

S T U D I

C A T T O L I C I

736 GIUGNO 2022 - € 7,50

20122 Milano - via Santa Croce 20/2



LA SPERANZA OLTRE IL MALE - *Quaderno con interventi di Alessandro Rivali, Bruno Nacci, Stefano Vergano, Laura Bosio, pp. 4-23*

L'ITALIA TRA EUROPA & GUERRA - *di Lodovico Festa, p. 34*

16 APRILE 2022, CIAO ROSANNA! - *di Riccardo Caniato, p. 30*

L'ESSERE È COMUNIONE DI AMORE - *di Matteo Andolfo, p. 24*

IL MESTIERE DI SCRIVERE - *Colloquio di C. Telmon con Ferruccio Parazzoli, p. 36*

NON È DON MATTEO, PERÒ... - *Colloquio di C. Pollastri con Raoul Bova, p. 66*

Matteo
Andolfo



Escatologia
& sinontologia

L'essere è comunione di amore



Matteo Andolfo, filosofo e cultore di teologia, traccia le linee di fondo della visione filosofica, teologica e mistica di Jules Monchanin ricostruita nel volume *Co-Esse. Il mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin* di Yann Vagneux, il quale individua il centro di gravità del pensiero di Monchanin nella “sinontologia”, l'ontologia dell'essere come co-essere (*syn-on, co-esse*), una metafisica della comunione e dell'amore sorta dall'esigenza di conciliare il fascino filosofico dell'unità, scandagliata dal pensiero greco e da quello indù, con l'alterità della persona, connessa alla sua singolarità senza fondo, e fondata teologicamente nell'escatologica del Corpo mistico di Cristo (comunione dei santi), che partecipa dell'unità trinitaria come circumincessione o comunione d'amore delle Persone divine. La sinontologia è la riflessione sul mistero del mondo creato alla luce del *co-esse* trinitario.

Accade, talvolta, che le tesi espone in certi saggi di filosofia e di teologia risultino non solo razionalmente *convincenti*, ma anche teoreticamente *affascinanti* e affettivamente *avvincenti e persuasive* in quanto si avverte che sono *congeniali* al proprio modo di pensare e in più *arricchiscono* la propria fede e la riflessione metafisica e teologica personale. È una tale fascinazione che ho sperimentato leggendo il saggio di Yann Vagneux – sacerdote e teologo francese delle Missioni Estere di Parigi, che svolge la propria attività in India – intitolato *Co-Esse. Il mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin* (prefazione del card. Luis F. Ladaria, traduzione di M.B. Artioli, Esd, Bologna 2020, pp. 680, euro 38). Vagneux ha voluto far conoscere la ricchezza teoretica del pensiero filosofico e teologico di Jules Monchanin (1895-1957), elaborato in parte a Lione, partecipando al rinnovamento della filosofia e teolo-

gia francese degli anni Trenta (era amico di Henri de Lubac e di Emmanuel Mounier, per citare solo due dei nomi più noti) e completato da missionario in India.

Occorre dare merito a Vagneux di essere riuscito a ricostruire la sistematicità e l'ampio respiro di una visione che è, insieme, filosofica, teologica e mistica, esposta in modo frammentario negli scritti di Monchanin, della quale intendo ripercorrere le linee di fondo.

“Philosophia perennis” & pensiero greco

La riflessione di Monchanin parte dal pensiero greco, che considera come una delle forme storicamente assunte dalla *philosophia perennis*, che designa non una dottrina, ma la triplice *questione* filosofico-religiosa dell'io, dell'universo e dell'Essere, in cui le prime due

sono risolte dalla risposta alla terza, traducibile nella problematica del rapporto dell'Uno con il molteplice.

Tale questione si ripropone in tutte le civiltà. Infatti, è presente sia nel pensiero religioso e filosofico delle civiltà orientali, a iniziare dalle più antiche (Egitto, Mesopotamia, Iran mazdaico)¹ sia in tutta la filosofia greca. L'esempio più emblematico delle prime è la religione egizia, che è imperniata sull'idea dell'«Uno che si fa milioni», espressione usata dagli antichi egizi per indicare che dal dio uno che è a capo del pantheon e che è l'originario (per lo più il dio Sole) derivano tutti i molti, dagli altri dèi all'intero cosmo e agli enti che ne fanno parte. Anche se il modo in cui viene concepita la derivazione dei molti dall'Uno varia a seconda delle «scuole teologiche» delle diverse città egizie (Eliopoli, Menfi, Amarna, Tebe ecc.) e muta nel corso della storia dell'Egitto – dal III millennio a.C. sino all'età tolemaico-romana (primi secoli d.C.) –, resta sempre ferma l'idea che l'uno è la causa di tutto il molteplice, della totalità.

Quanto alla filosofia greca, nei presocratici si passa dall'esigenza, nei milesii, di individuare l'unico principio (*arché*) dell'intera *physis*, da cui derivano, per cui sussistono e in cui si risolvono i molti, alla sua affermazione logica (l'Uno eleatico) passando per Eraclito (il cui *Logos* è Uno quale sintesi dei contrari del divenire) e per i pitagorici (la realtà è numero, di cui l'Uno è principio)². Platone postula la dimensione soprasensibile dell'essere (che è fondato sui principi supremi dell'Uno-Bene e della Diade indefinita), Aristotele argomenta sia l'unità dei significati dell'essere (tra loro irriducibili, ma convergenti *pros hen*, verso uno di essi, la sostanza-ousia) sia la trascendenza del principio-fondamento (i molti Motori immobili-Intelletti divini sono in *unità di concezione* gerarchica rispetto al Primo); gli stoici concepiscono Dio come l'Uno che dispiegando le ragioni seminali che ha in sé diviene l'intero cosmo; i neoplatonici, infine, elaborano la più alta metafisica della grecità fondata sull'Uno assoluto. Neanche i pluralisti costituiscono un'eccezione al primato dell'Uno nella filosofia greca: per esempio, gli atomisti concepiscono gli atomi come la moltiplicazione numerica dell'Uno eleatico³.

La teologia trinitaria: l'Uno-molteplice assoluto

Tuttavia, la filosofia greca non è riuscita a conciliare adeguatamente unità e molteplicità, finendo per considerare la seconda come uno scadimento ontologico della prima. Nel disvelarsi della novità del Mistero trinitario si consegue la soluzione delle aporie dell'henologia greca: Dio è l'Uno-molteplice assoluto in quanto assolutamente Uno (l'infinito dell'Uno) e assolutamente molteplice (l'infinito di alterità delle Ipostasi, irriducibili a un'unità ontologica superiore, eppure consustanziali; in Dio tutto è infinito, comprese unità e alterità), Uno perché molteplice, molteplice perché Uno; il molteplice è elevato all'assoluto. La *relazione* è il concetto

che concilia unità e molteplicità. Infatti, le relazioni costituiscono le tre Ipostasi (che sono *relazioni sussistenti*), le distinguono e le uniscono in perfetta comunione. «L'unità nella quale i Tre sono costituiti è la stessa unità che essi costituiscono con il fascio delle loro reciproche relazioni sostanziali» (p. 94), poiché l'unità divina è la reciprocità (*esse ad*) delle Persone, che sono persone unicamente per la loro reciproca inerenza (*esse in*).

L'unità divina o *Deità* è la circumincessione costitutiva delle Persone; pertanto, il suo essere più che *esse*, che può essere anche impersonale, è *co-esse*⁴. La circumincessione esprime sia la *permanenza* dei Tre nella reciproca inabitazione sia la *circolazione dinamica* della vita trinitaria in quanto l'*amore* è la definizione dell'essenza divina e della comunione intratrinitaria. L'assoluto della comunione rende *perfettamente semplice* l'Unità trinitaria al pari dell'Uno neoplatonico, ma più «ricco» perché costituito nella sua pienezza dal molteplice.

La sinontologia: metafisica della persona & dell'amore

Con la Rivelazione cristiana è sorto il nuovo concetto di *unità di circumincessione*, di cui Monchanin offre anche un'elaborazione sul piano della filosofia, che designa come *sinontologia*, una metafisica del *co-esse* con cui rinnovare l'idea di «essere» e di «persona».

Questa trasformazione del pensiero filosofico per corrispondere alla novità cristiana, che trasforma l'intelligenza di chi ne contempla il Mistero, è per Monchanin anche una santificazione della vita intellettuale.

I fondamenti della sinontologia sono esprimibili in due proposizioni: 1) è *co-esse* anche ogni essere creato (l'universo fisico, la biosfera, l'umanità, la Chiesa); 2) la persona umana è *esse ad alterum* come quella divina, solo che l'egoismo ostacola spesso la realizzazione tra gli uomini dell'unità comunionale dell'amore.

Riguardo alla prima proposizione, ne rilevo la convergenza con l'idea di Ugo Borghello di fondare metafisicamente in senso trascendentale⁵ e non meramente accidentale la relazionalità costitutiva della persona reinterpretando l'*atto d'essere* in senso tomistico, che attualizza tutte le perfezioni della persona (compreso lo spirito, a cui è connessa l'autocoscienza, requisito indispensabile della libertà e dell'amore), quale *co-esse*, inteso come *trascendentale della donalità*: l'essere di tutti gli enti, anche non-personali, è donale, è aperto a ogni essere, cerca l'essere, come dimostrano sia la sua relazione costitutiva con l'Essere divino di cui partecipa sia la relazione ontologica all'insieme dell'essere creato circostante. «Se non si recupera il primato dell'*essere* non si riesce a entrare nella novità reale del dono soprannaturale, la novità del cristianesimo rispetto a tutte le religioni»⁶. Dio si rende presente e operativo attraverso l'essere; questo ci permette di rapportarci a Lui sull'essere prima che sui sentimenti o sulla razionalità, senza lasciarci condizionare dai momenti di ardore e afflato religioso come da quelli di aridità interiore. La vita interiore deve raggiungere l'essere, la sua stabili-



tà, la sua trascendenza rispetto a tutto ciò che passa, ai sentimenti, alle emozioni, alle fantasie, alle paure, agli scoraggiamenti ecc. «L'atteggiamento psicologico, di gioia o di ripulsa, di serenità o di fatica, non appartiene all'essenziale»⁷. Imparare a vivere di essere ci aiuta a reggere alle contrarietà, che non potranno mai togliere il dono *ontologico* della filiazione divina⁸.

Riguardo alla seconda proposizione, la metafisica della persona per Monchanin dev'essere dell'*io singolare* considerato: incarnato in un corpo, perciò partecipa dell'evoluzione cosmica; orientato ai valori; incentrato sulla coscienza, in cui incessantemente la persona si raccoglie per dispiegarsi mediante la libertà; temporalizzato secondo il divenire del mondo (tempo propriamente detto) e dell'*io-coscienza* (durata, in senso bergsonian); polarizzato verso il *tu*: la coscienza è essenzialmente intenzionalità, "movimento (almeno virtuale) verso" un altro *io*, poiché l'alterità appagante non è quella impersonale; assolutizzato dal *Tu* assoluto: «L'essenza della persona è il suo movimento verso la Persona assoluta secondo l'ordine dell'amore» (p. 652). «O meglio: movimento spirituale radicato mediante il corpo nella vita e mediante la vita nell'universo, incentrato sulla coscienza, polarizzato dall'amore, ontologizzato da Dio» (p. 653).

L'escatologia: comunione dei santi nel Corpo mistico

Essendo la Trinità la Causa di tutto il creato, in esso è impresso il suo "sigillo" e la comunione d'amore trinitaria è anche il suo destino escatologico, il Pleroma o Corpo mistico di Cristo in cui si realizza la comunione dei santi, a sua volta partecipante al Noi increato della Trinità, sicché nel creato devono trovarsi una "legge d'esodo" e strutture di comunione in incessante superamento verso una più grande unificazione. L'essenza della persona risiede nella relazione con le altre persone e principalmente con le Persone divine.

A causa del peccato, però, che la fa incurvare su sé stessa rifiutando la relazione, è necessario un "esodo" temporale, un processo di progressivo decentramento dell'*io* per rinascere nel noi, una "metamorfosi trasfigurante" – che implica una "morte" (la rinuncia alla chiusura egoistica nella propria particolarità, ciò che ha di esclusivo rispetto alle altre persone) – verso la piena divinizzazione in Cristo, verso la comunione escatologica con la Trinità e con tutte le altre persone umane deificate nel *Noi* del Pleroma cristico, in cui ogni persona sarà definitivamente costituita nella propria *vocazione singolare e insostituibile* nel Corpo mistico, il suo modo singolare di vivere il puro dono d'amore verso tutti gli *io* umani e verso i tre *Io* divini.

L'integrazione delle persone nel Pleroma, infatti, non è indimento panteistico, ma compimento di ciò che v'è di più intimo e comunicabile in ogni individuo (la particolarità trasfigurata in singolarità). I cristificati saranno tutti figli *unici* nel Figlio, donati ognuno a tutti gli altri perché donati a Cristo e mediante Lui ai Tre.

La realizzazione di tale vocazione esige un *Tu* assoluto

che operi per grazia tale comunione unificante nella distinzione e che è l'*Io* di Cristo: in quanto il suo *esse* è il *co-esse* trinitario, Gesù *come uomo è perfetto* dono totale di sé agli altri. È il solo uomo a essere tale, sicché è l'unico Mediatore. Essendo, così, *il termine e la perfezione della creazione*, attraverso l'integrazione di tutte le persone nella Sua anche il resto del cosmo è incorporato nel Pleroma (Cieli nuovi e terra nuova – 2 Pt 3, 13). E questa Pienezza-Pleroma Cristo rimetterà al Padre (1 Cor 15, 28), introducendo il creato deificato nel ritmo della circumincessione trinitaria. Il Cristo, nel Pleroma, è il mediatore tra il *co-esse* della creazione deificata e il *co-esse* increato della vita intratrinitaria, poiché la sua unica Persona partecipa pienamente a questo duplice *co-esse*.

L'esodo di ciascuna persona verso il *Tu* assoluto di Cristo è inserito in quello di tutto il molteplice creato, che è diretto alla deificazione mediante cristificazione e che avviene «nel travaglio del parto» del cosmo (*Rm* 8, 22) attraverso i seguenti stadi: 1) la materia è un movimento (*esse ad*) di unificazione verso 2) la vita, che si perfeziona sino 3) all'uomo. Con l'apparizione della coscienza-pensiero umani sopraggiunge l'unità interiore, che sussume in sé il cosmo non-personale (il non-sé). Da questo punto in poi la prosecuzione dell'evoluzione dipende dalla libertà dell'uomo, capace di aspirare a Dio. Tuttavia, «il passaggio alla consumazione suprema nell'unità della cristosfera [il Pleroma escatologico] avviene unicamente con l'irruzione della grazia divina», la quale implica, «per l'uomo, una rinuncia che è l'atto supremo della libertà umana, che accetta, in una sorta di passività, di lasciarsi attirare misticamente da un "Tu assoluto" esterno a essa» (p. 241).

Il Corpo mistico escatologico è prefigurato incoativamente nella Chiesa quale comunione d'amore e nell'Eucaristia quale sacramento del radunarsi di molti in un solo Corpo (di cui è segno l'unico pane). Quella eucaristica è l'unica materia in grado di transustanziarsi nel Corpo di Cristo e così di realizzare l'ordinamento teleologico *ontologicamente costitutivo* della materia *simpliciter* (di non avere altro essere che un *esse ad*, un ordinamento alla vita, mediante questa al pensiero, mediante questo alla pienezza del pensiero dell'Uomo assoluto), consacrandone la dignità ontologica. Il peccato è il rifiuto dell'unità comunionale del Corpo mistico; è un universo repulsivo di cui il peccato originale è la genesi e l'inferno il compimento.

La missiologia: trasfigurare le religioni nel cattolicesimo

Il Corpo mistico conferisce realtà e valore di assoluto ed eterno a tutte le forme di comunione tra gli uomini, a iniziare dalle diverse *civiltà o culture* quali *comunità*, ossia *comunione unificante (co-esse)* delle persone che vi appartengono, che in esse si sviluppano come persone e che sono persone anche grazie alla comunità.

Pertanto, le civiltà non sono un mero insieme biologico o storico, bensì sono una *realtà ontologica*, con un grado d'essere superiore a quello dei membri che le

costituiscono, e un *gruppo di valori* culminanti nella *religione*, che unifica le civiltà in ciò che ciascuna ha di irriducibile alle altre. Ciò significa che anche ogni cultura e civiltà sarà trasfigurata nel Pleroma nella sua vocazione singolare, unica ed eterna, nel contempo in piena comunione con quella di tutte le altre.

Le vocazioni di tutte concorrono nell'unica missione della Chiesa, che è un appello a tutti gli uomini, religioni, culture e civiltà a unirsi in essa e tramite essa in quella comunione spirituale che sarà piena nel Pleroma e che Monchanin chiama *cattolicismo* per il suo carattere interale e universale.

Il cattolicismo costituisce per Monchanin la missione stessa della Chiesa nella storia: reperire in ogni civiltà quelle forme comunionali che sono possibili vie di accesso al Mistero cristiano attraverso l'elaborazione di una forma trasfigurata in Cristo di ciascuna religione. Infatti, avendo ogni civiltà una vocazione singolare escatologica, oltre a tutti i suoi membri occorre convertire l'insieme dei valori costitutivi di ogni civiltà affinché la redenzione sia onnicomprensiva e nulla resti escluso dal Pleroma. Lo Spirito Santo attira verso Cristo le civiltà deponendo in loro doni divini al di fuori della visibilità della Chiesa, e invitandole a purificarsi e a oltrepassarsi, portando a compimento in Cristo tali doni, che sono le "vie di accesso" al Mistero cristiano proprie a ogni civiltà. Tali doni si manifestano specialmente «nei desideri antitetici di trascendenza assoluta e di comunione immanente che abitano le diverse esperienze religiose umane» (p. 371), che solo la Rivelazione cristiana può conciliare secondo la propria inaudita novità.

La Chiesa ha il compito di *assumere* le singolarità delle diverse civiltà evidenziando ogni verità presente nelle religioni non-cristiane e pensando al cristianesimo con le categorie di pensiero delle diverse civiltà; poi di *purificare* le culture, smascherando gli errori introdotti in esse dal peccato e mostrando loro la "notte oscura" di rinuncia che dovranno sperimentare per essere integrate nel Pleroma; infine, di *trasfigurare* le civiltà, affinché s'intraveda in esse la loro autentica vocazione nel Pleroma escatologico, che si rivelerà pienamente in esso. Monchanin anticipava i contenuti di *Lumen Gentium*, 1-2, dato che morì cinque anni prima dell'inizio del Vaticano II.

Monchanin ha attuato questa missiologia in relazione alla cultura indiana. Il suo modo di attuare la missiologia in India è stato di "ospitare" nella teologia cristiana i molteplici cammini spirituali della civiltà indiana senza giudicarne *a priori* assurdo nessuno (poiché tutto è assunto da Cristo) e di lasciarsi provocare dagli aspetti di "rottura" con l'Occidente cristiano che questa civiltà (al pari delle altre) manifesta, per pervenire a una coscienza rinnovata dell'*ampiezza della "novità"* del mistero di Cristo, il quale si rivela in grado di placare l'insaziabile ricerca indiana dell'Uno; e poi presentare agli indiani questo approfondimento quale incoazione di un analogo dell'induismo suscitato negli indiani dal cristianesimo, che li porterà a trovare le *proprie vie* per vivere pienamente il cristianesimo impregnati della *loro* civiltà.

Ripensare il cristianesimo da indiano e la millenaria esperienza spirituale dell'India da cristiano, in ottica trinitaria, così come hanno fatto i Padri della Chiesa nei confronti del mondo ellenico, in Monchanin «non ha dato mai luogo al sincretismo. L'originalità cristiana è stata sempre non solo mantenuta, ma anche approfondita. Yann Vagneux ci segnala tre punti in cui il *non possumus* di Monchanin di fronte alla tradizione indù era chiaro e nitido: la Trinità, la creazione *ex nihilo*, l'unica mediazione del Verbo incarnato» (p. 23, dalla Prefazione del card. Ladaria).

"Mystica christiana" & apofatismo indù

La via privilegiata che egli ha assunto per la sua missiologia in India è quella della mistica, poiché riteneva che la soluzione indù, più radicale di quella greca, alla problematica dell'Uno e dei Molti della *philosophia perennis* non nascesse dalla cosmologia, come nei filosofi ionic, ma dall'*esperienza mistica*, sbocco della ricerca della liberazione dal ciclo karmico delle reincarnazioni. Monchanin individua nella dottrina indù del *vedānta* la forma più emblematica della mistica e della filosofia indù, tuttora viva nell'India contemporanea. Non è solo uno dei sei *darśana*, che dalla radice *drś*, "vedere, contemplare, comprendere", sono i "punti di vista" speculativi del pensiero indù sulla realtà, complementari e ortodossi, ma è quello in cui culminano gli altri cinque: attribuito a Vyāsa, che ha ordinato e fissato definitivamente i Veda, si fonda sulle *Upaniṣad*, in cui è insegnato il fine ultimo e supremo dell'intera conoscenza; è il punto di vista assoluto, metafisico, che considera gli enti dal punto di vista del Principio (*Brahman*), la "non-dualità" (*advaita*) *al di sopra dell'Uno e dell'Essere*, l'Inesprimibile al di sopra della sua prima e più semplice espressione. Per sciogliersi da tutto ciò che non è l'Unico necessario occorre negare il molteplice senza, peraltro, poter pensare e dire nulla dell'unico Sé assoluto, identico nell'Assoluto (*Brahman*) e in tutti gli uomini (*ātman*)⁹. E infatti lo *yoga* è la "via unitiva" indiana ed è un'enstasi dell'atto di conoscere nell'atto di esistere, poiché raccogliendosi nella propria unità l'uomo si unifica con Dio e l'unità è l'ultima appercezione contemplata prima di essere "inghiottito" nell'Assoluto impersonale. L'analogia si trasforma in identità, in quanto tale ineffabile.

Siccome il *vedānta* afferma del *Brahman* tre attributi intesi in senso assoluto: Essere, Pensiero e Beatitudine (compendiati nel termine *Saccidānanda*), per Monchanin è possibile trasfigurare questa mistica apofatica dell'Uno senza molteplicità interna in quella dell'Uno trinitario, in una mistica del *sam-sat*, traduzione in sanscrito del *co-esse*, pienezza dell'Uno perché pienezza di comunione («Dio è Uno non malgrado la sua Trinità, ma a causa della sua stessa Trinità», p. 481), poiché ritiene che la mistica indiana trasfigurata possa arricchire un giorno la Chiesa con una via di contemplazione *più profonda* dell'unità di circumincessione della Trinità. «L'India è andata così lontana nello svuota-



mento dell'individualità [per far sparire la contrazione egocentrica ed egoistica dell'*ahamkâra*, la coscienza individuale], che essa non può, senza regressione, trovare sia l'altro sia l'*io* a un'altezza minore di quella della configurazione alle Iper-Persone» trinitarie (p. 458), relazioni sussistenti iper-personali costitutive dell'unità nella loro circumincessione.

A tal fine Monchanin riconsidera il concetto di Deità dei mistici cristiani più apofatici – da Dionigi a Giovanni della Croce – per sviluppare una teologia mistica apofatica dell'Uno *anche più radicale di quella indiana*: una *mistica del Cristo*, perché è solo in Lui che l'uomo partecipa della vita trinitaria, e una *mistica dello Spirito Santo*, la Persona divina *senza forma* che proprio per questo va incontro all'oscillazione indiana tra una religione personale e una metafisica impersonale risolvendone l'aporia: come Dono del Padre e del Figlio, lo Spirito Santo «rende più manifesto il mistero della Persona trinitaria come puro dono (*esse ad*)» (p. 517). Mistica di Cristo e del Paraclito sono unite dal fatto che è il Risorto a effondere, con il Padre, lo Spirito sul mondo, che lo Spirito riconduce alla Deità intesa sia come Padre sia come unità di circumincessione dei Tre, che ha la propria sorgente nel Padre. Ebbene, in san Giovanni della Croce la percezione per grazia dell'unità ineffabile di Dio, la Deità, è insieme percezione della distinzione delle tre Persone divine, poiché questa percezione è partecipazione al ritmo della circumincessione trinitaria, è conoscenza del Padre tramite la sua stessa conoscenza che è il Verbo e amore del Padre tramite il suo stesso amore che è lo Spirito Santo. È dunque un'esperienza sovranaturale, per grazia.

Per questo Monchanin individua in san Giovanni della Croce il mistico cristiano che meglio può accompagnare l'India verso la Rivelazione trinitaria. Nella «via mistica unitiva» di questo santo la «notte» del non-sapere è transustanziata nel «fuoco» del Mistero trinitario, perché la notte cova quel fuoco che la divorerà; analogamente, l'*io*, *perdendosi* (abbandonando la chiusura nella propria particolarità), si ritroverà transustanziato nell'*io* escatologico (la sua ipseità definitiva, il «nome nuovo» di *Ap* 2, 17) dono sostanziale creato (*esse ad*) in comunione d'amore con il Tu di Cristo, dei Tre e con tutti i tu creati del Pleroma. L'esigenza indiana di oltrepassare l'*io* empirico nell'Assoluto che è *Saccidânanda* per far sparire la contrazione egocentrica ed egoistica dell'*ahamkâra* nel concetto cristiano di Pleroma diverrebbe trasfigurazione e non mero annichilimento.

Tuttavia, la trasfigurazione cristiana del pensiero indù esige da questo una triplice rinuncia: 1) all'identità tra *Brahman* e *âtman*, per passare dall'Assoluto monadico indù, che estingue il molteplice relativo, all'Assoluto cristiano, che lo ricapitola nel Pleroma; il creazionismo agevola il passaggio permettendo di conservare la semplicità e trascendenza dell'Assoluto e la realtà del mondo (né panteismo né acosmismo); 2) alla netta soluzione di continuità tra il temporale (illusorio) e l'eterno (reale) per concepire correttamente Cristo come l'unico Mediatore tra creato e increato senza ridurlo a un mero *avatâra* tra gli altri, a «una discesa mitica della divinità nell'illusione del mondo» (p. 472), che può ripetersi tante volte;

3) allo *yoga*, strutturalmente pelagiano e solipsistico, sostituendolo con «l'abbandono incondizionato a Colui che ci conosce e ci ama più di quanto potremmo farlo noi» (p. 474). Tale trasfigurazione corregge anche il ruolo di criterio assoluto che il pensiero indù attribuisce all'esperienza mistica e che nel cristianesimo spetta, invece, al Mistero trinitario. Se la *mystica christiana* oltrepassa l'*enunciato dogmatico* del Mistero (restando, peraltro, l'esperienza vissuta del dogma, che non si separa dalla fede dei semplici), questo in sé supera l'esperienza mistica, che permane nei limiti della novità rivelata (il *co-esse* trinitario) espressa dalla formulazione dogmatica: non è la mente del mistico che fa presa sul Mistero, ma questo che fa presa su di essa obbligandola a negare le forme in cui pensava di afferrarlo. Così, il Mistero enunciato dalla teologia alimenta perpetuamente la contemplazione mistica, che lo interiorizza senza fine.

Un testo, quello di Vagneux, certamente impegnativo, ma un ammirevole esempio di come si possa rendere ragione della speranza che è in noi cristiani (1 *Pt* 15).

Matteo Andolfo

¹ Cfr M. Andolfo, *L'Uno e il Tutto. La sapienza egizia presso i Greci*, Ares, Milano 2008; *La moderna logica aletica tra realismo tomistico e interiorità neoplatonica. "Noocentrismo" occidentale e "verbocentrismo" orientale a confronto*, Leonardo da Vinci, Roma 2018, pp. 15-43.

² Cfr M.G. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

³ Cfr Atomisti antichi, *Testimonianze e frammenti secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz*, a cura di M. Andolfo, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2001².

⁴ La nozione di circumincessione ha la propria radice scritturistica in *Gv* 10.14.17, ma è stato san Giovanni Damasceno (*De fide orthodoxa*, 8.14) ad applicarla per la prima volta alla Trinità. Cfr Giovanni Damasceno, *Esposizione della fede (De fide orthodoxa)*, a cura di M. Andolfo, testo greco a fronte, Esd, Bologna 2013.

⁵ La relazionalità trascendentale è la ricchezza emergente rispetto alla somma dei beni propri dei soggetti in relazione. Per esempio, la relazione famigliare è un «noi» che non si riduce alla somma dei suoi componenti.

⁶ U. Borghello, *Carisma & evangelizzazione*, «Studi cattolici», n. 732 (2022), pp. 112-114: p. 112. Anche se Borghello non si riferisce al *co-esse* di Monchanin, bensì s'ispira al concetto di *co-ser* del filosofo spagnolo Leonardo Polo, che contraddistingue l'essere della persona da quello degli altri enti (cfr R. Corazón González, *Leonardo Polo & l'aporia risolta*, «Studi cattolici», n. 626 [2013], pp. 276-278), tuttavia afferma che la concezione dell'essere che in modo trascendentale è donale è ispirata dalla rivelazione cristiana, che dice come Dio sia amore (1 *Gv* 4, 8), ossia come l'essere divino sia donale perché trinitario.

⁷ G. Moiola, *Temi cristiani maggiori*, Glossa, Milano 2018, p. 87.

⁸ Cfr U. Borghello, *Vivere nell'Essere*, «Studi cattolici», n. 734 (2022), pp. 342-344. La vita eterna è il superamento della morte nella *relazione* con Dio, la quale è il fondamento dell'esistenza della persona umana (C. Yannaras, *La fede dell'esperienza ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1993, pp. 92-94.160).

⁹ Ne risulta, per Śāṅkara (IX sec. d.C.), uno dei massimi esponenti del *vedānta*, una squalifica radicale del molteplice, immerso nello scorrere universale, la cui verità relativa è illusione passeggera (finché l'intelletto non si risveglia) *alla luce dell'Assoluto*: come una corda a un occhio immerso nel buio può apparire come un serpente, ma in sé essa non muta la propria natura di corda, così il *Brahman* appare come molteplice alla mente (*manas*) del non risvegliato senza mutare la propria unità assoluta.