

Fenomenologia e Rivelazione

di Nicola Reali

Theology's predisposition to perceive in phenomenology a methodological and content framework more disposable than others to theological-Christian assimilation is undoubtedly one of the key concerns of contemporary theology. Based on this assumption, the Article attempts to highlight the main methodological paradigms on which to evaluate the attempts to date and lay the groundwork for new development. In particular, attention is brought to a non-disciplinary consideration of Phenomenology and to the "Reduction" as the institutive gesture of the phenomenological method.

Keywords: Phenomenology, Theology, Revelation, Phenomenological Reduction

L'irrompere di Nietzsche all'indomani del progetto hegeliano di conciliare Dio e il mondo ha costretto la filosofia, e poi (molto dopo) la teologia, a prendere le distanze da quel *pensiero della ragione* che il cristianesimo aveva scelto come proprio interlocutore privilegiato adattandoselo, ma anche adattandosi ad esso. Distanziarsi dalla ragione è divenuto così un tutt'uno con il prendere congedo dal cristianesimo, colpevole, agli occhi di gran parte del cosiddetto post-moderno, di aver gonfiato a dismisura la postura metafisica del pensiero che ha condotto a quel fallimento impietosamente messo a nudo dal nichilismo stesso. Certo rimane aperta la questione di come la ragione filosofica si sia lasciata condurre su questa strada senza tentare una pur minima resistenza e, soprattutto, della rapidità con la quale si è dichiarata libera da questo abbraccio che essa stessa ha indicato come prolungato e radicale.

In ogni caso è un dato di fatto che nessuno più di Heidegger si sia assegnato il compito di argomentare una tale analisi cercando di identificare il compito essenziale che caratterizza il pensare filosofico nel portare la filosofia stessa oltre e fuori dal cristianesimo per accompagnarla così nell'epoca post-hegeliana: condurla al di là di quella riduzione della coscienza credente alla coscienza filosofica che inaugura e sancisce l'adorazione dell'Assoluto in Spirito e Verità come atto della ragione, e non della devozione religiosa. L'oltrepassamento ha preso quindi la forma della rinuncia a considerare il cristianesimo come la "vera filosofia", ma soprattutto viceversa: rifiutare di identificare la forma credente del pensare cristiano con la coscienza filosofica del rapporto fra l'Assoluto e la storia, in quanto figura compiuta della ragione. Con Heidegger si tratta esattamente della *Destruktion* del frutto di tale originaria alleanza: la "metafisica", questa figura del pensiero, del pensabile e del pensato che conserva la sua coerenza (onto-teo-logica) in un Essente supremo, riducendo così l'autentica differenza/relazione dell'essere e dell'ente alla differenza/relazione tra l'ente mondano e l'Ente supremo. Neutralizzare ogni affinità tra l'Essere e "il Dio" creatore è il punto di partenza di un nuovo inizio che, non avendo la preoccupazione di instaurare un'alleanza tra religione e filosofia, non va in cerca di nessuna declinazione filosofica della fede o della cristologia.

Una storia nata bene ... ma che deve ancora iniziare

La teologia cristiana ha frequentato in lungo e in largo questa "svolta" heideggeriana e, nei decenni più significativi del '900, prima dell'attuale fase di stallo, l'incontro con Heidegger (come del resto quello successivo con Lévinas e Ricoeur) ha significato incrociare, più o meno consapevolmente, la fenomenologia o perlomeno quell'orizzonte ricchissimo di discepoli che il programma originario di Husserl ha ispirato. In questo contesto "largo" della fenomenologia, la teologia, da una parte, è stata posta di fronte alle conseguenze imposte dalla de-oggettivazione del

divino e, dall'altra, al tentativo di ripercorrere in modo nuovo i motivi d'interpretazione dell'esistenza religiosa e, nello specifico, cristiana. Una volta, infatti, messa da parte definitivamente l'ingenua collocazione della questione "teologica" sullo sfondo del problema dell'esistenza di Dio, la teologia si è trovata improvvisamente catapultata sul versante dell'esperienza religiosa: all'interno, dunque, di quell'orizzonte che essa stessa aveva scientemente scartato come ambito della propria legittimazione. Non è un mistero, infatti, che nell'epoca dell'abbraccio col *logos* della ragione il fenomeno religioso abbia ricevuto un'attenzione da parte della teologia unicamente quando si trattava di dimostrare che il cristianesimo era la *vera religione* in contrapposizione a tutte le altre (anzi, in fin dei conti, non era neppure una religione). Adesso, però, venuto meno questo presupposto, la riflessione teologica si è trovata quasi costretta a mettere a tema il problema di Dio (e, contemporaneamente quello della trascendenza) sul piano dell'esperienza religiosa. Ciò ha significato, per la teologia, accendere l'interesse per la fenomenologia, dal momento che quest'ultima, perlomeno nelle sue forme più "classiche", ha sempre concepito il fenomeno religioso come ciò che, pur facendo parte di quell'*atteggiamento naturale* (*natürliche Einstellung*) che caratterizza il *mondo della vita* (*Lebenswelt*), segnala anche una rottura della dimensione ordinaria della vita grazie all'esperienza di un "parametro" altro, stra-ordinario (il soprannaturale o il sacro, per esempio). L'enfasi posta sul radicarsi del religioso nell'*In-der-welt-Sein* e quella sulla riduzione del mondo e del modo di vivere mondano determinato dalla relazione intenzionale al "divino" o al "sacro", sono diventati così gli elementi che hanno reso suggestivo per la teologia l'approccio fenomenologico alla religione.

La nuova teologia di "ispirazione fenomenologica" accetta così di muoversi su questo terreno e cerca di disimpegnarsi rispetto alla deriva ermeneutica/analitica della "svolta linguistica" (il linguaggio come fenomeno totale e intrascendibile). Essa scava, sostanzialmente nelle pieghe di Heidegger e Lévinas, elementi per pensare il *teo-logico* come accadere dell'indeducibile, costituito del suo stesso darsi, non necessariamente risolto nell'essere precario, contingente, quotidiano. Il che va di pari passo con una teoria della *coscienza* come incontro (in qualche modo responsoriale) con una Rivelazione che, pur provenendo "d'altrove", in ogni caso, si mette a disposizione nel mondo in cui il soggetto vive. Lo spunto che determina la connessione tra fenomenologia e teologia si gioca pertanto su un versante che vede la teologia privilegiare il riferimento della fenomenologia all'*atteggiamento naturale* che caratterizza il mondo della vita, unitamente alla riduzione di questo stesso atteggiamento che si rende fenomenologicamente necessario per poter accedere a ciò che si mostra (il fenomeno rivelato). Se, infatti, l'affermazione convinta della tesi generale dell'*atteggiamento naturale*, che vede il mondo come realtà esistente indipendentemente dal punto di vista soggettivo, fa parte senza dubbio

della convinta valorizzazione teologica della fenomenologia, allo stesso modo la rinuncia a tematizzare direttamente (e, quindi, ingenuamente) Dio, impone alla teologia di ritrovare nel *vissuto* religioso (nello specifico cristiano) quanto le appare necessario al fine di mettere a tema il "trascendente" e con esso la possibilità di nominare Dio.

Al tempo stesso, non si può non notare che questa congiunzione è rimasta, tuttavia, straordinariamente reticente a riguardo del rapporto di esclusione reciproca tra l'atteggiamento naturale e quello fenomenologico che, fin dagli esordi, ha caratterizzato la riflessione fenomenologica sulla religione. In pratica è come se la teologia non si fosse resa conto che collocarsi sul piano dell'*Erlebnis* religioso comportasse anche il riconoscimento della riduzione della trascendenza alle operazioni della coscienza trascendentale e, quindi, che fare proprio un accesso fenomenologico alla religione coincidesse con l'abbandono dell'atteggiamento naturale. Non interessa in questo momento discutere sul merito di tale rapporto, esaminando in modo più puntuale i termini con i quali la fenomenologia stessa ha affrontato tale 'problematica' questione¹. Quel che è rilevante, dal punto di vista teologico, salvo miglior giudizio, è sottolineare che la predisposizione della teologia cristiana a percepire nella fenomenologia un impianto metodologico e tematico più disponibile di altri all'assimilazione teologico-cristiana, si è accontentata di iscrivere la nozione soprannaturale di Rivelazione e quella naturale di "*naturale*" in una elementare semantica della loro originaria e reciproca esclusione che ha impedito di pensare *fenomenologicamente* la possibilità della loro relazione e, di conseguenza, ha ridato vita a quel pensiero meta-fisico che pur si voleva abbandonare.

Ciò è accaduto in due direzioni. Pensare che le operazioni messe in atto dalla coscienza credente, squalificando ogni atteggiamento naturale, diano accesso a un mondo nel quale la fenomenalità rivelata può (finalmente) fenomenalizzarsi come tale, è affermazione che mette a fuoco l'elemento determinante dell'esperienza religiosa cristiana. Farne, però, la figura di un compimento che dilata e felicemente satura, transcendendolo e abbandonandolo, l'orizzonte mondano è una dichiarazione altamente problematica che difficilmente dovrebbe avere diritto di cittadinanza nella teologia cristiana. Parimenti, dal punto di vista teologico, non c'è nulla di più problematico dell'affermazione che assegna all'uomo un atteggiamento naturale nei confronti di Dio e del divino e fa di tale atteggiamento il luogo del rinnovato incontro tra la Rivelazione di Dio e il mondo. Nell'orizzonte della teologia cristiana, la riduzione del mondo e del modo di vivere mondano è, infatti, l'elemento discriminante del vissuto credente che il soggetto *crede* operato dall'azione stessa di

¹ - In proposito si può far riferimento al volume della rivista Archivio di Filosofia dedicato esplicitamente a questa tematica: *Religion et «attitude naturelle»*, XC (2022/2-3).

Dio. Non si può, dunque, pensare alcun atteggiamento naturale come costitutivo e costituente dell'esperienza cristiana.

L'interesse teologico per la fenomenologia si è così, in qualche modo, infranto sulla difficoltà a tenere insieme la radicalità della struttura originaria della Rivelazione, intesa come manifestazione data al "soggetto", col tentativo di qualificare il terreno *naturale* dell'esperienza come all'altezza della verità cristiana della creazione. Proprio qui, però, scaturisce (al di là di ogni oziosa discussione su talune esigenze "scolastiche" della formazione teologica) il compito epocale della teologia: scoprire una maniera alternativa per pensare il rapporto tra l'evento della donazione di Dio e l'atteggiamento naturale che eviti quella drastica cesura fra *due mondi*, solidamente presidiata da marcatori categoriali che vivono della loro reciproca esclusione (spirituale e materiale, finito e infinito, sacro e profano *et alii*).

La fenomenologia come metodo (e la Rivelazione)

L'osservazione iniziale della quale la teologia può giovare in questo compito trae partito anzitutto dal riconoscimento dell'aporia sopramenzionata, dal momento che essa decreta l'impossibilità di dare conto fenomenologicamente del fenomeno rivelato e, dunque, inibisce ogni rapporto tra fenomenologia e Rivelazione. Pensare il fenomeno-rivelato-sul-piano-della-correlazione-intenzionale nella sua differenza originaria da quello dato nel mondo degli oggetti e, contemporaneamente, affermarne una altrettanto originaria coincidenza tra i due, oltre a lasciare spazio a pericolose ondulazioni, finisce per fare della Rivelazione divina un noema intenzionale tra i tanti. Su questa strada non si va da nessuna parte e, per questo, il primo passo da compiere per invertire la rotta è quello di abbandonare il presupposto (quasi mai esplicitato) che determina buona parte dell'incomprensione teologica della fenomenologia: il realismo e con esso l'eterno e irrisolto conflitto tra realismo e idealismo. Un compito apparentemente scontato, eppure così difficile da vedersi realizzato nei testi teologici, poiché mai (o quasi mai) la differenza tra coscienza e oggetto è assunta come *vissuta* e non come *pensata*.

Può sembrare strano, perché spesso la teologia invoca la fenomenologia come l'altro nome del realismo, ma la possibilità stessa di pensare un fenomeno rivelato passa anzitutto per la messa tra parentesi della tesi dell'oggettività del reale: quel mondo occupato solo da oggetti e, di conseguenza (e non potrebbe essere diversamente), solo da soggetti. Nell'ambito della realtà, ossia di quel che esiste nel tempo e nello spazio oggettivi, indipendentemente da ogni relazione a una coscienza, è davvero impossibile pensare che si dia un'intuizione (e che tipo di intuizione?) di un oggetto che possa dirsi *reale* e allo stesso tempo *rivelato*. Anche perché (e questa è la questione decisiva) non si dà oggetto senza un soggetto (e viceversa). Pertanto l'oggetto nel mondo reale è ciò che si definisce come l'essere-pensato o co-

me l'essere un contenuto della coscienza: quel che può essere conosciuto (sensibilmente o intellettualmente) da un soggetto. Nel mondo reale non c'è nulla, dunque, che possa sottrarsi alla presa costituente del soggetto e, perciò, nessuna Rivelazione può essere *pensata* oggettivamente senza essere conosciuta così come si conosce ogni altro oggetto.

La svolta della fenomenologia consiste proprio nel mettere fine a questo presupposto sulla base di una riduzione operata dalla coscienza che, oltre a squalificare l'oggettivismo moderno, mette fuori gioco anche "l'altro" realismo, quello (lo ricordavamo all'inizio) dell'atteggiamento naturale. Anche in questo caso può sembrare strano, perché proprio la fenomenologia ha la pretesa di stabilire lo sguardo filosofico su un terreno che precede la teoria ed è programmaticamente quasi pre-filosofico (*tornare alle cose stesse...*). Eppure, il carattere tipico della conoscenza fenomenologica si basa sulla messa tra parentesi di ogni contenuto dell'esistenza che – per così dire – riappare nella sua riconduzione nell'immanenza del vissuto della coscienza che gli conferisce senso e, in certo modo, *esistenza*. Fenomenologicamente, non si può dunque affermare e presupporre l'esistenza di alcunché indipendentemente dal metodo. Un'affermazione questa, che, seppur ancora generica, pone fin da subito le basi per una relazione tra fenomenologia e teologia: Dio, la sua trascendenza e la sua Rivelazione, non sono campi applicativi del metodo secondo una prospettiva banalmente disciplinare. Detto diversamente, fenomenologia e Rivelazione non s'incrociano unicamente quando la ricerca di un fenomenologo (per mille e un motivo) si spinge a interrogarsi sulla possibilità di prendere in considerazione i fenomeni rivelati. Piuttosto, occorre riconoscere nel gesto istitutivo del metodo fenomenologico (la riduzione) l'*apertura* di quello spazio che consente di *aprire* la fenomenologia ai fenomeni rivelati, dal momento che questi, così come tutti gli altri fenomeni, si danno intuitivamente alla coscienza e, pertanto, non possono essere considerati né degli oggetti né dei contenuti noetici che esistono svincolati dal metodo.

Che tutto questo sia la base di un fecondo (e rinnovato) incontro tra la fenomenologia e la teologia dovrebbe essere palese, se non altro per la definitiva messa al bando di un approccio che, pur dichiarato come fenomenologico, in realtà è semplicemente descrittivo. Parimenti appare rilevante che la rinuncia a fare della Rivelazione un contenuto fenomenico specifico da sottoporre ad analisi fenomenologica vada di pari passo con la rivendicazione di una valenza essenzialmente fenomenologica della Rivelazione. Tutto ciò ovviamente riecheggia la "pretesa" originariamente husserliana della fenomenologia di essere una scienza rigorosa e, dunque, il "terreno della verità". Ma, al di là di questo, dal punto di vista teologico è importante dare rilievo al fatto che, così facendo, si pongono le basi per riconoscere quanto il problema della Rivelazione sia una faccenda più *larga* della *stretta* que-

stione del reale, perlomeno così come il realismo metafisico e il trascendentalismo kantiano l'hanno determinata. L'apertura ai fenomeni rivelati appartiene, infatti, al metodo stesso della fenomenologia: all'interno, dunque, di quanto la coscienza umana, nel suo vissuto, riconosce come sensato nella realtà fenomenica. Se questo è vero (o perlomeno verosimile), fenomenologicamente non vi è nulla che vincoli l'accesso alla Rivelazione, dal momento che appare sempre possibile (e, dunque, mai impossibile) operare, per così dire, una riduzione *teo-logica* di quel che si dà a conoscere, mettendo tra parentesi ogni condizione di possibilità che non sia il suo stesso darsi.

L'io e la riduzione teo-logica

Partendo dal rifiuto fenomenologico di considerare i fenomeni rivelati (e, più in generale, la religione) come un ambito disciplinare, la teologia incassa un risultato non da poco: mettersi alle spalle il problema di dover giustificare, da una parte la plausibilità di un approccio fenomenologico che la riguardi, dall'altra un'assunzione in proprio del metodo fenomenologico. Tutto ciò, senza dubbio, ridisegna i termini della recezione teologica della fenomenologia dando rilievo alla categoria di possibilità, tenuto conto che essa, oltre a lasciare sempre aperto lo "spazio" del rivelato, si mostra come la chiave per leggere la realtà quando si decide di rinunciare alla semplificazione offerta dall'oggettivismo. In altri termini, la possibilità, sulla base del metodo fenomenologico, non deve essere compresa in alternativa all'effettività, ma come ciò che, essendo in ogni caso incondizionata, rifiuta di essere ridotta (in senso fenomenologico) a quanto appare determinabile unicamente a partire dalla sua effettività: non si tratta quindi di dichiarare un fenomeno possibile come non effettivo, casomai di riconoscere quest'ultimo come *non solamente* effettivo. Nella categoria di possibilità, intesa fenomenologicamente, non c'è pertanto alcuna pregiudiziale nei confronti dell'effettività o (come spesso si dice) della storicità effettiva.

La questione – specialmente quando è in gioco una Rivelazione trascendente – si pone piuttosto nel capire come una fenomenologia intesa come metodo eviti di ricadere, a livello del vissuto della coscienza, nelle secche del trascendentalismo, non risolvendo quindi quel che prometteva di risolvere. Per capire meglio questa affermazione giova forse ricordare che lo sguardo fenomenologico, mentre decreta l'inesistenza oggettiva delle cose, si avvale e si costruisce su un eccesso del percepito sulla percezione che rende il conosciuto l'orizzonte della conoscenza, dal momento che è il percepito stesso a legittimare molteplici percezioni. Ne consegue immediatamente la negazione di ogni coincidenza tra coscienza e oggetto e l'impossibilità di considerare quest'ultimo come qualcosa di fisso e fissato nello spazio e nel tempo. Appunto: non è un oggetto nel senso del realismo. Ma, neppure, lo si

può pensare unicamente come immanente alla coscienza: «è dato come qualcosa che è “al di fuori” del vissuto “nel” quale pure è dato»². A partire da qui è, allora, possibile affermare che il fenomeno non è mai un oggetto del quale la visione si può appropriare mediante un concetto adeguato, e la fenomenologia, mentre “scopre” che il fenomeno trascende l’immanenza della coscienza, ritrova in se stessa (nel suo metodo) una qualche forma di trascendenza, come se quest’ultima fosse, per parafrasare Ricoeur, *da sempre già là*. Certamente tale trascendenza non è sufficiente per marcare un passo verso la trascendenza di Dio e, ancor meno, verso la sua Rivelazione. E neppure è sufficiente pensare una correlazione intenzionale come più originaria ancora della polarità coscienza/oggetto. Pensare, cioè, il noema intenzionale, non come il rendersi presente nel vissuto della coscienza di una cosa in sé presunta oggettiva, ma come il mostrarsi della cosa stessa. Questa trascendenza, che possiamo chiamare intenzionale, se fosse assunta quale strada verso la Rivelazione sarebbe unicamente la formula eccellente per decretare un’autoreferenziale soggettivazione dell’esperienza religiosa e (nello specifico) cristiana³.

Il punto decisivo deve, pertanto, trovarsi altrove: nell’aporia che la fenomenalità rivelata attesta, nel momento in cui detronizza – per così dire – l’io trascendentale dalla stessa operazione della riduzione trascendentale. Un’aporia evidentemente che, pur tuttavia, come molto spesso accade in filosofia (e raramente in teologia) contiene in se stessa la sua soluzione. Detronizzare l’io dalla riduzione trascendentale non significa semplicemente decretare l’insufficienza della riduzione trascendentale e, di conseguenza, pensare che il momento manifestativo sia sufficiente a legittimare un allargamento del campo della fenomenalità anche ai fenomeni rivelati. Semmai tale detronizzazione indica il riconoscimento che l’io non solamente rinuncia alla finalità di costituire oggetti, ma si ritrova modificato dalla riduzione che egli stesso opera. In pratica si tratta dell’esplicitazione fenomenologica di una riduzione che non solamente riconduce quel che è sperimentato a ciò che veramente si dà a conoscere, ma che muta il soggetto che opera questa stessa riduzione. In tale dinamica – che in fin dei conti appartiene a ogni riduzione fenomenologica – l’io tocca con mano la propria insufficienza poiché realizza quanto non ha la capacità di realizzare: “sintonizzarsi” sulla riduzione che Dio stesso opera. Questo avviene, infatti, perché la dimensione rivelata non è l’altro aspetto della realtà, ma l’altro aspetto rispetto alla differenza tra la realtà e l’altro aspetto. Di conseguenza, se in quest’ultimo caso al centro di questa operazione si pone l’io che determina la realtà e l’altro dalla realtà, l’accesso a un altro livello si realizza

2 - S. Bancalari, *Logica dell’epochè. Per un’introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015, p. 111.

3 - *Ibid.*, pp. 114-123.

solo nel momento in cui l'io scende dal trono di unico attore e si scopre esso modificato in quanto reso capace di una "nuova" riduzione. La fenomenalizzazione dei fenomeni rivelati, pertanto, rimane inscindibilmente legata all'accoglienza e alla ricezione che la coscienza ne ha, la quale di conseguenza offre loro la possibilità di mostrarsi. Pur tuttavia, l'io è privato di qualsiasi identità che si fonderebbe su quanto egli è capace di realizzare da sé, per ritrovarsi egli stesso mutato nella sua identità.

In questo senso il rivelarsi dell'intenzionalità propria della fede cristiana va di pari passo con l'accoglienza presso sé di quel che Dio (e solo Lui) ha realizzato. In pratica è quanto San Paolo afferma mettendo a tema la novità antropologica della redenzione cristiana⁴. Reso partecipe della nuova creazione, il credente si spoglia dell'uomo vecchio con la sua specifica condotta peccaminosa e si riveste di quello nuovo rinnovato secondo l'immagine del suo Creatore (Col 3,9-10; Ef 4,22-24). Questo svestirsi e rivestirsi è il paradigma fondamentale del vissuto cristiano che la Lettera agli Efesini, sulla base di una «tipologia adamitica implicita»⁵, descrive in profonda connessione con il dono dello Spirito e il perdono ricevuto da Dio in Cristo⁶. Più che di un'esortazione, si tratta della presa di coscienza di quel che Dio ha operato⁷. Ed è per questo che, in Colossesi, il νέος ἄνθρωπος⁸ è l'uomo che, originato nel battesimo⁹, prende forma cristologica rivolgendo il proprio sguardo «là dov'è il Cristo, alla destra di Dio» (Col 3,1), cui segue un'operatività che rispecchia integralmente il legame stabilito nella fede battesimale (Col 3,5-4,1). La percezione di "lassù" (3,2) si apre così irrevocabilmente a una nuova comprensione di se stessi e del rapporto con gli altri, la quale si rende tanto più necessaria quanto più l'atto del percepire il dominio regale del *Kyrios* va nella direzione della manifesta-

4 - Ho tentato di approfondire questo aspetto della riflessione teologica nel mio *Idee per un'antropologia teologico-pastorale*, Marcianum, Venezia 2021.

5 - A. Martin, *Lettera agli Efesini. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, p. 75.

6 - «E non vogliate rattristare lo Spirito di Dio, con il quale foste segnati per il giorno della redenzione [...] Siate invece benevoli gli uni verso gli altri, misericordiosi, perdonandovi a vicenda come Dio ha perdonato a voi in Cristo» (Ef 4,30-32).

7 - «Nel nostro caso, anche se il verbo ἐνδύσασθαι, "rivestire", è al medio, con sfumatura di attivo, l'uomo nuovo è "creato" secondo Dio e quindi non è assolutamente un prodotto dell'attività e dell'impegno umano» (R. Penna, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 1988, p. 208).

8 - In *Efesini* 4,24 è usato invece l'aggettivo καινός. La differenza non dà luogo a una diversità di significato, semmai è utile mettere in evidenza che nelle lettere paoline «l'aggettivo καινός, come il corrispondente νέος, segnala una novità non cronologica ma di natura e di qualità» (F. Bianchini [ed.], *Seconda Lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015, p. 119).

9 - «...con lui sepolti nel battesimo, con lui siete anche risorti mediante la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti» (Col 2,12).

zione di un uomo che, nel momento in cui si scopre quale approdo del lungo lavoro di Dio, dismette definitivamente i panni del vecchio *ego* che ritiene di disporre integralmente di sé e di poter trovare salvezza nelle "cose della terra" (3,2). Si realizza così un reciproco e inevitabile presupporre tra il vissuto credente e l'espressione pratica del medesimo: un sentimento assoluto di dipendenza da Dio dotato di un'intenzionalità propria che va di pari passo a un lavoro di comprensione della vita e trova la sua espressione nell'abbandono del vizio (3,5-11) e nella costruzione di rapporti interpersonali basati sulla carità (3,12-16).

NICOLA REALÌ

Professore ordinario di Teologia pastorale dei sacramenti presso la Pontificia Università Lateranense (Roma)

reali@pul.va