

## CROCE E ONTOLOGIA. A PROPOSITO DI UNO SCRITTO DI J. MARITAIN

Crisi delle ideologie, esigenza diffusa di un « ritorno » della metafisica — non più essenzialista, ma esistenziale —, « nascita di un nuovo trattato » in teologia<sup>1</sup>: la *theologia Crucis*. Ecco sintetizzate le tendenze culturali forse più macroscopiche di questi ultimi tempi, certo imprevedibili anche solo fino a 15 anni or sono. Ma la cosa più interessante, e piena di significato, sta a mio avviso nel fatto che non si tratta altro che di tre « variabili » dipendenti di una medesima direttrice storico-culturale puntata verso il futuro.

Non è necessario suffragare con testimonianze probanti la tesi della presenza nell'odierno orizzonte intellettuale di ciascuno di tali predetti orientamenti. Più azzardata appare senza dubbio l'ipotesi che li sintetizza a espressioni di uno stesso fenomeno culturale di dimensioni ancora imprevedibili.

Per evidenziare questo nesso interpretativo, la sua portata e le sue conseguenze, può giovare assai bene, al di là di affermazioni che possono sembrare più o meno astratte o gratuite, la testimonianza umana e speculativa di uno fra i pensatori cristiani più attenti e acuti di questo nostro secolo: Jacques Maritain. Morto nel 1973, quando ancora tutte e tre queste tendenze

<sup>1</sup> L'espressione è di M. Flick, il quale già nel 1975 così intitolava un suo articolo in « Rassegna di teologia ». Per un'introduzione alla problematica cui si fa qui riferimento, con ampia bibliografia, rimandiamo al volume dello stesso Flick, in collaborazione con Z. Alszeghy, *Il mistero della Croce*, Brescia 1978.

culturali non erano esplose nella loro dirompente potenzialità, Maritain, però, negli estremi anni della sua feconda vecchiaia aveva presagito con sicuro intuito la necessità di sottoporre l'umanità contemporanea e la sua cultura a una sorta di « psicanalisi metafisica », capace di diagnosticarne l'oscuro malanno causa di precoce senescenza « ideosofica », e di proporle, con fantasia creativa attinta alla sorgente evangelica, il segreto di una rinnovata giovinezza intellettuale.

Anzi, si può con serietà sostenere che tutta la vastissima opera del pensatore francese sia stata tesa, con crescente consapevolezza e maturità, a questo obiettivo. Dal celeberrimo *Humanisme intégral*, con la critica alle imperanti ideologie ottocentesche e novecentesche e la delineazione di un umanesimo aperto al e fondato dal Trascendente; alla faticosa gestazione di una ontologia esistenziale, espressa poi principalmente nelle *Sept leçons sur l'être* e nel *Court traité de l'existence et de l'esistent*; al tempestivo — e inaspettato! — intervento sulla delicata problematica della « sofferenza di Dio » (che scoppierà solo alcuni anni appresso), nell'ormai famoso articolo *Quelques réflexions sur le savoir théologique*<sup>2</sup>.

Il presente articolo è dedicato a questo breve ma denso contributo, reso autorevole dalla prontezza che rivela a sintonizzarsi agli emergenti segni dei tempi e dalla saggezza distillata del filosofo più che ottuagenario — il quale appunto, secondo quanto consigliò S. Tommaso, « divenuto vecchio, deve volgersi verso Dio ». Quasi testamento intellettuale, il lavoro di Maritain può contribuire a illuminarci per leggere in profondità il travaglio culturale del nostro tempo, prospettandoci nel contempo alcune

<sup>2</sup> L'articolo è apparso nel 1969 sulla « Revue Thomiste », poi nel volume *Approches sans entraves* (Parigi 1973), tradotto in Italia da Città Nuova Editrice. Le citazioni di esso, salvo diversa indicazione, sono tratte da questa traduzione. Quanto all'eco suscitata, si confrontino autori come F. Varillon ne *La souffrance de Dieu*, Parigi 1975; J. Galot nel volume *Il mistero della sofferenza di Dio*; la relazione *Necessità di una teologia della sofferenza di Dio secondo uno studio di J. Maritain* al Congresso internazionale « La Sapienza della Croce oggi » (Atti pubblicati dalla LDC, Torino 1976); J.H. Nicolas in due studi apparsi sulla « Revue Thomiste » e in « Nova et Vetera », entrambi del 1978; e infine il card. Journet sempre su « Nova et Vetera ».

interessanti piste di approfondimento. Esso, in particolare, può evocare utili suggestioni circa l'ipotesi prima avanzata, e che a questo punto potremmo riformulare in forma interrogativa più stringente, in questi termini: *la crisi ideologica della civiltà occidentale contemporanea può trovare risposta nella progettazione esistenziale di un'ontologia illuminata dal mistero della Croce?*

### *La Croce e le filosofie*

Nel 1954, S. Breton intitolava un suo interessante saggio *La Passion du Christ et les Philosophies*. Nel 1979, un articolo di G. Lafont, prendendo spunto dal recente *L'Idole et la Distance* di J.L. Marion, riproponeva la tematica della *Mystique de la Croix et question de l'Être*. La Croce, più precisamente la persona del Dio Crocifisso, continua a inquietare il filosofo moderno — non solo il teologo —, sembrando celare nella sua sconvolgente e paradossale realtà il segreto più profondo dell'essere.

Ma se si esclude la grande tradizione mistica cristiana di tutti i tempi, e un nutrito filone della riflessione teologica protestante<sup>3</sup>, il solo pensatore che si sia radicalmente confrontato con la Croce, vedendovi anzi il punto nodale dell'evoluzione dialettica dello Spirito, il perno del suo sistema (il famoso « venerdi santo speculativo »), è stato Hegel; anche se filosofi come l'ultimo Schelling e perfino Nietzsche si sono con essa misurati.

E in effetti, una gran parte dei più recenti lavori sulla teologia della Croce — apparsi approssimativamente nell'arco degli ultimi 10 anni —, si muove nell'orizzonte filosofico dischiuso dalla prospettiva del divenire dialettico di Dio inaugurata, appunto, da Hegel. Basti citare i peraltro distanti abbozzi cristologici di Karl Rahner sul nodo teoretico della mutabilità di Dio *am andern*, e l'« Introduzione al pensiero teologico di Hegel come

<sup>3</sup> Si ricordino di Lutero le famose tesi 19 e 20 della Disputa di Heidelberg (1518): « Non ille digne Theologus dicitur, qui "invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciunt" (19), sed qui visibilia et posteriora Dei per passionem et crucem intelligit (20) ». Sul tema in generale, cf. il recente *Theologia Crucis. L'eredità di Lutero nell'odierna teologia della Riforma* di B. Gherardini (Roma 1979).

prolegomeni a una futura cristologia » — *Menschwerdung Gottes* — di Hans Küng, per non dire del giapponese Kazoh Kitamori<sup>4</sup>.

Insieme ai non più eludibili dilemmi metafisici sollevati in proposito da Hegel, un altro fattore che ha favorito l'esplosione dell'interesse filosofico e teologico per la Croce di Cristo, è stata certo l'esperienza tragica del primo e soprattutto del secondo conflitto mondiale e della spirale delle sue traumatiche conseguenze, psicologiche e sociologiche. Fanno testo Bonhoeffer nei Lager nazisti; e poi, dopo un trentennio di « rimozione collettiva » — all'infrangersi delle ideologie di opposto segno col '68 —, il riaprirsi, al di là di teismo ed ateismo, della classica questione umanistica della teodicea, con l'opera soprattutto di Jürgen Moltmann, segnata dall'analisi critica della società neo-capitalistica di marca francofortese<sup>5</sup>.

Da ultima, ma non per importanza, la nuova metodologia teologica a indirizzo storico-salvifico ed antropologico-politico, che ha favorito la concentrazione cristologica e la messa in rilievo dell'Evento Pasquale come originario — e rivoluzionario anche intellettualmente! — contenuto kerigmatico del messaggio evangelico. Realtà tutte presenti nel nuovo clima spirituale e culturale vissuto, sotto la mozione dello Spirito Santo, dalle Chiese cattolica, evangelica ed anche ortodossa, sintonizzate in profondità, soprattutto dopo il Vaticano II, sulla lunghezza d'onda delle ansie e degli interrogativi assillanti dell'umanità contemporanea.

In Maritain, data la maturità dei tempi, tutti questi fattori sono presenti ed operanti, esclusa la prospettiva hegeliana nell'affrontare globalmente il problema. Anzi, uno degli interessi principali del suo contributo sta precisamente nella chiave erme-

<sup>4</sup> Il tema è affrontato da Rahner nei saggi *Probleme der Christologie von heute* e *Zur Theologie der Menschwerdung* (Einsiedeln 1960); il libro di Kitamori *Kami no Itami no Shingaku* (del 1946) è tradotto in italiano dalla Queriniana.

<sup>5</sup> Di Bonhoeffer si vedano soprattutto l'*Etica* e *Resistenza e Resa*; di Moltmann, il *Der gekreuzigte Gott*, certo il manifesto più famoso di questa rinascita della teologia della Croce e della « sofferenza di Dio » in clima culturale contemporaneo.

neutica alternativa alla piú abusata hegeliana, con la quale egli indaga il mistero della « sofferenza di Dio »: cioè, quella tomassiana.

Per il filosofo si tratta di un « immenso problema » che « tocca l'essenza stessa del cristianesimo », non solo, ma che si agita « nel fondo piú oscuro dell'immenso turbamento di cui soffre il mondo d'oggi »: due ragioni piú che sufficienti per farne, ai suoi occhi, un decisivo tornante intellettuale nella storia della cultura cristiana occidentale. Un mistero, questo della sofferenza, e del suo significato personale e comunitario, soprattutto del suo nesso oscuro ma ineludibile con la « nuova creazione » inaugurata dall'Evento Pasquale del Cristo, che, al dire del cardinal Journet, ha costituito un po' la « toile de fond » dell'opera intera di Maritain, cui la tormentata giovinezza, la comunione di vita con quell'anima intensamente mistica — e mistica della Croce — che fu Raïssa<sup>6</sup>, la sincera e sofferta partecipazione ai drammi

<sup>6</sup> Non si è mai sottolineato a sufficienza l'importanza che ebbe la moglie Raïssa per la maturazione intellettuale e spirituale di Maritain. Sul nostro tema sono certo da tenere presenti alcune pagine de *Les grandes amitiés* e del *Journal de Raïssa*, che hanno ispirato Maritain nella sua riflessione sulla « sofferenza di Dio ». Nei due libri si possono trovare affermazioni come queste: « Questo problema della sofferenza nella felicità e della sofferenza in Dio stesso era già stato posto da Bloy in *Le salut par les Juifs*. Né la teologia, né Aristotele ammettono questa unione della sofferenza e della felicità [...]. Ma il nostro Dio è un Dio crocifisso, la felicità di cui egli non può essere privato, non gli ha impedito né di temere, né di gemere, né di sudare il sangue dell'agonia indicibile, né di lamentarsi sulla Croce, né di sentirsi abbandonato! [...]. Poiché essa implica nella sua nozione stessa una imperfezione, la sofferenza non può essere attribuita all'«Essenza impenetrabile». Ma sotto una forma che nessuna parola umana può nominare, non bisognerà forse che si trovi in essa tutto ciò che vi è di misteriosamente perfetto nella sofferenza della creatura? Questi «inesprimibili contrasti della luce», questa specie di gloria della sofferenza, ecco a che cosa forse corrispondono sulla terra la sofferenza degli innocenti, le lacrime dei bambini, certi eccessi di umiliazione e di miseria che il cuore quasi non può accettare senza scandalo, e che quando la figura di questo mondo enigmatico sarà passata, appariranno al vertice delle Beatitudini » (è la tesi di Maritain in nuce!); « L'umanità tutta intera del Cristo è il Mistero dell'Amore. Gesù crocifisso è l'immagine del Padre offeso dai peccati; coronato di spine dal disprezzo della sua volontà [...]. I piedi trapassati di Gesù significano che il Padre celeste offeso non poteva venire in nostro aiuto. Il suo cuore squarciato significa che quello che avevano offeso era l'Amore stesso » (passaggi citati entrambi da Maritain nel corso del suo studio).

socio-culturali di questo secolo, e infine l'adesione piena al carisma di Charles de Foucauld, hanno posto il sigillo di un'esperienza profondamente vissuta.

Maritain pertanto, spinto in questa direzione dalla sua stessa avventura umana e speculativa, dalla sua riflessione ontologica e storico-politica, è venuto sempre più fissando nel corso degli anni il suo sguardo sul mistero del Calvario, intuito e sperimentato come misteriosa risposta anche alla crisi globale di questo nostro secolo, presagita come gestazione di una svolta epocale. Già nel 1945, sotto la forte impressione degli eccidi efferati della seconda guerra mondiale, egli aveva scritto: « Tutto sembra avvenire come se l'agonia di Gesù sia qualcosa di così divinamente immenso che è necessario, perché un'immagine se ne trasmetta fra i suoi membri e perché gli uomini abbiano parte completamente a questo grande tesoro di amore e di sangue, che essa si partecipi in loro secondo i suoi aspetti contrastanti. I santi vi entrano volontariamente [...]. Nelle torture del corpo e dello spirito, negli abissi della derelizione, sono ancora dei privilegiati [...]. Ma coloro che sono completamente abbandonati, le vittime della notte, coloro che muoiono come dei riprovati dall'esistenza terrestre, coloro che son gettati nell'agonia del Cristo senza saperlo e involontariamente, è un'altra faccia di quest'agonia che manifestano, ed è senza dubbio necessario che tutto sia manifesto [...]. Come un retaggio lasciato ai suoi santi egli ha detto: *In manus tuas commendo spiritum meum*. Come un retaggio lasciato al suo altro gregge egli ha detto: *Deus meus, Deus meus ut quid dereliquisti me?* Ecco il grande gregge dei veri miserabili, dei morti senza consolazione; come avrebbe potuto non aver Egli cura di quelli che portano questo segno della sua agonia? »<sup>7</sup>.

Nel mistero del Dio fatto uomo, appeso sulla Croce e abbandonato dal Padre, è la luce per chi — in questo XX secolo più che mai — è senza luce e vive nella disperazione, anche e soprattutto spirituale, personale e collettiva, senza apparente risposta.

<sup>7</sup> Citato da Journet, *J. Maritain théologien*, in « Nova et Vetera », 48 (1973), pp. 229-240 (cf. anche *Raison et Raisons*, Paris 1947).

*Teologia e contemplazione apofatica*

A questo mistero che « m'inquieta » — come scriverà ancora nel 1972, un anno appena prima della morte, ritornando di passaggio sul tema —, Maritain ha voluto dunque consacrare le sue ultime energie di pensiero e di vita. L'ha fatto schizzando una rapida ma laboriosa proposta per rispondere all'interrogativo: che parte ha Dio nella sofferenza dell'umanità? che parte ne ha da che il Verbo eterno del Padre fatto uomo è morto sulla Croce?

Di che si vale Maritain nell'affrontare il mistero? Essenzialmente di due « strumenti », per altro intimamente connessi: da un lato, la sua stessa esperienza di vita cristiana, unico terreno su cui può germinare quel conoscere per connaturalità al divino, capace di penetrare con la luce dell'amore là dove il raziocinio ammutolisce (ed è noto quale posto abbia nell'opera sua l'approfondimento di esso); dall'altro, l'agile piattaforma ermeneutica costituita dall'ontologia disegnata — o almeno schizzata nelle sue direttrici di fondo — sulla scorta del pensiero di S. Tommaso, e tutta incentrata nella nozione-realtà del dinamico *atto d'essere* creaturale, relazionato asimmetricamente a Dio-Mistero, e focalizzato, al sommo della vita dell'intelletto, da una percezione sovrabbondante e luminosa, che vi sa vedere il segreto della vita degli esistenti e del disegno armonico e mobile del loro disporsi.

Prima di affrontare il tema, Maritain si sofferma a delineare la concezione ch'egli ha del sapere teologico<sup>8</sup>. È una premessa necessaria e per noi illuminante. Lo strumento principe di questo sapere resta l'analogia, e ciò ne spiega, a un tempo, nobiltà e miseria, audacia e vigore, e limiti insormontabili e fin disperanti.

Dio lo si conosce e lo si nomina solo attraverso le creature e attribuendo a Lui le perfezioni che riscontriamo nell'esperienza. Inoltre — osserva il nostro filosofo — le perfezioni attribuite

<sup>8</sup> In effetti, l'articolo *Quelques réflexions* doveva essere, nelle intenzioni di Maritain, una lunga premessa a un saggio, che non ha visto la luce, di epistemologia esistenziale, volto cioè a mettere in evidenza le « condizioni esistenziali, che provengono *ex parte subjecti operantis* » nell'esercizio della teologia. La premessa è perciò una messa a punto dell'epistemologia teologica classica, di S. Tommaso, per intenderci, che considera la teologia « in se stessa o nella sua essenza ».

a Dio mediante i concetti analogici tratti dall'esperienza, non solo portano all'infinito dette perfezioni (è la classica *via affirmationis, remotionis, ed eminentiae*), ma per ciò stesso, le fanno « essenzialmente diverse », per cui « è ancora meglio conoscere Dio per modo di non-sapere che per modo di sapere »<sup>9</sup>.

Ma come dunque posso conoscere qualcosa del mistero insondabile di Dio se, ad esempio, la perfezione della bontà che riscontro nel creato, una volta a Dio attribuita, è essenzialmente diversa da quella quaggiù sperimentata?

Il fatto è che, al vertice dell'esercizio teologico, il nostro conoscere sbocca in una sorta di « contemplazione teologica » — unica vera « conoscenza » di Dio in *statu viae* —, « una contemplazione apofatica, nel senso [...] che i concetti che fanno conoscere vi giocano sempre un ruolo essenziale, ma che essi si riconoscono vinti, come si riconosce vinto, mentre fissa su di essi il suo sguardo e la sua attenzione, l'intelletto in adorazione »<sup>10</sup>. Una contemplazione sopra-razionale, dunque, puramente intellettuale ed adorante, cui i concetti e le perfezioni create non fanno che da trampolino verso la luminosità abbacinante degli « splendori » divini. Senza dire — incalza Maritain —, che vi sono in Dio perfezioni « non soltanto *innominatae* ma *innominabiles* », tanto l'infinità del Dio vivente e personale trascende le categorie del nostro esistere e pensare<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Così che, per rimanere al nostro argomento, « l'impassibilità quale ci appare nelle cose di questa terra (tale lo *stupidus, qui amisit sensum doloris*, e tale il saggio degli stoici) è il più lontano possibile dalla impassibilità propria di Dio »; tanto da far dire a S. Agostino che « *dolor* [...] è meglio di *stupor*, e pone più vicino alla condizione divina ».

<sup>10</sup> Il tema è affrontato, in particolare, in *Rien de savoir sans intuitivité*, sulla « Revue Thomiste », 70 (1970), poi raccolto in *Approches sans entraves*, da cui è tratta la citazione.

<sup>11</sup> Già Aristotele — sottolinea Maritain —, da attento fenomenologo quale era, aveva affermato che nell'uomo vi sono delle « virtù » che restano « anonime » (cf. *Ethica Nicomachea*, II, 7, 1107b 2, ecc.): quanto più vale questa osservazione per Dio!

Si noti l'affinità di sottolineatura, nell'affermare la necessità del superamento — proprio nell'ambito della conoscenza teologica — del piano astratto-concettuale-razionale-analitico verso uno esistenziale-intuitivo-intellettuale-sintetico (specie al culmine del processo conoscitivo) in quanto dice, pur nella diversità di prospettiva, Vagaggini: « Non bisogna stancarsi di



Per esprimere la sovrabbondante ricchezza di tali perfezioni non concettualizzabili, lo strumento piú adatto è poi la metafora<sup>12</sup>, che lungi dal volatilizzare nominalisticamente l'esperienza che trasmette, ne rende la portata ontologica nell'unica maniera a noi compatibile. Non è forse tutto il Vangelo intessuto di parabole e metafore, gravide, ben piú del concettuale, di vita, e vita divina?

Ecco la piattaforma epistemologica tracciata da Maritain come supporto preliminare alla sua ricerca: la teologia muove dall'analogia dell'esperienza umana (mediazione antropologica) per sboc-

riaffermare che è essenziale ad ogni scienza, e tanto piú alla funzione razionale della teologia, il tendere costantemente, come a meta che essa non può far a meno di rincorrere pur nell'interno del mistero, verso sintesi sempre piú vaste ed unitarie dei dati conosciuti, sia storici, sia cosmologici, sia empirio-antropologici, sia filosofici o propriamente teologici. È a questo livello sintetico-sistematico costantemente perseguito e sempre piú vasto che l'approfondimento razionale della fede raggiunge il suo culmine e *deve sfociare connaturalmente nella percezione sintetica intuitiva vitale globale e soprazionale* al cui servizio esso esiste. Visione intuitiva in cui l'approfondimento razionale della fede raggiunge la propria perfezione in qualche modo al di sopra di se stesso senza perdere se stesso... » (voce *Teologia*, nel *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, pp. 1679-1680; sottolineatura nostra).

<sup>12</sup> Meriterebbe adeguato approfondimento il tema della portata ontologica dell'analogia metaforica. In Maritain si ha qui uno spunto interessante, che del resto è in continuità profonda con tutta la tradizione, ma che purtroppo non ha avuto grande rilievo, specie dal periodo della decadenza della Scolastica, nella riflessione teologica e filosofica moderna. Sul tema si veda, ad es., lo stimolante articolo di A. Krapiec, *Analogia trascendentale e la sua funzione nella conoscenza di Dio*, in « Angelicum », 57 (1980), pp. 147-171. L'autore vi afferma tra l'altro, confermando l'intuizione di Maritain: « L'analogia trascendentale senza quella metaforica resta una speculazione filosofica pura e può essere considerata come *preambulum fidei* » — complementarietà delle due, dunque; non solo, ma, continua Krapiec: « L'analogia della fede, similmente all'analogia trascendentale, traccia i limiti dell'interpretazione teologica del contenuto rivelato, almeno in modo negativo. L'analogia metaforica, invece, indica piuttosto il contenuto positivamente, che è non-contraddittorio con quello indicato dall'analogia della fede e con l'analogia trascendentale, facendo nascere un atteggiamento emozionale-volitivo », quello, appunto, che si dischiude nella contemplazione apofatica di cui parla Maritain. Se valgono queste precisazioni, non tiene la critica velata di alcuni commentatori a Maritain di volatilizzare la portata ontologica dell'attribuzione analogica dell'« inammissibile da accettare » a Dio, se intesa in maniera meramente metaforica.

care nella contemplazione apofatica degli splendori nominabili e innominabili di Dio, espressi questi ultimi in forma percettivamente intuibile e piena di spessore ontologico per via di metafora. L'appunto più grave che si dovrebbe fare a questo punto al nostro filosofo, è che il *milieu* ermeneutico della teologia è Cristo, e che pertanto l'Evento Cristologico dovrebbe giocare un ruolo essenziale nella delineazione dello statuto e del procedimento del conoscere teologico. A Maritain mancava però il contatto con la più aggiornata epistemologia teologica: ciò non toglie che, per la sua connaturalità di vita e di pensiero al mistero cristiano, sarà proprio Cristo, nel corso dell'articolo, a giocare il ruolo di supremo criterio d'interpretazione e di verifica.

### *Abbozzo di un'analisi ontologica del dolore*

Maritain, passo passo, si addentra nel mistero. La sofferenza dell'umanità, così tragica e cruda, il peccato dell'uomo, così empio e trionfante, lasciano il Dio cristiano impassibile e indifferente? È Egli un « tiranno-drammaturgo » che osserva dall'alto, senza partecipazione, lotte e sconfitte, aneliti e disperazioni dell'uomo?

La fede cristiana ha una prima risposta: Dio è misericordioso nei confronti dell'uomo peccatore e sofferente. Che cosa vuol dire ciò, se pensato fino in fondo? La tradizione teologica, con S. Tommaso in testa, per salvaguardare la trascendenza divina, ha precisato che la misericordia « è sovranamente attribuibile a Dio: *tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum* »<sup>13</sup> — solo secondo l'effetto proprio della misericordia, sovenire o perdonare all'altro, non secondo il moto d'animo, l'atteggiamento intimo da cui essa promana nel profondo dell'uomo.

Ma ciò lascia l'animo insoddisfatto. Infatti, « la misericordia umana di Gesù non era l'immagine vivente e pienamente veridica che ci mostra non soltanto che quello che Gesù *fa*, anche il Padre lo *fa*, ma che tutto ciò che è nel cuore di Gesù in modo umano — in particolare la sua meravigliosa compassione — è

<sup>13</sup> Cf. *Summa Theologiae*, I, 21, 3.

anche nel Padre in modo divino? *Qui videt me, videt et Patrem* ». Che concludere allora? Si deve dire della misericordia « che essa si trova in Dio secondo ciò che essa è, e non soltanto secondo ciò che essa fa, ma allo stato di perfezione per la quale non c'è nome: gloria o splendore innominato, che non implica alcuna imperfezione, a differenza di ciò che chiamiamo la sofferenza o la tristezza, e per la quale non abbiamo alcuna idea, alcun concetto, alcun nome, che sia applicabile in proprio a Dio ».

Questa importante, e nuova, acquisizione, non fa però che sollecitare a un altro interrogativo, rivelando così l'acutezza stringente dell'indagine. Seguiamo Maritain, cercando di rigorizzare ulteriormente il suo procedere.

Il fatto è che essenza della misericordia — attribuibile, come s'è visto, metaforicamente, a Dio — è nell'uomo il com-patire *con*, *per* ed anche *dal*-l'altro. Il « patire », la sofferenza sarebbe dunque, sia pur solo per via di metafora, predicabile di Dio?

Occorre approfondire da vicino, per quanto possibile, l'identità e il significato del dolore nell'uomo. Qui l'indagine si fa propriamente ontologica, e si innesta sulla centrale nozione tomassiana di *actus essendi*. Il dolore — esordisce Maritain — « designa una perfezione *emergente* al di sopra del sensibile », svela un dinamismo profondo — ontologico — dell'esistente creaturale. In assoluto, « esso è un male ed una imperfezione, ma dal fatto che lo spirito lo prova e vi consente e ne fa la sua preda, esso è anche di una incomparabile nobiltà ». Tanto che, continua Maritain, riprendendo un'affermazione di Léon Bloy, « io non finirei se volessi descrivere i meravigliosi effetti del Dolore sulle facoltà dell'uomo e sul suo essere. Esso è l'ausiliario della creazione ».

Cosa significa ciò metafisicamente? Il dolore si può caratterizzare secondo Maritain come « inammissibile da accettare » per la persona. Esso implica, cioè, una sorta di contraddizione vissuta: è un che di inammissibile, per sé non dovuto; che « deve » però esser accolto in quanto tale. Il dolore impegna più di ogni altra realtà il nucleo profondo e spirituale della persona in un moto dialogico di accoglimento dell'alterità, che vince il primitivo e spontaneo movimento di ripulsa. Perché? Per una oscura

percezione connaturale della nobiltà e perfezione che emergono dall'accoglierlo.

Ma vediamo le cose più da vicino. Il nucleo ontologico della persona è — come più volte ha ribadito Maritain — un centro essenzialmente dinamico, vivo e aperto, una « totalità segreta che contiene se stessa e la propria scaturigine, e che sovrabbonda in conoscenza ed amore, giungendo solo attraverso l'amore al suo più alto grado di esistenza, quello dell'esistenza in quanto si dona »<sup>14</sup>. L'atto d'essere personale, dunque, è pienamente se stesso — è atto — quando « sovraesiste » — il termine è di Maritain — nella conoscenza e nell'amore, quando si autotrascende.

Questo autotrascendersi, però, è veramente tale se non si esaurisce in un circolare richiudersi su di sé, in un risucchiamento dell'altro nell'immanenza del proprio sé; ma è dono senza residui, è, in una parola, amore. Solo chi sa autotrascendersi esistenzialmente anche verso il per sé in-intelligibile e non-appetibile, sa vincere, per ciò stesso (salvo certune degenerazioni patologiche) la tentazione di fagocitare l'altro, sa fare del suo atto d'esistere un dono puro, e completo.

L'intenzionalità ontologica del dolore è dunque, in questa prospettiva, eminentemente relazionale; anzi è proprio il dolore a concentrare le facoltà dialogiche (intelletto e volontà) dell'uomo — vale a dire il dinamismo essenziale dell'atto d'essere personale — in una tensione di autotrascendimento verso il per sé in-intelligibile e non-appetibile (tale essendo, appunto, « fenomenicamente » la sofferenza), percepiti confusamente però quali misteriosi « sacramenti » di un Al-di-là, in cui l'uomo compie il suo movimento ontologico di autotrascendenza, ritrovando se stesso. In questo senso, la morte è proprio il radicale e definitivo « salto » ontologico, attraverso il velo supremo dell'opacità temuta, al compimento dell'atto d'essere della persona.

Ecco allora in pochi tratti — esplicitando il discorso di Maritain nelle sue conseguenze —, la perfezione che emerge per la persona dal dolore accolto: disinnescando il movimento egoisti-

<sup>14</sup> *Court traité de l'existence et de l'existent*, trad. it., Brescia 1965, p. 66.

co di chiusura in sé fagocitando l'altro, dell'esistente-persona (segnato dalla storia e dal peccato nei suoi dinamismi profondi), e « forzando » la sua libertà ad aprirsi, autotrascendendosi, verso l'ignoto e l'inappetito — il misterioso, che sempre infonde anche timore —, esso dispiega ontologicamente e disvela intellettualmente l'apertura trascendentale della potenza recettiva e relazionale che l'uomo è nel suo fondo — l'amore — verso il Mistero di Dio.

*Verso « l'esemplare innominato »*

Analogicamente, vi è anche in Dio un « inammissibile da accettare » — il peccato della creatura —, che Egli « deve » (per necessità d'amore che rispetta la libertà dell'altro) accogliere. Ma Dio è Dio, e tale « moto » di accoglimento, lungi dall'essere un mutamento, un patire, è una vittoria, una vittoria d'amore. « Anche prima di trionfare su questo inammissibile con un bene più grande che lo sopracompenserà più tardi, lui stesso, lungi dal subirlo, lo eleva al di sopra di tutto con il suo consenso: accettando una tale privazione (che non intacca per niente il suo essere, ma soltanto la relazione della creatura a lui), egli la prende in mano e la porta come un trofeo, che attesta la divinamente pura grandezza della Accettazione vittoriosa (la nostra non lo è mai che al prezzo di una disfatta) ».

Mentre l'inammissibile da accettare è dall'uomo accolto e, nella fede — implicita o esplicita —, vissuto con la percezione esistenziale, oscura e sicura a un tempo, della vittoria su di esso in virtù della Risurrezione del Cristo, ma solo a prezzo di una più o meno dura, e più o meno lunga « disfatta », in Dio l'Accettazione è solo e sempre vittoriosa. Per questo si tratta di perfezioni essenzialmente diverse in Lui e nell'uomo; per questo la si può significare in Dio solo per via metaforica: tanto più che, giunti a queste altezze, il fuoco delle perfezioni divine si fa davvero divoratore nei confronti dei nostri poveri concetti, che diventano come « leoni ciechi che cercano a tentoni una sorgente nel deserto »!

Ma qui si innesta la decisiva riflessione conclusiva di Maritain.

È che sembra nascondersi un'aporia insuperabile in una sintesi superiore nella realtà misteriosa denominata metaforicamente dalla coppia concettuale Accettazione-vittoriosa. Accettazione dice infatti relazione nel rispetto, anzi nell'amore pieno trattandosi di Dio, dell'altro; vittoria dice autopossesso « al di là » della relazione: ciò che dall'altro è fatto, è vinto senza essere « patito », ma come accolto nella sua alterità. Ora in Dio — nel pensiero tomista tradizionale — non si dà « relazione reale » con la creatura: d'altra parte, l'inammissibile da accettare per Dio — il peccato — è una realtà che Egli accetta nella sua datità, vincendola però misteriosamente...

L'aporia, in effetti, non è tale<sup>15</sup>, e la soluzione è intravista — non già giustificata logicamente, il che è impossibile trattandosi del vertice di mistero della vita divina — in questa direzione: « ciò che il peccato "fa" a Dio, è qualcosa che tocca le profondità di Dio » — non può essere altrimenti, in base a quanto sin qui detto —, ma ciò non in modo da fargli « subire qualche effetto che sarebbe prodotto dalla creatura, ma facendo passare questa, nella sua relazione a Dio, dalla parte della perfezione innominata », dell'« esemplare eterno in Lui di ciò che il dolore è in noi ».

È un punto nodale, su cui merita soffermarsi: il vigore speculativo si unisce qui, in Maritain, all'intuizione metafisica più affinata e a quella contemplazione teologica d'amore del mistero cristiano, di cui sopra s'è detto. La creatura — dice egli in sostanza — « fa » qualcosa a Dio col peccato; e tuttavia non lo può fare, perché è creatura! Il paradosso non è più — misteriosamente — tale, se in Dio *ad intra* c'è un esemplare innominato,

<sup>15</sup> Si veda ad es. Rahner, che — a proposito dell'Incarnazione — ha efficacemente affermato lo statuto dialettico, intrinsecamente ed insuperabilmente, dell'asserzione teologica dell'immutabilità-mutabilità di Dio *in alio*: « L'asserzione dell'immutabilità di Dio è un'asserzione dialettica nella stessa guisa di quella dell'unità, vale a dire entrambe le asserzioni (della unità e dell'immutabilità) sono di fatto veramente giuste per noi se vi accostiamo immediatamente le altre due asserzioni (della Trinità e dell'Incarnazione), senza che noi possiamo né dobbiamo pensare l'una preordinata all'altra » (*Saggi di Cristologia*, Roma 1967, p. 109, nota 4): anche se tale affermazione è puramente formale, e può essere superata nella direzione indicata da Maritain.

e nominabile solo metaforicamente, dell'accoglimento dell'inammissibile da accettare da parte dell'uomo: l'Accettazione vittoriosa appunto, un dinamismo di relazione, che è perfezione assoluta ed immutabile della nobiltà emergente, a livello creato, nel dolore. Relazione, dunque, di accoglimento vittorioso di Dio da parte di Dio — non può essere altrimenti, perché siamo in Dio *ad intra* —. Conclusione: è questa dialettica infinita di recettività-dono nella relazionalità d'amore intima a Dio, l'esemplare innominato del dolore umano, meglio — e stringendo più da vicino il mistero — di quella dialettica di accoglimento dell'Altro-ritrovamento di sé, in cui è il dinamismo dell'un termine della relazione (l'uomo) nei confronti dell'Altro (Dio).

E la creatura? Quando compie il peccato, l'effetto prodotto dal suo atto è quello di « rendere la creatura stessa, nella sua relazione con Dio, che non è reale che da parte sua, responsabile di tale o talaltra delle privazioni di ciò che è dovuto a Dio, presupposte da tutta l'eternità dalla misteriosa perfezione divina [...] che è eternamente in Dio, a causa della trascendenza infinita dell'Essere divino, l'esemplare innominato, non designabile in proprio da nessuno dei nostri concetti, verso il quale leviamo i nostri occhi di ciechi, e che corrisponde nella Gloria increata a ciò che il dolore è in noi ».

In tal modo, come insegna S. Tommaso a proposito della creazione (*Sicut dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam: et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel Amore procedente, et se et nos*)<sup>16</sup>, la creatura è inserita nella Grazia anche per quel che riguarda il dolore (e persino il peccato!) nel dinamismo trinitario — ché, a ben guardare, qui si tratta proprio di questo. E il colpo d'ala di Maritain sta, a mio avviso, proprio qui: come è possibile per via analogica risalire dal creato al Creatore, così è possibile risalire onto-teologicamente dal dolore a un Dio che nell'Incarnazione e nella Crocifissione-Risurrezione s'è mostrato libero di rispettare ed assumere nel suo spessore ontologico il dolore umano (e il risvolto me-ontologico del peccato, o almeno

<sup>16</sup> *Summa Theologiae*, I, 37, 2.

delle sue conseguenze), perché Trinità, relazione di Amore sussistente. Non si tratta di un circolo vizioso, ma del circolo ermeneutico inesauribilmente fecondo della riflessione teologica.

### *A immagine del Dio Uno e Trino*

A confermare l'interpretazione qui enunciata del pensiero di Maritain, è un altro articolo del 1972<sup>17</sup>, in cui — come già accennato — il filosofo riprende di passaggio il tema, in qualche maniera focalizzandolo più da vicino. L'occasione è un commento, sulle orme della *quaestio* 93 della Prima parte della *Summa*, al versetto genesiaco: « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza » (Gen. 1, 26), « a immagine e somiglianza del Dio uno e trino » — precisa Maritain.

Qual è il segreto di questa somiglianza dell'uomo con Dio Uno e Trino? Dopo alcune osservazioni desunte da S. Tommaso o proposte da lui stesso, Maritain torna sul mistero che già da tempo tiene occupato il suo spirito. « Come non domandarsi se non si trova in Dio qualche sovraeminente corrispondenza di quella realtà implicante, nell'esistenza presente, carenza ed imperfezioni, ma anche di quali tesori ricca, che si chiama, quaggiù, sofferenza e che il Figlio di Dio s'è fatto uomo per assumere? ».

Sta di fatto che l'amore di Dio è costantemente tradito dall'uomo: ora chi ama, se tradito, soffre, e tanto più soffre, quanto più grande è il suo amore... « e Dio è l'Amore »! D'altro canto, « la sofferenza in atto è incompatibile con la perfetta beatitudine di Dio ». Cosa concludere allora? Coerentemente a quanto già affermato nell'articolo precedente, Maritain sostiene che pretendere di escludere da Dio « l'esemplare, non concettualizzabile in idea ma in se stesso profondamente vero, di tutto ciò che di bello e di buono, di nobile e di generoso, di puro e di tenero, e di squisitamente affinante v'è nei nostri dolori e nelle nostre

<sup>17</sup> Si tratta dell'articolo *En suivant des petits sentiers*, in « Revue Thomiste », 72 (1972), poi in *Approches sans entraves*. Le citazioni che seguono sono tratte da questo studio.



lacrime (e *quaggiù non si trova che lì*), in breve non vedere nella beatitudine divina, altro che l'umana felicità portata al limite, sarebbe fare, del Dio vivente, un idolo »<sup>18</sup>.

E la risposta di Maritain è qui, in qualche misura e nella stessa direzione, più piena che non prima: « La beatitudine e l'amore divini implicano [...] ciò che i teologi [...] chiamano *sofferenza virtuale*, sofferenza che esiste in Dio in modo infinitamente più vero di quanto esiste la sofferenza in noi, ma senza alcuna imperfezione, poiché *in Dio essa fa assoluta unità con l'amore* »<sup>19</sup>. In Dio il « dolore » è qualcosa di virtuale ed è for-

<sup>18</sup> È una nota interessante e nuova, rispetto al precedente articolo, questa caratterizzazione del dolore come agente, potremmo dire, « de-ideologizzatore » nei confronti dell'immagine che l'uomo autoproietta di sé e della sua convivenza, ed è sempre tentato di costruirsi di Dio, facendone, appunto, un idolo manipolabile. Anche questo ci conferma la « modernità » di Maritain e la sua sintonia ai « segni dei tempi », poi evidenziati a questo proposito in taluni aspetti (per non dire del precedente Bonhoeffer, e del più o meno contemporaneo Moltmann), da alcuni fra i *nouveaux philosophes*. Si pensi, ad es., al titolo e alla tesi dell'opera, già citata, di Marion, *L'Idole et la Distance*, dove si vede nel Crocifisso la lacerazione definitiva degli idoli blasfemi del Dio vivo, costruiti — direbbe Maritain — dall'« ideosofia » umana. Del resto, quale definizione, *ante litteram*, più attagliata e calzante dell'originale filosofare dei *nouveaux philosophes* della maritainiana « psicanalisi metafisica » (almeno incoattivamente metafisica) delle ideologie personali e collettive per riannodare la relazione spezzata con l'Altro, proprio attraverso lo « choc ontologico » del dolore dell'uomo e della Croce di Dio?

<sup>19</sup> Qui la riflessione di Maritain si fa molto vicina ad alcuni degli approfondimenti teologici più significativi di oggi, soprattutto al *Mysterium Paschale* di Balthasar: « L'annichilimento di Dio (nell'Incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale »; « L'ultimo presupposto della kenosi è l'altruismo delle persone (come pure relazioni) nella vita intratrinitaria dell'amore » (*Mysterium salutis*, vol. VI, Brescia 1971, pp. 189 e 195).

Circa la connotazione di « virtuale », Maritain specifica: « L'uomo possiede dunque in atto ciò che Dio ha nella sua verità più profonda ma solo virtualmente, in modo tale che è stata necessaria l'Incarnazione del Verbo perché la sofferenza in atto toccasse, nella natura umana da Lui assunta, una Persona divina »; in linea, anche qui con le più aggiornate acquisizioni in proposito della teologia contemporanea: si cf., ad es., M. Löhrer: « [...] Dio nella Persona del Verbo, grazie all'unione ipostatica, ha compiuto anche in modo reale l'esperienza umana, cosicché del Verbo di Dio, a differenza del Padre e dello Spirito Santo, si possa e si debba dire in senso proprio, che Dio ha sofferto, che Dio è morto, e così via » (*Mysterium salutis*, vol. III, pp. 389-390).

malmente identico all'Amore, che è Egli stesso. Se si congiunge questa decisiva puntualizzazione a quella emersa dall'analisi ontologica dell'inammissibile da accettare, precedentemente abbozzata, che ha messo in luce analogicamente l'intenzionalità relazionale svelata dal dolore e dal suo esemplare increato, come non concludere che tale esemplare eterno sia proprio la relazione estatica di agape-koinonia, in cui è l'essenza della vita trinitaria? In tal caso davvero l'esemplare innominato del dolore s'anniderebbe nel cuore dell'« abbandono » totale di Sé per e nell'Altro delle divine Persone, e una sorta di circolo ermeneutico di *analogia entis* — la nozione esistenziale e relazionale di *actus essendi* — e *analogia fidei* — il mistero trinitario —, mediate dalla *analogia Crucis* — temporalizzazione nella storia umana, nell'« abbandono » del Padre e nell'abbandono al Padre del Verbo incarnato e nella spirazione dello Spirito Santo, del dinamismo intratrinitario —, svelerebbe il senso e la portata ontologica del dolore umano <sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Questa prospettiva ultimamente trinitaria nell'affrontare il mistero della « sofferenza di Dio » e della Croce, è prevalente nei maggiori tentativi finora apparsi. Si vedano Moltmann — con il noto assioma « il principio materiale della dottrina trinitaria è la Croce di Cristo; il principio formale della conoscenza della Croce è la dottrina della Trinità » (ne *Il Dio Crocifisso*); e H. Mühlen, in altra prospettiva — la Croce come « auto-posizione storico-salvifica dell'atto trinitario del noi » (ne *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura*, Brescia 1974); oltre al già citato Balthasar.

Quanto al « circolo ermeneutico », cui sopra si accenna, esso è evidentissimo (al di là dei suoi stessi intenti) in Maritain, ed andrebbe esplicato. In effetti, lo « splendore eterno », cui si è giunti per via di analogia e di contemplazione apofatica, non è che un « paradigma increato » che corrisponde ineffabilmente nella Trinità ai « paradossi di cui è tessuta la vita di Gesù — il Figlio di Dio morente sulla Croce d'infamia, i suoi abbassamenti, i suoi insuccessi... ». Sì che nella chenosi-crocifissione di Cristo ci è dato di conoscere « *uno dei segreti più profondi dei costumi divini* ». Tale passione continua nel *Christus Totus*, per « completare quel che manca alle sofferenze di Cristo » (Col. 1, 24). Dunque: dall'uomo che soffre a Dio-Trino, per Cristo; dal Dio-Trinità, per Cristo Crocifisso e Risorto, all'umanità nuova. Il tutto senza dimenticare Maria, che qui Maritain afferma essere « metafora vivente e santa » del Cristo crocifisso e risorto, e pertanto « parola creata » dello splendore dell'innominata perfezione divina, e per questo ancora modello archetipo della Chiesa sofferente ma risorta in Cristo. Intuizioni tutte, che meriterebbero adeguato approfondimento.

Ecco la conclusione cui giunge Maritain: l'uomo è immagine di Dio, del Dio Uno e Trino, perché è capace di soffrire, perché — come aveva detto nel precedente articolo citando Bloy — è « fatto per soffrire ». Ciò non è assurdo, anche se è e resta misterioso, perché il Dio Trino svela nel suo essere, l'Amore, l'essenza del dolore. E Cristo è tale sacramento dell'Amore, perché è sacramento del dolore universale assunto da Dio: « Nessuno ha amore più grande di chi dà la vita per i suoi amici ». È in gestazione, proprio sulla Croce, una nuova immagine di Dio, non solo, ma anche una nuova immagine dell'uomo, perché essa è, come recentemente si è espresso Giovanni Paolo II, « la culla dell'umanità nuova ».

Alla ricerca di una soluzione per quella « sorta di disperazione spirituale che tormenta l'abisso degli animi e li allontana da Dio », per quel male oscuro « che rode l'inconscio » dell'umanità d'oggi, siamo giunti insieme a Maritain, con esito a sorpresa, alla Croce e, attraverso la Croce, ci siamo affacciati sul Mistero della Trinità: « spiegazione » misteriosa e ultima del travaglio che comporta nella storia il parto, in Cristo morto e risorto, di una umanità nuova, dopo il fallimento di quella adamitica.

Ecco l'unica prospettiva — secondo Maritain — da cui guardare per rispondere all'alienazione ideologica della società odierna. Ecco l'itinerario, appena sbizzato, che conferma l'attendibilità dell'ipotesi avanzata all'inizio dell'articolo. Un'ontologia esistenziale — e dunque tradotta nella storia — centrata nel Mistero della Croce — che apre sulla Trinità — può dunque essere il vero agente de-ideologizzatore e de-mistificatore del pensare e vivere contemporaneo: e prima di tutto di quello dei cristiani stessi.

E forse l'eredità più preziosa che ci lascia Maritain, al di là di innegabili limiti ed incertezze, è filosoficamente proprio l'invito a problematizzare speculativamente con la radicalità scaturiente dal Mistero del Crocifisso illuminato dalla Trinità il tomasiano atto d'essere — certo la conquista ontologica più feconda del Medioevo cristiano — come punto di partenza più solido

e promettente per una nuova ontologia al contempo personalistico-relazionale (o estatica) e storico-esistenziale. Ben inteso che, proprio per essere radicale, tale problematizzazione ontologica dovrebbe far tesoro — piú di quel che non ha fatto Maritain — di non poche acquisizioni della filosofia moderna, non ultime di quella hegeliana ed heideggeriana. E soprattutto sboccare in una prassi comunitaria che l'autentichi in storia.

Piero Coda