

LA CENTRALITÀ DI CRISTO NELLA TEOLOGIA DI ANTONIO ROSMINI (*)

SOMMARIO: *Rosmini teologo* - 1. *Il senso di un Cristocentrismo rosminiano*: 1.1. Verbicentrismo o Cristocentrismo?; 1.2. Gesù Cristo è il Verbo; 1.3. Cur Deus homo? Anselmo e Rosmini - 2. *Centralità di Cristo nella sistemazione teologica*: 2.1. Il tema del soprannaturale: l'uomo, Dio, Cristo; 2.2. Il Cristo Rivelatore - 3. *Centralità di Cristo e il pensare umano*: 3.1. Cristo, la Verità, l'Idea; 3.2. Ragione umana e fede cristiana nella storia; 3.3. Cristo-Sapienza, compimento eccedente dell'Idea - *Conclusioni*: 1. Rosmini e la teologia dell'800; 2. Il senso della Verboologia rosminiana; 3. Rilevanza cristologica nella filosofia e la teologia.

ROSMINI TEOLOGO

«...prima dobbiamo essere contraddetti, morire e marcire sotterra, e allora sarà il tempo»⁽¹⁾. Il tempo indicato, crediamo, orienti all'avvento di un nuovo paradigma interpretativo, presumibilmente capace di restituire al presente non tanto il *vero Rosmini* — distillato puro di un tendenzialmente impuro atteggiamento di difesa incondizionata⁽²⁾ —

(*) Relazione tenuta al Convegno di studi a Domodossola il 5-6 aprile 1988 sul tema: *Il Cristo, centro della spiritualità*.

(1) A un discepolo che con semplicità chiedeva: «Padre, crede che queste dottrine attecchiranno nel mondo?», Rosmini rispondeva con vivacità: «a furia, a furia, ma non ora: il mondo non ci è preparato: prima dobbiamo essere contraddetti, morire e marcire sotterra e allora sarà il tempo» (cit. da G. Grandis, *Linguaggio della verità e grandezza dell'uomo. Rosmini e l'eredità del «secolo dei lumi»*, Il Nuovo Areopago 5 (1986, 2) 101).

(2) G. DEL DEGAN, *In difesa del vero Rosmini*, a cura di D. Castellano, la Nuova Base, Udine 1982.

(3) La letteratura interessata ad evidenziare la grandezza filosofica del pensiero di Rosmini, ha mosso la propria ricerca entro due poli storiografici chiari: il primo è l'accusa di misticismo, avanzata contro Rosmini, le cui intuizioni filosofiche fondamentali deriverebbero dalla propria esperienza di fede — è l'idea di una genesi religiosa della filosofia rosminiana; il secondo è l'operazione attualistica della storiografia idealista, che riduceva la problematica filosofica rosminiana alla questione gnoseologica, misconoscendone i grandi sviluppi metafisici (cfr. la critica di M.F. SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1971, pp. 35-49; P. PRINI, *Rosmini postumo*, Armando Editore, Roma 1961, pp. 5-16; sul piano contentutistico, significativa è l'opera di I. MANCINI, *Il giovane Rosmini-I: la metafisica inedita*, Argalia, Urbino 1963). Contro questi due poli, è venuto configurandosi un approccio ermeneutico al pensiero di Rosmini certamente curioso: esso insiste nel dichiarare e mostrare *da un lato*, la verità filosofica del sistema, contro ogni infiltrazione religiosa o pregiudizio dogmatico, e, *dall'altra*, la sua valenza metafisica, senza però porre il problema critico (anzi scartan-

quanto il *Rosmini vero*, che al di là di ogni polemica, esige, per l'auto-revolezza del proprio dettato, di essere accolto e ascoltato da maestro: è il *Rosmini teologo*.

Il giudizio storiografico di allora e di sempre non lo prevede come tale. Talvolta lo rigetta in nome dell'affermazione troppo entusiastica, spesso emotiva, della sua grandezza filosofica⁽³⁾. Esso va rivisitato, falsificato e capovolto: Rosmini è teologo. Ma il senso forte del suo teologare va immediatamente dichiarato. A questo scopo potrà servire, richiamare, quasi a modo di premessa, la prospettiva storiografica formulata a conclusione della nostra lunga e articolata ricerca sulla teologia rosminiana⁽⁴⁾.

Si impone, infatti, una ricomprensione globale del pensiero rosminiano a partire dalla sua teologia, stabilendo la *priorità della prospettiva teologica* nell'approccio ermeneutico a Rosmini.

È il tentativo di immunizzare l'opera interpretativa dalla scorrettezza più radicale operata nell'ermeneutica idealistica: scomporre per separare il Rosmini filosofo dal Rosmini credente e teologo.

Si trattava, per Gentile, di epurare Rosmini da quei «motivi alieni dalla scienza», che riferiscono direttamente la sua fede cattolica, la sua profonda convinzione religiosa, l'aspetto missionario e apologetico del suo pensiero, e che avrebbero indotto Rosmini a correggere ed emendare Kant, «mascherandolo»⁽⁵⁾.

Non è un tentativo inutile o inattuale. Lo stesso vizio ermeneutico attualistico, infatti, opera surrettiziamente, con la sua istanza disgregante, anche in quella letteratura rosminista che, in nome della filosoficità del pensare rosminiano, pretende possibile e doverosa la ricognizione critica del suo filosofare senza alcun riferimento alla teologia e alla fede del Rosmini. Essa perviene di fatto alla separazione di filosofia e teologia da Rosmini espressamente aborrita, anzi indicata come la causa principale della crisi della teologia dell'epoca e del suo ineludibile oscillare tra fideismo e razionalismo.

dolo pregiudizialmente a priori della eventuale affermazione di una vera filosofia dentro le coordinate esistenziali poste dalla fede religiosa.

(4) A. STAGLIANO, *La «teologia» secondo Antonio Rosmini. Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*, Morcelliana, Brescia, 1988, pp. 401-403. Nella direzione di questa prospettiva storiografica si muovevano alcuni nostri contributi di precedente pubblicazione: A. STAGLIANO, *Il metodo teologico di A. Rosmini*, *Asprenas* 32 (1985) 135-156; ID., *La figura di teologia in A. Rosmini*, *Vivarium* 7 (1986, 1-2) 75-87; ID., *Principio e verità. Ragionando con Rosmini*, *Il Nuovo Areopago* 6 (1987), 1) 109-131; ID., *Rilettura di proposizioni rosminiane*, *Rassegna di teologia* 28 (1987) 374-401. A questa prospettiva va per altro recuperato l'articolo di Grandis sopra citato (nota 1).

(5) Gentile ricorda la missione affidata da Pio VIII al Rosmini filosofo e pensatore: «la restituzione di una metafisica che fosse sicura e fida alleata della fede, di una tal metafisica quale era necessaria a chi voleva contrapporla a quella materialistica connessa alle teorie sensistiche della conoscenza» (G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, Tipografia successori fratelli Nistri, Pisa 1898, p. 72). Da qui, il principio interpretativo tipicamente attualistico: «debba ritenere come pura forma esteriore e veste accidentale imposta da ragioni estrinseche, tutto ciò che nel cristianesimo non è consentaneo con quelle vedute fondamentali che egli accetta da Emanuele Kant» (*Ibid.*, p. 73).

La separazione è impossibile storicamente, ed è impraticabile sul piano teoretico. La «pura forma esteriore», la «veste accidentale» non risulterà così estrinseca al pensare: essa è per identità l'orizzonte esistenziale storico e vitale, la tradizione di senso, nella quale il pensiero si elabora; e, in questo, difficilmente 'epochizzabile'. Riflettere sulla teologia di Rosmini e partire da essa ha il significato di riscoprire la fundamentalità della fede come orizzonte epistemico intrascendibile anche per la sua stessa filosofia, per una ricomprensione storiografica che riporti Rosmini alla propria originaria matrice ispirativa.

Questo non porterà a svuotare di teoreticità il filosofare in nome di un leggendario misticismo o di una pia religiosità. Il filosofare di Rosmini, infatti, esibisce la propria forza a partire dalle prove intrinseche che riesce ad apportare per sostenersi. Tuttavia, esso è la testimonianza dell'universalità della fede, perché, maturato nell'orizzonte della fede, dichiara la possibilità reale *nella fede* di un pensare intensivo e critico, in funzione della credibilità della fede stessa: «sicché la filosofia e la teologia si darebbero così insieme mano e l'una aiuterebbe l'altra in vantaggio degli uomini»⁽⁶⁾. Da qui la tesi: il recupero del «Rosmini teologo» per un corretto approccio ermeneutico al «Rosmini filosofo», poiché filosofia e teologia coesistono in lui nella figura dinamica e dialettica di un *circolo solido*, per niente vizioso. E questo non senza fondanti motivazioni cristologiche.

Le riflessioni qui dedicate alla cristologia rosmينiana, pretendono programmaticamente promuovere l'approfondimento formale del tema della «teologia» di Rosmini. Da qui il loro carattere fondamentale⁽⁷⁾. Esse saranno, certamente, funzionali all'avallo della prospettiva ermeneutica e storiografica annunciata. Annotiamo con C. Riva: «Gesù

(6) A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, ed. critica (= Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini 39-40), Città Nuova, Roma 1983, vol. I, p. 482. Citeremo con la sigla AS. L'edizione nazionale delle opere complete di A. Rosmini viene oggi migliorata dall'*edizione critica* in corso. Quando esiste, citeremo perciò dall'*edizione critica*, indicando con il proprio numero la posizione del volume nella collana.

(7) Diciamo subito che il tema cristologico rosmينiano non è stato sufficientemente né adeguatamente trattato. La bibliografia specifica rimanda ai testi di B. BIANCARDI, *La personalità dogmatica di Cristo nelle opere di Rosmini*, Tipografia Industriale Mantovana, Mantova, 1942. La replica a questo testo di G. BOZZETTI, *Rosmini monofisita?*, in ID., *Opere complete*, 3 vol., a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano, 1966, vol. III, pp. 2905-2915 e I. TUBALDO, *La dottrina cristologica in A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola, 1954; G. GIANNINI, *Persona e volontà nell'incarnazione, secondo Rosmini*, in AA.VV., *Pensiero rosmينiano e cultura contemporanea*, Centro Inter. Studi rosmينiani, Stresa, 1986, pp. 123-144. Il tema centrato è sempre quello dell'unione ipostatica, che, come si sa, non esaurisce il discorso cristologico. Una panoramica sommaria di testi cristologici nelle opere più significative di Rosmini si trova in B. SALMONA, *Problemi di cristologia filosofica dell'ottocento* - II, Ephemerides carmeliticae 22 (1971) 195-249.

La riflessione del presente contributo si riferirà soprattutto ad alcuni testi teologici di Rosmini (*Antropologia soprannaturale* e *L'introduzione al vangelo secondo Giovanni*, a cura di R. Bessero Belti, Ed. nazionale XXXIII, Padova 1966 — citeremo con la sigla IVG). Essa intende solo avviare una meditazione teologica più organica e complessiva sulla «cristologia di Rosmini».

Cristo, come Verbo divino fatto uomo, rappresenta veramente il centro di tutta la costruzione filosofica e teologica rosminiana»⁽⁸⁾.

Si tratta, dunque, praticamente, di precisare il senso di questa centralità di Cristo in Rosmini.

1. IL SENSO DI UN CRISTOCENTRISMO ROSMINIANO

È necessario giustificare più metodicamente, affermazioni illuminanti di notevole portata teologico programmatica, che dichiaratamente enunciano il primato di Cristo e la sua inevitabile centralità nella totalità del pensare, dello scibile e della realtà.

1.1. *Verbicentrismo o cristocentrismo?*

Alcune affermazioni di rilievo potrebbero così essere articolate:

a) «Il principio della scienza naturale è l'*idea*, ossia l'essere ideale; il principio della scienza soprannaturale è il Verbo, cioè l'essere reale per sé manifesto»⁽⁹⁾.

b) Il Verbo è, dunque, il principio «di tutta quella sapienza che fu data agli uomini da Gesù Cristo» e così il «Primo teologico», la «prima pietra dell'edifizio teologico»⁽¹⁰⁾.

c) D'altra parte, però: «si deve aggiungere che dal Verbo viene anche la formazione della ragione umana, benché con questo solo a lei non si manifesti, comunicando ad essa soltanto l'*idea dell'essere*, principio e mezzo universale del sapere. Onde esso Verbo è il principio remoto anche della scienza naturale»⁽¹¹⁾.

d) ell'annuncio del Verbo divino, così è presentata l'unità dell'opera del mondo, poiché con esso viene indicato: «colui che è autore ad un tempo della creazione e della redenzione, venendo questa seconda ad essere la continuazione e il perfezionamento di un solo primitivo disegno»⁽¹²⁾.

Si dovrebbe forse, da queste affermazioni dedurre al limite un *Verbicentrismo*, facilmente declinabile, però, in un reale *Cristocentrismo* qualora si potesse documentare l'inseparabilità effettiva-identità — pur nella distinzione-differenza — di Cristo e il Verbo. Se, infatti, l'umana mente ascende «a contemplare in Cristo lo stesso Verbo del Padre», e

(8) E continua: «la filosofia naturalmente arriva fino ad un certo punto; ma qualora essa venisse integrata rigorosamente dalla teologia, si scoprirebbe l'effettiva centralità del Verbo incarnato rispetto a tutti i momenti e le parti del sistema rosminiano» (C. RIVA, *Attualità di A. Rosmini*, Studium, Roma 1970, p. 25).

(9) *IVG.*, p. 50.

(10) *Ibidem.*

(11) *IVG.*, p. 62.

(12) *IVG.*, p. 63.

nel Verbo si esprime «l'eterna generazione» e «l'origine» della persona di Cristo⁽¹³⁾, si tratterà, tematizzando il Verbo, di non prescindere mai da Gesù Cristo, perché, con l'Incarnazione, non solo il Verbo è in Gesù Cristo, ma il Verbo è Gesù Cristo, e anche prima dell'Incarnazione storica, in qualche modo, Gesù Cristo è il Verbo.

1.2. *Gesù Cristo è il Verbo di Dio*

Bisognerà mostrare, cioè, la saldatura nel Verbo-Gesù Cristo, per esprimerci secondo la terminologia contemporanea, tra *teologia economica* (l'evento storico-salvifico di Gesù Cristo) e la *teologia immanente* (la realtà di Dio trinitario in sé), precisando rosminianamente la «singolarità» di Gesù Cristo, quella contenutizzata dal suo essere *nel* tempo, come un istante di tempo e tuttavia «oltre» e «prima» del tempo, come compimento e destinazione ultima di tutti i tempi, «il tipo e il realizzazione di ogni perfezione»⁽¹⁴⁾.

La realtà storica dell'evento e la sua effettiva trascendenza dovranno essere pensate ad un tempo e non estenuate per dire la verità della dottrina cristiana e non accedere all'eresia.

La sottigliezza subordinazionistica è, secondo Rosmini, distrutta dal prologo giovanneo: se per gli ariani l'economia non è vera, in quanto Gesù Cristo Figlio di Dio non risulterebbe in Dio, più degli altri evangelisti S. Giovanni «annunzia che Cristo era Dio egli stesso» e «narra com'egli stesse ab eterno appo Dio nascosto alle creature»⁽¹⁵⁾.

Cioè nel principio era il Verbo.

Non solo la preesistenza di Cristo e la sua divinità, ma anche la sua identità rispetto al Padre è affermata. Infatti: «quattro maniere si adoperano nelle divine scritture per esprimere la connessione di Cristo col Padre». Si dice che «il Verbo è appo Dio»; che è «nel Padre»; che è «nel seno del Padre»; che «siede alla destra del Padre»⁽¹⁶⁾. Se Dio è *presso* il Padre, egli non è il Padre. Così anche il rischio modalistico è evitato: Gesù è Figlio di Dio non solo nella storia, ma anche in Dio; sicché Dio dovrà essere trinitariamente pensato, poiché ciò che appare storicamente in Gesù (=la sua filiazione) raggiunge la verità di Dio in sé, dice la realtà trascendente di Dio, esprime l'ontologia del mistero

(13) *IVG.*, pp. 62-63.

(14) *IVG.*, p. 167; Cfr. pure *IVG.*, p. 132.

(15) *IVG.*, p. 75: «Ora nessuna delle cose create, propriamente parlando, può essere per se stessa appo Dio, come quelle che hanno un'infinita distanza dall'eccellenza e dalla natura del Creatore. Dunque ciò che di natura sua è appo Dio deve avere la natura divina, deve essere Dio, giacché fra l'infinito e il finito non v'ha mezzo alcuno, e il finito è distante infinitamente dall'infinito: l'infinito poi è Dio stesso» (*IVG.*, p. 67).

(16) *Ibidem.* Rosmini può indagare il valore di ciascuna espressione e la rispettiva mutua capacità integrativa al fine di dire la connessione tra Cristo e il Padre; infatti, l'inadeguatezza e il limite del linguaggio umano impone la pluralità delle espressioni: «egli è uopo adoperarne molte, acciocché una supplisca in qualche modo al difetto dell'altra» (*IVG.*, pp. 68-71).

assoluto. Contro Ebione e Cerinto, contro Sabellio, contro Eunomio⁽¹⁷⁾.

La preesistenza di Cristo riferisce la sua divinità ed il carattere escatologico del suo «avvenire» nella storia, essa non riguarda solo il Cristo come Verbo, ma in qualche modo anche l'umanità di Cristo legata inseparabilmente alla persona del Verbo con l'incarnazione.

È il senso ravvisato da Rosmini nella «preghiera sacerdotale» di Gesù al Padre, nella quale egli chiede di essere «glorificato», cioè che la gloria divina e infinita, già sua dall'eternità «prima che fossero gli uomini e il mondo», decori anche la sua umanità poiché questo è il progetto-predestinazione originaria dell'«altissimo e sapientissimo consiglio» del Padre. Così:

l'«*apud Deum*, conviene, benché in diverso significato, non meno alla divinità che all'umanità di Gesù Cristo, in quanto questa è indivisa dalla divina persona. Questa comincia nel tempo a fruire di tal gloria per una cotale partecipazione, quando il Verbo la frui ab eterno ed essenzialmente»⁽¹⁸⁾.

Non è per altro facile *pensare* questa verità dopo averla semplicemente enunciata. Si tratterà infatti di *assicurare* la *verità storica* dall'evento dell'Incarnazione, che non è docetisticamente l'apparizione nel tempo di un fatto già sovratemporalmente consumato. La sua asserzione è comunque già una chiara cifra della tendenza cristocentrica nella lettura del tema teologico.

La teologia è, però, non soltanto organizzazione positiva del dato rivelato, quanto penetrazione intellettuale del dogma tramandato, ovvero esercizio razionale, al fine di enucleare il massimo di intelligenza critica possibile alla fede, per condurre al pensiero le realtà meramente dette.

A suo modo il tentativo esplicativo di Rosmini esprime questa tensione teologica al pensare *una esistenza oggettiva dell'umanità di Cristo nel Verbo*⁽¹⁹⁾.

(17) Questi tre errori sarebbero contraddetti, secondo Rosmini, sulla scia di S. Tommaso, da tre grandi clausole indicate dal prologo giovanneo: «La prima clausola: "Nel principio era il Verbo", mostrandone l'eternità, ribatte l'errore di Ebione e di Cerinto, i quali volevano che Gesù Cristo non fosse preesistente alla Vergine, dalla quale avesse preso l'essere e il cominciamento della durata, considerandolo essi come un puro uomo che avesse poi meritata colle sante azioni la divinità. A' quali eretici si fecero seguaci Fotino e Paolo di Samosata. La seconda clausola: "E il Verbo era appo Dio", stabilendo la distinzione delle persone del Verbo e di Dio che lo pronunzia, ribatte l'errore di Sabellio, il quale ammetteva che Iddio, che aveva preso carne della Vergine, non avesse avuto da questa principio e fosse eterno, ma diceva che fosse lo stesso il Padre e il Figliolo e che non era altra persona del Padre, che ab eterno era, dalla persona del Figliolo che s'era incarnato. La terza clausola: "E il Verbo era Dio", ribatte l'errore di Eunomio, il quale insegnava che il Figliolo fosse al tutto dissimile dal Padre, quando invece, secondo l'Evangelista, egli era Dio come il Padre» (IVG, p. 74).

(18) IVG., p. 174. Così: «Cristo fu sempre appresso Dio non solo come Verbo, ma ben anco, in un altro senso, come uomo godendo della visione beatifica» (IVG., p. 179).

(19) Seguiamone l'andamento riflessivo: «In questo modo oggettivo, come tutte l'altre cose, così esisteva nel Verbo anche l'umanità di Cristo. Ma qui non ci ha ancora l'incarnazione non ci ha l'unione ipostatica: altramente il Verbo sarebbe stato congiunto con tutte le

D'altra parte, la centralità cristica in Rosmini andrebbe confortata dal suo «amartiocentrismo» moderato nel trattare il motivo della presenza di Gesù nella storia umana.

1.3. *Cur Deus homo? Anselmo e Rosmini*

Commentando la denominazione paolina di primogenito data a Gesù Cristo (Col 1,18), tra l'altro annota Rosmini: che quelle parole anche «s'intendono di Cristo cioè non del solo Verbo; sicché Cristo è il primogenito nell'ordine non delle cose naturali, ma delle soprannaturali»⁽²⁰⁾. Così Gesù Cristo è pensato prima di Adamo e del suo peccato, perché «omnia per ipsum et in ipso creata sunt»⁽²¹⁾.

Tale primato di Cristo è ulteriormente rilevabile dal chiaro temperamento dell'amartiocentrismo, la cui prospettiva teologica medicinale, sulla scia dei Padri e della successiva rigorizzazione logica di S. Anselmo, Rosmini condivide.

Qual è il posto di Cristo nel piano di Dio? *Cur Deus homo?* Nella *Antropologia soprannaturale* la convergenza e il superamento della rigida organizzazione anselmiana è evidente. Basta solo citare il tema del IV libro, dedicato all'uomo santificato dai sacramenti di Cristo.

Il soprannaturale perduto a causa del peccato viene eminentemente e con sovrabbondanza ricostituito dal compimento, in definitività, del piano redentivo di Dio, «bontà» e «sapienza», nel fatto nuovo dell'Incarnazione del Verbo divino⁽²²⁾. Il Verbo assumendo una umanità

creature ipostaticamente, il che è assurdo [...] L'esistenza oggettiva delle creature è reale per Verbo (assolutamente reale), ma non è nelle creature stesse, la cui esistenza propria è soltanto soggettiva, di maniera che quella potrebbe essere nel Verbo (ed è il Verbo stesso) senza che queste ancor fossero. Laonde le creature per la sola esistenza oggettiva non sono a se stesse; e, quando esse sono (soggettivamente), allora esse non apprendono necessariamente il Verbo, sebbene il Verbo le abbia in sé oggettivamente, e l'esistenza oggettiva e soggettiva sieno due modi dello stesso ente. Acciocché dunque il Verbo assuma a sé e si congiunga una creatura intellettuale in quanto questa è a se stessa, non basta ch'egli l'abbia oggettivamente, sebbene realmente, in sé; ma è necessario ch'egli si congiunga soggettivamente a quella creatura, o per meglio dire congiunga quella creatura soggettivamente a sé. Così fece incarnandosi, cioè congiungendo a sé la natura umana in individuo ipostaticamente» (IVG., p. 235).

Ma l'umanità di Cristo oggettivamente esistente nel Verbo non è tanto una umanità generica che diventerà umanità di Cristo dopo con l'incarnazione, ma è già umanità di Cristo. Non c'è a questo livello l'Incarnato, ma certo l'Incarnandum: perché si tratta dell'*umanità di Cristo*.

(20) IVG., p. 94. Il primato di Cristo è formalmente affermato. Ma una impressione va riportata. Rosmini prosegue: «Nel Verbo divino adunque sono radicate e fondate universa in *Coelis et in terra*». Ma, chiediamo, il Verbo qui è ancora concretamente Gesù Cristo? Letteralmente sembra di sì. Rosmini continua: «e anche dice di Cristo medesimo: *portansque omnia verbo virtutis suae*, appunto perché, essendo in lui create e radicate le cose, conseguentemente le porta, cioè le conserva nell'essere loro» (*Ibidem*). Il Verbo attrae e domina su Cristo. Cristo è forse la sigla per dire il Verbo? si parla di Cristo, o nell'occasione linguistica di Cristo si tematizza sempre il Verbo?

(21) Infatti: «il primo Adamo fu semplice uomo, ma il secondo Adamo fu Dio, fu il Verbo divino proveniente non dalla terra, ma dal cielo sede di Dio; fu il Signore o Kyrios, di tutte le cose ed anco dell'antico Adamo» (IVG., p. 131).

(22) AS II, pp. 53-55.

«identica di specie di Adamo», rese possibile l'economia salvifica per l'uomo «perduto irreparabilmente»⁽²³⁾. Lo schema argomentativo è quello classico: la necessità "metafisica" di ristabilire l'ordine di giustizia eterno e immutabile, alterato dall'offesa fatta al Dio giustizia dall'uomo, richiedeva l'evento dell'Incarnazione come unica possibilità di santificazione dopo la caduta originale. Il debito che l'uomo doveva pagare, per il peccato, era troppo grande e infinitamente superiore alle sue capacità, e perciò: «il principio [...] della ristorazione dell'uomo non era nella umana natura»⁽²⁴⁾.

La venuta di Cristo dipenderà *rigidamente* dalla guarigione e reintegrazione dell'uomo peccatore? L'impostazione del discorso farebbe pensare ad una «stringenza metafisica» della necessità dell'Uomo-Dio, depauperante il carattere di dono libero del fatto dell'Incarnazione: così non è in Rosmini. A documentazione andranno recuperate espressioni esplicite in merito: «è da osservarsi che quel fatto solenne dell'Incarnazione sta da sé, ed è compiuto in se medesimo: solo si rappica a lui, quasi per un sovrappiù ed un accidente la salute del mondo»⁽²⁵⁾.

La distanza dall'irrigidimento anselmiano è ancora percepibile per la portata salvifica data da Rosmini alla risurrezione di Gesù, piuttosto che alla morte. Salva e rigenera il Cristo risorto e non il Cristo morto. Infatti la morte di Cristo «salvò il mondo perché meritò la risurrezione di Cristo, glorioso Signore onnipotente [...]. Quindi è che le sacre carte attribuiscono sempre la salvezza del mondo alla risurrezione di nostro Signore Gesù Cristo»⁽²⁶⁾.

Se la morte di Cristo merita la risurrezione che porta giustificazione è perché essa «fu al tutto spontanea ed effetto d'amore»⁽²⁷⁾. Questa libertà non stride affatto con la considerazione che in questa morte Gesù ricerca e fa solo la volontà del Padre, ovvero obbedisce ad un mandato, ad un precetto del Padre suo. Poiché l'oggetto del precetto non è tanto la morte quanto l'amore che in quest'atto si esprime, e precisamente la «spontaneità d'amore era la suprema eccellenza della virtù dal Padre voluta nel suo Figliolo umanato»⁽²⁸⁾.

(23) AS II, p. 51.

(24) AS II, p. 53.

(25) AS II, p. 54. Ed ancora: «la redenzione del mondo nasce quasi direi per accidente. L'oggetto delle compiacenze del Padre non è per sé l'uomo; ma il Verbo divino» (AS II, p. 53). In questo senso si confronti pure AS II, pp. 37-38; 160-163.

(26) IVG., p. 179. Ed ancora: «S. Paolo attribuisce alla risurrezione di Cristo la nostra giustificazione; giacché, se questa fu meritata dalla Passione di Cristo, fu però attuata e compiuta mediante la risurrezione; per la quale Cristo acquistò la signoria sopra di noi» (IVG., p. 180).

(27) IVG., p. 170. Viene così assolutamente emarginata la teoria, conosciuta da Rosmini, dei «diritti del demonio»: «il che è quanto dire che non moriva per necessità di giustizia, giacché il demonio che in lui non possedeva cosa alcuna, non aveva alcun diritto di conquista sopra di lui, e però non poteva dargli morte come agli altri uomini» (IVG., p. 169).

(28) IVG., p. 170. La volontà del Padre, infatti, non è arbitraria, ma è trinitaria, ovvero, leggibile entro quel vortice d'amore, che è la vita stessa di Dio e a cui Cristo stesso come Verbo partecipa dall'eternità (IVG., pp. 167-174); sicché: «il mandato dato a Cristo dal Padre è un atto di massimo amore del Padre verso il Figliolo, è l'amore del Padre e del Figliolo formante la norma che doveva seguire l'umanità assunta dal Figliolo» (IVG., p. 170).

Primato salvifico della risurrezione, e libertà del fatto dell'Incarnazione rispetto alle esigenze del peccato dell'uomo, collocano il pensiero di Rosmini oltre l'amartiocentrismo anselmiano, in un orientamento teologico cristocentrico, che a questo punto va anche maggiormente declinato.

2. CENTRALITÀ DI CRISTO NELLA SISTEMAZIONE TEOLOGICA

Il rilievo assunto dalla centralità di Cristo nella riflessione credente di Rosmini crediamo vada opportunamente approfondito rilevandolo nel suo effettivo significato e per la sistemazione teologica (per l'interpretazione stessa di cosa sia teologia), e per la razionalità umana come tale (per la totalità dello scibile).

Approntiamo alcune considerazioni sul primo aspetto.

2.1. *Il tema del soprannaturale: l'uomo, Dio, Cristo*

È nota la strenua opposizione rosminiana allo spirito razionalistico del tempo che, penetrato in teologia ad opera del protestantesimo, misconosce l'azione reale di Dio nell'essenza dell'anima umana, estenua il soprannaturale del suo proprio significato e si fa foriero di naturalismo⁽²⁹⁾. Così la teologia rosminiana si concentra totalmente sul tema del soprannaturale, poiché in esso vede «la questione religiosa ne' nostri tempi»⁽³⁰⁾.

L'*Antropologia soprannaturale*, ponendo nel concetto di soprannaturale il proprio punto di partenza teologico, aggancia immediatamente al mistero cristologico e trinitario, perché il soprannaturale è, per identità, la grazia di Cristo che agisce nell'uomo. Con Cristo e per suo tramite, essa è l'azione di tutta la Trinità — di quella realtà assoluta che finalmente appaga la tensione umana verso la totalità dell'Essere affermata e mostrata più volte come caratterizzante la struttura concre-

(29) L'apologetica antiprotestante del Rosmini porterà ad una più precisa determinazione semantica del termine soprannaturale, come «deiforme», distinguendola da «divino»: «Per operazione *deiforme* io intendo una operazione che non solo ha per principio Iddio, ma che essa stessa e il suo termine è Iddio. Dell'operazione della grazia Iddio è il principio ed anche il fine, è la causa ed anco l'effetto per così dire; e perciò questa operazione è deiforme» (ASI I, p. 113). Infatti, scriveva Rosmini a P. Nazaro Vitali nel giugno 1945: se si prende la parola soprannaturale «per tutto ciò che trae l'origine da Dio, ogni cosa si potrebbe dire soprannaturale, in quant'è creata, e così si abusò di questa parola; che il senso proprio di essa non esprime l'origine, ma l'essenza della cosa» (Cfr. G. RADICE, *Antonio Rosmini e il clero ambrosiano*, 3 vol., Archivio Ambrosiano, Milano 1964, vol. III, pp. 85-86). All'esito razionalistico pervennero anche i teologi cattolici della «natura pura» (cfr. A. Rosmini, *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, a cura di R. Bessero Belti, Ed. nazionale XXXIV, Cedam Padova 1967).

(30) ASI, pp. 244 ss.

ta dell'essere dell'uomo nella storia. Così, l'Adamo innocente, l'uomo peccatore, l'uomo santificato, avranno rosminianamente riferimento a Cristo. È la grazia di Cristo che dà unitarietà a tutta la sistemazione. Ed è da notare che la «grazia di Cristo è Cristo stesso»⁽³¹⁾. Dall'inizio Cristo come «Verbo occulto» opera nelle vicende storiche della creazione (l'uomo è fatto secondo l'immagine di Dio, che è il Figlio, il Verbo⁽³²⁾), e poi, nelle tappe che scandiscono la storia di salvezza dal peccato d'origine alla venuta di Cristo, nel cui evento il Verbo è «manifesto» ed opera per lo Spirito Santo la sua redenzione in quell'avvenimento radicale dell'incontro con Dio che è la Chiesa, nella quale l'uomo riceve la grazia dei sacramenti di Cristo⁽³³⁾. La grazia non è l'occasione per parlare di Dio o dell'uomo, ma quell'elemento unitario che impedisce una tematizzazione separata e assolutamente autonoma dell'uno e dell'altro. L'uomo è l'uomo inabitato da Dio-Trinità (la grazia è triniforme, verbiforme, spiritiforme: linguaggio che rispetta l'economia storica della rivelazione avvenuta in Cristo) e Dio è l'inabitatore (causa formale oggettiva)⁽³⁴⁾ dell'uomo.

Al di là dell'opposizione tra antropocentrismo e teocentrismo, l'*Antropologia soprannaturale* documenta ampiamente, attraverso il tema della grazia, la struttura cristocentrica del tema teologico che stabilisce la centralità dell'azione di Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato, a cui tutto viene riferito, dalla protologia alla escatologia⁽³⁵⁾.

L'antropocentrismo di Rosmini è strettamente metodologico, la sua antropologia non è antropocentrica⁽³⁶⁾. Il tema di Dio trova, infatti,

(31) IVG., p. 132.

(32) ASI, p. 301.

(33) ASI, pp. 134-238.

(34) L'inabitazione di Dio è «presenza reale», «dimora effettiva» della Trinità nell'uomo. La categoria usata per esprimere questa possibilità è quella di «causalità formale oggettiva», in quanto «è proprio di questa forma sola una rilevantissima particolarità; ed è ch'ella sebbene si unisca con uno spirito sensitivo siccome *sua forma*; tuttavia ella non si mescola punto né si confonde collo spirito stesso; ma si rimane perfettamente immune dalle qualità di lui e colle proprie inconfusibili, e inalterabili» (ASI, p. 126). Come per la Trinità, così è, più specificamente per le persone del Verbo (ASI, p. 197) e dello Spirito Santo (ASI, p. 210).

(35) Qui è da recuperare il tema della convenienza che Adamo sia costituito in un solo atto creativo nello stato soprannaturale (ASI, pp. 277-311). Questo lega il primo uomo a Cristo, poiché l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio e «Di Cristo dice S. Paolo: *qui est imago Dei*» (IVG., p. 126) ed ancora: «S. Paolo chiama Cristo *figura*, ossia in greco, *carattere*: qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus», «volto o la faccia di Dio», metafore che «esprimono la conoscibilità di Dio» (IVG., p. 127). Ora «i primi uomini avevano abitualmente la luce soprannaturale, e questa luce non è una mera idea, ma è vita, vita che sta nel Verbo. Dunque era loro data una cotal percezione del Verbo, nel che sta il carattere» (IVG., p. 129). Se Cristo è il «carattere», questo carattere era in Adamo ed Eva, soprannaturalmente costituiti, anche se, a differenza di quello del cristiano, era «potenziale» e «non indelebile» (*Ibidem*). Quanto al riferimento escatologico cfr. IVG., p. 179 sulla Parusia del Signore ed il tema della vita eucaristica di Cristo (IVG., pp. 185 ss.).

(36) Riportiamo l'affermazione usata per esprimere la «modernità» di Rosmini: «La Scuola teologica parti dalla meditazione di Dio: io partii semplicemente dalla meditazione dell'uomo, e mi trovai non di meno pervenuto alle conclusioni medesime» (A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, a cura di D. Morando, Ed. nazionale XIX-XX, Bocca Editori, Milano 1941, vol. II, p. 211).

nell'uomo il costante punto di riferimento non tanto perché di Dio non si potrebbe discorrere se non partendo dall'uomo e dalla sua capacità linguistica, ma più profondamente perché, in definitiva, il Dio di cui si tratta è il Dio che si è automanifestato, autocomunicato, ad un *partner* creandolo e redimendolo, cioè costituendolo come uomo e santificandolo con la sua opera salvifica storicamente data in Gesù Cristo. Così l'uomo è sempre l'uomo dell'alleanza del Dio con lui, e Dio è sempre e solo il suo alleato. Questo appare definitivamente in Cristo, morto e risorto che è «primo noto» della dottrina cristiana⁽³⁷⁾, «il fonte della sapienza soprannaturale»⁽³⁸⁾. Egli è la condizione ultima per ogni ulteriore acquisizione di verità teologiche.

Nel contesto trinitario anche l'affermazione del Padre dipende da quella del Verbo, nonostante che nell'ordine delle processioni delle persone divine il Padre sia «principio» del Verbo⁽³⁹⁾. Con il Verbo Gesù Cristo, fonte del discorso teologico, la questione di Dio si precisa inevitabilmente nella conseguenziale affermazione della TRINITÀ-UNITÀ *ad intra* e *ad extra*, con l'articolazione del discorso tra processioni intratrinitarie e creazione del mondo, il cui approfondimento tematico metterebbe senz'altro in chiaro la sua attualità contenutistica.

Il costante riferimento alla Scrittura permette al Rosmini di dichiarare la centralità di Cristo per la conoscenza del Padre. Solo attraverso il Verbo si conosce la realtà di Dio in sé⁽⁴⁰⁾. È precisamente alla tendenza cristocentrica del discorso rosmينiano da attribuire il guadagno metodologico che immunizza dal rischio della trattazione in campo teologico di un Dio *uno*, sganciato dal Dio *trino*, affermando risolutamente la TRINITÀ come propria del monoteismo cristiano⁽⁴¹⁾.

Da Cristo deriva, ovviamente, la qualificazione «cristiana» della teologia in generale, in quanto in Cristo, manifestazione personale del Verbo agli uomini, essa trova un «nuovo lume» per interpretare tutte le Scritture, poiché la sua risurrezione ne apre compiutamente il senso⁽⁴²⁾. Così, la teologia cristiana è *stricto sensu* teologia. Con l'Incarnazione, come compimento della reale comunicazione del Verbo divino agli uomini, si ha il massimo di soprannaturale concreto, il termine di una progressività storica dell'azione della grazia nel mondo, correlata alla progressività delle capacità cognitive dell'uomo quanto alla verità: Rosmini può stabilire una «gradazione» di conoscenza, e conseguenzialmente di capacità operativa, tra AT e NT, un divenire in crescendo di cognizioni soprannaturali, prima della venuta di Cristo, per conclu-

(37) *IVG.*, p. 74.

(38) *IVG.*, p. 62.

(39) *IVG.*, p. 50.

(40) *IVG.*, p. 64.

(41) La qualificazione Trinitaria del monoteismo cristiano, compimento della cognizione di Dio — «giacché quella natura altissima non sussiste se non appunto in tre distinte persone» — connota e distanzia il Cristianesimo dal giudaismo, che ha solo l'unità di Dio per sua base (*AS1*, pp. 168-171).

(42) *IVG.*, pp. 58-60.

dere, puntualizzandola, la novità reale inaugurata dalla presenza del Verbo stesso⁽⁴³⁾.

Da qui la centralità di Cristo *nella storia della rivelazione*.

2.2. Il Cristo Rivelatore

Con il prologo agli Ebrei è precisata la storicità tipica dell'AT, il suo modo vero di essere rivelazione e tuttavia parziale e propedeutico nei confronti della rivelazione neotestamentaria: «Tutte le antiche profezie e rivelazioni non erano che preparazioni alla venuta del Figliolo, nel quale i secoli furono fatti, e al suo servizio adattati»⁽⁴⁴⁾, quasi un'alba rispetto all'apparizione definitiva del «sole di giustizia». È parzialità in continuo progresso e superamento, crescita e maturazione, verso la cognizione di Dio completa, offerta all'uomo con la rivelazione di Gesù, cioè la Trinità di Dio, «base del Cristianesimo»⁽⁴⁵⁾.

Il principio del compimento storico, definitivamente attuato dalla rivelazione cristiana rispetto alla rivelazione divina totale, ed in specie a quella ufficialmente iniziata con la rivelazione ebraica, è Gesù Cristo «il Verbo manifesto»:

«quando il Verbo si manifestò agli uomini fatto carne e costituito dal suo eterno Padre capo e redentore dell'uman genere, egli da prima mostrò sé medesimo, di poi fece conoscere il Padre: lo Spirito fu per così dire l'ultimo ad essere chiaramente, distintamente e universalmente conosciuto per Dio dagli uomini»⁽⁴⁶⁾.

Il Verbo-Gesù è «il principio parlante»⁽⁴⁷⁾, in Lui la totalità della rivelazione trova centro e unità; egli stesso come «occulto», era il principio della rivelazione ebraica⁽⁴⁸⁾. Cristo in persona, dunque, è il Rivelatore.

Egli ci rivela i «misteri», e le «verità necessarie», distinte da Rosmini dalle «verità contingenti», come la creazione, l'Incarnazione e le altre storie sacre, «cioè quei fatti che Iddio ha operato cogli uomini». Queste ultime costituiscono anche la rivelazione materiale⁽⁴⁹⁾, ma a un titolo diverso. Sono verità non razionali, ma positive, cioè storiche: nel-

(43) *IVG*, pp. 50-58.

(44) *ASI*, p. 167.

(45) *ASI*, p. 168.

(46) *ASI*, p. 172.

(47) *ASI*, p. 174.

(48) *ASI*, pp. 174-175; cfr. pure *IVG*, pp. 51-59.

(49) La rivelazione materiale, distinta da Rosmini da quella formale, è tale perché «soprannaturale» non solo nella modalità o forma di comunicazione (cioè l'Incarnazione del Figlio che era nel seno del Padre), ma anche e soprattutto nei suoi contenuti, veri e propri e nuovi misteri, ai quali la ragione umana non potrebbe mai pervenire neanche quando le sue capacità e i suoi strumenti di cognizione raggiungessero, progredendo, alti e impensati livelli: sono i veri soprannaturali che l'uomo accoglie nell'ubbidienza della fede (*ASI*, pp. 57-59).

la loro fatticità non sono necessarie perché condizionate dall'arbitrio e volontà divina⁽⁵⁰⁾.

Queste distinzioni ci impongono di non forzare la prospettiva rosmianiana che, in concreto, non riesce ad armonizzare le verità necessarie, ricavandole dalle verità contingenti come loro pregnanza di senso, sicché il *fatto* si precisi come *evento* e la rivelazione sia pensata come storia, in quanto e perché la storia è divenuta luogo o «forma» della rivelazione. Da qui l'indicazione critica del Cristaldi di «impostazione intellettualistica» e «carenza di senso storico»⁽⁵¹⁾.

La pertinenza di questa critica non esime però da un suo effettivo ridimensionamento-inveramento. Infatti, l'uso abbondante dei Padri greci e delle Scritture conferisce al discorso rosmianiano su Cristo rivelatore una densità non riducibile all'intellettualismo della comunicazione verbale. Cristo rivela il Padre non solo a parole, ma con «miracoli» e «operazioni»⁽⁵²⁾. Alla rivelazione esterna e verbale, Rosmini lega strutturalmente una rivelazione interna-interiore «verbiforme» che si contenutizza come «unione sostanziale» per la quale Cristo «abita formalmente nelle anime dei suoi Santi», detti per questo altrettanti Cristì⁽⁵³⁾. In merito, significative, perché illuminanti, sono le seguenti espressioni:

«Di che si vede che quello che era *sermo*, *praeceptum*, *mandatum* ecc. per gli Ebrei, pei Cristiani è il Verbo o Cristo; perocché se per quelli tali voci significavano una dottrina rivelata da Dio oggettivamente considerata, per questi, cioè per noi, significa lo stesso Cristo rivelante soggetto e persona, nella cognizione del quale tutta quella dottrina abbondantemente si comprende»⁽⁵⁴⁾.

La parola *sermo*, poi, non è idonea

«ad esprimere la personale manifestazione del Verbo agli uomini, nella quale il Verbo non è solamente la dottrina, ossia il sermo parlato, ma è di più e nello stesso tempo il dottore parlante. E come tale ci venne dato in Cristo»⁽⁵⁵⁾.

(50) ASI, p. 64.

(51) G. CRISTALDI, *Antonio Rosmini e il pensare cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 127-141. La mentalità speculativa del Rosmini è tale che egli «non avverte il senso fortemente storico della rivelazione, la quale viene coartata in una struttura, salvaguardata sì nella sua novità come un sopra-naturale, ma non avvertita come "evento", (kairós), cui si legano parole e concetti» (*Ibid.*, p. 131). L'autore è ritornato recentemente sul tema, a proposito dell'*Antropologia soprannaturale*, ribadendo la rilevanza critica, ma anche opportunamente integrandola e, conseguentemente, moderandola: «Se si guarda all'ordinamento e alla procedura formale è soverchiante la struttura. Struttura intellettualisticamente determinata. Ma dentro quest'armamentario strutturale, costruito con implacabile analisi e non senza una certa puntigliosità metafisica, palpita la novità, per un verso dirompente ogni superbia metafisica, per l'altro verso carica di luce indicativa di nuove vie da battere: è l'evento Cristo» (ID., *Grazia e fede in Rosmini. Struttura ed evento nell'«Antropologia Soprannaturale»*, Rivista rosmianiana 81 (1987) 360).

(52) ASI, p. 176.

(53) ASI, p. 178.

(54) IVC., p. 58.

(55) E come tale è annunziato secondo Rosmini in alcuni passi scritturistici: Gv 1, 18; 1 Gv 5, 7; Apoc 1, 5; 19, 11-13, dove è espressamente dichiarato il carattere di *testimonianza*

Le stesse sottolineature sono d'altra parte enucleabili, pensando ai due singolari caratteri da Rosmini attribuiti alla rivelazione storica di Cristo: la *totalità* e la *sussistenza*.

Per la totalità: la rivelazione di Cristo riguarda tutte quelle cose che il Figlio nel seno del Padre udì, e la loro comunicazione, per questo, non poteva avvenire se non tramite la comunicazione della propria persona agli apostoli, con la conseguente percezione che ne derivava⁽⁵⁶⁾. Se il grande scopo della predicazione del Cristo era di far conoscere sé agli uomini come la persona del Figlio e in sé il Padre, il mezzo per attuarlo non poteva essere che «la propria persona: questa immediatamente lucente nelle anime sono quelle parole ricevute dal Padre, che fanno conoscere che tutta quella persona viene generata dal Padre»⁽⁵⁷⁾.

Per la sussistenza: il sentimento cristiano determinato dalla fede nella rivelazione di Cristo è tale per cui si sente «la sussistenza della verità o del Verbo divino»⁽⁵⁸⁾.

Queste indicazioni e altre ancora che si potrebbero aggiungere — come per esempio la sottolineatura soteriologica della dottrina di Cristo: Cristo ci salva istruendo e dunque la sua dottrina può essere definita «dottrina della salute», «cognizione della salute»⁽⁵⁹⁾ — verificano abbondantemente la capacità di Rosmini di mantenere la consistenza soteriologica delle verità rivelate in quanto legate all'evento rivelatore di Cristo, pur entro un contesto mentale «strutturale», tendenzialmente proclive a pensare in termini noetici la rivelazione come verità proposizionali.

Rosmini, tenendo ferma la centralità e la singolarità del fatto storico di Gesù — come manifestazione personale del Verbo stesso di Dio — sa armonizzare la rivelazione esterna con quella interna, precisandone il progredire storico, e si immunizza, così, da un eccessivo e riduttivo irrigidimento intellettualistico dei contenuti rivelati, poiché «il veggente che ci parla è Dio stesso, e Gesù Cristo suo unigenito»⁽⁶⁰⁾.

Data la singolarità dell'evento — Dio stesso nella storia umana — l'intelligenza soprannaturale apportata non potrà non far sentire i suoi benefici influssi ad ogni livello del saper umano. Anzi il sapere filosofico — referente sintetico, al tempo di Rosmini, della totalità dello scibile — non potrà non determinarsi ed essere determinato dall'evento rivelatore cristiano.

proprio della Rivelazione di Gesù. Qui, non si esprime «solamente la dottrina rivelata oggetto della mente, ma il Verbo di Dio che è ad un tempo dottrina per sé manifesta e persona» (IVG., p. 59).

(56) Rosmini sottolinea: «Né quella frase di render note le cose, si può spiegare altrimenti che d'una comunicazione sostanziale: giacché la natura divina non ci si fa nota per altra via, [...] se non per la *percezione*, e non si può conoscere per via d'*idee* pure» (AS I, p. 200). Cfr. pure AS I, pp. 210-213.

(57) AS I, p. 200.

(58) AS I, pp. 202; 214 ss.

(59) AS I, p. 173.

(60) AS I, p. 63.

3. CENTRALITÀ DI CRISTO E IL PENSARE UMANO

L'effettivo rilievo dell'evento cristologico per i destini della razionalità umana è abbondantemente documentabile nel pensiero di Rosmini ad un duplice livello: quello della sua interpretazione storica e quello della sua sistemazione teorica. La convinzione di fondo è che «l'effetto della fede cristiana introdotta nel mondo fu quello di dare uno inaspettato, meraviglioso, infinito sviluppo alla ragione umana»⁽⁶¹⁾. Si tratterà di esibirne criticamente le condizioni di possibilità attraverso la presentazione di un sistema filosofico che dichiaratamente annunci il suo rapporto esplicito e intrinseco con la verità di Cristo, o meglio con la verità che è Cristo stesso, proponendosi senza indugi, senza complessi di inferiorità, e senza dubbi sulla propria autenticità — o sanità filosofica — come la «teoria dell'Evangelio e perciò la filosofia del Cristianesimo»⁽⁶²⁾.

3.1. Cristo, la Verità, l'Idea

In Cristo, infatti, il Verbo stesso di Dio è sulla terra. Egli è la Verità prima e sussistente, unica, definitiva, compiuta Verità, che rigenera i cristiani i quali hanno conosciuto la Verità sperimentandone «la virtù confortatrice dell'intelletto e reggitrice dell'animo», in quanto essa, attraverso la fede — «virtù primaria del Cristianesimo» —, «adopera in noi con somma efficacia e nelle nostre menti risplende». Sicché «unico dunque è il principio del Cristianesimo, la Verità: e la Verità pure è il principio della filosofia»⁽⁶³⁾.

A dispetto, però, di ogni cristomonistica attrazione del filosofare nella fede, bisognerà non misconoscere una adeguata distinzione: nella filosofia, infatti, «la verità» si mostra solo per una regola della mente», mentre nella fede «ella ci si porge compiuta intiera in sé medesima sussistente siccome persona divina»⁽⁶⁴⁾.

Eppure è una sola Verità. È la stessa e unica Verità.

Evitato un pancristismo generalizzato grazie alla distinzione tra Idea e Gesù Cristo-Verbo, risulterà intollerabile dunque, perché deviante, una assoluta separazione, poiché la naturale verità nell'uomo è

(61) A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, ed. critica 2, Città Nuova, Roma 1979, p. 116 (citeremo con la sigla IF).

Cristo c'è stato e continua con il Cristianesimo: «Rosmini generalmente scrive come filosofo cristiano, che tiene conto cioè delle verità rivelate. Egli affermava che è inutile, dopo la luce del cristianesimo, continuare a filosofare come se questa non si fosse» (C. BERGAMASCHI, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, La Quercia, Genova s.d., p. 11).

(62) A. ROSMINI, *Prefazione*, in: ID., *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di F. Orsano, Ed. nazionale III-V, Roma, vol. 1, p. 33.

(63) *Ibid.*, p. 34.

(64) *Ibid.*, pp. 34-35.

già in atto «natural Cristianesimo», in quanto essa è «un crepuscolo, sarei per chiamarlo, del Verbo divino» (65).

È questo lo «spirito della filosofia» professata da Rosmini e «creduta l'unica vera, l'unica salutare agli uomini» (66): è lo spirito istituito dalla ravvisata relazione profonda tra la sua filosofia e il Cristo; relazione chiara e non camuffabile (67).

Le reali coordinate teoretiche per declinare in modo più oggettivo il rapporto intrinseco tra *Verbo di Dio* e *Idea dell'uomo* rimandano alla teoria rosminiana della «astrazione teosofica» nel processo creativo (68).

Qui interessa solo sottolineare che al Verbo conviene in modo assoluto il carattere di «principio oggettivo» di ogni sapere e di ogni intelligenza — «perché egli è l'essere per sé noto e conseguentemente l'intellegibilità stessa». Infatti:

«della scienza umana naturale egli è il principio remoto ed occulto, perocché il principio oggettivo della scienza naturale è l'idea dell'essere, la quale come pura idea che ella è non è il Verbo, [...] e però viene dal Verbo mostrata alle menti, senza però ch'egli ancora mostri loro se stesso» (69).

Volendo in *Introduzione alla filosofia* indicare l'unità e l'analogia di struttura tra razionalità umana e razionalità soprannaturale, Rosmini svolge una riflessione che torna utile riprendere ai fini del nostro tema.

La filosofia è riflessione, svolgimento della razionalità, forma critica della verità, ma resta un *modo del pensiero*, non il pensiero come tale. Per questo, essa non può rintanarsi e rimpicciolirsi «dentro la sfera del pensiero riflesso», misconoscendo tutto ciò che ad essa non è riducibile, per *riconoscere*, invece, l'esistenza di un lume «che tocca immediatamente l'anima, un lume comune a tutti gli uomini, non bisognevole di filosofia per risplendere» (70): è il *lume della ragione*, la forma oggettiva dell'intendimento, la possibilità reale di ogni ragionamento, e dunque l'inizio e la fine dell'attività razionale. È l'idea dell'essere, il primo

(65) *Ibid.*, p. 35.

(66) *Ibid.*, p. 40.

(67) La distinzione tra Idea e persona del Verbo permette di stabilire che «la Filosofia non si può confondere con la Religione». D'altra parte, la loro non separazione — poiché unico è il principio della Filosofia e del Cristianesimo, la Verità, il Verbo di Dio —, spiega perché la filosofia deve essere «mirabilmente d'accordo» con la religione, e «ad essa utilmente servire». Ora «questa è la relazione, che la Filosofia contenuta nell'opera che io presento al pubblico ha col Cristianesimo; e nell'esporsi io ho creduto di soddisfare a un debito che hanno gli autori di aprire e manifestare candidamente fino al principio il proprio carattere, e farsi da' loro lettori chiaramente conoscere» (*Ibid.*, p. 40).

(68) Il tema è ampiamente svolto in A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di C. Gray, ed. nazionale VII-XIV, Edizioni Roma, Roma-Milano 1938-1941, vol. II, pp. 126-178. Notevole è, per l'approfondimento di questo tema I. SCOTUCCI, *La creazione in Rosmini*, Studium, Roma 1972. L'argomento, dal punto di vista del rapporto tra filosofia e rivelazione, è svolto da N. INCARDONA, *Filosofia e rivelazione*, Palumbo, Palermo 1960, pp. 253-262.

(69) *IVG.*, p. 97; L'essere ideale è «un'appartenenza ideale del Verbo divino» (*Ibid.*, p. 53).

(70) *IF.*, p. 154.

vero, a cui l'uomo *crede* per natura perché è pura luce che splende alla mente⁽⁷¹⁾.

La razionalità umana in sviluppo nella storia individuale e collettiva forgia la verità di diverse forme a seconda del progresso e della maturazione intellettuale. Ma «prima di tutte queste forme v'ha la stessa verità», ed ella è quell'*essere ideale* nel quale tutte le entità sono conoscibili»⁽⁷²⁾. Ora chi ha somministrato quella verità pura anteriore a tutte le forme? Ogni acquisizione umana di verità o è una determinazione di quella verità interiore suggerita all'uomo originariamente nell'atto della sua costituzione, e dunque la implica sempre, o non è verità. All'origine, dunque, esiste un *magistero* divino:

«al quale l'uomo *crede* per *natura* e non per raziocinio, di maniera che anche nell'ordine naturale, non solo nel soprannaturale, la *fede* precede la *ragione*»⁽⁷³⁾.

L'attività umana di intelligenza, protesa verso la verità, è sempre frutto, sia a livello naturale che soprannaturale, dell'illuminazione di uno stesso e unico Maestro, che la precede fonda e costituisce.

Così, l'elemento fondamentale capace di istituire la continuità formale tra ragione umana e fede cristiana è che la materia della filosofia non è prodotta dal suo movimento cogitante, ma le proviene dal di fuori, cioè dal Creatore. Quello stesso che, attraverso la *fede* degli uomini, accresce tale materia e la porta a compimento automanifestandosi, dentro una storia di promesse e di compimenti, fino all'assoluto definitivo compimento eccedente dell'Incarnazione, che inaugurò l'azione reale e personale del Verbo nell'uomo: il tempo della grazia *triniforme*⁽⁷⁴⁾.

3.2. Ragione umana e fede cristiana nella storia

La storia umana alla conquista del senso viene come catalizzata da questo evento. È una storia che progredisce in riferimento alla «cognizione positiva e personale del Verbo, la quale non s'ha se non per quel-

(71) Rosmini dice espressamente: «l'uomo crede a questo primo vero, non può non credervi, perché è pura luce, e da quest'atto di *razionale credenza* ogni ragionamento toglie tutto quel valore che ha, ivi incomincia l'attività razionale, ed ivi pure finisce» (*IF*, p. 67).

(72) *IF*, p. 151. Qui sta la debolezza radicale dell'idealismo: «non accorgersi che l'uomo ha già pensato prima di incominciare a riflettere e a filosofare» (G. BOZZETTI, *Il divino e Dio*, in *Id.*, *Opere Complete*, 3 voll., a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1966, vol. II p. 3344).

(73) Quindi: «ogni magistero umano dunque suppone prima di sé un magistero divino, il magistero di colui che fu chiamato «luce vera» (*IF*, p. 152).

(74) Con la rivelazione trinitaria è comunicata agli uomini la «perfetta cognizione di Dio» (*AS I*, p. 167); e poiché alla rivelazione esterna è proporzionale una rivelazione interna, un lume interno, questa è un'operazione triniforme della grazia, per la quale la Trinità stessa è congiunta formalmente all'uomo che sperimenta «un trino sentimento deiforme rispondente alla Trinità delle persone» (*AS I*, p. 155).

la percezione che fu data agli uomini quando il Verbo personalmente prese carne umana»⁽⁷⁵⁾.

Lo sviluppo razionale in questa storia viene sistemato su tre livelli di attuazione: 1. una cognizione *meramente filosofica* del Verbo, cognizione «negativa ideale»⁽⁷⁶⁾; 2. una cognizione *più che filosofica* «benché non giungesse alla percezione del Verbo», poiché gli Ebrei avevano la grazia deiforme, che è una «cotal partecipazione della Divina sussistenza», percezione incoata, ma di certo rifluente spiritualmente sulla cognizione razionale e naturale; 3. la *cognizione personale* e positiva del Verbo propria della nuova economia di salvezza⁽⁷⁷⁾.

Nel Verbo si fonda l'unità dello *scibile totale*.

Come, infatti, tutta la molteplicità delle verità naturali è riconducibile all'essere *ideale* per sé oggetto, che le contiene indeterminatamente e che è ultimamente «un'appartenenza ideale del Verbo divino»⁽⁷⁸⁾, così le verità speciali e soprannaturali nelle quali la rivelazione di Dio si rifranse, costituiscono un'unità radicale che «si trova racchiusa e contenuta nella cognizione del Verbo, il quale è chiamato Verità»⁽⁷⁹⁾: poiché unica è la fonte dello scibile, — il Verbo occulto e remoto e il Verbo manifesto.

Così, uno solo è, per Rosmini, l'orizzonte storico dell'uomo e questo è soprannaturale e cristico: il Verbo, mai distinto da Cristo è all'origine, al centro e alla fine della storia, e con lui il soprannaturale. L'unità è stabilita, pensata storicamente, senza che venga preterita la metafisica distinzione dei due ordini a cui l'uomo appartiene⁽⁸⁰⁾.

Entro questo quadro unitario, non è più incomprensibile, anzi ne viene giustificata, la storica relazione dialettica, intravista dall'interpretazione rosminiana, tra fede cattolica e filosofia naturale.

Non si è potuto riconoscere solo alla fede verità e certezza esprimendo sfiducia nella ragione senza contrariare la fede stessa⁽⁸¹⁾, così come inversamente il rigetto della fede, con l'abbandono del magistero della Chiesa cattolica, avvenuto in Germania con la riforma protestante, avviò progressivamente al ripudio della ragione, depressa alquanto nelle sue possibilità cognitive⁽⁸²⁾.

(75) *IVG.*, p. 51.

(76) Secondo Rosmini anche questa cognizione razionale del Verbo sviluppatasi nella scuola Italica e Platonica dipendeva «dalle scuole ebraiche esistenti in Alessandria prima di Cristo» (*IVG.*, pp. 51-57).

(77) *IVG.*, pp. 51-52.

(78) *IVG.*, p. 53.

(79) *IVG.*, p. 56.

(80) Cfr. *ASI*, 297-311.

(81) La vicenda di alcuni fideisti, come il Bautain, lo dimostra: «Bautain, che deluso nella speranza di trovare nei sistemi filosofici della giornata la verità s'era troppo sfiduciato della Filosofia, e aveva riproposto quell'antico sistema, che segregata la ragione, nella sola rivelazione ripone il vero ed il certo, s'avvide ben presto, che con questo egli s'allontanava dalla dottrina della Chiesa cattolica, che credeva sostenere, e si ritrattò del suo errore, la stessa fede riconducendolo alla ragione» (*IF*, pp. 78-79).

(82) Rosmini è chiaro: «staccarsi dunque dalla Chiesa cattolica, e prendere la ragione a calci fu tutt'uno» (*IF*, p. 79).

L'innaturalità di una tale posizione è rilevabile per Rosmini dalla stessa parabola contraddittoria dei protestanti «che avevano prima degradata la ragione a pro, come si credevano, della fede, in appresso con un errore opposto degradarono la fede a pro della ragione»⁽⁸³⁾, passando con spontaneità immediata da un cieco misticismo e «positivismo» ad un cieco «razionalismo»⁽⁸⁴⁾. Abbandonata l'autorità dogmatica essi pervennero alla esaltazione della ragione pura «nuda, disarmata, limitata arbitrariamente (...) ai veri naturali, escluso l'ordine dei veri soprannaturali»⁽⁸⁵⁾. Da qui derivò direttamente l'autofondazione dell'Io-ragione; e gli esiti ineludibili di chi, infrangendo il fecondo rapporto dialettico tra fede e ragione, snatura il cristianesimo: o un «desolantissimo scetticismo» o un «sogno panteistico», come la filosofia germanica storicamente attesta⁽⁸⁶⁾.

La fede cattolica è «amica intima» della ragione e della filosofia, da cui la ragione non può sottrarsi senza distruggere la propria interiorità: la purezza della ragione non è inquinata dalla presenza della fede, ma piuttosto da essa assicurata e fatta risplendere. Questa è la tesi sintetica che Rosmini pretende verificata sul piano storico.

L'attenzione documentativa di Rosmini è costante: l'incontro tra filosofia e cristianesimo costituì una rinascita singolare della filosofia. I Padri e i Dottori medievali attingendo rispettivamente alle filosofie di Platone e Aristotele le emendarono, producendo una dottrina filosofica «universalmente ammessa e consentita», capace di servire la teologia⁽⁸⁷⁾. L'opera di emendamento ha il senso di una esplicitazione più compiuta e coerente della filosofia, così che, storicamente, il cristianesimo determinò con la sua luce non solo la perfezione della filosofia ma spesso anche la sua salvezza.

Precedentemente a Platone «nessuna mente prima di Cristo fra i gentili salì mai più alto»⁽⁸⁸⁾. Eppure, egli «privo del Cristianesimo non poté vedere che i raggi riflessi della divinità e scambioli con essa»⁽⁸⁹⁾. La dottrina cristiana divenne così la chiave ermeneutica per il giudizio

(83) *IF*, p. 80.

(84) In «*Il razionalismo che tenta di insinuarsi nelle scuole teologiche*», (cfr. sopra, nota 29), Rosmini ha notato come la stessa parabola attrasse gli zelanti teologi cattolici che per combattere contro il pessimismo antropologico protestantico si ritrovarono pervenuti, in fase terminale, allo stesso risultato, il razionalismo.

(85) *IF*, p. 80.

(86) La stretta dipendenza tra filosofia tedesca e protestantesimo è, nella lettura rosminiana, puntuale: «La filosofia di Kant, chi ben la conosce, vede che non è se non uno sviluppo, un parto del protestantesimo. Non v'è forse un solo *dogma* della filosofia *critica* (giacché questa filosofia è meglio di tutte l'altre dogmatica contro le sue parole) di cui non si trovi il seme negli eresiarchi del secolo XVI» (*AS I*, p. 45).

(87) *IF*, p. 41.

(88) *IF*, p. 141.

(89) A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, Ed. critica 7, Città Nuova, Roma 1977, p. 68. Platone «ebbe il lume creato a sua scorta, [...] poté ascendere a contemplare la verità astratta e comune, ma questa è tutt'altro dalla verità prima e sussistente», così confuse le due verità, mentre il Cristianesimo impone di distinguerle (*Ibidem*). La stessa valutazione in *IF*, p. 142.

negativo e per il recupero positivo di ogni manifestazione culturale. Le arti e le scienze «tutte si dovevano rinnovellare uscendo da radice cristiana, e doveano anch'esse farsi cristiane»: tale, infatti, fu l'atteggiamento dei Padri apologisti dei primi secoli⁽⁹⁰⁾. Ad Aristotele, poi, va tributato il merito di avere elaborato il suo *Organon*, che «rappresenta e raccoglie tutta l'arte di ragionare che ebbe mai il mondo antico»⁽⁹¹⁾. Rosmini intravede una «coincidenza provvidenziale» tra la diffusione dell'*Organon* aristotelico in Atene e in Roma e la nascita del Cristianesimo. Poiché «la logica e il Vangelo sono due dottrine che in modo ammirabile s'accordano, si chiamano reciprocamente, si confermano», la presenza dell'*Organon* può benissimo essere vista come funzione, posta dalla Provvidenza, per la ricezione, la conservazione e la difesa della dottrina evangelica⁽⁹²⁾.

Per converso, la logica, congiunta in modo stretto col Cristianesimo, «si mantenne più durevole nella società, e nella cultura degli uomini»⁽⁹³⁾. La funzione storica del Cristianesimo nei confronti della logica è chiara: la difese sotto le ali della teologia cristiana «dalla violenza della barbarie»⁽⁹⁴⁾, dopo averla prima liberata dalla fossa mortale dello scetticismo in cui la filosofia profana la conduceva⁽⁹⁵⁾:

«Così fu il Cristianesimo, che con tutti gli altri beni, dopo aver abbattuto la falsa, salvò anche la vera filosofia, la quale avrebbe sicuramente trovato la sua tomba nell'ecclettismo alessandrino, o questo stesso, per dir meglio, senza di lui, non avrebbe avuto il tempo di farne balenare agli occhi degli uomini l'ultimo raggio»⁽⁹⁶⁾.

La dignità conferita dal Cristianesimo alla filosofia consiste propriamente nell'obbligazione che ad essa deriva di essere sempre maestra di verità «non già perché l'uomo che filosofa sia divenuto infallibile, ma perché tutto ciò che egli pensa o dice di contrario al vero non può più usurparsi, senza contrasto, il nome di Filosofia»⁽⁹⁷⁾.

Con l'avvento del cristianesimo, infatti, non esiste più una filosofia stoica o platonica o epicurea o aristotelica, ma solo una filosofia che integrando tutti i veri espressi dalle menti finite si costituisca come *sistema della verità*⁽⁹⁸⁾. Essa non potrà essere, tuttavia, elaborabile a par-

(90) A. ROSMINI, *Prefazione*, in *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, cit., vol. I, pp. 37-38.

(91) A. ROSMINI, *Logica*, a cura di V. Sala, Ed. critica 8, Città Nuova, Roma 1984, p. 28.

(92) Infatti: «si strinse fin da principio una federazione utilissima e meravigliosa tra il Cristianesimo e la scienza dialettica, e quello armato di questa poté combattere anche col discorso il paganesimo e l'eresia [...] E alle distinzioni logiche, il dogma stesso andò in parte debitore di quelle sue forme così precise, e de' vocaboli, di cui fu rivestito, così proprii» (*Ibid.*, p. 29).

(93) *Ibid.*, p. 30.

(94) Di fatto: «i soli sacerdoti ed i monaci la raccolsero derelitta e la coltivarono a vantaggio del cristianesimo; onde, senza la Chiesa, sarebbe rimasta come uno esposto, mangiato da' cani» (*Ibidem*).

(95) *Ibid.*, p. 31.

(96) *IF*, p. 93.

(97) *Ibidem*.

(98) *IF*, pp. 93-94.

tire da una specie di «visione immediata» della verità, ma rispetterà l'eminente storicità e umanità del filosofare concreto, che è sempre un pensare-nella-vita, in un mondo di esperienze e significati già dati, dai quali non si può astrarre, e che il filosofo deve appropriarsi come verità, non senza un coinvolgimento personale.

Il filosofare concreto, per la *condition humaine* in cui è posto, non può non attuarsi secondo il paradigma rosminiano dell'*Idea di Sapienza*, che nella congiunzione feconda dei suoi due grandi elementi — *scienza e virtù* — domanda il recupero dell'integralità del sapere, impedendone la riduzione scientifica⁽⁹⁹⁾.

3.3. Cristo-Sapienza, compimento eccedente dell'*Idea*

Il filosofare è al servizio di dispiegamento massimo del senso umano nella sua totalità, per il quale l'uomo si porta dentro «ardentissima, inquietissima, la brama di pur sapere quali siano gli esiti finali della virtù e del vizio» (il problema della morte e della sopravvivenza), ed è proteso verso un compimento irrealizzato da qualsiasi acquisizione contingente di significato. C'è nell'uomo una esigenza di totalità che rende plausibile e del tutto ragionevole, perché conforme al più vivo e «immortale istinto della natura umana», l'ideale di *un maestro infallibile e onnisciente* capace di ammaestrare gli uomini, fornendo loro una scienza divina e soprannaturale che sola apre «ai mortali il segreto della morte, e della nuova ed eterna vita» e, per questo, «si meriti ella sola il titolo di sapienza»⁽¹⁰⁰⁾.

La struttura originaria dell'umano, per la quale l'uomo vive lo squilibrio creaturale tra l'assolutezza formale della verità ideale che lo costituisce intelligente e la finitudine della verità che consegue nel suo cammino conoscitivo e morale, ha trovato il suo compimento con l'Incarnazione del Verbo divino: «l'umanità trovò in Gesù Cristo l'ideale di sé medesimo, ma divinizzato, e quest'ideale sollevato alla divinizzazione, lo trovò reale. Il Verbo e lo Spirito Santo tennero luogo in questo sapiente de' due elementi della sapienza, la cognizione, e la virtù»⁽¹⁰¹⁾.

Tale compimento registra una radicale eccedenza che non può essere misconosciuta:

«Così soddisfece Iddio alla convenienza di aggiungere all'umana natura quel di

(99) *IF.*, pp. 109-194.

(100) *IF.*, pp. 149-150. Ecco il ragionamento di Rosmini: «È dunque desiderabile a tutti quelli che amano la verità, e cercano la sapienza, che Iddio stesso si renda maestro degli uomini; ed anco probabile, che, essendo Iddio ottimo e conoscitore de' bisogni e di tutte le tendenze di questa natura umana che è l'opera sua, l'abbia voluto; né solo è probabile che l'abbia voluto, ma questo è oggimai il fatto più di tutti i fatti luminosissimi, il quale è risonato in tutti i secoli, ed ha riempito della sua virtù tutta la terra» (*IF.*, p. 150).

(101) *IF.*, p. 176.

più che non le poteva appartenere, perché increato, e di cui tuttavia abbisognava, se doveva raggiungere compiutamente il fine di quella sapienza e di quella soddisfazione che l'indicava l'idea. Coll'Incarnazione del Verbo dunque fu soverchiato il desiderio dell'umana natura, a cui non si poteva affacciare pure il pensiero di tanto mistero: e se era da presumersi che il Creatore dell'uomo avrebbe riempito il voto che restava nella sua idea, cui non empiva il finito; il fatto non solo avverò quella presunzione; ma alla comparsa dell'Uomo-Dio, l'idea stessa divenne la misura buona e pigiata e scossa e traboccante, di cui parla il Vangelo» (102).

In questo senso Gesù Cristo è un dono assoluto del Padre, non deducibile trascendentalmente a partire dal suo riverbero ideale nell'uomo (103); e per questo esige la *fede* (104).

La fede non è frutto automatico di ragionamento. Tuttavia essa mette in relazione con delle verità assolute che, non essendo arbitrarie e assurde, impongono una loro sistemazione coerente con il sapere umano acquisito e in via di acquisizione. La fede stessa esige che il ragionamento svolga tale sistemazione intenzionando tali verità (105).

Ora, il ripiegarsi del ragionamento sulla fede ha una duplice valenza: *teologica*, perché sistema e illustra riflessivamente la nuova verità soprannaturale avallando la nuova sapienza; ma anche *filosofica*, perché dalla fede deriva quel compimento dello scibile che di fatto chiarifica ciò che, senza tale compimento, non ha storicamente trovato elaborazione soddisfacente. La filosofia ha dalla storia la soluzione di quel «problema dallo spirito umano sempre proposto come un enigma a se stesso, vinto non mai» (è il problema ontologico dell'uno e del molteplice), perché nella storia viene all'uomo rivelato da Dio stesso il proprio volto trinitario, e in questo evento di rivelazione viene comunicatogli «la dottrina dell'essere in tutte le sue forme» (106).

Le implicazioni, sul piano del metodo, sono inequivocabili per Rosmini.

Poiché tutte le scienze filosofiche «hanno oggetto complesso, e cercano una cognizione finita ed intera, non possono, né debbono limitarsi a sole quelle notizie, che somministra loro un metodo di pura speculazione; ma sì bene, ovunque esse trovano da vantagiarsi, ivi debbono prendere, o il fonte sia di ragione o di storia» (107). In questo senso, la

(102) *IF*, p. 173.

(103) Infatti: «Iddio solo poteva esser quello e fu quello che lo ideò ad un tempo, e lo realizzò, lo pose nel mondo sotto gli occhi degli uomini» (*IF*, p. 174).

(104) *IF*, p. 160.

(105) Annota Rosmini: «Credette lui ed in lui, ed a lui: e tutto ciò, senz'ancora avvertire qual relazione s'avesse il punto elevato in cui già era, colla triplice via per la quale s'era messo col suo ragionamento; ma di poi, lo stesso ragionamento si ripiegò sulla fede, e riconobbe che quel termine, che andava cercando, a cui le tre vie dell'intelligenza convergevano, quel punto unico per infinita distanza inarrivabile, era quello appunto in cui la fede, quasi di sbalzo, l'aveva collocato» (*Ibidem*).

(106) *IF*, p. 161.

(107) A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, Ed. critica 24, Città Nuova, Roma 1981, p. 20.

pretesa razionalistica di una deduzione assoluta e totale a partire dalla ragione non tiene conto dell'umano. Rosmini ritiene «ridevole» il metodo di coloro che si impongono di parlare dell'uomo a prescindere da qualsiasi rivelazione divina, — «da quelle relazioni positive che per essa ha l'uomo con Dio» —, per non offendere il «buon metodo filosofico»⁽¹⁰⁸⁾. Così facendo essi surrettiziamente applicano alla filosofia la metodica scientifica delle scienze pure ed astratte, matematiche e fisiche, perdendo l'uomo «che vive», l'ente «concreto e reale», che non è pago di idealità e astrazioni, ma:

«cerca nella religione, e nella religione positiva principalmente il reale ed il completo (...). Né ad altro sapere egli concede e concesse il titolo di sapienza, se non a quello che tutta intera insegna o promette la verità e che fu sempre colla religiosa dottrina mescolata»⁽¹⁰⁹⁾.

La fede, la nuova sapienza soprannaturale, ha un reale influsso veritativo e conoscitivo sul primo degli elementi della sapienza naturale — «la cognizione naturale riceve perfezione»⁽¹¹⁰⁾, — ma essa è determinante anche e soprattutto sul secondo elemento: la virtù.

Poiché, infatti, se lo «squilibrio tra l'ideale e il reale che rende incompleta la scienza, è quello altresì che rende impossibile all'uomo la perfetta virtù»⁽¹¹¹⁾, Dio procurò di colmare questa discrepanza, mettendo l'uomo in relazione personale con se stesso, con la vita soprannaturale inaugurata da Cristo e ricevuta nella fede dal credente per il battesimo. Il carattere è, rosminianamente, l'impressione del Verbo nell'uomo, per la quale gli viene comunicato «l'essere nella sua realtà totale ed infinita, quantunque in un modo implicito e semplicissimo (...) E così l'uomo non solo ha la completa cognizione, ma ben anco la virtù necessaria per conformare se stesso alla medesima; e quindi non gli mancano più i due elementi della perfetta sapienza»⁽¹¹²⁾. Egli può con la propria libera attività e cooperazione raggiungere il sapiente tipo, Gesù Cristo ed essere un «altro Cristo»⁽¹¹³⁾.

L'Idea della sapienza, che in Cristo-Sapienza trova storicamente la sua attuazione eccedente, porta a due acquisizioni importanti: la prima chiarisce la densità umana dell'oggettività del vero nel conoscere, tale che per il suo conseguimento è inevitabile l'interazione della virtù con la scienza; entro questa prima, la seconda indica la fecondità conoscitiva della fede e delle sue verità sullo sviluppo della stessa riflessione razionale.

(108) *Ibidem*.

(109) Gli antichi riservavano la denominazione di *sapienza* «al complesso di tutti quegli insegnamenti che sommamente importavano ai supremi bisogni e fini dell'uomo, e che racchiudevano e tradizioni e ragionamenti, e fatti storici e principi razionali, e credenze e dimostrazioni, e rivelazioni e ragioni umane» (*Ibid.*, p. 21).

(110) *IF*, p. 162.

(111) *Ibidem*.

(112) *IF*, p. 168.

(113) *IF*, p. 178.

CONCLUSIONI

1. Rosmini e la teologia dell'800

Sul contributo del «Rosmini teologo» per la storia della teologia dell'Ottocento e contemporanea posa ancora troppo placidamente l'ombra pregiudiziale e «pregiudicata» della condanna. Ricorre proprio in questi tempi il centenario del *Post Obitu*m (DS 3201-3241), decreto pronunciato il 14 Dicembre 1887, con cui la S.R.U. Inquisizione *riprova, condanna e proscrive* ben quaranta proposizioni estratte dall'opera omnia rosminiana. Una di esse tocca il tema cristologico: risolvendo, e dissolvendo, in Cristo, uomo-Dio, la volontà umana in quella divina, la dottrina rosminiana peccherebbe di monotelismo (DS 3227). Al di là del problema della sua pertinenza contenutistica, il decreto condanna le proposizioni semplicemente, senza apporre alcuna nota teologica, stimolando la necessità di capire il senso e la portata dottrinale di questo fatto; le condanna *in proprio auctoris sensu*, immunizzandosi da un suo eventuale svuotamento per l'obiezione di chi non vorrebbe rilevare e vedere nelle proposizioni condannate il senso autentico di Rosmini, ma solo un senso travisato⁽¹¹⁴⁾.

Eppure nel quadro contestuale di una teologia effettivamente in crisi, espressa in libri «senza spirito, senza principi, senza eloquenza e senza metodo», la teologia rosminiana globalmente incentrata sul tema del soprannaturale e della grazia, esprime una novità di prospettiva nella sistemazione trattatistica. I trattati indicativi della situazione manualistica dell'epoca solo alla fine alludono alla questione centrale, ovvero *in che cosa consiste la grazia*⁽¹¹⁵⁾. L'impostazione rosminiana ha

(114) Abbiamo abbondantemente riflettuto sul tema della condanna, stimolando l'attenzione degli studiosi e del lettore sul «livello epistemologico toccato dalle proposizioni condannate», indicando «se e quanto la prospettiva metodica con la quale Rosmini si «pone in pensiero» abbia stimolato l'equivoco, l'incomprensione, per non essere stata allora sufficientemente capita, restando ancora oggi bisognosa di essere meglio puntualizzata (cfr. A. STAGLIANO, *Rilettura di proposizioni rosminiane*, Rassegna di Teologia, 28 (1987) 374-401). Ci è sembrata questa la prospettiva più interessante e feconda da approfondire, al di là e al di qua dei pregevoli studi eseguiti fino ad oggi per accreditare analiticamente l'ortodossia delle singole proposizioni. In ordine cronologico: L.M. BILLIA, *Quaranta proposizioni attribuite ad Antonio Rosmini coi testi originali completi dell'autore e con altri dello stesso che ne compiono il senso*, Hoepli, Milano 1889; G. MORANDO, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S.R.U. Inquisizione*, Cogliati, Milano 1905; G.B. PAGANI, *Le quaranta proposizioni condannate dal S. Uffizio col Decreto "Post Obitu"m" esaminate*, Forzani, Roma 1908; F. MONTEBUGNOLI, *Le quaranta proposizioni condannate di A. Rosmini davanti al tribunale dell'onestà e della ragione*, Nicolai, Pistoia 1914; G. MUZIO, *Il senso ortodosso e tomistico delle quaranta proposizioni rosminiane*, LAS, Roma 1964; G. GIANNINI, *Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane*, Sodalitas, Genova-Stresa 1985. Dopo un lungo periodo di serena ricerca, ultimamente un «trascurabile» invito a riprendere la polemica contro Rosmini viene da C. FABRO, *Una confutazione recente di Rosmini*, Divus Thomas vol. 88 (1985, IV) 225-246; Critico nei confronti della ricostruzione di Giannini è A. DALLEDONNE, *Un «Esame delle quaranta proposizioni rosminiane»*, Divus Thomas vol. 88 (1985, IV) 327-332.

(115) Esemplificando, Rosmini annota: «Prendiamo esempi da' più dotti, come a dire da un Tournely, o da un Gazzaniga. Essi scrivono un grosso volume ed eruditissimo, per verità, sulla grazia. Solamente nella fine poi non già trattano, ma toccano alla sfuggita la questione

così la portata reale di un cambiamento prospettico radicale, facendo divenire «testata d'angolo» della totalità dell'impianto la «pietra» ingiustamente e dannosamente (ai fini di una buona teologia) messa da parte. La risposta alla domanda sulla «consistenza» della grazia esige, infatti, il recupero non estenuabile di Gesù Cristo come Verbo di Dio in persona nella carne umana. La grazia non è un dono di Cristo, ma è Cristo stesso. E Cristo è l'eterno Verbo di Dio nella storia dell'uomo. Egli continua la sua reale presenza nella vita del cristiano, il quale è uomo soprannaturalizzato, perché «in Cristo», unito misticamente al Verbo stesso di Dio⁽¹¹⁶⁾: contro la depauperante esigenza naturalistica protestante, d'altra parte omogenea all'ambiente culturale epocale di matrice illuministica, che non sa e non vuole mantenere l'unità tra il Cristo della fede e il Gesù della storia.

Cristo è ricondotto all'Idea, universalizzato nell'Idea, ma l'Idea deve poter essere riportata nei «limiti della ragione naturale». Ogni eccedenza è perduta, ogni soprannaturale è infranto. Gesù Cristo è svuotato di sé, è trascendenza senza Trascendente. Cristo non è Gesù, ma la sua idea, cifra dell'Infinito finito, dell'Uomo divino, della trascendenza immanente, dell'Io trascendentale⁽¹¹⁷⁾. Cristo non è più il Verbo di Dio e, dunque, non è più rilevante per l'universo intero e per la storia dell'uomo.

Diversamente, per Rosmini, bisogna con urgenza esprimere la verità non riducibile dell'evento cristologico, la sua effettiva singolarità di «Assoluto concreto» o di «Individualità assolutamente normativa». L'ideale dell'umanità, divinizzato, in Gesù Cristo, l'uomo poté contemplarlo e trovarlo *reale*⁽¹¹⁸⁾. È questa «realità», ovvero esistenza concreta e storica di Dio che l'illuminismo non riusciva a pensare e, perciò, giudicava mitologica. È questa compromissione vera di Dio nella storia, misconosciuta dal protestantesimo col suo naturalismo, che progressivamente irretiva anche alcuni teologi cattolici, i quali, con l'intenzione pregevole di difendere il cattolicesimo dall'eresia protestante, pervennero ad assumere surrettiziamente lo spirito, «uno spirito di distruzione lenta, ma indeclinabile della rivelazione, della grazia, e, in una parola, di tutto l'ordine soprannaturale»⁽¹¹⁹⁾. Essi per dare «consistenza all'uomo» scemarono lentamente il guasto originale e rafforzarono di gran lunga il libero arbitrio, annientando nella sostanza il dogma del peccato originale e, pervenendo, impreteribilmente, come i protestanti,

«in che cosa consista l'essenza della grazia», e la lasciano insoluta, come questione di curiosità anzi che di qualche importanza. Or non è egli la cosa più importante di tutte, quella di conoscere l'essenza, cioè la natura della cosa di cui si ragiona?» (A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, a cura di A. Valle, Ed. critica 56, Città Nuova, Roma 1981, p. 57).

(116) IVG., pp. 150-156.

(117) Cfr. le illuminanti riflessioni di X. TILLIETTE, *Gesù della fede e Cristo dell'idea nella prospettiva di una cristologia filosofica*, in: AA.VV., *Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*, Centro intern. studi rosminiani, Stresa 1986, pp. 111-121.

(118) IF., p. 176.

(119) A. ROSMINI, *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, cit., p. 5.

all'abolizione dell'ordine soprannaturale. Muovendosi, qui, in prospettiva marcatamente amartiocentrica Rosmini può dichiarare:

«Ed ella è pur cosa indubitata essere il dogma del peccato originale fondamento di tutto il Cristianesimo. Distrutto quel dogma è resa inutile la redenzione di Cristo: ella almen cessa di essere redenzione. Quindi è tolta la cagion medesima dell'Incarnazione del Verbo. Caduto il dogma dell'Incarnazione che si rimane Gesù Cristo, se non un puro uomo, un personaggio storico e nulla più? Per tali gradi si perviene alla distruzione del Cristianesimo, all'abolizione di tutto l'ordine soprannaturale, allo stabilimento del perfetto razionalismo» ⁽¹²⁰⁾.

2. Il senso della *Verbologia* rosminiana

L'estenuazione del dogma cristologico, sia culturale che teologica, troverà una risposta nella marcata *Verbologia* di Rosmini. Il Verbo di Dio è Gesù Cristo. Cristo è il Figlio di Dio in Persona. L'evidente attrazione rosminiana dell'affermazione di Cristo nella affermazione del Verbo non può essere interpretata in termini monofisiti. Essa va piuttosto articolata nell'orizzonte della fondazione del «significato universale» che la fede cristiana riconosce a Cristo. Gesù Cristo poiché è lo stesso Verbo di Dio, non solo ricapitola l'AT, ma la realtà intera. Cristo estende il suo «significato» a tutti i settori dello scibile, a tutti i livelli di attuazione del vivere umano (anche il diritto e la politica).

Per questo nella *Filosofia del diritto*, Rosmini può indugiare sulle esigenze di una «società teocratica», vedendole profondamente nel «dominio di Cristo» come Signore supremo (Dio); come servo di Dio; come uomo Signore degli altri uomini; come ministro di Dio per la salute degli uomini; come giudice del mondo; come capo della Chiesa; identificando la perfezione ed il compimento di tale società nell'Incarnazione del Verbo, in Gesù Cristo, che, per il mistero dell'unione ipostatica, con l'assumere la natura umana e congiungerla a sé, istituisce nella storia il massimo concreto di comunione tra Dio e gli uomini e tra gli uomini. Con l'evento cristiano la storia trova l'attuazione eccedente del suo originario desiderio di senso e si determina a partire da Cristo, centro della storia, in novità di futuro. Così nella *Filosofia della politica*, Rosmini potrà, senza indugi, chiarire come il cristianesimo risuscitò le società civili irreparabilmente perite; come, per il cristianesimo, la moralità venne ristorata nel mondo insieme con l'intelligenza; come il cristianesimo salvò le società umane rivolgendosi agli individui e non alle masse. Ovvero: «La presenza del cristianesimo, come libera iniziativa di Dio che entra nella storia come maestro e salvatore, mette in crisi ogni pretesa di esautività della filosofia. Una filosofia del diritto allora, come una filosofia della politica, devono prendere atto della

(120) *Ibid.*, p. 9.

presenza del cristianesimo e di quello che il cristianesimo dice di essere»⁽¹²¹⁾.

Non è *monocristismo* quello rosmينiano.

Eppure la relazione Cristo/realtà è investigata, centrata e svolta: da qui la sensatezza di una *Enciclopedia cristiana*, la cui portata dal punto di vista storico-tematico è stata ben precisata di recente⁽¹²²⁾. È l'intuizione rosmينiana di una rinnovata filosofia cristiana, che avrebbe espresso la verità in sistema, costituito l'unificazione metodologica di tutte le scienze, ristabilendo la teologia nella sua regalità, attraverso la conciliazione delle sentenze e la libertà del filosofare⁽¹²³⁾.

L'impresa assumeva la consistenza di un vero e proprio progetto enciclopedico, in opposizione all'enciclopedia francese.

Convinto del "significato universale" di Cristo, come Verbo di Dio nella carne, per soddisfare alla missione di restituzione della mente alla propria razionalità, Rosmini pensa a una *enciclopedia cristiana*: «cristiana perché ha a suo fondamento una verità prima concepita come manifestazione del Verbo [...] sua appartenenza, "crepuscolo del Verbo divino", "abbozzo di natural Cristianesimo" che trovasi in ogni uomo»⁽¹²⁴⁾.

3. Rilevanza cristologica nella filosofia e la teologia

La rilevanza dell'evento Cristo, per quel settore sintetico e paradigmaticamente umano dello scibile che è la filosofia, poi, dice la singolarità della posizione rosmينiana nella teologia dell'Ottocento.

L'attitudine rosmينiana a mostrare opportunamente la «convenienza metafisica» delle verità rivelate da Gesù Cristo, non è assolutamente tendenza riduttrice del mistero, o tentativo di una sua deduzione trascendentale. Essa è, piuttosto, tensione ad enucleare il massimo di razionale possibile, sulla base della convinzione indiscussa di una relazione di armonia e di perfezionamento-compimento della verità soprannaturale con quella creaturale. Tale relazione appare compiutamente nell'unione ipostatica del Verbo nella carne.

(121) G. CRISTALDI, *Antonio Rosmini e il pensare cristiano*, cit., p. 170. Egli annota ancora significativamente: «Per usare un termine rosmينiano, anche la filosofia, come indagine razionale sulla realtà, deve riconoscere il cristianesimo nella sua originalità di evento rivelativo e soterico, che si realizza nella realtà personale di Gesù Cristo, ed è rivolto, come provocazione di salvezza, ad ogni persona» (*Ibid.*, pp. 170-171). Questo testo riporta antologicamente i brani più interessanti della Filosofia del diritto e della Filosofia della politica di Rosmini a cui ci siamo riferiti (*Ibid.*, pp. 173-190). Quanto alle opere rosmينiane cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, Ed. nazionale, XXXV-XL, CEDAM, Padova 1967-69; e *Id.*, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'Addio, Marzorati, Milano 1972.

(122) Cfr. K.H. MENKE, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlicher Enzyklopädie*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien-München, 1980.

(123) *Id.*, pp. 44 ss.

(124) G. BONAFEDE, *Progetto rosmينiano di una enciclopedia cristiana*, *Humanitas* 10 (1955) 940-941.

L'esecuzione del compito di enucleare la filosofia, «che giace occulta nelle viscere della cristiana teologia», ed è «supposta» e «accennata dalla divina rivelazione» ⁽¹²⁵⁾, diventa lo spazio concreto per il rinnovamento della teologia dell'epoca infranta e resa sterile dal positivismo teologico.

In questo senso, *l'originalità* della posizione rosminiana nella teologia dell'Ottocento è tutta da riscoprire e da affermare anche rispetto a quei grandi, diffusamente accomunati nel rinnovamento teologico dell'epoca, cioè Moehler e Newman.

Alzseghy e Flick, in sede di comprensione storica, notano come con Rosmini l'Italia abbia tentato di rinnovare la propria cultura religiosa: il tentativo fallì ed egli venne sconfessato dalla Chiesa ⁽¹²⁶⁾. Essi stessi, in altra sede, indicano l'attuale urgenza metodologica della teologia in questi termini:

«Il ramo più attivo e più interessante (e anche più difficile) della ricerca teologica sarà l'elaborazione di una filosofia che, probabilmente, non sarà più considerata un sistema di verità stabilite indipendentemente dalla fede che serva come propedeutica per la scienza della fede, ma piuttosto come un insieme di asserti postulati dalla fede e pensati con i mezzi gnoseologici adoperati attualmente nella cultura dell'ambiente, che permetta un dialogo della fede con le filosofie e con le ideologie dell'ambiente. L'elaborazione di asserti postulati dalle fonti ma pensati nel linguaggio culturale dell'ambiente, fatta con i procedimenti di un'ermeneutica critica, è il solo mezzo per evitare interpretazioni prive di criteri criticamente stabiliti, che trasformano la teologia in ideologia» ⁽¹²⁷⁾.

Questo programma riferisce significativamente il tentativo teologico di Rosmini, e chiarisce la consistenza e attualità della sua «teologia»: l'elaborazione di una filosofia vera e sana, che serva ottimamente il teologare perché non è convocata dall'esterno e acriticamente introdotta in teologia, ma perché è, per identità, un pensare credente, un riflettere, *nella fede*, l'espressione razionale di ciò che la fede «postula».

Il rapporto tra teologia e filosofia sarà il rapporto tra il sapere teologico e il sapere filosofico, sul presupposto che il sapere teologico non è il sapere filosofico sviluppato *ad extra* della fede e poi applicato alle cose divine, ma è l'esplicitazione sistematica dell'intelligenza della fede, cioè la «teoria» che il credere — nel nostro caso, il credere in Gesù —, porta nel suo seno, quanto a concezione totale del mondo e della realtà.

In questa prospettiva, la teologia si sgancia da una relazione di dipendenza dalla filosofia separata, e il pluralismo teologico non potrà essere eccessivamente fondato a partire dal pluralismo filosofico. Una tale giustificazione teorica implica, infatti, una figura di teologia trop-

(125) ASI, pp. 481-482.

(126) Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *Il movimento teologico italiano*, Gregorianum 48 (1967) 307.

(127) ID., *Come si fa la teologia*, Alba 1974, pp. 211-212.

po legata necessariamente alla filosofia separata: poiché la teologia si ancora ad una filosofia, essa mutua il suo pluralistico pullulare dalla presenza di diverse filosofie nello scenario attuale del teatro filosofico.

Ma voler far dipendere la vivacità razionale della teologia da una filosofia particolare recuperata e fatta valere in teologia, potrebbe comportare l'equivoco non indifferente, di che cosa si stia concretamente facendo: filosofia o teologia?

Il fondamento filosofico del teologizzare rosmينiano è, invece, indicato nel suo *sistema della verità*, non chiuso e definitivamente compiuto, ma aperto e sempre più storicamente perfezionabile. Esso è filosofia postulata dal dogma cristologico ed enucleata alla luce della rivelazione cristiana⁽¹²⁸⁾.

Cristocentrismo rosmينiano. Si dice, anzitutto, questo: per Rosmini la filosofia è domanda sulla totalità, ma questa totalità non può essere autonomamente pensata in separazione dalla totalità reale che, per un credente, è Gesù Cristo.

ANTONIO STAGLIANO
Cattedrale - Crotone

20 aprile 1988

(128) L'effettiva esistenza nel pensiero rosmينiano di un rapporto così stretto tra filosofia e rivelazione è stata abbondantemente mostrata dalla nostra ricerca sulla teologia di Rosmini: ne abbiamo precisato il senso e le sue condizioni di possibilità e di pensabilità (Cfr. A. STAGLIANO, *La «teologia» secondo Antonio Rosmini*, cit., pp. 235-358).