che è e che sarà... / ... / Io vidi il tutto, il tutto era / un'unica persona di muliebre bellezza, / entrava a farne parte l'infinito, / davanti a me e dentro a me tu sola»¹⁴. La Sophia, per Solov'ev, non va concepita come una quarta ipostasi in Dio, ma essa rappresenta la figura mediatrice verso l'autentica comprensione del rapporto teandrico, che lentamente riceverà una chiarificazione lungo l'intero percorso della sua teosofia.

Le testimonianze sull'esperienza illuminativa appena evocate, non possono essere ricondotte soltanto ad un mero espediente letterario (che pure, a volte, parrebbe esserci). Per confermare ciò basterebbe osservare con attenzione il cambiamento di prospettiva e di stile in ciascun pensatore su menzionato, cambiamento che non è del tutto riconducibile a premesse biografiche precedenti. A ben guardare, l'azione della luce intellettuale si attua senza che ci sia una causa sufficiente della sua manifestazione. Si tratta qui di una vera "mistica speculativa", la stessa che forse ha scatenato la disposizione fenomenologica integrale di Husserl; la conversione intellettuale e religiosa di Edith Stein; il rispetto verso il significato totale, indicibile, in Wittgenstein (e che egli stesso chiama "il Mistico"); il flusso della coscienza del tempo in Bergson (senza il quale non sarebbe pensabile il

¹⁴ V.S. SOLOV'EV, *Sulla divino umanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1971, 21.

romanzo di suo cognato Proust, *À la recherche du temps perdu*); lo scarto fra “volontà volente” e “volontà voluta” in Blondel; la *kenosi* del *Logos* in Simone Weil; la formula noetica *id quo maius cogitari nequit* per Karl Barth; l'*Insight* di Lonergan, che prova a dare uno statuto teologico alla conversione intellettuale; l'orizzonte oscuro della trascendenza per Karl Rahner. In ciascuno di essi la biografia e la dinamica del riflettere sono divenuti vaso del passaggio di una rivelazione, di una illuminazione ineffabile che pure ha posto in essere interi cammini di accesso alla verità e ha qualificato stili originalissimi.

4. Fenomenologia e struttura dell'illuminazione

Ogni vero pensiero parte dall'esperienza e conduce verso di essa. Abbiamo ripercorso brevemente, nel paragrafo precedente, il racconto di alcune esperienze filosofiche e teologiche di rischiaramento intellettuale. Proviamo ora a rilevare alcune fasi di progressione che ricompaiono, più o meno uguali, in tutti i casi di illuminazione e che rendono il pensare un vero cammino iniziatico fra biografia e teologia.

1. *L'albeggiare mistico*. L'esperienza primordiale che rende tale un teologo è la mistica: un personale non potersi non comprendere senza il riferimento all'Assoluto cristiano. È questo *apriori* che scatena poi l'*eros* intellettuale, il desiderio di dar voce e corpo al Mistero, di rilevarne le tracce in mezzo al realizzarsi della vita e della cultura.

2. *Il passaggio precario e forte*. L'impatto con la realtà tuttavia è ambiguo, deludente. *Cur non video praesentem?* – si domanda Anselmo. Né Dio è afferrabile una volta per tutte, né l'uomo può vantare una totale chiarezza su di sé, sull'oscillare dei propri sentimenti e convinzioni. Il mondo ed egli stesso vivono di fatto *etzi Deus non daretur*. È l'esperienza dell'aporeticità, della delusione, della crisi, fino a volte al fallimento del pensiero – come spesso avviene intorno ai quarant'anni, se non prima –. Cadono le false sicurezze, anche la luce getta ombre. L'uomo impara, in modo

sofferto, a riconoscere i propri pregiudizi, la parzialità della propria visione, gli angoli ciechi della propria prospettiva. Questa estraneazione può diventare autocritica feconda (l'alternativa, sempre possibile, è quella di rinchiudersi nel fallimento o nel risentimento). L'uomo può e deve ridefinirsi, reinterpretarsi in riferimento alla verità della propria piccola vita. È questo un vero processo di iniziazione alla vita e al Mistero, che costringe e invita ad attraversare l'opposto e i poli contraddittori dell'esistenza. La crisi può trasformarsi in ermeneutica, in esame critico delle false ideologie, di tutte quelle istanze che a nome dell'assoluto vogliono imporre solo se stesse. È la fase preparatoria, l'attrito dal quale potrebbe scintillare l'illuminazione.

3. *La scintilla illuminativa.* Proprio in mezzo ad una pur così grande antinomia, irrompe l'evidenza elementare, accade una illuminazione significativa. Essa può essere iniziale o iniziatica (che immette cioè su un cammino di pensiero), oppure una illuminazione di svolta (che impone una conversione decisiva e rischiarata una differente prospettiva). Tutto avviene in modo involontario al massimo grado. Proprio laddove, seguendo le regole del buonsenso e della probabilità umana, scongiureremmo una apertura alla Grazia, ecco che essa irrompe¹⁵. L'ostacolo si fa veicolo, e ne diventa il segno distintivo. Ciò che era paradossale diventa polare, ellittico; ciò che era fluido si *crystallizza*¹⁶; ciò che era aporetico di-

¹⁵ Ignazio di Loyola, nei suoi *Esercizi spirituali*, caratterizza questa operazione della Grazia come «*consolación sin causa precedente* (n. 330), *consolación sin causa* (n. 336); Ignazio stesso spiega questo «*sin causa*» come «*sin ningun previo sentimiento o conocimiento de algun objecto, por el qual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad*» (n. 300). Sul tema: K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi*, Morcelliana, Brescia 1970, 119-123.

¹⁶ È la medesima operazione che la Grazia divina esercita sull'anima, così felicemente descritta da Sainte-Beuve: «la Grazia, per così dire, *crystallizza* l'anima che, prima, era fluttuante, cangiante e fluida. Sì, quest'anima che, appena un attimo prima, scorreva e cascava come un fiume di Babilonia, proiettando a caso le sue rive, d'improvviso si ferma, si immobilizza, *si rapprende*. Risorge sotto forma di cristallo puro, di diamante e diventa una fortezza di Sion splendente e inespugnabile. Contemporaneamente tutti i contrari si saldano in una perfezione misteriosa: quanto era finito ed allora fluido e sfuggente, diventa immobile e solido; quanto era duro e opaco, diventa zampillante e lucente. L'acqua diventa

venta il *medium* verso una nuova *forma mentis*; si correla- ziona ciò che fino ad un momento prima si scomunicava¹⁷; il vicolo cieco si trasforma in passaggio segreto; la realtà lon- tana da Dio appare d'un colpo inscritta nel raggio della sua luce. È il *contuitus*, l'emergere simultaneo del proprio sguardo nella luce del mistero divino; la percezione che il proprio valutare, agire, amare si stagliano sull'orizzonte di un Mistero santo, sono da sempre inscritti nel *milieu divin*. È questa la fonte di ogni pensiero originale, di ogni vera pro- spettiva teologica o filosofica – diversa dalla semplice ripro- posizione dei canoni stilistici precedenti. Alla luce della vi- sione intellettuale la libertà, la grazia e il destino rivestono un nuovo carattere.

Eppure, se una tale illuminazione avviene in modo repen- tino, la sua autentica realizzazione richiede tempo. È impor- tante lasciar stagionare l'intuizione ricevuta, perché essa so- lo gradualmente rivestirà una forza oggettiva.

4. *La realizzazione*. All'inizio infatti la spinta illuminativa presenta un forte carattere di *astrazione* (che spesso si con- serva in alcuni sistemi di pensiero, come ad esempio accade in B. Lonergan). Proprio qui va forse ricercata la possibilità che avvengano illuminazioni fuorvianti, abbagli. L'uomo può soccombere alla tentazione di voler rendere permanente la piccola esperienza di luce ricevuta, di volerne fare un siste- ma, una dichiarazione programmatica, l'integrale della vita e del pensiero. E in tal modo proprio a nome del dono di luce, egli si trova a travisare le proporzioni del reale, dello storico e, alla fine, pecca contro se stesso e contro il suo stesso

cristallo, la roccia diventa sorgente, tutto diventa luce. Questa è in poche parole la cristallizzazione, non solo stabile ma viva, non di ghiaccio ma di fuoco; una cristallizzazione attiva, luminosa e infuocata», SAINT-BEUVE, *Port-Royal*, a cura di Mario Richter, vol. I, Einaudi, Torino 2011, 74.

¹⁷ Sarebbe interessante ripercorrere da questa prospettiva l'opera *Sub- stanz, System, Struktur* (Freiburg-München 1965) di H. ROMBACH. Una certa intuizione mistica presiede al suo passaggio dalla filosofia della "so- stanza" verso una metafisica correlazionale-strutturale fra Assoluto e soggettività. Ed egli riprende, superandoli, proprio Eckhart, Cusano, De- scartes, Spinoza, Leibniz, la teoria dei due ordini di Pascal, continuando in *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins* (Freiburg 1980) con Husserl e Heidegger. Una tale logica si trova riassunta in *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg-München 1988.

pensiero. L'illuminazione invece è e deve permanere quale fermento. Lo stesso Nietzsche, ad esempio, finché lavora su una critica della morale dell'inibizione e del risentimento a favore di una dinamica di auto-potenziamento (che origina una nuova metafisica, forse già quella dell'*homo democraticus*), invita ad autocritica feconda la stessa interpretazione del cristianesimo. Ma appena l'auto-potenziamento si induce, si assolutizza – come avviene nella stilizzazione dello Zarathustra – allora esso si trasforma in ideologia del superuomo e diventa devastante, con tutte le conseguenze registrabili nella storia del Novecento. Una dialettica simile, *mutatis mutandis*, sarebbe riscontrabile nel procedere di Descartes, Rousseau, Kant, Fichte, ma anche in Pascal, Solov'ev, Husserl, Weil.

Si impone dunque la necessità di un cammino di attestazione dell'illuminazione ricevuta, di *inveramento*, in un confronto con la tradizione precedente (e, nel caso della teologia, in una autonomia eteronoma nei riguardi del *depositum fidei*). È soltanto nell'*inveramento* allora che biografia e teologia si costellano in modo felice e rivestono uno spazio di libertà oggettiva e di incisività.

Ora, la storia e il compiersi di una tale dinamica – afferma Dieter Heinrich – è riscontrabile proprio nella sequenza delle opere di un autore. Lì abbiamo la riprova di come una intuizione originaria solo lentamente rivesta un corpo, si trasformi in un metodo, in uno stile inconfondibile. Si pensi, ad esempio, alla parabola teologica di Karl Rahner, al lento cammino di gestazione della sua prospettiva teologica¹⁸: dalla sua tesi di dottorato *Geist in Welt* (1939), bocciata dal prof. Martin Honecker¹⁹, alla sua dispensa dattiloscritta *De Deo creante et elevante et de peccato originali*²⁰, per il corso

¹⁸ Un altro nitido esempio di questo cammino di *inveramento* è rappresentato da Jürgen Moltmann. Egli stesso confessa: «ho imparato che la dimensione biografica è una dimensione essenziale della conoscenza teologica» (8), e ne offre un resoconto originalissimo in *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2011.

¹⁹ Si veda la biografia redatta da K. H. NEUFELD, *Hugo e Karl Rahner*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995, 161-164.

²⁰ K. RAHNER, *De Deo creante et elevante et de peccato originali*, Oeniponte 1953, 1. La dispensa dattiloscritta non è stata mai pubblicata. Ne offriamo una analisi sintetica in *Il peso liberante del Mistero*, 231.

di dogmatica ad Innsbruck del 1953, in cui assistiamo ad un cauto superamento della neoscolastica, fino alla matura svolta antropologica fondata sul metodo trascendentale nel *Grundkurs des Glaubens* del 1976, passando per *Hörer des Wortes* (1941)²¹ e per i tanti scritti pastorali intorno al Concilio Vaticano II, dove il suo stesso modo di scrivere cambia; fino ai saggi spirituali del tardo Rahner, ormai vecchio. Un esempio emblematico della dinamica iniziatica del pensiero teologico, di una illuminazione che solo progressivamente si inverte, fra biografia e teologia.

²¹ K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.