

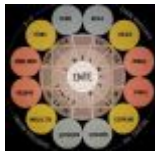


CONFERENZA
EPISCOPALE
ITALIANA



CENTRO
INTERNAZIONALE
DI STUDI ROSMINIANI
STRESA

PONTIFICIA
UNIVERSITÀ
LATERANENSE
Cattedra di Teologia Fondamentale



Ventiduesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
Antonio Rosmini e le ontologie contemporanee
STRESA, PALAZZO DEI CONGRESSI, 23-26 AGOSTO 2022

Dio “come” essere, Dio senza essere, Dio oltre l’essere. L’urgenza teologica di “de-nominare” Dio

Giuseppe Lorizio

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall’Autore per gli Atti. NDR].

Voi non andate giù per un sentiero
filosofando: tanto vi trasporta
l’amor de l’apparenza e ‘l suo pensiero!
E ancor questo qua sù si comporta
con men disdegno che quando è posposta
la divina Scrittura o quando è torta.
Non vi si pensa quanto sangue costa
seminarla nel mondo e quanto piace
chi umilmente con essa s’accosta.
Per apparer ciascun s’ingegna e face
sue invenzioni; e quelle son trascorse
da’ predicanti e ‘l Vangelo si tace.
(*Paradiso*, XXIX, 85-96)



L’invettiva che Beatrice rivolge alle dispute accademiche mi interpellava spesso, ma soprattutto ora, mentre mi accingo a tematizzare il nesso ontologia/teologia. In diversi settori del sapere credente si ritiene la prospettiva ontologica come una risorsa da contrapporre all’avvento del nihilismo e della morte di Dio in un conflitto culturale, persino mediatico e politico, che è sotto gli occhi di tutti. Con quali esiti non è dato sapere, anche se la battaglia, se non la guerra, sembra ormai perduta e insostenibile, soprattutto in quanto non sempre si riesce a decifrare e interpretare adeguatamente l’evento annunciato alla fine del XIX secolo e spesso sfugge, almeno nella cultura diffusa, la sua portata cristologica. Del resto, non è affatto scontato che l’esito della lotta contro la progressiva invadenza del nulla in Fantasia possa prefigurarsi come quello conseguito dal protagonista (Bastiano/Atreiu) de *La storia infinita*.

Ma la risorsa può anche diventare una minaccia per la teologia, invitandola ad indossare la maschera deturpante dell’onto-teologia. E si tratterebbe di un innesto mortale, in quanto tendente a rappresentare il dio della filosofia nella forma della *causa sui* (*Ursache*), dimenticando che «a un dio simile l’uomo non può rivolgere preghiere, né può offrire sacrifici. Dinanzi alla *causa sui* l’uomo non può cadere devotamente in ginocchio, né può suonare e danzare. Di conseguenza il pensiero senza-dio (*das Gott-lose Denken*), che deve rinunciare al dio della filosofia – cioè al dio come causa sui – è forse più vicino al dio divino. Il che, in questo caso, significa soltanto: questo

pensiero è libero per tale dio più di quanto l'onto-teologica non sia disposta ad ammettere»¹.

Diventa a questo punto urgente procedere a un cammino speculativo che conduca alla denominazione di Dio assumendo la *via laudis* (preghiera e liturgia), piuttosto che la via speculativa, come contesto proprio nel quale esprimere tale operazione denominativa². Il percorso sarà segnato dalle tappe indicate nel titolo (Dio “come” essere, senza essere, oltre l’essere) e supportato dalla convinzione secondo cui la teologia dovrà alla fine rassegnarsi a portare il peso dell’ontologia, né più né meno di quanto i preti non debbano sottoporsi, spesso loro malgrado, a portar, anzi addirittura a dare “peso a Dio”, secondo l’espressione del giovane papa di Paolo Sorrentino, in quello che il regista chiamava “il vangelo di Lenny Belardo”: il mitico Pio XIII³.

In forma molto provocatoria e probabilmente influenzato negativamente da certo fondamentalismo teocratico, lo scrittore israeliano Yuval Noah Harari, nel suo libro *21 lezioni per il secolo XXI*⁴ ci pone di fronte alle due visioni di Dio, che dominano la cultura diffusa e influenzano il suo rapporto con la fede e la religione. Un intero capitolo, il XIII di questo volume, è intitolato “Dio. Non nominare il nome di Dio invano”⁵. La prima immagine è quella del Dio che ha creato e quindi dà un senso all’universo: «Dio esiste? Dipende da quale Dio avete in mente. Il mistero cosmico o il saggio legislatore? Quando le persone parlano di Dio, parlano di un grandioso e affascinante enigma di cui non sappiamo assolutamente nulla. Invochiamo questo misterioso Dio per spiegare gli interrogativi più oscuri con i quali ci provoca l’Universo. C’è qualcosa o non c’è nulla? Che cosa ha informato le leggi fondamentali della fisica? Che cos’è la coscienza, e da dove deriva? Non conosciamo le risposte a queste domande, e attribuiamo alla nostra ignoranza il nome grandioso di Dio. La caratteristica saliente di questo misterioso Dio è che non possiamo dire nulla di concreto su di Lui. Questo è il Dio dei filosofi; il Dio di cui parliamo quando siamo seduti intorno a un fuoco sotto il cielo stellato, e ci interroghiamo sul senso della vita»⁶.

La seconda immagine è quella del Dio postulato o fondamento dell’etica (in analogia con l’impostazione kantiana della ragion pratica): «In altre occasioni la gente vede Dio come un legislatore severo e saggio, del quale sappiamo fin troppo. Sappiamo esattamente che cosa pensa sulla moda, l’alimentazione, il sesso e la politica, e invochiamo questo Uomo Arrabbiato che sta nei Cieli per giustificare una miriade di regolamenti, decreti e conflitti. Un Dio che si irrita quando le donne indossano camicie a maniche corte, quando due uomini fanno sesso tra loro, o quando gli adolescenti si masturbano. Alcuni sostengono che non apprezza se beviamo alcolici, secondo altri vuole che beviamo vino ogni venerdì sera oppure ogni domenica mattina. Sono state scritte intere biblioteche per spiegare nel dettaglio più minuto cosa vuole e cosa non vuole. La caratteristica più importante di questo legislatore saggio è che possiamo dire cose molto concrete su di Lui. Questo è il Dio dei crociati e dei jihadisti, degli inquisitori, dei misogini e degli omofobi. Questo è il Dio di cui parliamo quando stiamo davanti a un rogo e scagliamo pietre e insulti agli eretici che ci bruciano dentro»⁷. A guardar dentro con attenzione, si tratterebbe della interpretazione ideologicamente laicista dei *posteriora Dei*, che la tradizione rabbinica individua nella creazione e nella torah, cui Harari sembra irridere e non prendere sul serio, sebbene ne sia cripticamente influenzato. Tale operazione “culturale” conduce a quello che, anche in teologia, si denomina “post-teismo”, che non ha nulla a che vedere con la crisi del teocentrismo⁸.

-
1. M. HEIDEGGER, “La struttura onto-teologica della metafisica”, in ID., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 95.
 2. Sono lieto e fiero di far riferimento a questo proposito all’eccellente tesi dottorale da me diretta, pubblicata da I. ROBU, *Denominare Dio alla luce dell’analisi teologica di Es 3,14 nell’incontro tra Jean-Luc Marion e Tommaso d’Aquino: un contributo per un pensiero iconico*, Editura Sapientia, Iasi 2020.
 3. Dialogo fra i cardinali Caltanissetta, Spencer e Voiello: «Caltanissetta: E com’è il peso di Dio Michael? Spencer: Fragilissimo. Caltanissetta: Sì, Michael, è fragilissimo. Per questo tu ci aiuterai a irrobustire Dio. Spencer: Ci ho provato: è inutile. Caltanissetta: Ci dobbiamo provare fino a un secondo prima di morire. Questo fanno i preti. Questo facciamo noi: diamo peso a Dio» (P. SORRENTINO, *Il peso di Dio. Il Vangelo di Lenny Belardo*, Einaudi, Torino 2017, p. 46, edizione digitale). E, come teologi, diamo peso a Dio identificandolo con l’essere e innestando l’ontologia nella teologia.
 4. Bompiani, Milano 2018.
 5. *Ib.*, pp. 196-201.
 6. *Ib.*, p. 196.
 7. *Ib.*, pp. 196-197.
 8. Istruttivo l’articolo di P. GAMBERINI, *Riformare il teismo trinitario*, in “Rassegna di Teologia” 63 (2022), 81-102.

Una versione, anche questa laicista, del post-teismo la si può rinvenire del saggio di Peter Sloterdijk, *Dopo Dio*⁹. In questa ulteriore “mistificazione” ritorna il tema della gnosi, che l’autore denomina “vera dottrina errante”, ispirandosi ai testi di Nag Hammadi, mentre allorché volge la sua attenzione a Gesù di Nazareth, mette in rilievo la valenza politica della croce: «Dal punto di vista del giudizio “ultimo”, un mondo che si è reso colpevole della morte del redentore sta già sotto il segno della colpa suprema; risulta pregiudicato dal punto di vista ontologico come alienato, dal punto di vista religioso come posseduto, e dal punto di vista cognitivo come incapace di comprendere la propria colpa. Dopo gli eventi del Golgotha, la sua cecità rispetto alla profferta di luce risulta definitivamente chiara. [...] Come spiega Simone Pétrement, la croce divide Dio dal mondo, quest’idea è corretta almeno nella misura in cui la croce è il simbolo più visibile dell’ira della recidività con la quale i poteri mondani restavano fermi nei loro realismi»¹⁰.

1. Dio “come” essere

Il divino è di casa ad Elea, la patria dell’essere parmenideo, tanto che è la dea ad accogliere il pensatore e a suggerirgli quel radicale messaggio, che giunge fino a noi nella forma/formula dell’identità dell’essere¹¹. Per quanto certamente si tratti anche di un espediente letterario, sia consentito al teologo evidenziare la valenza rivelativa del loghion presocratico, anche se non possiamo non chiederci se l’innesto del divino sull’essere debba necessariamente passare attraverso il parmenicidiotto perpetrato dallo straniero di Elea (Platone), che consiste nella trasgressione a pensare l’essere del non essere. Destiniamo ad ulteriori approfondimenti la ricerca della risposta a tale interrogativo speculativo, prima ancora che storiografico. Qui invece intendiamo muovere i nostri passi a partire dal rovesciamento della domanda posta da Martin Heidegger: «Com’è che il dio fa la sua comparsa nella filosofia?»¹², chiedendoci piuttosto com’è che l’essere fa il suo ingresso nella teologia, anzi nella rivelazione che ne costituisce l’orizzonte?

1.1. *Dall’esodo ai vangeli*

Quella che Étienne Gilson ha definito, con felice e fortunata, anche se non si sa quanto pertinente, espressione “metafisica dell’esodo”¹³, accuratamente distinguendola da una “metafisica nell’esodo”, ci riconduce alla rivelazione del nome attestata in *Es* 3,14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*èhyèh ashèr èhyèh*), da cui si ricava il tetragramma יהוה (*Es* 3,15). Ma non è certo il testo ebraico a certificare l’identificazione del Dio d’Israele con l’essere della filosofia, bensì, come tutti sanno, la traduzione dei LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, che conferisce al testo una valenza filosofica, attribuendogli un “peso” ontologico¹⁴. Procedendo per rapidi cenni in rapporto all’interpretazione in campo ebraico, mi preme rilevare che, nella recente edizione critica, il “Trattato Berakhòt” del *Talmud babilonese*, così si esprime: «E Dio disse a Moshè: Io sarò quello che sarò. Ed Egli disse: Così dirai ai figli d’Israele “Io sarò” mi ha mandato a voi [citazione di *Es* 3,14]. Disse il signore benedetto a Moshè: Va’ e di’ a Israele: Sono stato con voi in questa prigionia e nella liberazione, e sarò con voi nella prigionia e nella liberazione causata da altri regni in futuro [commento]. Disse Moshè davanti a Lui: Padrone del mondo! È abbastanza che si parli di disgrazia al suo tempo, perché devo affliggerli anche con le disgrazie future? [discussione di Moshè con il Signore]. Gli rispose il Signore benedetto: Va’ e di’ loro: “Io sarò” mi ha mandato da voi»¹⁵.

Nel tentativo squisitamente apologetico di mostrare che la rivelazione mosaica costituisce

⁹ Raffaello Cortina, Milano 2018.

¹⁰ *Ib.*, p. 77.

¹¹ Cfr. H. G. GADAMER, *Parmenide o l’aldilà dell’essere*, allegato al n. 3 di *Sophia*.

¹² M. HEIDEGGER, op. cit., p. 72. Di notevole rilievo il recupero, anche in ambito luterano, di una “ontologia della fede”, come attesta la raccolta di saggi F. BUZZI – D. KAMPEN – P. RICCA (edd.), *Lutero e l’ontologia. La presenza di Dio nel mondo*, Claudiana, Torino 2021.

¹³ Cfr. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1983³, 79.

¹⁴ Cfr. G. MICHELINI, Storia dell’interpretazione di *Es* 3,14-15 nella tradizione giudaica. *Confronto con il Nuovo Testamento*, in “Convivium Assisiense” 12 (2010) pp. 41-70. Si tratta di una eccellente sintesi della *Wirkungsgeschichte* del brano biblico.

¹⁵ *Talmud babilonese. Trattato Berakhòt (Benedizioni)*, tomo I, a cura di D. G. Di Segni, Giuntina, Firenze 2017, 9/b/1.

l'apice cui tendeva la speculazione filosofica di stampo ellenistico¹⁶, Filone d'Alessandria così si esprime: «Dio risponde a Mosè che gli ha appena chiesto il nome da riferire agli israeliti: “Prima devi dire loro che sono colui che sono, cosicché riconoscano la differenza tra ciò che è e ciò che non è, e poi che nessun nome può propriamente essere usato per me, che sono il solo essere a cui appartiene l'essere” (De Vita Mosis, 1, 75). Altrove, in De mutatione nominum, 1,11, Filone spiega la frase di Es 3,14 con: “la mia natura è essere, non essere pronunciato”, testimoniando così l'usanza giudaica di non dire il nome di Yhwh/Kyrios»¹⁷. L'alessandrino prosegue: «Ma perché il genere umano non sia privato del tutto di una denominazione da dare al Bene supremo, Egli concede loro di servirsi di questo nome: “Signore Iddio” delle tre nature: l'insegnamento, la perfezione, l'esercizio, di cui nelle Scritture sono simboli Abramo, Isacco e Giacobbe»¹⁸. E di notevole interesse risulta il passaggio del Quod deterius, nel quale si afferma: «[...] Dio è il solo che resti saldo nell'essere. “Io sono Colui che è” fa comprendere che le realtà a Lui inferiori non sono, dal punto di vista ontologico, veri e propri esseri, bensì sono considerate sussistenti soltanto dall'opinione corrente»¹⁹.

Ma per tornare nel grembo dell'ebraismo, è interessante il riferimento qabbalistico, nel Libro dello splendore (Zohar) al segreto del tetragramma, interpretato secondo la metafora generativa. Qui i due poli èhyèh ashèr èhyèh (Es 3, 14) e Yhwh (Es 3, 15) sarebbero ai due estremi, in quanto da un lato si esprime la “garanzia della rivelazione”, dall'altro il sigillo di “verità del Santo”. Si tratta di un dinamismo simbolico che neppure prende in considerazione significati ontologici o metafisici che si possono intravedere come rinchiusi nel nome²⁰. O meglio, piuttosto che dinanzi a una filosofia dell'essere saremmo al cospetto di una metafisica della luce. I tentativi di rappresentare il tetragramma hanno anche a che vedere con la dimensione cosmologica dello stesso, come si evince dalla trattazione di Giulio Busi, che offre una immagine significativa, risalente alla metà del XIII secolo, tendente a innestare il percorso cosmologico nei “ventiquattro mondi” del Nome.



«Sei gruppi di tre piccoli cerchi si allineano lungo i contorni delle lettere che compongono il Tetragramma. Ciascun tondo è coronato da tre apici, così da rispettare un preciso simbolismo numerico. Alle ventiquattro circonferenze corrispondono, infatti, settantadue brevi raggi, che indicano l'irradiarsi dell'energia nel cosmo»²¹. Un vero percorso cosmologico, che, se letto alla luce di quanto affermava Filone vuol semplicemente dire che la consistenza (peso ontologico) del reale finito sta ossia sussiste nel suo radicarsi nel Nome.

E, proprio a proposito del rapporto essere/ente, Dio/mondo, tornano in mente i versi della Commedia, dove, a Dante che gli chiede perché l'Eterno abbia scelto di creare gli angeli, Beatrice risponde:

Non per aver a sé di bene acquisto,
ch'esser non può, ma perché suo splendore
potesse, risplendendo, dir “*Subsisto*”,
in sua eternità di tempo fore,
fuor d'ogne altro comprender, come i piacque,
s'aperse in nuovi amor l'eterno amore
(Paradiso, XXIX, 13-18).

-
- 16 La traduzione dei LXX, secondo J. Daniélou, orienta il testo in senso essenzialista-ontologico (cfr. J. Daniélou, *Filone d'Alessandria*, Arkeios, Roma 1991, 115).
- 17 G. MICHELINI, *art. cit.*, p. 5.
- 18 Per le citazioni dal *De mutatione nominum*, cfr. FILONE D'ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia* (a cura di R. Radice), Bompiani, Milano 2005, p. 1549.
- 19 *Ib.*, 525.
- 20 Cfr. Zohar. *Il libro dello splendore* (a cura di G. BUSI), Einaudi, Torino 2008, pp. 303-304.
- 21 G. BUSI, *Quabbalah visiva*, Einaudi, Torino 2005, p. 124.

Particolarmente significativo il commento di Vittorio Sermonti a questi versi: Dio ha creato gli angeli «non certo per procacciarsi un incremento di bene – ciò che è manifestamente impostulabile –, ma perché la sua irradiazione [ancora metafisica della luce] rifrangendosi nelle “substantiae” angeliche, potesse dire “subsisto”, potesse cioè pronunciare l’assolutezza del proprio essere, fuori da qualsiasi determinazione temporale e da qualsiasi determinazione spaziale (infatti Dio non esiste: è). Per questo e non per altro, come e quando gli piacque, si dischiuse, espanse, moltiplicò in nuovi oggetti-soggetti d’amore, Lui (Dio) amore eterno, insomma, “s’aperse in nuovi amor l’eterno amore”»²².

Quanto al carattere impronunziabile e ineffabile del Tetragramma, che non è tale in senso assoluto, in quanto può essere invocato dal sommo sacerdote nello Yom Kippur, resta come un pungolo, anche per la nostra riflessione, la domanda che Aronne pone a Mosè, nell’opera incompiuta di Arnold Schönberg, *Moses und Aron*, composta tra il 1930 e il 1932 e messa in scena per la prima volta nel 1957. La dialettica tra i due personaggi svela la questione della nominabilità di Dio. Qui le due figure esprimono la tensione fra ciò che non si può rappresentare/nominare, ma solo ossequiare nell’osservanza etica delle dieci parole e l’ineludibile necessità antropologica della rappresentazione del divino che, quando vietata, finisce con il produrre l’idolatria del vitello d’oro: anche l’occhio vuole la sua parte ... L’incompiutezza dell’opera esprime l’impossibilità di una composizione fra le due prospettive alternative, dove quella di Mosè è presto detta nella domanda: «Io so pensare, ma non so parlare»²³.

ARONNE

Auserwähltes Volk.
einen einzigen Gott ewig zu lieben
mit tausendmal mehr der Liebe,
mit der alle andern Völker ihre vielen Götter leben
Unsichtbar! Unvorstellbar!
Volk, auserwählt dem Einzigen, kannst du
lieben, was du dir nicht vorstellen darfst?

Popolo eletto ad amare in eterno
un unico Dio
con mille volte più amore di quanto
tutti gli altri popoli amino i loro molti dei.
Invisibile? Irraffigurabile?
Popolo, votato all’unico, puoi amare
ciò che raffigurarti non è concesso?

MOSE

Darfst? Unvorstellbar, weil unsichtbar:
weil Unüberblickbar;
weil unendlich;
weil ewig;
weil allgegenwärtig;
weil allmächtig.
Nur einer ist allmächtig

Non ti è concesso? Irraffigurabile perché invisibile;
perché incommensurabile allo sguardo;
perché infinito,
perché eterno,
perché onnipresente,
perché onnipotente.
Uno solo è onnipotente.

Un’interpretazione ebraica (non credente o diversamente credente) suggerisce: «*Sarò Colui che sarò*». Nel Mosè e Aronne Arnold Schönberg dà a Elohim che parla dal rovetto ardente di *Es 3* la voce di un coro [in realtà si tratta di sei solisti]. È un’interpretazione. *Elohim*, che designa il Dio unico, è un plurale, ad esprimere i diversi modi di manifestarsi alle creature, ma i verbi che descrivono le sue azioni sono al singolare, ad esprimere la sua unicità: “[Gli] Elohim ha detto ...” [...] ciascuno ha una visione propria e diversa del Dio Unico. Il Dio intuito da Abramo è secondo un aspetto diverso da quello intuito da Isacco, e ha un aspetto diverso da quello intuito da Giacobbe. Dal “suo lato” (*mitsidò*, in ebraico) dal lato cioè della sua essenza imperscrutabile, Dio è unico e unitario, dal “nostro lato” (*mitsidenu*, in ebraico), ci si presenta secondo diversi aspetti, secondo quanto ciascuno sappia intuire e interpretare mentalmente e in pratica [...] Alla luce di *Es 3,15* [...] potremo allora interpretare “sarò quello che tu saprai farmi essere per te”»²⁴.

Ma proprio perché il popolo non potrebbe amare l’irrapresentabile, il tabù del Nome viene infranto nel Nuovo Testamento, che siamo chiamati ad evocare ponendoci al riparo dall’invettiva di Beatrice. Al livello dei sinottici, un luogo particolarmente significativo risulta essere, nella triplice

22. V. SERMONTI, *Il Paradiso di Dante*, Garzanti, Milano 2021, pp. 803-804, edizione digitale.

23. A. SCHÖNBERG, *Moses und Aron*, atto primo, scena prima, Moses: «Ich kann denken, / aber nicht reden».

24. S. LEVI DALLA TORRE, *Dio*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 44 (edizione digitale).

tradizione, *Mc* 12,26-27 = *Mt* 22,32-32 = *Lc* 20,37-38:

περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάλτου ἵπῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων· Ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἄλλὰ ζώντων ἵπὸν πλανᾶσθε.	Riguardo al fatto che i morti risorgono, non avete letto nel libro di Mosè, nel racconto del rovetto, come Dio gli parlò dicendo: Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe? Non è Dio dei morti, ma dei viventi!
---	---

Si tratta, come noto, della disputa con i sadducei, e l'orizzonte è quello della vita eterna, il che offrirebbe sostegno all'interpretazione di Moses Mendelssohn, secondo il quale l'espressione di Esodo farebbe riferimento all'eternità dell'essere di Dio, che qui si rivela: «Mendelssohn traduce l'intero passo con una lunga perifrasi, piuttosto che appellarsi ad una traduzione concisa, come avevano fatto gli esperti tedeschi che lo avevano preceduto: “Gott sprach zu Mosche: ich bin das Wesen welches ewig ist er sprach nämlich: so zu den Kindern Israels sprechen: das Ewige Wesen welches sich nennt. ich bin ewig, hat mich zu euch gesendet”. Questa lunga perifrasi può essere tradotta come segue: “Dio disse a Mosè: io sono l'Essere (Ente) Eterno. Ed egli disse: questo dirai ai figli d'Israele: l'Essere Eterno, che chiama sé stesso *Io sono Eterno* mi ha mandato a voi»²⁵. Saremmo comunque di fronte all'irruzione dell'eschaton nella storia, dell'Eterno nel tempo, dell'Infinito nel finito.

Ma i luoghi neotestamentari che maggiormente risultano interessanti e intriganti a riguardo si configurano come “Io sono assoluti” e vengono attestati, sarebbe superfluo sottolinearlo nel IV vangelo, in quattro momenti: 8,24; 8,28; 8 58; 13,19. Per motivi di brevità mi limito a riportare il terzo di questi testi:

⁵⁶ Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλίασατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη. ⁵⁷ εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτόν· Πεντήκοντα ἔτη οὐπω ἔχεις καὶ Ἀβραάμ ἐώρακας; ⁵⁸ εἶπεν ἑαυτοῖς Ἰησοῦς· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί. ⁵⁹ ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν· Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ.	⁵⁶ Abramo, vostro padre, esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e fu pieno di gioia”. ⁵⁷ Allora i Giudei gli dissero: “Non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo?”. ⁵⁸ Rispose loro Gesù: “In verità, in verità io vi dico: <i>prima che Abramo fosse, Io Sono</i> ”. ⁵⁹ Allora raccolsero delle pietre per gettarle contro di lui; ma Gesù si nascose e uscì dal tempio.
---	---

L'esegesi insegna che siamo di fronte a un'autentica originalità cristologica che costituisce la chiave di volta dell'intero messaggio del IV vangelo: «In conclusione è evidente che con gli “io sono” assoluti il Gesù giovanneo attribuisce a sé stesso una qualità che è propria di Dio soltanto. Alle spalle di questi passi c'è più evidentemente il Deuteronomio, ma non si può escludere anche il testo forte di *Es* 3,14: “Io sono colui che sono”. Gesù, perciò, non può essere semplicemente collocato nella serie dei grandi personaggi storici iniziata con Abramo, ma appartiene a un altro ordine di esistenza, al di fuori del contesto temporale, Come Yhwh nella fede giudaica, egli è Signore della storia, redentore d'Israele e dell'umanità»²⁶. L'accanimento nei suoi confronti sarebbe giustificato dal fatto che avrebbe pronunciato, senza essere sacerdote e fuori dal contesto culturale dello Yom Kippur, il Tetragramma, rendendosi consapevolmente reo di morte. Così il tabù del nome è infranto e, per quanto concerne la nostra riflessione l'ontologia non solo si impone nella teologia, ma addirittura nella cristologia.

1.2. L'altro Tommaso

Il ritorno al Tommaso filosofo, dopo la *full immersion* nella sua teologia, alla scuola dei grandi maestri di Le Saulchoir²⁷, consente da un lato di riscattare il pensiero dell'Aquinate dalle maglie del neo-tomismo del XIX e del XX secolo, dall'altro di apprezzarne l'originalità rispetto alla filosofia

25. Riprendo da FRANCESCA ALBERTINI: http://www.nostreradici.it/Esodo3-14_Il-Nome.htm (consultato il 29 agosto 2022)

26. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Origini e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, vol. II: Gli sviluppi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 440.

27. Cfr. M. D. CHENU, *Le Saulchoir: una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982.

aristotelica, in particolare per quel che concerne l'orizzonte metafisico e la sua dimensione ontologica. In particolare, e in ambito gnoseologico, la storiografia recente aiuta anche a ridimensionare l'approccio ingenuamente realistico che si attribuisce alla filosofia tommasiana²⁸.

La riflessione circa la contaminazione (quanto feconda lo si potrà giudicare alla luce dei testi) della teologia con l'ontologia non può non chiamare in causa l'Aquinate: chi sa leggere in profondità la storia del pensiero, la quale non sopporta estrapolazioni e strumentalizzazioni ideologiche, potrà facilmente accorgersi che il percorso che cercheremo di disegnare le appartiene radicalmente e che quindi tutt'altro che una sorta di presa di posizione rivoluzionaria e di rottura, esso rappresenta un esito oggi imprescindibile, se si vuole esprimere la credibilità della rivelazione cristiana in rapporto alle istanze culturali e filosofiche del nostro tempo. Direi che, letta in maniera non pregiudiziale, la nostra prospettiva potrà risultare profondamente tommasiana, sia in quanto si ispira al metodo dell'Aquinate che la *Fides et ratio* descrive come animato da spirito dialogico nei confronti delle filosofie arabe ed ebraiche del suo tempo e nei confronti della metafisica classica (cfr. *FeR*, 43), sia in quanto cerca di cogliere alcuni esiti della speculazione di Tommaso, che rendono il suo pensiero particolarmente vivo ed interpellante il nostro oggi, ponendolo peraltro di gran lunga al riparo dalla critica all'ontoteologia, magari plausibile se diretta ai suoi epigoni o ad altri autori "minori", ma certamente fuori bersaglio sia se rivolta al genio domenicano sia se indirizzata ad altri grandi pensatori credenti.

In primo luogo, la distanza dall'aristotelismo e l'originalità di Tommaso si coglie in rapporto all'attribuzione della categoria di "sostanza" a Dio. Il che non implica affatto l'assunzione di una sorta di "ontologia relazionale". È convinzione maturata di chi scrive che finché si resta al di qua delle categorie aristoteliche (tra cui quelle di "sostanza" e "relazione") quando si balbetta qualcosa dell'Assoluto trascendente, è inevitabile l'assunzione di una prospettiva ontica e quindi estremamente pericolosa e razionalistica, nonché pagana. Mentre in questa sede mi limito a richiamare l'accurata e pertinente critica rosminiana all'aristotelismo²⁹, mi sembra utile rilevare come gli studi più recenti convergano con la nostra interpretazione sia del pensiero "teologico" dello Stagirita, sia della sua presenza in Tommaso e nella grande scolastica medievale.

Quanto al primo aspetto, un'attenta analisi storico-critica, al di là delle estrapolazioni di parte, ha mostrato con sufficiente chiarezza che «Aristotele sembra pensare che una dimostrazione che provi l'esistenza di un dio unico si trasformi in un vero e proprio letto di Procuste per dio stesso, in quanto riduce la divinità ad un artefatto umano e ne modella le sembianze alla *forma mentis* del suo artefice. Accettando e riproponendo la molteplicità di forme in cui la divinità si manifesta, il filosofo mantiene la propria filosofia omogenea alla mentalità greca propria del suo tempo, secondo la quale il divino è per sua natura ὑπερον. [...] E allora Aristotele aveva ben il diritto di essere politeista»³⁰. La stessa Barbara Botter ritorna sull'argomento in un importante saggio intitolato «Se Dio è incorporeo non è saggio, se Dio è corporeo non è beato, quindi Dio non è»³¹. Si tratta comunque di un nodo storiografico e teoretico, che coinvolge gli studiosi nella difficile e per nulla conclusa interpretazione del libro Λ della *Metafisica* aristotelica, uno dei vertici della speculazione filosofica dell'antichità. Il noto studioso dello Stagirita Enrico Berti, si trova onestamente a dover ammettere, almeno parzialmente una tesi vicina a quella della Botter, avanzata dallo studioso R. Bodéüs: «Da un lato sono rimasto persuaso dalla tesi di Bodéüs, secondo la quale la vera teologia di Aristotele concerne, più che il motore immobile di cui il filosofo parla nel libro *Lambda* della metafisica, gli dèi della religione greca, concepiti precisamente come viventi immortali»³². E più avanti: «A pro-

28. «[...] la celebre formula *veritas est adaequatio rei et intellectus* non è intesa da Tommaso, come talora è stato sostenuto, nel senso più ingenuamente realistico di un puro rispecchiamento da parte dell'intelletto dello stato esterno delle cose, ma nel senso che l'intelletto ha la capacità di adeguarsi (conformarsi) alla cosa, aggiungendovi qualcosa che essa ancora non ha» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2022, p. 87). Sempre riguardo al realismo e alla possibile interpretazione del pensiero tommasiano in chiave innatista cfr. F. PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003.

29. Cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1995.

30. B. BOTTER, *Dio e il divino in Aristotele*, Akademie Verlag, Sankt Augustin 2005, p. 262.

31. In *Humanitas* 60 (2005) p. 751-782 (il fascicolo monografico della rivista è intitolato "Dio e il divino nella filosofia greca").

32. E. BERTI, "Il dio di Aristotele", *Ivi*, p. 735. Per l'intero saggio: p. 732-750.

posito del termine “dio” (*theos*) occorre ricordare, ancora con Bodéüs, che l’uso del greco antico, nel contesto di una religione politeistica, ignora la specializzazione del termine *theos* come nome proprio. Il singolare *theos*, in altre parole, designa un dio qualunque tra gli altri, o quello evocato dal contesto, ma nella maggior parte dei casi indica il dio in generale, cioè in modo collettivo e generico gli individui che si lasciano ricondurre alla stessa idea comune»³³. La conclusione, che rivela tutta la problematicità dell’interpretazione di Aristotele e l’impossibilità di ricondurlo a tesi preconfezionate, porta Berti ad affermare che «il libro *Lambda* della *Metafisica* non contiene una teologia, ma una teoria dei principi»³⁴. Se la coincidenza del dio di Aristotele col “motore immobile” o colla “causa prima” è certamente plausibile, tale omologazione in assoluto va esclusa nella prospettiva tommasiana, dove la conclusione di ciascuna delle cinque vie, in maniera precauzionale non perviene a Dio stesso, ma a ciò che noi chiamiamo o che comunemente si denomina Dio.

Nella ripresa medievale dell’orizzonte metafisico aristotelico (e siamo al secondo aspetto indicato), mi sembra ampiamente condivisibile la constatazione secondo cui «ciò che allontana Aristotele dai filosofi dell’epoca medievale è l’avvento della Rivelazione»³⁵. I grandi maestri del pensiero hanno così, anche quando si sono serviti di Aristotele, comunque cercato di mostrare la valenza speculativa e ontologica della rivelazione cristiana, ovvero dell’evento cristologico come evento metafisico. Non solo la loro teologia, ma il loro stesso filosofare sono stati attraversati dalla rivelazione ebraico-cristiana (questo è il senso più proprio del sintagma “filosofia cristiana”, sul quale in più occasioni ci siamo pronunciati). In particolare, va rilevato che l’istanza epistemologico-filosofica di Aristotele non è l’unico catalizzatore del pensiero tommasiano, il quale risulta anche attento ed abitato, per non dire di Agostino, dall’istanza mistico-sapienziale dello Pseudo-Dionigi, nonché da Maimonide³⁶.

Quanto esposto, risulta particolarmente fecondo allorché si affronta l’ambito categoriale della nozione di “sostanza”³⁷. Una ricorrente espressione tommasiana è oltremodo significativa a riguardo: *Deus non est in genere substantiae*, tanto che, anche in ambito tomistico si è potuto parlare di «capovolgimento tomistico riguardo alla nozione di Assoluto»³⁸. Su questa formulazione dobbiamo soffermarci alquanto. A scanso di equivoci, sempre possibili quando non si pone attenzione al contesto e ai testi stessi nella loro complessità, notiamo che certamente si trova nell’Aquinato l’espressione “*substantia divina*” (CG, I, 3), ma qui intanto si tratta della divina natura e non della categoria di sostanza, e poi il prosieguo del testo tommasiano mostra come si tratti della impossibilità di pervenire alla conoscenza di tale natura da parte della ragione («*Unde si intellectus humanus, alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilem illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur*»). Coerentemente con questa prospettiva non-sostanzialistica, nel suo *Commento alle sentenze*, Tommaso aveva scritto: «*quidquid est in genere substantiae, aut est sicut generalissimum, aut est sicut contentum sub ipso. Sed Deus non est in genere substantiae sicut generalissimum, quia praedicaretur de omnibus substantiis; nec etiam sicut contentum substantiae, quia adderet aliquid, scilicet genus, et ita non esset divina essentia simplicissima. Ergo Deus non est in genere substantiae. [...] Praeterea, quidquid est in genere, habet esse suum determinatum ad illud genus. Sed esse divinum nullo*

33. *Ib.*, p.737.

34. *Ib.*, pp. 738-742.

35. B. BOTTER, *Dio e il divino in Aristotele*, cit., p. 262.

36. Oltre che al commento tommasiano al *De divinis nominibus* e ai frequenti rimandi dell’Aquinato al *corpus dionisianum*, si può far riferimento all’attenzione rivolta da Alberto Magno (maestro di Tommaso) alla teologia dell’ignoto autore siriano (si veda a tal proposito ALBERTO MAGNO, *Tenebra luminosissima*. Commento alla *Teologia Mistica* di Dionigi l’Areopagita, Officina di Studi Medievali, Palermo 2007).

37. Un riferimento a mio avviso fondamentale in A. MOTTE – A. LEFKA – D. SERON (edd.), *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristotele*, ed. Peeters, Louvain La Neuve, Paris, Dudley 2008.

38. M. SANCHEZ SORONDO, *Aristotele e Tommaso. Un confronto nelle nozioni di assoluto e di materia prima*, PUL – Città Nuova, Roma 1981, 29.

modo terminatum est ad aliquod genus; quinimmo comprehendit in se nobilitates omnium generum, ut dicit philosophus et Commentator. Ergo Deus non est in genere substantiae» (Super Sent., I, 8,4, 2,1-2). Al lettore attento della Contra Gentes non può sfuggire la conclusione lapidaria cui perviene l’Aquinate a questo proposito: «Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquatur quod nullo modo est in genere substantiae» (CG, I, 25, sottolineatura mia).

In questo orizzonte Tommaso si pone in continuità con la tradizione. Per questo, ai fini del nostro “dialogo speculativo” sarà necessario richiamare due luoghi “patristici”, che fanno da sfondo alla questione che intendo proporre ed affrontare. Il primo disegna l’orizzonte essenzialista, con riferimento a un testo paradigmatico di Agostino:

Deus est ipsum esse	Dio è l’Essere
<p>Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci οὐσία vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: <i>Ego sum qui sum</i>, et: <i>Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos?</i> Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse.</p>	<p>[Dio] è tuttavia senza alcun dubbio sostanza, o, se il termine è più proprio, essenza, che i Greci chiamano οὐσία. Come infatti dal verbo <i>sapere</i> si è fatto derivare <i>sapientia</i>, da <i>scire scientia</i>, dal verbo <i>esse</i> si è fatto derivare <i>essentia</i>. E chi è dunque più di Colui che ha dichiarato al suo servo Mosè: <i>Io sono colui che sono</i>. <i>Dirai ai figli di Israele: Colui che è, mi ha mandato a voi?</i> Ma tutte le altre essenze o sostanze che conosciamo, comportano degli accidenti, da cui derivano ad esse trasformazioni grandi o piccole. Dio però è estraneo a tutto questo e perciò vi è una sola sostanza immutabile o essenza, che è Dio, alla quale conviene nel senso più forte e più esatto, questo essere dal quale l’essenza deriva il suo nome. Perché ciò che muta non conserva l’essere, e ciò che può mutare, anche se di fatto non muta, può non essere ciò che era. Perciò solo ciò che, non soltanto non muta, ma soprattutto non può assolutamente mutare, merita senza riserve ed alla lettera il nome di essere³⁹.</p>

Il luogo agostiniano sembra suggerire una prospettiva essenzialista piuttosto che sostanzialista, tuttavia resta ambiguo e lascia aperto il campo a diversificate interpretazioni, non ultima e nemmeno più lontana quella che suggerirebbe una sinonimia fra i termini. Il secondo testo, invece, intravede un orizzonte apofatico in un luogo della *Mistica teologia* dello Pseudo-Dionigi:

<p>Τριάς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῖ καὶ ἀκροτάτην κορυφὴν· ἔνθα τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἀτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανεῖστα τὸν ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαῖῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομιμάτους νόας. Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἠῤῥθῳ</p>	<p>Trinità sovraessenziale [la traduzione di P. Scazzoso dice “soprasostanziale”] oltremodo divina ed oltremodo buona, custode della sapienza dei Cristiani relativa a Dio, guidaci verso la cima oltremodo sconosciuta, oltremodo risplendente ed altissima dei mistici oracoli, dove i misteri semplici, assoluti ed immutabili della teologia vengono svelati nella tenebra luminosissima del silenzio che inizia all’arcano: là dove c’è più buio essa fa brillare ciò che è oltremodo risplendente, e nella sede del tutto intoccabile ed invisibile ricolma le intelligenze prive di vista di stupendi splendori. Questa sia la mia preghiera!⁴⁰</p>
---	---

39. AGOSTINO, *De Trinitate* V, 2-3, trad. it. di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1998, p. 183.

40. *Mystica theologia* 997-1000 in PG, 3 cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1997³, pp. 405-406.

Si tratta ovviamente di luoghi speculativi che i primi decenni del XIII secolo non ignorano, né possono ignorare, innestando le loro dispute, accademiche e non, di natura trinitaria su una tradizione precedente oltremodo ricca e differenziata. Un’analoga difficoltà di linguaggio di fronte al mistero lo rinveniamo nel momento in cui la vulgata traduce il testo greco del Padre nostro, dove l’invocazione del “pane quotidiano” è espressa, sia in *Mt* che in *Lc*, con τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον (*Mt* 6,11) e tradotto, sia nella vulgata che nella neo-vulgata, con “Panem nostrum *supersubstantialem* da nobis hodie”. In ogni caso, vuoi nel mistero trinitario che in quello eucaristico, è sempre la οὐσία a perseguire il teologo.

E ciò perché la fede agisce sulle categorie e le modifica, ora può la filosofia ignorare tale operazione oppure assumerla, nel primo caso fingerà di pensare come se l’evento cristologico non fosse accaduto, espellendo il vangelo dalla riflessione ontologica e meritando la stigmatizzazione di Beatrice, nel secondo si lascerà fecondare da esso e ne trarrà tutte le conseguenze logiche e speculative, nonché metafisiche. Lo slittamento semantico dalla οὐσία alla ὑπόστασις racchiude l’invito a spostare l’attenzione da una metafisica della sostanza o della relazione a una ontologia della persona⁴¹ quale ad esempio quella elaborata nel pensiero rosminiano.

All’interno del percorso tommasiano dobbiamo altresì rilevare come si dia un passaggio fondamentale dalla coincidenza di Dio con l’*Ipsum esse* (in cui già si realizza una distanza non marginale da Aristotele) all’affermazione dell’*Actus essendi*, che imprime all’ontologia una *vis* dinamica sconosciuta all’aristotelismo. Quanto all’identificazione di Dio con l’essere, suo primo nome, va rilevato che per Tommaso in Dio essenza ed essere coincidono, ma che, grazie al precoce influsso dell’Areopagita e di Maimonide sul suo pensiero, l’essenza resta fundamentalmente inconoscibile⁴². Su tale prospettiva si innesta una recente ipotesi, forse poco plausibile sul piano storiografico (addirittura definita “rocambolosa” da parte di chi l’ha avanzata), ma certamente suggestiva dal punto di vista speculativo, secondo cui si può rinvenire una vera e propria “evoluzione” (ma i tomisti duri e puri potrebbero chiamarla “involuzione”) nel pensiero dell’Aquinata: «in un primo tempo egli ha identificato l’essere con l’atto primo, in seguito, tuttavia, e senza ripensamenti, lo ha identificato senz’altro con l’atto secondo». La svolta vedrebbe come *terminus a quo* il *Commento al libro I delle Sentenze* e come *terminus ad quem* il *Commento al libro III delle Sentenze* (e l’inversione di marcia sarebbe avvenuta fra il 1254 e il 1256), il che porterebbe alla scandalosa affermazione, fatta propria dall’interprete sopra citato, «Dio non “esiste”, ma avviene»⁴³. Per quanto improbabile sul piano storiografico strettamente detto, si rileva anche in questa ardita affermazione la fecondità del pensiero dell’Aquinata, sia pure assunto come semplice stimolo e pungolo per le nostre intelligenze smarrite.

Resta comunque quanto chiaramente affermato da Tommaso nella *Summa Theologiae*: «*esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est*» (*S. Th.* I, 3, 4, ad II).

C’è da chiedersi se alla luce di queste recenti interpretazioni siamo autorizzati a riscattare la metafisica di Tommaso dall’accusa di idolatria ontoteologica, ma ciò sembrerebbe impresa ardua, se ci limitassimo al *Commento alla Metafisica* aristotelica, tenendo tuttavia conto del fatto che, per un’adeguata interpretazione di questo testo risalente alla seconda reggenza parigina, bisognerà at-

41. Cf H. OTT, *Il Dio personale*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983.

42. «In Dio invece il suo essere è la sua quidditas (*ipsum esse summ est sua quidditas*) e dunque è giusto che il nome più appropriato per Dio faccia riferimento all’essere» (P. PORRO, *op. cit.*, 70), il che segna un’ulteriore distanza dal pensiero aristotelico, sebbene Enrico Berti mostri come in ultima analisi Aristotele parli d’altro e il suo divieto di identificare essere ed essenza non possa riferirsi al pensiero di Tommaso (cfr. E. BERTI, *Argomenti aristotelici contro l’esistenza di un Essere per essenza*, in “Giornale di metafisica” 38 (2016) pp. 23-36 (l’intero fascicolo ha come titolo: *Dio come essere?*)

43. G. VENTIMIGLIA, «Dio non “esiste”, ma “avviene”». *Un punto di incontro (medievale) tra filosofia analitica e teologia continentale*, in “Teoria” 27 (2017) pp. 121-138, il fascicolo contiene gli atti della giornata di studio, organizzata dall’Università di Pisa, sul tema “Linguaggio e verità. La filosofia e il discorso religioso”.

tendere l'edizione critica leonina, che promette di apportare correzioni sostanziali alle edizioni disponibili nel momento in cui ho consultato quest'opera: «Se c'è un testo di Tommaso che presta il fianco all'accusa heideggeriana secondo cui la metafisica occidentale (ammesso che si tratti di un'accusa evidentemente) è proprio il prologo del *Commento alla Metafisica*: la metafisica, nel modo in cui è qui presentata, è ontoteologia, perché si occupa al tempo stesso di ciò che è universale e di ciò che è primo, stabilendo il nesso tra i due ambiti nel legame di causalità fra il secondo e il primo (con buona pace di chi minimizza questo nesso per cercare di sottrarre Tommaso all'anatema heideggeriano nei confronti dell'ontoteologia)»⁴⁴.

Rispetto alle questioni connesse con la “metafisica dell'Esodo”, Edith Stein, rifacendosi proprio al luogo agostiniano sopra citato, annoterà: “Mi sembra molto importante che a questo punto non si dica: “Io sono l'essere” oppure “Io sono l'ente”, ma invece “io sono colui *che sono*”. Quasi non si osa chiarire queste parole con altre. Tuttavia, se l'interpretazione agostiniana è esatta, si può dedurre: colui il cui nome è “Io sono”, è l'essere *in persona*”⁴⁵. Solo un essere personale, infatti, può *creare*.

2 Dio senza essere

Un passaggio a nostro avviso imprescindibile, nella ricerca di un plausibile e possibile rapporto fra teologia e ontologia è costituito dal pensiero di Jean-Luc Marion, al quale spesso facciamo riferimento, non senza avanzare perplessità. Situiamo la riflessione su un piano volutamente, anche se non esclusivamente, “metafisico”, nei termini di una ripresa filosofica della tematica della carità⁴⁶. Ciò che rimane non pensato nell'attuale areopago filosofico è – a detta di Marion⁴⁷ – l'*agape*. Se, infatti, il pensiero ebraico e la coscienza dell'olocausto ci pone al riparo da ogni possibile idolatria sistematica, esso – almeno nella sua espressione levinasiana – non sembra immunizzarci adeguatamente dal rischio dell'alienazione. A chi gli chiedeva se bisogna considerare epifania dell'Infinito anche il volto del carnefice, il buon Levinas non poteva rispondere che col silenzio, impostogli dalla sua stessa visione etica. Oltre questo silenzio sbigottito e impotente, si pone la possibilità di declinare specularmente la rivelazione in senso iconico ed agapico. È la direzione entro cui si situa la filosofia di ispirazione cristiana, di cui il pensiero di Marion si propone come espressione, significativa ed insieme problematica, nel nostro tempo.

Le vicende della nozione di Dio nel pensiero del Novecento filosofico sembrano, dunque, percorrere un triplice esodo o subire una triplice metamorfosi, ma si tratta di istanze che hanno caratterizzato l'intero percorso della metafisica cristiana attraverso i secoli:

- in primo luogo, si tratta di liberare il discorso su Dio dalle reti ontologiche, ossia di pensare Dio al di là dell'essenza (come diceva Emmanuel Levinas e suggerisce Jean-Luc Marion), superando la metafisica sostanzialistica;
- in secondo luogo, la nozione di Dio va liberata anche dall'inclusione ontologica, per cui non si sa dire

44. P. PORRO, *op. cit.*, 393.

45. E. STEIN, *Essere finito ed essere eterno. Per un'elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999⁴, p. 367.

46. Interessante la posizione di Marion circa la metafisica, lucidamente espressa in una recente conferenza romana: «La metafisica si costituisce come scienza unificata soltanto dal momento in cui il concetto determina l'ente e lo porta su se stesso. Ma questa realizzazione impedisce tanto l'accesso all'ente in sé, quanto all'essere che si sottrae alla rappresentazione. Da ciò proviene il paradosso della modernità: finché la metafisica non ha né nome, né costituzione, affronta bene il suo ruolo ontico e ontologico, ma non appena un concetto di ente gli assicura un nome e un sistema, sottomette il suo ruolo ontico e ontologico all'esigenza trascendentale. Da cui un altro paradosso: finché non c'è “metafisica”, la domanda metafisica resta aperta, per chiudersi non appena c'è una “metafisica”. In poche parole, la metafisica non si costituisce che perdendosi, e non si raggiunge che ignorando se stessa» [J.-L. MARION, *La scienza sempre cercata e sempre mancante*, p. 16. Relazione tenuta al Congresso Internazionale di Studi Rosminiani nel novembre 1998 (pro manuscripto)]. Chissà se questa retromarcia speculativa deriva dalla presa di coscienza del carattere non propriamente rigorosamente filosofico dei primi scritti, oppure dall'accusa di fideismo che qualche critico ingeneroso gli ha rivolto, del resto anche la personalità dei filosofi resta misteriosamente irriducibile e fin troppo spesso indecifrabile.

47. Tra i suoi lavori segnaliamo: J.-L. MARION, *L'idole et la distance*, Paris 1977 (trad. it. di A. Dell'Asta), Jaca Book Milano 1979; ID., *Dieu sans l'être*, Paris 1982 (trad. it. di A. DELL'ASTA), ivi 1984; ID., *Prolégomènes à la charité*, Vesoul 1986; ID., *Filosofia e rivelazione*, in “Studia Patavina” 36 (1989) pp. 425-443; ID., *Esquisse d'un concept phénoménologique du don*, in “Archivio di filosofia” 62 (1994) pp. 75-94.

altro che Dio è l'essere, spesso entificandolo e cadendo nelle aporie di quella onto-teologia tanto deprecata da Heidegger;

- infine, si tratta di pensare Dio come amore agapico, inclusivo (e non esclusivo) sia dell'orizzonte ousiologico che di quello ontologico.

In questa prospettiva filosofica la “differenza” lascia così il posto alla “distanza” e la sacralità neopagana è chiamata a dissolversi dinanzi alla *kenosi*. Il pensiero rivelativo recupera così una dimensione “iconica”⁴⁸, abbandonando l’“idolo” e le sue pretese egemoniche. Ecco come Marion svolge la propria critica all'idolatria filosofica, chiamando in gioco la rivelazione cristiana ed i suoi eventi fondamentali: «[...] avanziamo una prima domanda: l'Incarnazione e la Resurrezione del Cristo investono il destino ontologico o restano un avvenimento puramente ontico? E poi quest'altra: un'obiezione all'indipendenza ontologica di Dio è strettamente legata all' anteriorità irrefutabile del “soggiorno divino” che dovrebbe accoglierlo; ma appunto, in che cosa può dipendere Dio dal soggiorno che Gli prepara l'umanità (in questa o quella figura della storia del mondo)? In realtà, un idolo dipende interamente da questo presupposto, in quanto lo riflette, gli dà un nome e vi trova il proprio volto. Ma l'annuncio ebraico e la rivelazione cristiana mettono in gioco, sullo sfondo di una critica all'idolatria di cui il pensiero moderno non ha ancora potuto fare a meno, una venuta del Dio fra i suoi che si attesta persino quando “i suoi non lo ricevettero” (Gv 1,11). L'assenza del “soggiorno divino” più che limitare o impedire la manifestazione, ne diventa invece la condizione – come distruzione di ogni idolo che abbia preceduto l'impensabile – la caratteristica – Dio solo può rivelarsi nel momento e nel luogo in cui nessun altro ente divino può esistere – e persino il rischio più grande – Dio si rivela spogliandosi della gloria divina»⁴⁹.

La rivelazione è allora puro dono e questa sua caratteristica fondamentale ha valenza speculativa, ossia mette in gioco lo stesso pensiero, chiamato a “regredire dalla metafisica”, “superando la differenza ontologica”⁵⁰, e preoccupandosi del darsi stesso dell'amore originario ed originante: «Solo la distanza può dare all'essere che la vanità divenga dono senza ragione, poiché solo lei, che si abbandona in questi doni, sa riconoscere nella *Gelassenheit* un'icona della carità»⁵¹.

La prospettiva sopra indicata di un dono che non ammette alcuna forma di scambio risulta qui rovesciata e contraddetta, in quanto si dà una dimensione autentica della restituzione: «[...] il dire Dio impone di ricevere il dono, e – poiché il dono avviene solo nella distanza – di restituirlo. Restituire il dono, giocare in ridondanza la donazione impensabile è qualcosa che non si dice, ma si fa. Alla fine dei conti, l'amore non si dice, ma si fa. Solo allora può rinascere il discorso, ma come un godimento, un giubilo, una lode»⁵².

Il tema dell'attesa si coniuga con la metafora dell’“in-crocio”. Qui si tratta dell'in-crocio dell'Essere, al quale è dedicata una lunga sezione del libro *Dio senza essere*, e la cui realizzazione viene riconosciuta come appartenente solo a Dio: «In-crocio dell'Essere: sino a questo punto non si intravede chi possa realizzarlo se non Dio. E dunque, dato che solo Dio potrebbe realizzarlo e dato che, nel migliore dei casi, Dio, possiamo intravederlo solo negli spazi di tempo intermittenti lasciati dalle nostre idolatrie, negli intervalli dei nostri giochi di specchi, sui margini dell'abbagliamento solare nel quale culminano i nostri sguardi, è evidente che questo in-crocio possiamo scorgerlo solo a momenti. Infatti, ciò che in-crocia l'Essere, eventualmente, si chiama *agape*. L'*agape* sorpassa ogni conoscenza, con un'iperbole che la definisce e, indissolubilmente, ne preclude l'accesso. L'in-crocio dell'Essere si gioca al nostro orizzonte, innanzitutto perché solo l'Essere apre lo spazio nel quale appaiono gli enti; in secondo luogo, perché l'*agape* non ci appartiene di per sé. Noi dipendiamo – in quanto enti – dal governo dell'Essere. E non accediamo neppure in quanto “pecca-

48. Una ripresa di questa prospettiva in chiave cristologica in: C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo*. Fondamenti teologici, Cinisello Balsamo 1988; C. GRECO, «Gesù Cristo, icona del Dio invisibile», in Id., *Cristologia e Antropologia. In dialogo con Marcello Bordon*, Roma 1994, pp. 156-180.

49. J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, trad. it. cit., p. 218.

50. *Ib.*, p. 236.

51. *Ib.*, p. 249.

52. J.-L. MARION, *Dio senza essere*, trad. it. cit., p. 135.

tori” all’*agape*. L’in-crocio dell’Essere, dunque, ci eccede e ci sfugge [...]»⁵³.

“Dio senza essere”, allora, ben lungi dal costituire una professione di ateismo, neppure metodologico, non significherà che la spoliatura del divino e la sua inanizione. Marion – sulla scia di Blondel⁵⁴ – recupera la tematica eucaristica, inserendola nel suo discorso “fenomenologico”, che a questo punto assume sembianze teologiche: “L’Eucaristia diventa così il banco di prova di ogni sistemica teologica, perché, conglobando tutto, lancia al pensiero la sfida più decisiva”⁵⁵. Il filosofo tenta di mettere in luce la dimensione rivelativa del mistero eucaristico, attraverso il concetto di “presenza” come “dono”, in un saggio fuori testo, che richiama (nel titolo soltanto) le riflessioni di Derrida, ma che può essere letto come prezioso contrappunto alla tematica del “dono senza presente”, che caratterizza il commercio in cui esercita i propri calcoli la ragione economica: qui al contrario il dono è al presente, in quanto realizza la presenza dell’Altro nella storia e nella vita di ciascuno. L’atteggiamento adorante di fronte al pane e al vino, consegnati per noi, realizza la “presenza” del Signore e vince ogni idolatria religiosa e speculativa: «Solo nella preghiera diventa possibile una “spiegazione”, cioè una lotta tra l’umana incapacità di ricevere e l’insistente umiltà di Dio che non cessa di colmare. E se non sarà sconfitto in questa lotta, il pensiero non riuscirà mai a vincere specularmente»⁵⁶.

A tal proposito intendo ora riferirmi a uno scritto, a mio parere significativo, intitolato *Dio, il dono e il postmoderno*⁵⁷, in cui si riproduce un dibattito filosofico che si è svolto negli Stati Uniti tra i due pensatori francesi Jacques Derrida e Jean-Luc Marion, intorno allo Pseudo-Dionigi, in particolare all’indicibilità del nome di Dio. Risulta interessante da questo punto di vista che: “Colui che non si nomina, ci nomina”. Il riferimento che Marion porge, contestato da Derrida e dal suo decostruzionismo, è che siamo stati battezzati nel nome, del Padre e Figlio e Spirito Santo, e in quel momento, l’innominato o l’innominabile ci dà un nome, quindi un’identità. Questo gioco paradossale tra il non-nome e il nome abita le pagine, soprattutto degli interventi di Marion, durante questa disputa.

«Per teologia dell’assenza non intenderemo più ormai la non presenza di Dio, ma il fatto che il nome che si dà a Dio, che dà Dio, che si dà come Dio (tutti questi passaggi vanno tenuti insieme senza essere confusi) ha per funzione di *proteggerlo* – perché la debolezza designa Dio tanto bene quanto la forza – dalla *presenza* e donarlo come se ne fosse eccettuato».

«[...] la teologia mistica non ha più per fine di trovare un nome per Dio, ma di ricevere il nostro dal Nome indicibile».

«Il teologo ha in carico di tacere il Nome e così di lasciare che siamo noi a darne uno, così come il metafisico ha l’ossessione di ridurre il Nome alla presenza per disfarlo» (J.-L. Marion).

Marion cita anche Gregorio il Nazianzeno: «Il miglior teologo non è quello che ha scoperto il tutto (perché quel che ci imprigiona non può ricevere il tutto), ma colui che immagina più o rappresenta meglio in sé l’immagine della verità, o la sua ombra, o qualche nome che possiamo nominare (Gregorio di Nazianzo)»⁵⁸.

Va altresì segnalato che il pensatore francese procede a una vera e propria, gioiosa, *retractatio*, allorché pubblica la nuova edizione del suo *Dio senza essere*, ritenendo che Tommaso non avrebbe

53. *Ib.*, p. 137.

54. Cfr. a proposito di Blondel, M. ANTONELLI, *L’Eucaristia nell’“Action” (1893) di Blondel*. La chiave di volta di un’apologetica filosofica, Glossa, Milano 1993; H. VERWEYEN, *Maurice Blondels Philosophie der Offenbarung im Horizont “postmodernen” Denkens*, in “Archivio di filosofia” 62 (1995) 423-437.

55. J.-L. MARION, *Dio senza essere*, trad. it. cit., 193. Cfr. l’intero capitolo, intitolato «Del sito eucaristico della teologia» (*ib.*, pp. 169-189).

56. *Ib.*, pp. 218-219.

57. J. D. CAPUTO - M. J. SCARLON (edd.), *Dio, il dono e il postmoderno*. Fenomenologia e religione, Mimesis, Milano - Udine 2012.

58. Le citazioni in *ib.*, 60s.

mai identificato la quaestio de Deo e dei suoi nomi con l'essere, almeno come inteso in ambito metafisico: «San Tommaso non include Dio nell'oggetto della metafisica, al contrario dei suoi successori e in particolarmente di Suarez; lungi dal definirlo come *subjectum scientiae*, come soggetto della scienza metafisica, egli lo riconosce solo come *principium subjecti*, principio del soggetto di questa scienza (*In Boethii De Trinitate*, q. 5). Dio causa il soggetto e l'oggetto della metafisica, però non si trova compreso da essa»⁵⁹.

Allora la comunicazione del nome di Dio e della sua realtà come rivelazione avviene *sub contrario* – espressione cara a Lutero –; se è infinito si rivela come finito; se è eterno si rivela come tempo; se è assoluto si rivela come contingente. «L'affermazione di Lutero che in questo caso la rivelazione *sub contrario latet*, si nasconde nell'aspetto contrario, non è troppo spinta, se con ciò si vuole intendere più di quanto la frase non dica. Gesù è il Signore che si spoglia di se stesso assumendo la forma di servo. Gesù è il Figlio che è definito in rapporto alla sua profondissima intimità con il Padre; egli però muore nel più completo abbandono [...]. Dio pone questa Parola vivente, nascosta *sub contrario*, quale originaria, perfetta figura della sua verità nel mondo [...] Simile possibilità, di essere sé stesso *sub contrario*, è originariamente il privilegio dell'onnipotente amore divino»⁶⁰. La radicale alterità fra la rivelazione di Dio (che come noto Marion denomina “fenomeno saturo”) e il sapere mondano viene ribadita nell'ultimo ponderoso lavoro del filosofo dedicato proprio a questo tema⁶¹, dove rinveniamo una tesi davvero sorprendente: «Noi pensiamo infine, forse, come Parmenide: “È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è” (fr. 6)». E ciò alla luce di *1Cor* 1,28:

καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ	quello che è ignobile e disprezzato per il mondo, quello che è nulla, Dio lo ha scelto per ridurre al nulla le cose che sono
---	--

Il riferimento ai “nomi divini” richiama immediatamente alla mente il titolo della famosa opera dello Pseudo-Dionigi e la sua *Wirkungsgeschichte* soprattutto in età medievale. Qui, mentre da un lato si riprende l'istanza della trascendenza che il divieto della pronunzia comporta ed esprime, applicando una valenza apofatica ai possibili nomi che la mente e il linguaggio degli uomini possono attribuire all'Infinito trascendente, d'altra parte si accoglie e si interpreta in senso autenticamente positivo l'istanza gnostica relativa al carattere misterico della rivelazione, senza tuttavia attribuirle quella connotazione settaria propria dell'eresia (resta evidentemente aperto il problema dell'esoterismo relativo al concetto di “sacra tradizione” presente in alcuni luoghi dell'opera pseudodionisiana). Una sorta di chiave di lettura della più speculativa fra le opere del *Corpus pseudodionisiacum* la si rinviene in un passaggio della lettera IX, dove, secondo gli interpreti, si fa riferimento alle due forme della rivelazione divina trasmesse dai sacri autori: quella simbolica e quella dimostrativa: «Se qualcuno potesse vedere le armonie nascoste all'interno di queste cose, troverebbe che tutto è mistico e divino e riempito di molta luce divina. Non dobbiamo pensare, infatti, che le parti esteriori di tali composizioni siano inventate per se stesse: sono come delle coperture che salvaguardano una scienza segreta e inaccessibile ai più, affinché le cose santissime non cadano nelle mani dei profani, ma vengano rivelate solo ai sinceri amatori della Santità, perché si spoglino di ogni immaginazione puerile riguardo ai suoi simboli e siano capaci di penetrare con la semplicità della mente e con l'opportunità della virtù contemplativa fino alla Verità semplice e supereccellente e fondata al di sopra degli stessi simboli. Bisogna d'altronde anche capire questo, che duplice è la tradizione degli autori sacri: una segreta e occulta, l'altra chiara e più conoscibile; l'una si serve dei simboli e riguarda i misteri, l'altra è filosofica e dimostrativa. Ciò che non si può dire s'incrocia con ciò che si può dire; l'una persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altra opera e colloca in Dio mediante insegnamenti misteriosi e che non si possono insegnare»⁶².

59. J.-L. MARION, *De la “mort de Dieu” aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique*, in D. BOURG (ed.), *L'Être et Dieu*, Cerf, Paris 1986, p. 128, l'intero contributo 103-132; cfr. ID., *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2018², pp. 241-285.

60. H. U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1991³, pp. 30-31.

61. Cfr. J.-L. MARION, *D'ailleurs la révélation*, Grasset, Paris 2020, p. 314.

62. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1997, p. 452. Si vedano anche gli atti del congresso: A. TAT - C. TUȚU

Alla stregua del *Parmenide* platonico (che Corbin definisce “la Bibbia della teologia negativa, apofatica, eminentemente neoplatonica”⁶³) ogni possibile dicibilità del soprannaturale passa attraverso quella particolare dinamica dialettica del rapporto fra unità e molteplicità, espressa attraverso la categoria di “partecipazione” (categoria peraltro intrecciantesi con la dimensione temporale dell’ente). La tematica era stata affrontata ripresa, come abbiamo avuto modo di constatare da Tommaso (cfr. *S. Th.* I, q. 13) e verrà tematizzata, come vedremo fra poco da Bonaventura (cfr. *Itinerarium* V-VI), dove il primo, correggendo l’exasperazione di una prospettiva apofatica che porterebbe all’ignoranza radicale rispetto al soprannaturale, muove nell’orizzonte ontologico dell’essere come nome di Dio, con tutte le cautele del caso, il secondo in prospettiva dinamica e storico-salvifica, non senza riferimento alla tradizione platonica, mostra come il nome proprio del Dio di Gesù Cristo sarà in primo luogo il bene (ossia l’*agape*) e in secondo luogo l’essere. Entrambe le posizioni che, a seconda dei casi, si rifanno allo Pseudo-Dionigi o si occupano di confutarne o ridimensionarne le affermazioni, mostrano come la questione sia di enorme portata per un corretto modo di intendere la rivelazione, salvaguardandone insieme la trascendenza e l’immanenza, la dimensione metastorica e quella storica, nella duplice direzione della dicibilità e dell’indicibilità dell’Assoluto trascendente.

L’esito non inganni: il tentativo di pensiero qui abbozzato non ha inteso acriticamente adottare una prospettiva meramente apofatica, ma piuttosto configurarsi (come già nei lavori precedenti) come una sorta di “cripto-teologia”, esercitata tra le pieghe dell’esperienza religiosa riflessa nella filosofia e nelle cosiddette “scienze umane” e vissuta nel contesto postmoderno del villaggio globale. È mia convinzione, infatti, che la riflessione meno impertinente rispetto al mondo in cui siamo chiamati a vivere debba disegnarsi secondo una indicazione suggestiva, offerta dal teologo nel dialogo conclusivo e retrospettivo delle *Sfere*, dedicato all’ossimoro: «Nel corso del XX secolo abbiamo cambiato molto il modo in cui pensare dio. Crediamo di sapere che su di esso ci possano essere solo teorie indirette e modeste – non si parla più di difenderlo in processi pomposi di fronte al male del mondo. Viceversa, giustifichiamo i sistemi nervosi di fronte all’incompiutezza del mondo. Da ciò non deriva né una teologia positiva né una teologia negativa, ma una teologia sfrattata, se mi si passa il termine. Se vogliamo restare contemporanei, siamo condannati all’anonimato»⁶⁴.

3. Dio oltre l’essere, ovvero l’essere “come” Dio

Nel soggetto abitato dall’amore la fede si instaura come disposizione agapica verso la ragione, consapevole del fatto che la grazia non distrugge la natura ma la presuppone e la potenzia. E su tale convinzione poggia la possibilità del rischio speculativo nell’esercizio della ragione creata come capacità di conoscenza della verità e come supporto per il dialogo con quanti non hanno abbracciato la stessa fede. Una duplice possibile direzione intraprende la disposizione epistemologica di questo itinerario interno al credere: quella dello sviluppo del momento speculativo del sapere della fede e quella della filosofia cristiana. Quanto alla prima dimensione essa risulta particolarmente urgente onde evitare alla teologia di ridursi a mera analisi di testi o a esercizio sentimentale o a semplice sostegno alla prassi. Positivismo, sentimentalismo e prassismo sono rischi che il teologare corre ancora oggi a quasi due secoli di distanza dalla loro denuncia da parte di Hegel. Il disprezzo verso la modernità e i suoi esiti, le eccessive cautele verso la cultura postmoderna, il costante ricorso a formule denigratorie di quanto si esprime in orizzonti non propri ecc. diventano i segnali di una fede tutt’altro che certa, ma insicura e paurosa che teme il rischio della speculazione e il salto verso la ragione, preferendo arroccarsi sulle proprie posizioni nutrendosi unicamente delle proprie presunte certezze e credenze. Quanto al sintagma “filosofia cristiana”, esso esprime da un lato la possibilità di cavare un autentico pensiero metafisico dalle viscere della religione cristiana, secondo la nota espressione di Rosmini, e, d’altro canto, l’esigenza di elaborare un pensiero non idolatrico nei confronti della verità che non solo si cerca, ma che anche al cristiano è dato trovare in Colui che è la

(edd.), *Saint Dionysius the Areopagite. Sources, context, reception*, Napoca Star, Cluj-Napoca, 2015, che devo alla cortesia dell’illustre collega R. Dodaro, cui va la mia gratitudine.

63. H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 7.

64. P. SLOTERDIJK, *Sfere*, Vol. III: “Schiume. Sferologia plurale”, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 825.

verità. Così all'idolo del concetto si contrappone l'icona della speculazione intrisa di fede e di devozione, ma non per questo meno libera e autonoma. La possibilità di pensare Dio oltre l'essere, ma non senza l'essere, può essere declinata a partire dalla rivelazione neotestamentaria del nome del Dio di Gesù Cristo, un nome non più impronunciabile, ma disponibile e redentivo, come un volto non più invisibile ma accessibile nel chiaroscuro della icona.

Così quando Bonaventura da Bagnoregio pone la questione *de divinis nominibus* non esclude la dimensione ontologica, ma pone l'essere appunto come primo nome del Dio della rivelazione in posizione subordinata rispetto al nome che il Cristo ha rivelato come amore. Ma ciò risulta impossibile se non in una prospettiva autenticamente trinitaria, dove l'orizzonte della metafisica della carità viene a nutrirsi di un'autentica ontologia trinitaria, dove la prospettiva ermeneutica trova il suo punto di approdo e di approccio per potersi compiere e al tempo stesso superare appunto metafisicamente. La metafora cherubica richiama in un certo senso quella delle ali e la necessità per il soggetto di assumere un atteggiamento contemplativo nei confronti del vero cercato e ricevuto nella fede: «Tu, infatti, sei come il primo cherubino allorché contempi le proprietà che si riferiscono all'essenza di Dio e ammira con stupore come l'Essere divino è insieme primo ed ultimo, eterno e sempre presente, assolutamente semplice ed immenso o non circoscritto, è tutto in ogni luogo senza essere mai contenuto, totalmente in atto e mai in divenire, perfetto in sommo grado senz'aver alcunché di superfluo né di manchevole, e tuttavia immenso, infinito, senza limiti, sommamente uno eppure modo di tutte le cose, così da avere in sé tutte le perfezioni, ogni potenza, ogni verità, ogni bene. Se, dunque, sei il primo cherubino, guarda verso il propiziatorio e ammira come in esso il primo Principio sia congiunto con l'ultimo, Dio con l'uomo creato nel sesto giorno, l'Eterno sia congiunto con l'uomo temporale, nato dalla Vergine nella pienezza dei tempi, l'Essere assolutamente semplice con quello sommamente composto, l'Essere totalmente in atto con quello che in sommo grado è stato soggetto al patire e al morire, l'Essere perfettissimo e immenso con quello soggetto a misura, l'Essere sommamente uno e modo di tutte le cose con quell'essere singolo, composto e distinto da tutti gli altri, cioè con l'uomo Gesù Cristo. Ma tu sei anche il secondo cherubino allorché contempi le proprietà delle Persone, e ammira con stupore come la comunicabilità coesiste con le proprietà personali, la consustanzialità con la pluralità, la perfetta somiglianza con la personalità, la perfetta uguaglianza con l'ordine, la coeternità con la generazione, l'intimità reciproca con la processione, in quanto il Figlio è mandato dal Padre, e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, pur restando sempre con loro senza mai staccarsi da loro. Se, dunque, sei come il secondo cherubino, guarda verso il propiziatorio e ammira come in Cristo l'unione personale coesista con la trinità delle persone e con la duplicità delle nature; la totale uniformità del volere coesista con la pluralità delle due volontà, umana e divina; la contemporanea affermazione del nome di Dio e di uomo con la pluralità delle proprietà personali; l'uguale adorazione di Dio e dell'uomo con la molteplicità delle loro prerogative; l'uguale glorificazione di Dio e dell'uomo con la diversa dignità dell'uno e dell'altro; l'uguaglianza nella potestà con la diversità dei poteri»⁶⁵.

Qui per il *doctor seraphicus* si accede alla perfetta illuminazione dove appunto il paradosso dei contrari non appare contraddittorio, ma fecondo di suggestioni ed elementi speculativi che l'esercizio la speculazione teologica e la filosofia cristiana si sforzeranno di sviluppare come servizio al cammino verso l'autentica conoscenza del Vero.

Parallelamente e dialetticamente il soggetto abitato dall'amore eserciterà la ragione come apertura agapica verso la fede e come ancella (della fede o dell'evangelo, ma non della teologia) che le apre la strada, impedendole di inciampare. Muovendosi in questa prospettiva la ragione diverrà capace di elaborare i cosiddetti *praeambula fidei* con la consapevolezza dei propri limiti creaturali e strutturali, che tuttavia non le impediscono di osare la conoscenza della verità e di procedere, sia pure a tentoni, nel cammino della ricerca, senza alcuna preclusione o chiusura. Tale possibilità è fondata sulla presenza nella mente dell'uomo di una traccia dell'Infinito, di una luce intellettuale, che il peccato può affievolire ma mai del tutto spegnere. In questo senso in quanto aperta verso la cono-

65. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, a cura di L. Mauro, Rusconi, Milano 1985, pp. 399-400.

scenza di un “oggetto infinito” la ragione è capace dell’infinito e quindi il suo *quaerere* sarà infinito e senza tregua, finché si è nella storia. La ragione creata ri-conosce che questa traccia è appunto solo una traccia e non l’Infinito stesso, di qui la sua predisposizione all’apofatismo e al silenzio dell’*altiora ne quaesieris*, ed inoltre ri-conosce che questa scintilla non è prodotto dei suoi sforzi e delle sue ricerche, ma è data perché da essa li alimenti e li orienti. Trasferita sul rapporto teologia/ontologia questa concezione della ragione agapicamente aperta comporta prospetticamente una visione della filosofia dell’essere come *praeparatio evangelii* o come “antico testamento della teologia”, dove il carattere “previo” non induce la separazione o la contrapposizione, bensì appunto l’armonia e la predisposizione: «ciò che la filosofia può fare per lei [= la teologia] non è già la costruzione a posteriori del contenuto teologico, bensì la sua anticipazione o anzi, più correttamente, la sua fondazione, l’indicazione delle condizioni preliminari sulle quali la teologia riposa. E siccome la teologia stessa coglie il proprio contenuto non già come un contenuto stabile, bensì come evento (cioè non come vita, ma come esperienza di vita), allora per lei anche le condizioni preliminari non sono elementi concettuali bensì realtà presente; in luogo del concetto filosofico di verità, quindi, ora le si impone il concetto di creazione. La filosofia contiene perciò l’intero contenuto della rivelazione, ma lo contiene non già come rivelazione, bensì come una condizione preliminare alla rivelazione, come un “prima” della rivelazione, dunque non come un contenuto rivelato, ma creato. Nella creazione è “prevista” la rivelazione con tutto il suo contenuto, e quindi, secondo l’idea di fede dell’epoca attuale, inclusa la redenzione. La filosofia, così come è esercitata dal teologo, diventa profezia della rivelazione, diventa per così dire l’“antico testamento” della teologia. Ma con ciò la rivelazione, davanti ai nostri occhi stupiti, riassume nuovamente l’autentico carattere di miracolo, autentico in quanto diviene in tutto e per tutto l’adempimento della promessa profetica avvenuta nella creazione. E la filosofia è la sibilla che per il fatto di predirlo rende il miracolo “segno”, lo rende segno della provvidenza divina»⁶⁶.

La libertà della filosofia dovrà quindi essere cara a chi crede, giacché essa non potrà svolgere il suo compito se non nell’esercizio libero e liberato della ricerca del vero. Solo un sapere credente che si strutturasse ideologicamente avrebbe timore della libertà del pensiero e questo timore sarebbe il sintomo di una mancanza di fede profonda nella creazione e nelle sue istanze. Creazione che è insieme il nome di un legame (creaturale con l’Assoluto trascendente), ma anche di una fondamentale alterità del mondo e dell’uomo rispetto a Dio, in termini ontologici dell’Essere rispetto all’ente.

L’intreccio tra il sapere della filosofia dell’essere e quello della fede (e della teologia), nel loro reciproco rincorrersi e richiamarsi, viene dal Roveretano denominato, con termine oscuro e insieme ricco di fascino, “sapere teosofico”, la cui cristallizzazione è consegnata nella grande opera incompiuta che porta appunto il nome di *Teosofia*, cui il Nostro lavora tra il 1846 e il 1848 e che riprende durante gli ultimi anni trascorsi a Stresa, a partire dal 1852. L’ultima data segnata sul manoscritto è quella del 22 febbraio 1855⁶⁷. L’incontro con questo testo fondamentale deve essere comunque guidato dalla consapevolezza sia del suo carattere frammentario, sia del fatto che esso fa parte delle opere postume e in quanto tale necessita di grande cautela da parte di chi vi si accosta. La fatica del compito viene tuttavia abbondantemente ripagata dal confronto con contenuti che costituiscono non solo un luogo del pensiero rosminiano, ma anche il fondamento stesso del suo edificio speculativo.

Tale fondamento, che Rosmini chiama “misterioso”, è il dogma trinitario in tutta la sua pregnanza teologica e filosofica. Dopo aver precisato il rapporto analogico (quindi non di identità) caratterizzante le tre forme dell’essere in relazione al mistero trinitario, il Roveretano non si fa scrupolo di affermare che tale mistero non solo può, ma deve essere “ricevuto”, ossia ri-conosciuto ed accolto, dalla filosofia. Né egli si sottrae alla domanda sulla possibilità di una confusione tra i due ambiti del sapere chiamati in causa. «È dunque indispensabile – scrive – che fin d’adesso giustifichiamo questo nostro sdruscire, colle nostre ricerche intorno all’essere, nella sfera teologica, ed anzi

66. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985, 114-115.

67. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, Città Nuova – CISR 1998-2002: si tratta dei volumi 12-17 dell’edizione critica (= EC). Seguiremo questa edizione, indicandola con la sigla TS, seguita dal numero del volume, della/e pagina/e del paragrafo di riferimento (in parentesi tonde).

toccarne le cime. Il che ad alcuni potrebbe parere contrario al metodo filosofico, al quale è prescritto camminar sempre per una via di raziocinio, senza che nulla possa in questa sfera l'autorità, se non fosse per accidente, cioè per confermare con essa e rendere più persuasiva la rettitudine dello stesso raziocinio, vedendolo formato egualmente da più menti, o da più menti confermatone il risultato. Ora non è punto introdurre nella scienza filosofica l'autorità della rivelazione, quando non ci serviamo del peso di questa per dimostrare le proposizioni che dimostriamo»⁶⁸.

Il discorso, dunque, sarà fondato sulla rivelazione quanto al suo punto di partenza, mentre si avvarrà della ragione e non di argomenti di autorità nel suo procedimento. I suoi risultati, poi, perverranno ad una "dimostrazione" filosofica della Trinità che sarà necessariamente: a) *indiretta*, «come indirette sono le dimostrazioni che i matematici conducono dall'assurdo, e non sono meno efficaci per questo» e b) *deontologica*, «perché dimostra, non che la cosa sia così, ma che deva esser così; e questo modo pure, se è in regola, dà una certezza irrefragabile»⁶⁹.

La rivelazione dell'essenza di Dio come uno e trino ha dunque una ricaduta filosofica di enorme portata. Rosmini, ad esempio, accenna alla mirabile soluzione del problema dell'uno e del molteplice, che il Cristianesimo propone: «Escluso dunque il sistema degli unitarî, come impossibile, rimane che ci sia qualche molteplicità coeterna all'essere. Ma questa non deve togliere la perfetta unità e semplicità dell'essere; e quindi la difficoltà di quell'antinomia, che ha fatto delirare, se mi si permette di così esprimermi, la filosofia di tutti i secoli, a cui Cristo ha soddisfatto, ma rivelando il mistero. Dal qual mistero però venne un rinforzo di luce alla stessa intelligenza umana, che si mise all'opera di rispondere in qualche modo a quel problema più istruita e cautelata contro gli errori»⁷⁰.

Il mistero dell'amore trinitario non può lasciare indifferente il filosofo, al quale anche «convergono quelle nobilissime e verissime parole, che diceva Gregorio della Triade augustissima: "Mi sforzo di comprenderne l'unità, e già i raggi ternari splendono intorno a me: tento di distinguerli, e già mi hanno ricacciato nell'unità". Questo sublime mistero – continua il Roveretano – dunque è il profondo e immobile fondamento, su cui si possa innalzare l'edificio non solo della dottrina soprannaturale, ma anche della Teosofia razionale, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, come fu chiamato da un Padre della Chiesa [Dionigi nella *Teologia mistica*]. Dal che, essendo dimostrato, se ne avrà questa conseguenza importante, che alla divina rivelazione la stessa Filosofia dovrà la sua perfezione, l'inconcussa sua base, e il suo inarrivabile fastigio»⁷¹. Giustamente il Roveretano cita in greco il famoso testo dello Pseudo-Dionigi, dato che anche qualche recente traduzione italiana preferisce rifugiarsi nella più rassicurante "sapienza divina", rinunciando all'esoterismo che la parola "teosofia" certamente contiene. Ed è davvero sorprendente che in questo contesto venga richiamato l'autore che, a detta di Étienne Gilson, ha elaborato una dottrina delle idee che costituisce «una delle tentazioni permanenti del pensiero medievale»⁷², e diremmo noi non solo della cristianità filosofica, bensì della filosofia cristiana.

Non intendiamo esaurire in questa sede tutta la ricchezza della tematica trinitaria nel pensiero rosminiano e alcuni suoi punti nevralgici. Ci limitiamo a riportare i dodici anelli della catena ontologica, «che avvincola tutto l'ente infinito e finito, nell'ordine suo»⁷³, dalla quale appare evidente come tutto l'essere risulti strutturato triadicamente. A questo punto raggiungiamo davvero il vertice di quella metafisica sublime, che dall'essenza del Dio trinitario ricava e ad essa riferisce tutto l'esistente, per cui non c'è nulla nell'universo e nella storia che non porti in sé l'impronta trinitaria. Prima di fermarci a meditare l'insieme della catena ed i suoi singoli momenti conviene far nostra un'avvertenza rosminiana: «Il processo dell'attuazione in Dio delle tre cause del mondo non ammette successione di tempo, né trinità di atti, poiché tutto si fa con un atto eterno, e solo la mente astrante produce in esso tali distinzioni. Del pari, quest'atto unico appartenendo all'essenza divina,

68. TS, EC 12, p. 200 (193).

69. TS, EC 12, p. 1201 (194).

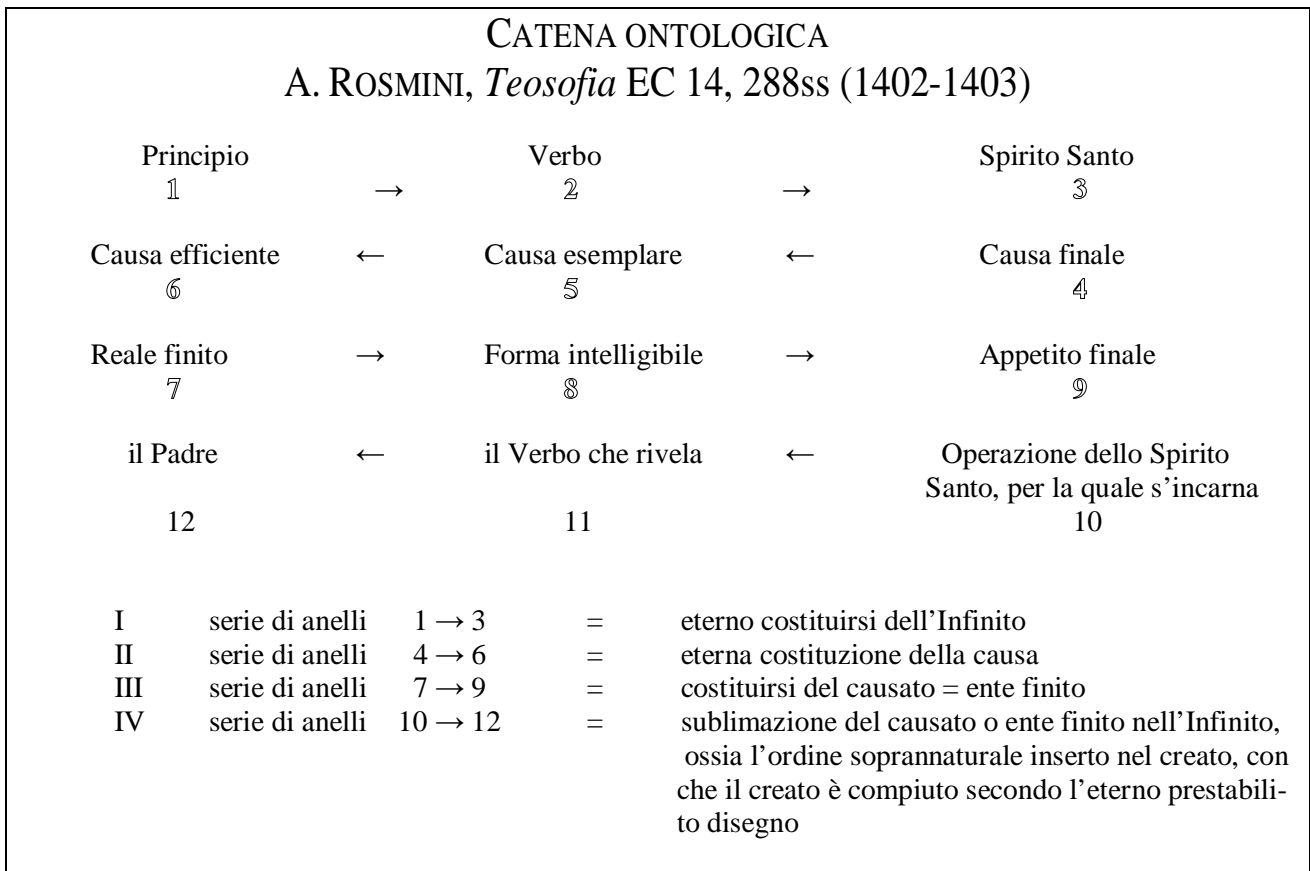
70. TS, EC 12, p. 173 (166).

71. TS, EC 12, p. 202s (196).

72. E. GILSON, *La filosofia del Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1983, p. 98.

73. TS, EC 14, p. 288s (1402).

è comune alle tre divine persone, ciascuna delle quali lo ha identico nel suo proprio modo di essere, cioè in quel modo nel quale ciascuna ha l'essenza, modo costituito dalle relazioni; ma, appunto a cagione di questo altro ed altro modo, s'appropria al Padre la causa efficiente, e al Figliuolo l'esemplare, e allo Spirito Santo il fine»⁷⁴.



La nostra ricostruzione evidenzia come vi sia una sorta di grembo trinitario infinito e soprannaturale, entro il quale vive e si muove l'universo finito e l'uomo. Sembrerebbe uno schema arido e concettoso, ma la magica catena, quasi un talismano che congiunge l'eterno e il tempo, l'infinito e il finito, va letta ed interpretata alla luce dei luoghi della *Teosofia*, in cui Rosmini parla dell'Essere come vita e sentimento. Nel sentimento consiste l'essenza stessa della vita. L'Essere infinito è Vita e Beatitudine somma e in quanto tale è amore. Qui filosofia e teologia si avvalgono della poesia, nel tentativo di balbettare qualcosa di questo inesprimibile amore che è Dio e che da Dio si diffonde su tutto ciò che esiste. Il Petrarca, che il giovane Roveretano aveva tentato di imitare nella prosa e in alcune composizioni poetiche adolescenziali, offre alcuni versi, che vengono incastonati in queste pagine, nelle quali l'amore viene non solo espresso, ma celebrato ed invocato e dove ritroviamo il ruolo centrale della volontà libera, da cui questo amore sgorga e che da cui è interpellato. «Ma l'esser Vita e Beatitudine è un atto di amore: è amore attuale, perfettissimo, il che è quanto dire volontà nell'ultima sua attualità perfettissima. L'Essere intelligente dunque ama infinitamente se stesso contemplato e affermato: e l'Essere contemplato ed affermato ama infinitamente, collo stesso atto d'amore, l'Essere intelligente ed affermate in sé contemplato ed amato: e dissi "collo stesso atto d'amore", perché il subietto amante è il medesimo, salve le due forme di contemplante e affermate, e di contemplato e affermato»⁷⁵.

Poco più avanti il Roveretano, attraverso i versi del "più gentile dei poeti", richiama il desiderio dell'amore finito e imperfetto di raggiungere una piena intimità e comunione con l'amato:

74. TS, EC 14, p. 288 (1401).

75. TS, EC 13, p. 344 (1032).

Talor m'assale in mezzo a' tristi pianti
Un dubbio, come possan queste membra
Dallo spirito lor viver lontane;
Ma rispondemi Amor: Non ti rimembra
Che questo è privilegio degli amanti
Sciolti da tutte qualitati umane?⁷⁶.

«Un tale conato proprio della natura dell'amore, pel quale l'amante tende a uscire spiritualmente e dividersi da sé per divenire e identificarsi all'amato, in un Essere infinito, in cui anche l'amore è a concepirsi perfettissimo, non può essere mai imperfetto, ma dee aver sempre ottenuto tutto il suo effetto: l'atto amoroso deve dunque essere sfavillante, ma ultimato e quieto nel fine ottenuto. L'amante dee aver presa la forma di amato. E se l'amante è oggimai l'amato, il subietto medesimo dee sussistere come per sé amato, che è l'ultima concepibile attualità, e perfetta quiete, dell'essere»⁷⁷. Nel turbinio dell'amore infinito, in cui consiste la natura stessa di Dio, l'atto amoroso è atto volontario (Rosmini polemizza con quei teologi che assegnano alla volontà un ruolo subalterno rispetto all'intelligenza e all'essere⁷⁸), un atto di volontà, che è nello stesso tempo un atto della natura divina⁷⁹, e tale atto non è da considerarsi successivo o ulteriore rispetto all'atto intellettuale, ma è ad esso «coesistente e contemporaneo, laonde non malamente possiamo dire che il divino Verbo procede non *per modum voluntatis*, ma *voluntarie*, come si dice che lo Spirito Santo procede non *per modum naturae*, ma *naturaliter*. E così la santità è in tutta la Trinità e nella stessa processione delle persone, onde il Trisagio angelico»⁸⁰.

A questo punto si situa la riflessione trinitaria sulla carità, considerata nel Padre come prima, infinita, assoluta e universale *beneficenza* e col carattere proprio del bene, che è diffusivo e operativo; nel Figlio come riconoscenza e gratitudine, prima, assoluta, infinita, ove si coglie il carattere ordinato, giusto, verace del bene (a proposito della veracità va notato come la conoscenza del vero nella prospettiva del pensiero credente non possa coniugarsi se non in termini di ri-conoscenza); finalmente nello Spirito Santo, la carità infinita assume la forma dell'unione, dove la stessa beneficenza e riconoscenza trova la sua quiete e si consuma⁸¹, e dove la catena si scioglie nella comunione mistica.

Giova richiamare a questo punto un luogo centrale, dell'immenso frammento che stiamo esaminando, dove Rosmini espone il suo pensiero circa quello che lui stesso chiama "l'atto del principio fontale della divina Trinità", che ha come referente costante l'altro da sé e al tempo stesso il sé. Quella di cui riportiamo qualche passaggio è una pagina non facilmente sintetizzabile:

«L'atto dunque del principio fontale della divina Trinità è un atto che tende sempre in un altro, e in un altro, e quest'altro e altro, l'ha sempre ab eterno [sic!] raggiunto e di sé pro-manato. Ma se quest'altro e altro fosse fuori del principio produttore, in tal caso il principio con quell'atto avrebbe cercato un termine fuori di sé, e così sarebbe stato imperfetto e insufficiente a se stesso. I due termini dunque proceduti così dal principio rimangono nel principio, ma nello stesso tempo sussistono in se stessi per le loro proprie e personali coscienze, per le quali l'uno di essi sa di essere generato, e l'altro sa di essere spirato, mentre il principio ha la coscienza personale di essere principio generante, e spirante insieme col suo essere generato [...]. Onde, in questa costituzione della divina Trinità, nell'operazione del principio si distinguono logicamente, non realmente, due note o condizioni: 1. un dare tutto ad altri; 2. un ritenere tutto, ossia un mettere tutto in atto se medesimo: di maniera che l'essenza divina, che è nel principio e che viene co-

76. Il *Sonetto XIII* del Petrarca, riportato in TS, EC 13, p. 345 (1032).

77. TS, II, EC 13, p. 345 (1032).

78. Cfr. TS, EC 13, p. 345, n. 26.

79. Cfr. TS, EC 13, p. 347 (1033).

80. TS, EC 13, p. 348 (1033).

81. Cfr. TS, EC 13, p. 349s (1034).

municata, è messa in atto per lo stesso atto pel quale sono messe in atto le divine persone distinte realmente tra loro. Di che risulta, che il dare tutto se stesso al proprio oggetto e all'oggetto amato è quell'atto con cui si costituisce il principio stesso nell'ultima e infinita sua perfezione»⁸².

Ancora una volta la prospettiva agapica gioca un ruolo fondamentale nell'orizzonte del pensiero teosofico di Rosmini maturo: non si tratta evidentemente di una teosofia esoterica, i cui contenuti sarebbero accessibili soltanto ad una *élite* di privilegiati, anche se un serio confronto con la meditazione contenuta in queste pagine richiede particolari attitudini speculative e di concentrazione, di cui, forse, non tutti possono disporre.

Qui si tratta di pensare Dio secondo il suo nome proprio dato nel Nuovo Testamento nella parola che più di ogni altra esprime la sua natura e quindi di uscire da una visione della carità prettamente prassistica e velleitaria o addirittura sentimentale e banalmente affettiva, per attingere alla feconda identificazione dell'essere con l'*agápē*. Un passo in avanti ci aiuta a compierlo l'incontro con l'ultima sezione de *L'Action* di Blondel (definito da Peter Henrici "filosofo del Concilio"), dato che il sintagma "metafisica della carità" nasce in ambito blondeliano grazie all'oratoriano Lucien Laberthonnière: «L'essere è amore; quindi, se non si ama, non si conosce niente. E per questo la carità è l'organo della conoscenza perfetta. Essa depone in noi quello che è nell'altro. E rovesciando, per così dire, l'illusione dell'egoismo, ci inizia al segreto di qualsiasi egoismo diretto contro di noi. Nella misura in cui le cose esistono, agiscono e ci fanno patire. Accettare questa passione, recepirla attivamente, significa essere in noi quello che esse sono in loro. Dunque escludersi da sé, mediante l'abnegazione, significa generare in sé la vita universale [...]. Ciò che si impone necessariamente alla conoscenza non è altro che l'apparenza. E ciascuno conserva nel fondo l'intima verità del proprio essere singolare. In me c'è qualcosa che sfugge agli altri, e che mi innalza al di sopra di tutto l'ordine dei fenomeni. E anche negli altri, se sono come me, c'è qualcosa che mi sfugge, e che sussiste solo se mi è inaccessibile. Io non sono per loro come sono per me, ed essi non sono per me come sono per loro. L'egoismo è sconvolto dalla sola idea di tanti egoismi antagonisti. E, nonostante tutta la luce della nostra scienza, rimaniamo avvolti nella solitudine e nell'oscurità. Soltanto la carità, collocandosi nel cuore di tutti, vive al di sopra delle apparenze, si comunica fino all'intimità delle sostanze, e risolve completamente il problema della conoscenza dell'essere»⁸³.

A proposito di "metafisica agapica" non possiamo non incrociare il capolavoro di Joseph Ratzinger papa e teologo, ovvero la *Deus Caritas est*, dove leggiamo: «L'amore appassionato di Dio per il suo popolo – per l'uomo – è nello stesso tempo un amore che perdona. Esso è talmente grande da rivolgere Dio contro se stesso, il suo amore contro la sua giustizia. Il cristiano vede, in questo, già profilarsi velatamente il mistero della Croce: Dio ama tanto l'uomo che, facendosi uomo Egli stesso, lo segue fin nella morte e in questo modo riconcilia giustizia e amore. L'aspetto filosofico e storico-religioso da rilevare in questa visione della Bibbia sta nel fatto che, da una parte, ci troviamo di fronte ad un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il *Logos*, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'*eros* è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'*agape*» (DCE, 10).

Questa visione erotico-agapica di Dio affonda le sue radici in un'antica tradizione, quella stiamo denominando, senza volerla in alcun modo contrapporre alla "metafisica dell'esodo", "metafisica agapica" o "metafisica della carità". Lo stesso pontefice, acuto interprete di Agostino, rimanda non solo a questo grande maestro del pensiero credente, in alcuni passaggi significativi dell'enciclica, ma svela la fonte della sua visione erotico-agapica del Dio cristiano rimandando al cap. IV del *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi. E questo riferimento precede quelli agostiniani, inver-

82. TS, EC 14, p. 270s (1383).

83. M. BLONDEL, *L'Azione*. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 553.

tendo così la cronologia dei personaggi. Siamo in ogni caso anche qui di fronte a un'antica sapienza, non tanto nutrita della metafisica aristotelica, quanto del pensiero platonico, nonché di quel neoplatonismo meritevole dei primi tentativi di conciliazione fra le due grandi figure speculative dell'antica Grecia. Si tratta, per dirla con una certa brutalità determinata dall'impossibilità di fornire in questa sede adeguati approfondimenti, di declinare quella "filosofia dinamica" (ontologia) dell'essere, richiamata anche dalla *Fides et ratio* (FeR, 97) e di indicare con chiarezza e determinazione nella *vis amativa* la *dynamis* che muove Dio, il mondo e l'uomo (i tre elementi della *Stella della Redenzione*) e ne determina il rapporto.

L'autore del *corpus* dionisiano osa molto (e siamo grati al suo coraggio speculativo, che tante pagine della grande filosofia cristiana ha ispirato) perché, pur nell'orizzonte apofatico, ci suggerisce di nominare Dio, nella maniera meno impropria e idolatrica possibile ed indica all'enciclica la prospettiva teologica ispiratrice della prima parte. Segnaliamo qui, perché a nostro avviso sono particolarmente istruttivi tre luoghi o momenti attraverso cui si esprime la trasgressione nell'opera dello Pseudo Dionigi: a) rispetto a Filone; b) rispetto a Platone; c) rispetto a Gregorio di Nissa e ad Origene. Né mi sembra troppo lontana dal vero l'ipotesi interpretativa secondo cui è forse proprio a causa di queste trasgressioni (riconducibili ad un unico movimento speculativo) che l'autore non solo resta anonimo, ma chiede al suo lettore-interlocutore Timoteo di custodire nel segreto quanto è andato esponendo.

La trasgressione rispetto a Filone riguarda il divieto di nominare Dio. Divieto sostanzialmente accolto dallo Pseudo Dionigi in linea teorica, ma di fatto trasgredito nelle pagine della sua opera sui nomi divini. Potremmo raccogliere intorno al senso di questa trasgressione alcune riflessioni, la prima delle quali concerne la pertinenza della proibizione rispetto alle possibilità dell'uomo di nominare Dio. È Lui al contrario che si nomina e nominandosi denomina gli uomini e le cose. In questo senso il nome proprio di Dio può essere solo rivelato e non attinto razionalmente. La ragione – diceva già Filone – potrà giungere ad indicarne l'esistenza, ma non a chiamare per nome il Creatore del cielo e della terra. Ma, proprio perché innominabile, a Dio si addicono molti nomi, anzi tutti i nomi: «Così dunque – scrive l'anonimo – alla Causa di tutte le cose e che è superiore a tutte le cose non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono, perché sia regina [il termine greco βασιλεία] di tutte le cose e tutte le cose gravitino intorno a lei e da lei dipendano come causa, principio e come fine ed ella, secondo il sacro detto, sia *tutta in tutti* e sia veramente celebrata come [...] custodia e domicilio [di tutte le cose]»⁸⁴. Di qui dunque non l'indicazione di un solo nome, ma di una pluralità di nomi, in analogia col famoso passo della metafisica aristotelica dove si dice che l'essere si dice in molti modi [Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς – *Metafisica* Γ 2 1003 a 33-34⁸⁵]. E tuttavia la polisemia non degenera in anarchia, in quanto si offre in una "gerarchia" (termine caro all'anonimo) dei nomi, che così avranno una struttura piramidale. In questo quadro alla sfera del primo nome, che è il Bene, appartengono i tre nomi di Luce, Bellezza, Amore e, solo successivamente i tre nomi di Essere, Vita, Sapienza, cui seguono tutti gli altri.

La trasgressione rispetto a Platone riguarda l'attribuzione del termine *Eros* a Dio e quindi l'identificazione *Eros-Agape*. Il "divino" filosofo non aveva osato tanto. Egli giunge fino al punto di indicare Eros come demone, attribuendogli un ruolo di mediazione, fra il cielo e la terra, i divini e gli umani. E non è certo un caso se tale identificazione venga asserita da una donna, quella Diotima di Mantinea, il cui nome evoca la mitica figura dell'amante che ha ispirato il grande poeta F. Hölderlin, cantore peraltro della nostalgia degli dei e della Grecia felice, casa di tutti i celesti. Ma la figura dell'"eterno femminile che ci trae verso l'alto" (W. Goethe) non è solo immanente e pagana, si pensi all'Afrodite terrena e a quella celeste delle *Enneadi* plotiniane, richiamata proprio a proposito di Eros e della sua dimensione divina. Teilhard de Chardin ed Henri de Lubac ci hanno insegnato ad interpretare cristianamente l'eterno femminile in riferimento alla Vergine Madre, la quale «ci

84. *De divinis nominibus*, I, 7, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Gerarchia celeste - Gerarchia ecclesiastica - Nomi divini - Teologia mistica - Lettere*, Rusconi, Milano 1981, pp. 262-263.

85. ARISTOTELE, *Metafisica*, saggio introduttivo, testo greco a fronte e commentario di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1993, II, pp. 130-131.

mostra che cos'è l'amore e da dove esso trae la sua origine, la sua forza sempre rinnovata» (*DCE*, 42).

I commentatori non mancano di rilevare la cautela con la quale lo Pseudo Dionigi si accinge a parlare di Dio in termini erotici, soprattutto in considerazione del fatto che le Scritture non indicano mai Dio col nome di *eros* e solo due volte dicono che gli uomini lo devono amare usando il relativo verbo, mentre comunemente si usa come noto la terminologia legata all'*agape*. Ciò accade, dice l'Autore, perché il termine *eros* è troppo spesso inteso in senso volgare. Abbiamo bisogno quindi di una sorta di "purificazione della ragione" (formula che l'enciclica ripete tre volte, in altri contesti ai nn. 28 e 29) per poter accedere ad una prospettiva erotico-agapica, che non sia fuorviante o addirittura irriverente. Ed è la ragione purificata (o redenta) che riesce a cogliere ed esprimere il senso autentico dell'*eros*, ossia il suo carattere *estatico*. Ancora una volta la dipendenza dallo Pseudo Dionigi risulta evidente: non è l'*eros ebbro* e indisciplinato che può esprimere il nome divino, ma appunto l'*eros estatico* (*DCE*, 4), di cui ad esempio in questo passaggio del presunto areopagita: «L'Amore divino è estatico, in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano»⁸⁶, cui fa eco l'enciclica: «Sì, l'*eros* vuole sollevarci "in estasi" verso il Divino, conducendo al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinunce, di purificazioni e di guarigioni» (*DCE*, 5), e, più avanti: «amore è "estasi", ma estasi non nel senso di un momento di ebbrezza, ma estasi come cammino, come esodo permanente dall'io chiuso in se stesso verso la sua liberazione nel dono di sé, e proprio così verso il ritrovamento di sé, anzi verso la scoperta di Dio» (*DCE*, 6).

La trasgressione rispetto ai precedenti patristici (il Nisseno e Origene) si situa sulle precedenti considerazioni e riguarda l'annotazione dei commentatori secondo cui l'originalità dell'anonimo sta proprio nell'aver innestato in Dio la prospettiva agapico-erotica, laddove chi lo ha preceduto non ha ritenuto di dover valicare il limite antropologico, interpretando i due termini e il loro nesso come atteggiamenti fondamentali dell'uomo verso Dio. La prospettiva squisitamente teologica viene comunque salvaguardata per il fatto che si tratta appunto di una erotica della grazia, pur sempre antropologicamente declinata e non innestata nella vita divina stessa e nel mistero del Dio unitrino.

Richiamando ancora una volta l'Agostino, caro al teologo Ratzinger, per indicare questo percorso propriamente speculativo e, direi, metafisico, si è evocata la figura della "terza navigazione". La navigazione a gonfie vele secondo le indicazioni della "filosofia naturalista", a dire di Eustazio, aveva condotto Platone nelle secche dell'immanentismo, la seconda navigazione che egli intraprende coi remi lo conduce a percepire la trascendenza dell'essere, sola capace di spiegare a fondo gli stessi fenomeni fisici. Ma il grande filosofo era giunto a un limite, da lui stesso profondamente avvertito, allorché aveva intravisto la necessità di una rivelazione divina per poter procedere nel cammino: così afferma nel *Fedone* 85d: «Perché su tali questioni a me pare, o Socrate, come forse anche a te, che avere in questa nostra vita una idea sicura, sia o impossibile o molto difficile; ma d'altra parte non tentare ogni modo per mettere alla prova quello che se ne dice, e cessare di insistervi prima di aver esaurita ogni indagine da ogni punto di vista, questo, o Socrate, non mi par degno di uno spirito saldo e sano. Perché insomma, trattandosi di tali argomenti, non c'è che una cosa sola da fare di queste tre: o apprendere da altri dove sia la soluzione; o trovarla da sé; oppure, se questo non è possibile, accogliere quello dei ragionamenti umani che sia se non altro il migliore e il meno confutabile, e, lasciandosi trarre su codesto come sopra una zattera, attraversare così, a proprio rischio, il mare della vita: salvo che uno non sia in grado di fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, *affidandosi a una divina rivelazione*». Ora questa terza navigazione – come suggerisce un autorevole interprete sia di Platone che di Agostino – si compie col legno-barca della croce, che, come abbiamo avuto già modo di constatare, l'enciclica richiama in maniera decisa e decisiva.

La possibilità dunque di "raccolgere", ossia tener insieme l'essere e Dio passa attraverso la logica dell'incarnazione e della redenzione, sicché il teologo Ratzinger, così poteva affermare: «Il

86. *De divinis nominibus*, IV, 134, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, op. cit., pp. 310-311.

primato del *Logos* e il primato dell'amore si rivelano identici. Il *Logos* non apparve più solo come ragione matematica alla base di tutte le cose ma come amore creatore fino a diventare compassione verso la creatura. La dimensione cosmica della religione che venera il Creatore nella potenza dell'essere, e la sua dimensione esistenziale, la questione della redenzione, si compenetrarono e divennero una cosa sola [...]. Il tentativo di ridare, in questa crisi dell'umanità, un senso comprensibile alla nozione di cristianesimo come *religio vera* deve, per così dire, puntare ugualmente sull'ortoprassia e sull'ortodossia. Al livello più profondo il suo contenuto dovrà consistere oggi – come sempre in ultima analisi – nel fatto che l'amore e la ragione coincidono in quanto veri e propri pilastri fondamentali del reale: la ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera. Nella loro unità essi sono il vero fondamento e lo scopo di tutto il reale»⁸⁷.

Il fondamento agapico-erotico che Benedetto XVI ci mostra nell'enciclica rinviando implicitamente a quella che amiamo denominare una “metafisica della carità”, induce ovviamente ad escludere ogni contrapposizione dialettica fra questa prospettiva teoretica e quella derivante dalla metafisica dell'essere o dell'esodo come l'abbiamo sopra descritta. A questo riguardo bisognerà altresì annotare come il tentativo di conciliare i nomi divini del bene e dell'essere e quindi la metafisica della carità con la metafisica ontologica (o ontoteologica) secondo cui il bene o *dilectio* riguarderebbe il mistero di Dio *quoad nos*, mentre l'essere indicherebbe tale mistero *in sé* risulti poco convincente e teologicamente non pertinente se si considera il Dio del Nuovo Testamento nella prospettiva che gli è più propria, che è quella del “Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo” e dello “Spirito di Cristo”. L'articolazione trinitaria della formula *Deus caritas* risulta quindi decisiva ed imprescindibile proprio sul piano o livello fondativo, ed è in questo orizzonte o fondamento agapico che si situa il principio kenotico, attraverso cui il dinamismo estatico dell'eros trova espressione e configurazione storica. «“Se vedi la carità, vedi la Trinità” scriveva sant'Agostino» (*DCE*, 19). La citazione del *De Trinitate* risulta particolarmente significativa ed apre alla necessità dell'articolazione trinitaria della metafisica agapica, escludendo altresì il falso dilemma, molto attuale in alcuni settori della teologia contemporanea, tendente a contrapporre verità e carità. Queste tesi, peraltro molto diffuse non solo in Italia, in quanto tendenti ad esasperare la tematica della *kenosi*, come auto-svuotamento di Dio, non mancano di esercitare un influsso non marginale anche su alcune proposte teologiche recenti⁸⁸, tendenti ad esempio ad indicare il dinamismo kenotico in sede intratrinitaria⁸⁹,

87. J. RATZINGER, *La verità cattolica*, in “Micromega” 2/2000, p. 53.

88. «Con la fine della metafisica, scopo delle attività intellettuali non è più propriamente la conoscenza della verità, bensì quella “conversazione” nella quale ogni argomento ha il fondato diritto di trovare un accordo senza ricorrere ad alcuna autorità. Lo spazio lasciato vuoto dalla metafisica non deve più essere riempito da nuove filosofie che pretendano di esibire un fondamento estraneo alla “conversazione”». Nella cultura contemporanea questa posizione non è rappresentata solo dall'ermeneutica, ma anche da scienziati come Thomas Kuhn e Arthur Fine, da filosofi come Robert Brandon e Bas van Fraassen e di teologi come Jack Miles e Carmelo Dotolo [di quest'ultimo si cita *La rivelazione cristiana. Storia, evento, mistero*, Paoline, Milano 2002]” (S. ZABALA, *Introduzione. Una religione senza teisti e ateisti*, in R. RORTY – G. VATTIMO, *Il futuro della religione*, op. cit., p. 21). Un'analogia tendenza, forse molto meglio mascherata, a contrapporre carità e verità, nell'orizzonte antimetafisico, la rinveniamo in V. MANCUSO, *Per amore. Rifondazione della fede*, Mondadori, Milano 2005, dove leggiamo: «La verità infatti non è un teatro metafisico nascosto dietro chissà quale stella, ma è il bene degli uomini all'interno della vita concreta che coincide, ultimamente, con il bene della loro anima» (p. 39), e più avanti: «Ciò che è in gioco nella fede non è il soprannaturale; di esso “non si deve farne un oggetto, altrimenti lo si abbassa”, insegna Simone Weil. Ciò che è in gioco, piuttosto è questo mondo» (p. 40), «Se si vuol essere cristiani, non si tratta di professare una dottrina. Si tratta di lavorare» (p. 252) ecc. con i soliti luoghi comuni contro l'intellettualismo che caratterizzerebbe la sottolineatura della valenza veritativa della fede cristiana. D'altra parte va rilevato che non è compito della teologia quello di “rifondare la fede”. Il sapere teologico, al contrario, ritiene la fede “fondamento” delle cose sperate e del suo stesso conoscere, attribuendo un ruolo imprescindibile e primario all'*auditus fidei*, che indica accoglienza, riconoscenza ed adeguata attenzione ai monumenti della tradizione nei quali la fede si è storicamente consegnata e attraverso i quali si è trasmessa fino a noi nel corso dei secoli. Tra le altre posizioni teologiche nelle quali la tematica della *kenosi* assume un rilievo fondativo ed esclusivo cfr. K. RUHSTORFER, *Credere e pensare: la presenza della rivelazione in occidente*, in *Il Regno attualità* 50 (2005) pp. 343-355. Una formula che incontra un certo successo è quella della “verità crocifissa”, con la quale titolano due teologi italiani. Mi riferisco ad A. RUSSO, *La verità crocifissa*. Verità e rivelazione in tempi di pluralismo, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005 e G. RUGGIERI, *La verità crocifissa*. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità, Carocci, Roma 2007.

89. Ad esempio H. U. VON BALTHASAR sostiene che «l'annichilamento di Dio (nell'incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale». Di qui deriverebbero e qui si fonderebbero la *kenosi* della creazione, con particolare riferimento alla libertà creata e quella della croce. Per questa sintesi del pensiero balthasariano utilizziamo F. G. Brambilla, *Il Crocifisso risorto*. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli, Queriniandrea, Brescia 1998, pp. 241-242, il quale non manca di rilevare il debito balthasariano verso Bulgakov, “liberato dalle sue escrescenze sofologiche” (*ib.*, p. 241). Giustamente, a nostro avviso, L. Ladaria rileva come la tesi di von Balthasar risulti certamente suggestiva e particolarmente si-

come principio e fondamento della logica della fede cristiana, che a questo punto andrebbe meglio denominata come una vera e propria (*il*)logica⁹⁰. Dal punto di vista invece di un'autentica logica della fede, mi sembra sia più corretto esprimersi in questi termini: la logica della fede cristiana riconosce il proprio principio nella *kenosi* del *Logos*, ovvero nel λόγος σὰρξ ἐγένετο (Gv 1,14), dove il verbo dice riferimento al carattere storico di tale principio, e attraverso tale principio scopre il proprio fondamento nel nome del Dio neotestamentario che è ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (IGv 4,8). Sicché la logica della fede cristiana ha un *principio kenotico* e un *fondamento agapico* su cui poggia e attraverso i quali si costituisce e si esprime. Il principio kenotico va tuttavia interpretato e riflesso nella dinamica propria dell'inno della lettera ai *Filippesi* (2,6-11) in cui è attestato, dove alla *kenosi* del servo fa riscontro la sua esaltazione e glorificazione⁹¹. Questa impostazione fondamentale del tema impone un'articolazione che ci sembra di poter esporre secondo i seguenti passaggi: a livello gnoseologico, la logica della fede cristiana esige un pensiero rivelativo, nel quale il riconoscimento del vero non può mai essere disgiunto dall'esercizio della libertà e dal coinvolgimento della carità; in secondo luogo la logica della fede cristiana è una logica del paradosso (nei tre sensi – dirompenza, antinomia e compimento – che abbiamo indicato altrove); in terzo luogo la logica della fede cristiana è una logica simbolico-sacramentale, o se si vuole “eucaristica” (anche per questo aspetto rimandiamo ad altri nostri lavori). Il fondamento agapico della logica cristiana esige a sua volta che l'ontologia e la metafisica che vi si dischiudono debbano essere intese e sviluppate nel senso di una ontologia trinitaria e di una metafisica della carità. Si tratta, per il teologo fondamentale, della capacità di credibilità che solo l'amore può ingenerare e sviluppare e l'aggancio con le precedenti riflessioni è costituito dalla possibilità (che per chi scrive è una vera e propria necessità) di innestare la tematica della “credibilità” dell'amore nel quadro della prospettiva agapica. In questo senso vengono a coincidere la credibilità della Rivelazione con quella dell'amore⁹².

Una prospettiva di particolare interesse, nella quale l'orizzonte amativo si coniuga felicemente con l'istanza veritativa e la riflessione sulla libertà e il suo esercizio, possiamo rinvenirla in sede fenomenologica, frequentando sia la prospettiva scheleriana dell'“amore che fa vedere”⁹³, dove si ha modo di ritrovare una feconda attenzione alla figura del “pensiero rivelativo”, sia le riflessioni di Dietrich von Hildebrand, dove l'essenza dell'amore, come “risposta al valore”, assumendo la forma della *Überantwort*, si declina in termini di coinvolgimento fra l'aspetto del dono e quello della libertà. Il luogo in cui queste dimensioni si armonizzano è da rinvenirsi nell'affettività, dove conoscenza e volontà svolgono ciascuna nel suo ambito il loro ruolo. La figura dell'amore sponsale, in questa prospettiva fenomenologica, svolge un ruolo paradigmatico rispetto alle altre forme di amore e alle loro espressioni. In ogni caso la dimensione della gratuità del dono non viene ad annientare la responsabilità della volontà libera, bensì a farle assumere un atteggiamento di cooperazione nella sanzione della relazione affettiva. Hildebrand così riassume il proprio pensiero a riguardo: «Vediamo dunque che ci sono due dimensioni della donazione di sé. La prima è di natura puramente affettiva. Ha il carattere di un dono che non ci possiamo dare volendolo, che è una pure voce del cuore. [Die Zweite ist die Stimme unseres freien Personenzentrums = La seconda è la voce del nostro libero nucleo personale – espressione non presente nella traduzione italiana]. La seconda è il sanzionamento della presa di posizione donativa, affettiva dell'amore. Solo quando si hanno entrambe, la

gnificativa in ordine al tentativo di pensare l'Assoluto in prospettiva agapica, ma anche come il termine *kenosi* vada più realisticamente applicato alla vicenda del Figlio e quindi alla sua vicenda storica e risulti problematico inserirlo nella trinità immanente, se non attraverso un'analogia troppo spinta, che finisce con lo smarrire il senso stesso della parola (cfr. a tal proposito L. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, pp. 226-227).

90. Coerentemente con una prospettiva radicalmente antimetafisica o post-metafisica, questa tendenza alla *illogica* viene richiamata da V. VITIELLO, *La metafisica della seconda persona*, in “Hermeneutica. Annuario di filosofia e di teologia”, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 34-37.
91. Per ulteriori approfondimenti rimando al saggio “Principio e fondamento nella logica della fede cristiana”, in A. ALES BELLO – L. MESSINESE – A. MOLINARO (edd.), *Fondamento e fondamentalismi*. Filosofia, teologia, religioni, Città Nuova, Roma 2004, pp. 285-322.
92. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, op. cit.
93. Cfr. il bel libro di G. DE SIMONE, *L'amore fa vedere*. Rivelazione e conoscenza nella filosofia della religione di Max Scheler, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

donazione di sé raggiunge il suo carattere pieno»⁹⁴. La fenomenologia, anche quando tratta dell'amore di Dio, evita accuratamente ogni riferimento intradivino e, coerentemente col suo metodo e con le sue impostazioni, resta sul terreno più propriamente antropologico ed ontologico, lasciando alla teologia ulteriori approfondimenti.

Concludiamo affermando che è proprio il riferimento cristologico e trinitario a consentire il superamento della formula catechistica in cui Dio si identifica con «l'Essere perfettissimo, creatore e signore del cielo e della terra», determinando l'urgenza di rinominare l'Eterno, non solo alla luce dell'atto di essere, ma soprattutto in quella dell'*actus amandi*. Non si tratta infatti di “pensare Dio senza essere”, secondo la formula di Jean-Luc Marion, ma di adorarlo *oltre* l'essere, attingendo e sperimentando la sua stessa essenza, che è l'amore agapico⁹⁵. L'urgenza di denominare Dio assume a questo punto la forma di un rinominarlo, che alla luce dell'atto di essere, si può esprimere nel nesso fra ontologia e teologia alla luce non tanto dell'*actus essendi* quanto dell'*actus amandi*.

94. D. VON HILDEBRAND, *Essenza dell'amore*, introduzione, tradizione, note e apparati di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2003, p. 191.

95. In relazione alla prospettiva agapica e alla sua valenza speculativa sia filosofica che teologica, qui ci limitiamo a rimandare, per il primo aspetto a E. BALLABIO, *I secoli e l'amore*. Antologia filosofica, Aetas, Roma 1995, 2vv., e per la seconda a B. KNAUBER, *Liebe und Sein*. Die Agape als fundamental-ontologische Kategorie, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2006; Sul versante storiografico, con riferimento al pensiero d'ispirazione francescana cfr. O. TODISCO, *Lo stupore della ragione*. Il pensare francescano e la filosofia moderna, Messaggero, Padova 2003 e Id., *Il dono dell'essere*. Sentieri inesplorati del medioevo francescano, ivi 2006.