

*Emanuele Campagnoli**

L'“ALTROVE” DELLA RIVELAZIONE

Una provocazione alla teologia da parte del filosofo Jean-Luc Marion

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. I TRATTI DEI FENOMENI RIVELATI: *1. Il rivelato è l'indimenticabile; 2. Tre categorie del rivelato: testimone, resistenza e paradosso; 3. Il rivelato “si” rivela e “ci” rivela* – II. DALLA RIVELAZIONE ALLA RIVELAZIONE. IL CONCETTO TEOLOGICO DELLA RIVELAZIONE: LA RIVELAZIONE NON PIÙ D'ALTROVE – III. RICEVERE LA RIVELAZIONE DAL SUO “ALTROVE”: IL CONCETTO TEOLOGICO. DUE LOGICHE A CONFRONTO: SVELAMENTO (*DÉCÈLEMENT*) E RIVELAMENTO (*DÉCOUVERTE*): *1. L'aporia della teologia del Novecento: la Rivelazione tra incondizionato e condizionato; 2. La soluzione dell'aporia: la forma della Rivelazione è l'amore (von Balthasar); 3. Svelare o Rivelare?; 4. Resistenza, paradosso e testimone nella Rivelazione* – IV. RIPENSARE LA CRISTOLOGIA A PARTIRE DALL'ALTROVE DELLA RIVELAZIONE. IL MISTERO DEL FIGLIO, ICONA DEL PADRE: *1. Ripensare la cristologia d'altrove: l'invisibile “mystérion”; 2. Ripensare la cristologia d'altronde: l'invisibile si manifesta come invisibile; 3. Lo statuto iconico del Figlio* – V. RIPENSARE LA TEOLOGIA TRINITARIA A PARTIRE DALL'ALTROVE. LA TRINITÀ E LA RIDONANZA DEL DONO: *1. L'insufficienza del modello ontologico; 2. L'insufficienza del modello storico-economico; 3. Il modello fenomenale-iconico* – VI. RIPENSARE LA FILOSOFIA A PARTIRE DALL'ALTROVE. L'ESSERE COME UN DONO E IL TEMPO COME IL MOMENTO DELLA DECISIONE ESCATOLOGICA: *1. La riduzione teologica dell'essere; 2. La riduzione teologica del tempo* – OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

INTRODUZIONE

Nel 2020 è apparso in Francia il nuovo saggio del fenomenologo Jean-Luc Marion: *D'ailleurs, la révélation*. Il filosofo parigino non è nuovo ad addentrarsi nei territori di confine tra filosofia e teologia¹. Nei suoi scritti si trovano con disinvoltura rimandi a “luoghi” biblici e cristiani: parla di

* Docente di filosofia presso l'ISSR Sant'Agostino con sede a Crema e presso l'ITA delle Diocesi di Cremona-Crema-Lodi-Vigevano-Pavia.

¹ Per una panoramica sulla visione che Marion ha del rapporto tra filosofia e teologia, si veda: J.-L. MARION, «Du fondement de la distinction entre théologie et philosophie», *Budhi. A Journal of ideas and culture*, 13 (2009) 19-46; ID., *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, cap. III e IV; ID., «Qu'attend la phénoménologie de la théologie?» in

Eucaristia, miracolo, icona, carità, responsorio liturgico... e si lancia in passaggi di esegesi di racconti biblici, come il discorso di Paolo all'Areopago (tra i più citati), la chiamata del giovane Samuele, la parabola del figliol prodigo, l'apparizione del Risorto ai due discepoli di Emmaus, etc. Abbiamo già presentato altrove l'originalità e la ricchezza di questa "filosofia cristiana" che, senza rinunciare alle esigenze del pensare – comuni a credenti e a non credenti –, non vuole perdere ciò che solo la fede può manifestare a chi crede e, tramite loro, abbandonare con generosità all'umanità intera². Con quest'ultimo testo, Marion non solo si situa su questa via già aperta, ma addirittura si dedica a mettere a tema proprio la Rivelazione cristiana, con gli occhi e le parole di un filosofo credente. Ciò non significa inquadrare l'esperienza di fede nelle categorie della fenomenologia, quanto piuttosto ricevere da tale esperienza il modo con cui il Dio rivelato allarga e compie in maniera unica e sorprendente ogni fenomenologia³.

Come per altri suoi testi, Marion intitola questo saggio con una frase breve ma incisiva. La parola chiave che sceglie per parlarci della Rivelazione è proprio l'*ailleurs* che compare nel titolo. La Rivelazione è ciò che ci raggiunge a partire da "altrove" (*ailleurs*) e che si manifesta "d'altronde" – ossia, in un altro modo (*d'ailleurs*).

Ora, mentre in Francia l'apparizione del testo ha suscitato un certo interesse, in Italia sembra essere rimasta un po' in sordina⁴. Riteniamo però che anche la teologia "di casa nostra" avrebbe tanto da ricevere da queste pagine. Speriamo allora di riuscire ad incuriosire i nostri teologi, in attesa della pubblicazione, ormai prossima, della traduzione italiana dell'opera⁵, così che la ricca provocazione del fenomenologo parigino contenuta in

N. BAUQUET - X. D'ARODES DE PEYRIAGUE - P. GILBERT (edd.), *"Nous avons vu sa gloire". Pour une phénoménologie du Credo*, Éditions Lessius, Bruxelles 2012, 13-31.

² Si veda E. CAMPAGNOLI, *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Glossa, Milano 2016, 44-66.

³ Si veda J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Bernard Grasset, Paris 2020, 60.

⁴ Un articolo di presentazione del testo è apparso sulla rivista *Il Regno* nel 2021 a firma del preside della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Si veda: M. EPIS, «La novità di Dio. Il concetto fenomenologico di rivelazione in Jean-Luc Marion», *Il Regno. Attualità e documenti* 66/14 (2021) 435-438.

⁵ Nel momento in cui scriviamo questo articolo, ci è giunta la notizia dell'impegno preso dalla casa editrice Inschibboleth per la traduzione italiana del testo francese.

queste pagine possa trovare la felice accoglienza che ci pare proprio meritare.

I. I TRATTI DEI FENOMENI RIVELATI

I due capitoli con cui Marion apre il saggio cuciono la riflessione qui contenuta con quella già presentata nei suoi scritti precedenti⁶. La donazione dei fenomeni può essere ricevuta secondo gradi differenti di resistenza al loro darsi. Il grado della ricezione apre una diversa modalità di manifestazione, che può andare dalla più povera – dove si intuisce meno di ciò che si intenziona (il fenomeno si risolve in un’“idea”, un “concetto”, una “regola” o “formula”) – alla più eccessiva – dove ciò che si manifesta eccede intuitivamente ogni intenzione e previsione (è il caso del fenomeno “saturo”). A metà strada tra fenomeno povero e fenomeno saturo troviamo il “fenomeno di diritto comune”, in cui ciò che si dà nell’intuizione riempie (senza strabordare) ciò che il soggetto “si aspettava” di vedere. Già in *Dato che*, Marion aveva aggiunto a questi tre gradi il caso del fenomeno rivelato: quel fenomeno in cui la saturazione della nostra intenzione ad opera dell’intuizione eccede rispetto ad ogni punto di vista (eccede, cioè, tutte le quattro modalità di giudizio elencate da Kant: quantità, qualità, relazione e modalità). Ricollegandosi a questa classificazione, il filosofo parigino approfondisce qui lo statuto dei fenomeni rivelati.

1. Il rivelato è l’indimenticabile

Marion qualifica qui per la prima volta i fenomeni rivelati come fenomeni “indimenticabili”. L’esperienza del mondo è un flusso di vissuti, la stragrande maggioranza dei quali passa e cade nel dimenticatoio con il semplice scorrere delle ore. Così, ci accade spesso che a chi ci chieda: “Cosa hai fatto oggi?”, rispondiamo: “Niente”. Non perché non sia accaduto davvero niente – la giornata è stata un continuo flusso di vissuti, sensazioni, incontri o attività – eppure tutto questo è arrivato e passato come se per noi non fosse accaduto niente: niente di indimenticabile. Il fenomeno rivelato è proprio ciò che interrompe questo flusso continuo, perché ci sorprende come un evento “indimenticabile”, destinato a “restare”.

⁶ Si veda soprattutto J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001 (in particolare, il libro IV).

Una rivelazione si definisce dunque come un fenomeno che non si dimentica, come una presenza che non passa, perché affeziona e trasforma colui che la vede, la percepisce e la riceve⁷.

2. Tre categorie del rivelato: testimone, resistenza e paradosso

Marion ci permette di pensare la rivelazione (e la Rivelazione) e di poterne parlare tramite l'introduzione di tre categorie fondamentali: il testimone, la resistenza e il paradosso. I fenomeni rivelati, al pari dei fenomeni saturi (di cui sono il caso più emblematico ed esemplare) ci coinvolgono personalmente. Davanti ad essi cade ogni pretesa di rimanere semplici spettatori: osservatori tanto imparziali quanto distaccati. Essi si manifestano eleggendo chi li riceve come il loro testimone: colui che non solo ha ricevuto la rivelazione, ma anche la rende accessibile agli altri. La testimonianza ha però un tratto paradossale. Il testimone, per essere tale, deve testimoniare anche il carattere "d'altrove/d'altronde" della rivelazione. Deve cioè testimoniare non solo ciò che (solo) lui ha sperimentato, ma anche che lui – in ciò che ha sperimentato – non è riuscito a capire e a comprendere tutto ciò che si è dato, perché è stato proprio una rivelazione: qualcosa che viene *d'ailleurs*. Il testimone testimonia così non solo il suo sapere – il fenomeno che egli racconta – ma anche il suo irriducibile non-sapere – il suo testimoniare che tale fenomeno rimane sempre proveniente "d'altrove" anche per lui che ne è tuttavia (e proprio in ragione di questo) il suo testimone. La rivelazione infatti

non si manifesta tramite una conoscenza comprensiva ma tramite il riconoscimento [reconnaissance] di un'incomprensibilità; ella non si lascia mai, innanzitutto e senza dubbio, ricondurre a una piena intelligibilità secondo la nostra razionalità e seguendo un'ermeneutica finita; essa si espone *grazie* [*grâce*] al non-sapere, pur tuttavia certo, del testimone, che accetta di comprendere *d'altrove* [*d'ailleurs*]⁸.

⁷ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 21. Per facilitare il lettore, proporremo nell'articolo una nostra libera traduzione dell'originale francese (mancando ancora quella ufficiale). Visto che Marion gioca spesso con i vari sensi delle parole e persino con il richiamo sonoro che esse hanno talvolta tra di loro, si è deciso di riportare entro parentesi quadre le espressioni francesi meritevoli di particolare attenzione.

⁸ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 43.

Legata alla testimonianza, troviamo poi la resistenza. Il provenire “d’altrove” e in una modalità “d’altronde” rispetto a tutti gli altri fenomeni, spiega come mai il darsi dei fenomeni rivelati sia sempre accompagnato da una certa “resistenza” circa la loro ricezione e manifestazione. Resistenza che appare a più livelli: nel cuore del testimone stesso, nella testimonianza che il testimone rende ad altri, nel confronto tra testimoni di diversi fenomeni rivelati. La resistenza si traduce a volte in un vero e proprio rifiuto: chi non è disposto ad accogliere il fenomeno rivelato, nel suo venire “d’altrove/d’altronde” rispetto alle nostre coordinate concettuali o affettive, finisce inevitabilmente per rifiutare la rivelazione. Finisce per deriderla, ridicolizzarla o persino per odiarla e sopprimerne il testimone.

Il motivo della resistenza va cercato nell’ultima categoria: il paradosso. I fenomeni rivelati si donano in maniera paradossale. Per “paradosso” non dobbiamo intendere qualcosa di illogico e contraddittorio, ma l’apparire di una logica altra e più profonda, rispetto alla nostra logica ovvia e comune. I fenomeni rivelati infatti, pur sembrando contraddire le nostre categorie logiche, si danno con semplicità nella realtà effettiva. Essi chiedono quindi di venire pensati nell’allargamento della logica che essi stessi rendono possibile, a partire dal “d’altrove” che essi hanno reso già effettivo. La paradossalità della rivelazione si manifesta soprattutto, secondo Marion, nel fatto di accadere come la risposta a una domanda che nessuno era stato ancora in grado di porre. Così, ad esempio, accade nell’episodio evangelico del paralitico calato dal tetto (cf Mc 2,1-12). Gesù vedendo lui e la fede dei suoi accompagnatori dà una risposta inaspettata che pare fuori luogo, perché è la risposta a una domanda che nessuno ha (ancora) posto nel racconto: «Figlio, ti sono perdonati i peccati» (Mc 2,5).

3. Il rivelato “si” rivela e “ci” rivela

Marion scrive anche che ogni fenomeno rivelato comporta una triplice manifestazione: “si” rivela, “ci” rivela a noi stessi e “ci” rivela ad una comunità. “Si” rivela: il fenomeno rivelato si dà a partire da se stesso, “sorprendendoci”, nel duplice senso di eccedere nella sua donazione e di non poter mai essere gestito e controllato da noi (non possiamo produrlo né riprodurlo a piacere, ma solo riceverlo quando si dà). “Ci” rivela a noi stessi: rivelandosi, il fenomeno rivelato manifesta potenzialità nostre che non sospettavamo nemmeno di avere, aprendo una conoscenza più ampia di noi stessi. Noi stessi infatti siamo parte di questa rivelazione, in quanto

siamo costituiti da essa come i suoi testimoni. Sembra saperlo bene l'apostolo Paolo, quando, nella Lettera agli Efesini, invita i credenti a conoscere l'amore del Cristo nella smisuratezza delle sue quattro coordinate: larghezza, lunghezza, altezza e profondità. Non si può conoscere l'*agape* come si conoscono gli oggetti posti davanti al proprio sguardo (inseriti nello spazio tridimensionale che si apre davanti al proprio campo visivo). L'amore lo si conosce solo per "immersione". Questo starebbero ad indicare le quattro coordinate citate dall'apostolo: chi conosce non è più un osservatore esterno e distaccato, ma il testimone che parla di ciò che sta vivendo sulla propria pelle, di ciò in cui si trova immerso. Ogni fenomeno rivelato, infine "ci" rivela anche ad altri, più precisamente ci rivela alla comunità di coloro che hanno ricevuto la stessa rivelazione, alla comunità dei testimoni. Ogni rivelazione costituisce una comunità: la comunità di coloro che hanno affrontato la "resistenza" di fronte all'"altrove" della rivelazione e l'hanno accolta divenendone i testimoni per immersione. La rivelazione mi "inizia" ad una comunità che mi riconosce come "uno di noi".

II. DALLA RIVELAZIONE ALLA RIVELAZIONE. IL CONCETTO TEOLOGICO DELLA RIVELAZIONE: LA RIVELAZIONE NON PIÙ D'ALTROVE

Dopo aver delineato i fenomeni di rivelazione, Marion passa a descriverci il fenomeno della Rivelazione: la Rivelazione del Padre, nel Figlio, per lo Spirito Santo. Quale rapporto c'è tra rivelazione e Rivelazione? La Rivelazione è il caso "più intelligibile" e "più pregnante" dei fenomeni rivelati e, come tale, porta a compimento in maniera sorprendente tutta la fenomenalità. Il fenomeno si caratterizza infatti per il suo darsi: fenomeno è tutto ciò che si dà. Nella Rivelazione assistiamo a un "darsi" che è ormai "senza misura": un darsi fino a perdersi, un donarsi fino ad abbandonarsi. In essa quindi possiamo leggere "a caratteri grandi e maiuscoli" ciò che avviene in ogni fenomeno "a caratteri piccoli e minuscoli" (è il fenomeno "più intelligibile") e, al contempo, in essa la fenomenalità si trova compiuta in un modo unico e sorprendente, ossia, *d'ailleurs* (è il fenomeno "più pregnante").

Marion dedica la seconda parte dell'opera a mettere in luce come il concetto di Rivelazione abbia incontrato nella storia della teologia un forte impoverimento. Di quale impoverimento si tratta? Con dovizia di particolari, il nostro filosofo mostra come la Rivelazione abbia subito un duplice

impoverimento, già a partire dalla distinzione di Tommaso tra la “teologia filosofica” (la teologia elaborata dall’intelletto naturale) e la “teologia rivelata” (la *sacra doctrina*, ossia la teologia resa possibile dall'accoglienza della Rivelazione tramite la fede) e, ancor più, con la qualificazione – introdotta da Suarez – della teologia filosofica (o “naturale”) come una scienza. Da una parte, allora, la Rivelazione è stata ridotta a un insieme di conoscenze, alcune delle quali già accessibili al lume della sola ragione e altre conosciute tramite Rivelazione soprannaturale: «*revelatio autem est quasi informatio*»⁹, scriveva Suarez. Dall'altra parte, essa è stata anche rinchiusa in un orizzonte logico pre-dato: il paradigma scientifico. La Rivelazione insegna cose che vengono comprese negli schemi concettuali con cui si comprende il mondo finito, negli schemi logico-ontologici già fissati dalla metafisica. Ciò che viene così perso è proprio il suo provenire “d'altrove” rispetto all'“essere” finito di cui parla la metafisica. Marion chiama questa visione impoverita della Rivelazione “il concetto *teologico*”, sottolineando il “logico” a discapito del “teo”.

L'interpretazione epistemologica della Rivelazione si realizza tramite la riduzione della Rivelazione a un insieme di proposizioni sufficienti. Sufficienti – sì, ma a che cosa? Sufficienti a soddisfare i criteri della *scientia*, sufficienti alla sufficienza del sapere degli oggetti¹⁰.

III. RICEVERE LA RIVELAZIONE DAL SUO “ALTROVE”: IL CONCETTO *TEOLOGICO*. DUE LOGICHE A CONFRONTO: SVELAMENTO (*DÉCÈLEMENT*) E RIVELAMENTO (*DÉCOUVERTE*)

La terza parte del saggio è il cuore teoretico su cui poggia l'intero scritto. Si tratta anzitutto di guadagnare un accesso alla Rivelazione che ci permetta di riceverla così come essa si dà: “d'altrove/d'altronde”. Marion trova un valido punto di appoggio per questa impresa nella soluzione che von Balthasar offre ad un'aporia della teologia del Novecento. Vedremo come questo accesso “*teologico*” (e non più “*teologico*”)¹¹ aprirà non solo

⁹ F. SUAREZ, *De fide theologica*, in Id., *Opera omnia*, v. XII, Ludovicus Vivès Bibliopolam Editorem, Paris 1858, d. III, s. 2, n. 6, 44.

¹⁰ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 94.

¹¹ La distinzione tra *teologico* e *teologico* era già stata introdotta in J.-L. MARION, «Théo-logique», in A. JACOB (ed.), *Encyclopédie philosophique. I. L'univers philosophique*, PUF, Paris 1989, 17-25.

un nuovo modo di accogliere la Rivelazione, ma anche un nuovo modo di conoscere e di ricercare la verità, una nuova epistemologia: alla verità come *alétheia* si affiancherà la verità come *apokalypsis*, allo “svelamento” (*décèlement*) il “rivelamento” (*découverte*¹²).

1. L'aporia della teologia del Novecento: la Rivelazione tra incondizionato e condizionato

Lo sganciamento del Concilio Vaticano II dal concetto teologico della Rivelazione è preparato dalla teologia del Novecento. È soprattutto la riflessione di Karl Barth a far circolare aria nuova e fresca, ricordando che Dio, nella Rivelazione, rivela non qualcosa su di sé, ma se stesso. Se la teologia del Novecento apre un nuovo percorso, essa rimane però bloccata in un'aporia. Per Barth, ricevere la chiamata di Dio – la sua Rivelazione – significa stare di fronte a tale appello senza pregiudizi, accoglierlo senza pre-condizioni, lasciandolo risuonare a partire dall'autocomunicazione di Dio (e non dalle nostre categorie). Eppure, tale ascolto incondizionato sembra cozzare con un'altra esigenza altrettanto legittima. Per poter pronunciare una parola che sia intesa dal cuore dell'uomo, Dio deve “condizionare” la sua parola, perché deve parlare in modo intelligibile all'uomo. Ecco perché parte della teologia del Novecento cercherà le “condizioni” della Rivelazione (Rahner, Tillich, Pannenberg).

2. La soluzione dell'aporia: la forma della Rivelazione è l'amore (von Balthasar)

A risolvere l'aporia è l'estetica teologica di von Balthasar. Il teologo svizzero intuisce, infatti, che la Rivelazione può essere ricevuta incondizionatamente se è ricevuta non nella “forma” che noi le abbiamo imposto, ma in quella che essa stessa si è data per venirci incontro: l'amore. L'amore è l'autentico *ailleurs* in cui possiamo ricevere la Rivelazione così come essa si dà: il Dio che si rivela “a noi” e “tra noi”, ma non “da noi”. Dio si rivela donandosi senza misura, fino ad abbandonarsi all'uomo: questo è

¹² Abbiamo qui optato per tradurre *découverte* con “rivelamento”. Potrebbe essere tradotto anche con “scoprimento”. “Rivelamento” rende meglio il rimando alla verità come *apokalypsis*, mentre “scoprimento” potrebbe, dal canto suo, evitare meglio la dinamica di offuscamento propria allo “svelamento” heideggeriano.

l'amore. E che tale amore, pur essendo una “forma” e una “condizione” scelta e data da Dio, non condiziona la Rivelazione in presupposti estranei, Marion lo mostra con tre argomentazioni. Non c'è un “altrove” che sia più “altrove” per noi che l'amore: solo Dio, infatti, è in grado di compiere l'amore, di viverlo davvero e fino alla fine, fino al suo *telos*. L'uomo non ha abbastanza forza per vivere l'amore, né chiarezza di vissuto per comprenderlo, né purezza di parola per parlarne in modo semplice e pertinente¹³. «Niente sembra per noi più estraneo che la perfezione dell'amore (Dio ama e solo lui ama a fondo [à fond])»¹⁴. Inoltre, l'amore – che, in filosofia, si rappresenta come “dono”¹⁵ – è una condizione per sua natura “incondizionata”: l'amore, quando è vero, è gratuito. Si ama incondizionatamente, gratuitamente, come il Padre che fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Si ama donandosi e un dono non è meno vero e compiuto quando chi dovrebbe riceverlo si dimostra distratto o ingrato o ostile (anzi, proprio allora, paradossalmente, risplende ancor più la gratuità del dono). Infine, è proprio dell'amore anche la capacità di potersi dare infinitamente in una forma finita. L'amore si dà in un dato, incarnandosi nello spazio e nel tempo, per esprimere l'infinità del suo donarsi fino ad abbandonarsi. *L'agape* è *kenotica*: si abbandona in una forma finita, prende carne abbassandosi per comunicarsi come un dono abbandonato nelle nostre mani, un dono smisurato ma a nostra disposizione, a portata di mano. L'infinità della donazione si esprime nella finitezza di un dono abbandonato nelle nostre mani. L'amore

si abbandona nel finito e non contraddice in sé l'infinità del dono, ma, al contrario, la manifesta. Così spariscono la contraddizione e l'impossibilità (filosofica e metafisica) di una manifestazione dell'infinito nel finito, dell'incondizionato nel condizionato, dell'invisibile nel visibile; perché, nella figura del dono (infinito) fino all'abbandono (finito), così come almeno il Cristo (e lui soltanto) l'ha realizzata nella sua morte umana, la logica di Dio si manife-

¹³ Si veda J.-L. MARION, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007, 5-16. Abbiamo già presentato il concatenamento tra queste tre “mancanze” (di celebrazione, di pensiero e di parola) in E. CAMPAGNOLI, *L'indifferenza nella fenomenologia di Jean-Luc Marion fino al 2003*, Glossa, Milano 2017, 157-160.

¹⁴ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 178.

¹⁵ «Quando l'ente-d(on)ato volge verso la carità (l'ente amato o amante, amante nel senso più stretto e rigoroso del termine), la fenomenologia cede il passo alla teologia rivelata» (J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, 88).

sta perfettamente, senza restrizioni né condizioni, in una figura *ferma* [*fixée*] dell'amore che "soffia dove vuole" (Gv 3,8)¹⁶.

Come scriveva Bernardo di Chiaravalle, Dio «dando rivela, e rivelando dà [*dando se revelat, revelando se dat*]»¹⁷: citazione, questa, che diventa, nel testo di Marion, un motto ispiratore più volte ripetuto.

3. Svelare o Rivelare?

Quale logica potrà accogliere la Rivelazione che viene a noi come amore e dall'Amore? La Rivelazione non può che essere ricevuta che nella logica in cui si dà: l'*agape*. Marion osserva allora come la teologia, ricevendo la Rivelazione, apra la possibilità di un'altra logica, un nuovo modo di conoscere la verità: essa infatti non si dà "svelandosi" ma "rivelandosi". La verità della Rivelazione non ha la forma dell'*alêtheia* ma quella dell'*apokalypsis*. Il nostro filosofo si sofferma a lungo su questa distinzione.

Anzitutto egli cerca di farci comprendere il cuore della distinzione. Secondo la logica dello "svelamento" (*décèlement*), conoscere la verità significa comprenderla. La comprensione è qui frutto di due azioni dell'io: ad un iniziale impoverimento del dato particolare e intuitivo del reale – riconduzione della singola realtà al caso generale a cui essa appartiene – fa seguito la sua concettualizzazione (in una formula, una regola, un "caso", un "genere", un "concetto"). Tale comprensione (che è, detto meglio, una "com-prensione", un "impadronirsi di") presuppone un *ego* che si atteggi da "soggetto costituente" e che sia tanto più distaccato, quanto più voglia raggiungere una conoscenza scientifica e universalmente valida. In questa prima logica, infine, la conoscenza precede sempre la volontà: non si può volere se non ciò che si conosce già.

Nella logica del "rivelamento" (*découverte*), invece, conoscere significa accogliere, lasciarsi immergere. Qui non si conosce per "com-prensione", ma per "immersione". L'io qui in gioco, infatti, non è più un *ego* che sta al di sopra (costituente) e di fronte (distaccato), ma un "testimone" che si trova immerso in una rivelazione che lo sorprende e lo affeziona al punto che lui stesso non è più quello di prima. È immerso in un "altrove" che

¹⁶ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 185.

¹⁷ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, I, Viverein, Roma 2013, s. VIII, 5, 90.

non avrebbe mai potuto costituire da sé né mai potrà del tutto ricostruire. Qui, a differenza dello “svelamento”, non si può conoscere se non ciò che “si vuole”: la conoscenza diventa amore¹⁸.

Nel “rivelamento” è all’opera infatti un’anamorfofi ancora più radicale rispetto a quella già individuata da Marion nei fenomeni della realtà. Nella sua fenomenologia della donazione, il filosofo parigino affermava che ogni fenomeno chiede di essere accolto nel “modo” in cui si dona: chi riceve la donazione deve allora mettere da parte il proprio punto di vista (teoretico, ma anche e ancor più affettivo-volitivo) e ricercare l’angolo di visuale che il fenomeno stesso ha previsto come il punto d’osservazione idoneo alla sua manifestazione¹⁹. Nel caso della Rivelazione, l’anamorfofi si fa così radicale da divenire una vera e propria “conversione”. Uno dei risvolti di questa conversione, è la conversione della conoscenza in amore. Si può conoscere Colui che si Rivela solo lasciandosi immergere nell’anamorfofi che Egli mette in campo: la conversione della volontà, ossia l’amore. Si può ricevere Colui che si rivela solo amando(lo).

Marion raccoglie qui la tradizione di due autori che gli sono cari: Agostino e Guglielmo di Saint-Thierry. Commentando Gv 6,44, Agostino afferma che si può accogliere la Rivelazione, che è il Figlio, solo se la nostra volontà si volge a volere liberamente ciò che già vuole per attrazione da altrove. «*Ista revelatio, ipsa est attractio*»²⁰. Il cuore dell’uomo è raggiunto e sorpreso dalla Rivelazione del Padre nel Figlio suo: toccata nell’intimo,

¹⁸ Marion si rifà qui, come vedremo tra poco, ad un’espressione di Guglielmo di Saint-Thierry. Il monaco delle Ardenne, molto probabilmente, aveva come sua fonte d’ispirazione – forse tramite la mediazione dell’Eurigena – un passaggio di Gregorio di Nissa: «Tale conoscenza diviene immediatamente amore» (GREGORIO DI NISSA, *Sull’anima e la Resurrezione*, Bompiani, Milano 2007, c. 96, 445).

¹⁹ L’anamorfofi nasce come espediente artistico: vi sono dipinti che possono essere “visti” solo da un particolare punto di osservazione fissato dall’artista. Solo da quel punto prospettico, infatti, ciò che sembrava una macchia informe di colori, manifesta una figura. Si vedano, ad esempio, il quadro degli “Ambasciatori” di Holbein il Giovane o i dipinti del convento di “Trinità dei Monti” a Roma. Marion ne fa un tratto caratteristico della sua fenomenologia della donazione: l’anamorfofi diviene emblema del fatto che ogni fenomeno chiede di essere ricevuto “così come” esso “si” dà. Ciò richiede che chi voglia riceverlo, sia implicato in un continuo sforzo di accoglienza, di conversione dei diversi “sguardi” possibili, di liberazione dalle proprie previsioni e precomprensioni, fino ad arrivare a trovare quel modo di manifestare il fenomeno che corrisponda proprio al modo con cui esso stesso si dà.

²⁰ AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, XXVI, 5 (CCSL 36, 262).

“attratta” dall’amore del Padre, la volontà è ora chiamata a decidersi pro o contro tale attrazione. Solo volendo liberamente ciò che il cuore già può volere “da altrove”, sarà possibile conoscere il Cristo, accogliendolo come il Figlio del Padre. Guglielmo di Saint-Thierry, dal canto suo, sembra spingersi oltre: non si può conoscere Dio (vederlo) se non credendo in Lui e non si può credere se non volendo. L’amore è il compimento della *voluntas* dell’uomo: la volontà che giunge a volere al massimo della sua capacità (*vehementer*), indirizzandosi al Bene (*bene ordinata*), si chiama “amore” (*amor*). Amore e conoscenza vengono così a identificarsi tra loro: l’unico accesso a Dio è l’immersione nell’amore. Qui non si ama, prima, per poter conoscere, poi. Ma amare e conoscere sono un tutt’uno: si conosce amando, si ama conoscendo. Così mentre nel *décélement* “vedere” equivale a “sapere”, qui, nella *découverte*, “vedere” coincide con “amare”: «pensare a lui ed amarlo [...] è la stessa cosa [*cogitare et amare idipsum est*]]»²¹.

L’amore non si concepisce che nel suo atto; l’amore non si prova che quando *si fa*; e non si fa che quando io vi acconsento. Io non conosco il mio amore – ciò che io amo veramente e, in fondo, che cosa significa amare – che decidendomi a voler amare²².

Marion elenca anche quattro scarti che differenziano lo svelamento dal rivelamento. Mentre lo svelamento presuppone l’omogeneità tra colui che conosce e la realtà conosciuta, il rivelamento mette in campo una radicale eterogeneità tra i due: il conoscente non potrebbe conoscere, a partire da sé, Colui che si rivela, perché senza la sua rivelazione rimarrebbe avvolto nella sua irriducibile alterità. In entrambe le logiche, poi, si registra uno scarto tra ciò che si dona (ciò che si dà a conoscere) e ciò che si manifesta (ciò che è conosciuto). Ma mentre nello svelamento tale scarto ha come causa un “ritrarsi interiore” alla donazione – ciò che si dona non si dona mai totalmente – nel rivelamento esso ha alla sua origine un “ritrarsi esteriore” – colui che riceve non riceve mai abbastanza per poter ricevere tutto ciò che si dona. Ancora, sia nello svelamento che nel rivelamento è all’opera il dispiegarsi di un dono, ma il dispiegamento avviene in modo differente. Nello svelamento esso prende la forma della “piega del donato”: ciò che si dona – il donato effettivo (l’ente, l’oggetto, la cosa dona-

²¹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Lo specchio della fede (Speculum fidei)*, in ID., *Opere*, I, Città Nuova, Roma 1993, 73, 114.

²² J.-L. MARION, *D’ailleurs, la révélation*, 221.

ta) – finisce per offuscare (ossia, nascondere nella “piega”), con la sua presenza davanti all’occhio e la sua disponibilità alla mano, la donazione che fa di quel donato un dono donato, un “presente” (e non una semplice “cosa presente”). Nel rivelamento, invece, Colui che si dona (il Figlio) non offusca mai la donazione (il Padre che lo dona), anzi, la rende accessibile, aprendo in sé la possibilità della comunione con Colui che lo ha mandato. Tale apertura così dispiegata apre persino la possibilità del rifiuto della donazione: si può non volere tale dispiegamento della donazione nel dono donato e prendere il dono ripiegando la donazione (vedere Gesù come un bestemmiatore o come un eroe nazionale, ecc.). Vi è, infine, un ultimo scarto: riguarda il modo della verifica. Nello svelamento, il criterio della verità è l’evidenza: ciò che è vero è così evidente da costringere per necessità logica alla sua accettazione. Chi non accetta l’evidenza della verità è pertanto *amens* o *demens*. Nel rivelamento, invece, il criterio della verità è la sincerità. Che si sia immersi nella Rivelazione, lo prova il fatto che si vive di essa. L’aver ricevuto l’Amore che si Rivela, lo si verifica nel fatto che si è immersi nell’amore, si vive di tale amore. «Se uno dice: “Io amo Dio” e odia suo fratello, è un bugiardo» (1 Gv 4,20).

4. Resistenza, paradosso e testimone nella Rivelazione

Come la Rivelazione mette in atto le tre dinamiche proprie di ogni fenomeno rivelato? La resistenza con cui la Rivelazione si presenta è la resistenza alla comprensione. Come ogni fenomeno saturo, anche la Rivelazione si presenta come un fenomeno che quando accade non può che farci esclamare: “Ma non è possibile!”. Ciò che viene da noi intuito, infatti, resiste ad ogni nostra chiave interpretativa, ad ogni nostra significazione previa. È reale, eppure è impensabile, talmente impensabile che, pur essendo sotto i nostri occhi, non riusciamo a riconoscerlo, come accade ai due discepoli in cammino verso Emmaus, accompagnati niente meno che dal Risorto, ma incapaci di riconoscere vivo colui che era morto. Nella loro mente infatti essere “morti” significa essere strappati per sempre dalla terra dei viventi, essere finiti. Per essere compresa, la Rivelazione deve donare, dal suo “altrove”, non solo il dato intuitivo ma anche la sua significazione: il Risorto deve donare l’ermeneutica delle Scritture in chiave pasquale, perché i discepoli possano arrivare a riconoscerlo nello spezzare il pane.

Per quanto riguarda invece la seconda dinamica, Marion osserva come il testimone della Rivelazione sia così radicalmente coinvolto nell'“altrove” di cui è testimonianza, che la sua testimonianza del Padre, all'origine della Rivelazione del Figlio, diviene il lasciarsi immergere nella stessa vita filiale del Figlio, grazie all'opera dello Spirito Santo. Il testimone è colui che vive come figlio nel Figlio, colui che accetta la testimonianza del Figlio, lasciandosi immergere nella sua stessa figliolanza.

Anche il paradosso, infine, è amplificato dalla Rivelazione. La paradosalità di ogni fenomeno rivelato ci ricorda come ogni rivelazione vada accolta nella logica che le è propria. Così la Rivelazione va accolta non come una verità assurda da assumere con l'obbedienza di una fede cieca, ma come una verità che, pur apparendo contraddittoria nella logica ordinaria, appare con tutta la sua sensatezza se accolta nella logica che le appartiene in proprio: l'“iperbole della carità”, ossia l'eccesso dell'amore, il compimento eminente della donazione (l'unico dono davvero compiuto).

IV. RIPENSARE LA CRISTOLOGIA A PARTIRE DALL'ALTROVE DELLA RIVELAZIONE. IL MISTERO DEL FIGLIO, ICONA DEL PADRE

Le ultime tre parti che costituiscono il saggio di Marion sono tre applicazioni del concetto *teologico* della Rivelazione a tre ambiti differenti ma interconnessi: la cristologia (quarta parte), la teologia trinitaria (quinta parte) e la filosofia (sesta parte). Iniziamo allora a chiederci: quale apporto dona la Rivelazione ricevuta da “altrove” alla comprensione del mistero di Cristo?

1. Ripensare la cristologia d'altrove: l'invisibile “*mystêrion*”

Marion anzitutto trova, quale parola chiave della cristologia, la categoria paolina del *mystêrion*. L'origine del termine indica qualcosa di segreto (il segreto del re e del suo stretto consiglio) e di taciuto (*mystêrion* da *mýô*, che significa tacere) che viene rivelato a qualcuno. Nelle lettere di Paolo, il termine *mystêrion* viene collegato a tre realtà connesse²³. È il mistero della sapienza divina, che solo lo Spirito conosce – Lui che, solo, scruta le profondità di Dio – e che Lui solo può rivelare, aprendo l'inedito punto di

²³ Si veda, ad esempio: 1Cor 2,1-7 (il *mystêrion* della sapienza divina); Ef 3,8-19 (il *mystêrion* dell'iperbole della carità) e Col 1,27 (il *mystêrion* che è Cristo).

vista in cui tale sapienza può essere ricevuta (l'anamorfofi della Rivelazione). Si tratta infatti di una sapienza diversa da quelle di questo mondo: tanto dalla ricerca ontologica dei Greci, quanto dalla ricerca di segni che confermino la propria tradizione, da parte dei Giudei. Essa rivela infatti che, più a fondo di ogni *ousia*, vi è in realtà un'*exousia*: il Padre che chiama all'essere le cose che ancora non esistono e che fa risorgere i morti.

La seconda realtà di cui Paolo parla come un “mistero” è la carità: l'amore di Dio che è misterioso come un mare infinito in cui si è immersi. Abbiamo già visto come l'apostolo presenti l'iperbole dell'amore divino come una realtà che mette in gioco una quarta dimensione. Diviene così uno spazio in cui ci troviamo immersi e che eccede ogni nostra definitiva comprensione, perché ci comprende molto più di quanto noi possiamo comprenderlo (secondo la logica del “rivelamento”). Il *mystêrion* è, infine, anche (e soprattutto) il Cristo: Lui, del resto, è la sapienza del Padre – follia della croce che manifesta l'*exousia* di Dio, “indifferente” alle regole dell'ontologia e alla frontiera tra vita e morte – e Lui è l'incarnazione dell'amore del Padre. Marion afferma in un passaggio molto bello come l'unico sguardo capace di vedere totalmente l'orizzonte inaugurato dall'iperbole della carità è lo sguardo di Cristo. Solo Lui sa lasciarsi coinvolgere così radicalmente dall'anamorfofi richiesta dal *mystêrion* – vedere a partire dalla sapienza e dall'amore del Padre – da riuscire a vedere tutto ciò che c'è da vedere²⁴. Egli inaugura così la radicale anamorfofi, frutto, come vedremo meglio più avanti, della “conversione” della volontà: volere ciò che il Padre vuole, essere tutt'uno con il suo volere. È l'obbedienza filiale del Figlio: mistero in cui sono create tutte le cose e in cui tutte sono ricapitolate.

Egli realizza l'anamorfofi perfetta del suo sguardo, che si trasferisce dal punto di vista di un uomo, Gesù, a quello del Padre, e diviene, in un sol colpo, quello del Figlio del Padre, il primo sguardo a vedere la gloria di Dio, perché la vede, per primo, dal punto di vista di Dio²⁵.

²⁴ È per questo motivo che il nostro sguardo, rispetto a quello del Cristo, richiede sempre la fede e la speranza: noi non vivendo ancora l'amore “fino alla fine”, non riusciamo ancora a vedere tutto ciò che si dona. Ma grazie a ciò che iniziamo a vedere, possiamo credere e sperare ciò che ci rimane ancora invisibile. Si veda J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 476-477.

²⁵ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 323.

2. Ripensare la cristologia d'altronde: l'invisibile si manifesta come invisibile

Ripensare la cristologia a partire dal concetto *teologico* della Rivelazione significa non solo ripensarla d'“altrove” – a partire dal mistero della sapienza e dell'amore del Padre – ma anche “d'altronde”: nel modo particolare con cui tale “altrove” si rende accessibile nel Cristo. Il modo di questo “altronde”, Marion lo riassume in un motto: tanto più di *mystêrion*, quanto più di *apokalypsis*; ossia, tanto più di invisibile, quanto più di rivelazione²⁶. L'invisibile si rivela proprio manifestandosi come invisibile, proprio chiedendo di essere accolto a partire dall'invisibile. Per dimostrare questa affermazione, il nostro filosofo ripercorre diversi episodi biblici tratti dai Vangeli Sinottici. Tre sono i suoi *excursus* evangelici. Il primo è il dinamismo delle parabole del Regno. La parabola si differenzia dalla similitudine: Marion lo mostra ingaggiando un confronto tra le parabole del Regno e la figura retorica della parabola nei testi di Aristotele. Le parabole del Regno non sono “similitudini” perché non mirano a spiegarci il Regno, rendendocelo visibile tramite un raffronto artificioso con una realtà nota. La parabola non spiega il Regno, ma ci mette a contatto con esso. Il Regno rimane in essa indefinito – a tal punto che le parabole del Regno si moltiplicano all'infinito (il Regno è una perla, è una rete gettata nel mare, è lievito, è un chicco di senape, è un tesoro... ecc.) – ma ci tocca chiamandoci alla decisione pro o contro di esso. Il Regno ci interpella nella sua invisibilità: siamo immersi nel Regno che ci comprende (invece di essere da noi compreso).

Il secondo *excursus* esegetico è una variante del Vangelo di Luca, in cui Gesù mette in guardia i discepoli sul loro modo di ascoltare: «Fate dunque attenzione a come ascoltate; perché a chi ha sarà dato, ma a chi non ha, sarà tolto anche ciò che crede di avere» (Lc 8,18). A cosa si riferisce questo “come ascoltate”? Come mai esso è così decisivo? E che cos'è ciò che si crede di avere ma di cui si rischia di essere privati? Per il nostro

²⁶ In questo *tanto più di invisibile, quanto più di rivelazione*, rieccheggia volutamente il motto della fenomenologia della donazione formulato dal nostro filosofo: *tanta riduzione, quanta donazione*. Si veda, ad esempio: «Tanta riduzione, quanta donazione. Detto in altro modo, le condizioni della riduzione stabiliscono le dimensioni della donazione. Più ciò o colui che riduce riduce radicalmente, più le cose gli si donano ampiamente» (J.-L. MARION, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010, 297).

filosofo è qui in gioco il paradosso e la resistenza della Rivelazione. La Rivelazione si dona rimanendo invisibile perché non si può riconoscerla se non accogliendo dal suo “altrove” anche la significazione di ciò che intuiamo. Con una significazione nostra, il vedere non servirà se non a depistare e confondere.

Il terzo *excursus* è la versione matteana della confessione di Pietro, in cui appare con più evidenza come la Rivelazione del Cristo all'apostolo sia possibile solo per un dono che gli giunge da “altrove”. «Né la carne, né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (Mt 16,17). Pietro infatti ha riconosciuto nel Cristo visibile la manifestazione del Padre invisibile, confessando Gesù non solo come il “Messia”, ma come «il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16). Solo lo Spirito è in grado di permettere questa radicale anamorfosi dello sguardo: anche Pietro, come gli altri apostoli, dovrà per ora tacere questa identità, che egli ha confessato per dono senza ancora comprenderla. È lo Spirito che lo guiderà alla verità tutta intera.

3. *Lo statuto iconico del Figlio*

Ripensare la cristologia a partire dall'*ailleurs* della Rivelazione significa ripensarla nel modello iconico con cui il Cristo si rivela, quale icona del Padre. Vede veramente il Cristo solo chi lo vede a partire dall'“altrove” da cui Egli è donato al mondo – il Padre invisibile – e l'unico in grado di aprirci questo accesso al Padre è lo Spirito Santo, che ci introduce nella figliolanza del Figlio. L'unico accesso alla cristologia è l'immersione nella vita trinitaria per poter ricevere il Figlio così come Egli si dona: come l'icona del Padre invisibile. Dire che Cristo, in quanto Figlio, è l'icona del Padre non comporta nessun rapporto di duplicazione del Padre. Il Figlio rende accessibile il Padre non perché lo rende visibile: non è il suo ritratto, la sua riproduzione rassomigliante. Egli non rappresenta il Padre, ma Lo riversa su tutti noi. Ciò che il Figlio rende accessibile è il darsi del Padre, di cui Egli vive e che manifesta senza occultare in una mimetica rappresentazione. Il Padre si rivela nel Figlio non come un dato, ma come Colui che si dona.

L'*altrove* costituisce il primo dono del Padre – nel doppio senso di un dono fatto dal Padre e di un dono che consiste nell'accesso stesso al Padre [...]. Il Figlio viene d'*altrove* [d'*ailleurs*] così come “il Padre nostro, quello dei cieli” (Mt 5,16) in quanto anche lui si dà [donne]. Perché *il Padre, in quanto si dà,*

*scopre [dé-couvrir] il Figlio, e il Figlio, in quanto si dà, scopre [dé-couvrir] il Padre. [...] Riceverlo come il Cristo, significa riceverlo d'altrove [d'ailleurs], come l'altrove stesso del Padre*²⁷.

V. RIPENSARE LA TEOLOGIA TRINITARIA A PARTIRE DALL'ALTROVE. LA TRINITÀ E LA RIDONANZA DEL DONO

Abbiamo intuito come la cristologia non possa essere compresa se non all'interno del mistero Trinitario: è solo qui infatti che il Cristo può essere davvero ricevuto per come si dà, ossia come l'icona del Padre. Ecco allora che il ripensamento della cristologia porta con sé anche quello della teologia trinitaria. Ripensare il mistero trinitario a partire dall'"altrove" della Rivelazione significherà non ridurre Dio a un oggetto di pensiero, ma pensarlo paradossalmente come l'Incomprensibile. Significherà accedere a Dio per la via dell'amore – in un atto d'amore –, visto che l'orizzonte proprio del "rivelamento" è l'iperbole della carità. Significherà non ridurre il Dio Uno al Dio Unico, ma manifestarlo come il Dio Unito. Significherà non fare della Trinità un semplice contenuto della Rivelazione, ma rendersi conto di come la Trinità riguardi l'essenza della Rivelazione nella sua origine, nel suo modo di darsi e nel suo risultato.

1. *L'insufficienza del modello ontologico*

La strada che porta a tale ripensamento si snoda passando per tre modelli d'approccio al mistero trinitario: il modello ontologico, il modello storico-economico e il modello fenomenale. Il modello ontologico è quel modello che cerca di comprendere la Trinità inquadrandola nel sottofondo ontologico classico. Termini chiave divengono quelli propri al vocabolario dell'essere, quali *ousia* e *ipostasi*. L'unità delle tre persone divine è ricercata a partire dall'unicità del loro essere, della loro *ousia* o *natura* divina. Essere, infatti, è interscambiabile con Uno: ogni sostanza è "una" sostanza. Alla conoscenza delle tre persone divine – aperta dalla teologia rivelata (il trattato *De Deo Trino*) – si antepone così la conoscenza dell'unicità della sostanza divina – spiegata dalla teologia naturale, a partire dall'ontologia (il trattato *De Deo Uno*). I rischi di tale approccio ontolo-

²⁷ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 379.

gico erano già stati percepiti dai Padri e dagli autori medioevali che pure avevano fatto proprio questo modello.

Se la pluralità delle persone non fa che aggiungersi in seguito all'unità dell'essenza, non soltanto non insegna nulla sul Dio unico (il solo che la metafisica può considerare, perché essa si attiene soltanto alle determinazioni dell'ente, dunque alla sostanza o all'essenza), ma il numero stesso di questa pluralità rimane indeterminato, perché senza alcuna validità teorica²⁸.

2. *L'insufficienza del modello storico-economico*

Marion identifica il modello storico-economico nell'assioma della teologia di Karl Rahner: la Trinità economica è la Trinità immanente. La Rivelazione della Trinità avvenuta nella storia della salvezza è rivelazione di ciò che Dio è in se stesso. Possiamo così risalire dall'economia di Dio nella storia alla sua immanenza. Tale modello non è però esente da difficoltà: come pensare infatti il nesso tra il passare della storia in cui Dio si rivela e l'eternità di Dio? In quanto “storica”, la Rivelazione non può che esprimersi nei limiti spazio-temporali della storia; ma Dio, nella sua immanenza, non sottostà a questi limiti. Inoltre, dove rintracciare in questo modello *l'ailleurs* proprio della Rivelazione? Se la Rivelazione è Dio che si dona a partire dall'“altrove” e “d'altronde”, dove starebbe in questo modello *l'ailleurs*? Il nesso tra economia e immanenza sembra bloccarci in un'aporia: o ciò che si rivela nell'economia è l'alienazione di ciò che Dio è nell'immanenza (*l'ailleurs* della Rivelazione starebbe qui nella sua “uscita economica”) o ciò che Dio è nella sua immanenza rimane talmente nascosto (*ailleurs* rispetto all'economia) che di fatto non vi è alcuna vera “rivelazione”²⁹.

3. *Il modello fenomenale-iconico*

Le aporie di questi due primi modelli sembrano nascere dall'aver pre-compreso il mistero trinitario in orizzonti che non gli sono propri: l'orizzonte ontologico della sostanza unica o l'orizzonte storico-logico. Così si

²⁸ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 416.

²⁹ Marion si sofferma a presentare come tale modello storico-economico sia stato fatto proprio anche da due filosofi moderni: Hegel e Schelling (si veda J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 436-465).

è già smarrito il suo essere *d'ailleurs*. L'unico orizzonte in cui la Rivelazione può essere manifestata è, invece, quello in cui essa stessa si dà. Nel caso della Trinità, ciò significa riceverla a partire dalla comunione delle tre persone divine. Tale comunione sta all'origine tanto della Trinità nella sua immanenza, quanto della Trinità nella sua economia storica: questo è l'*ailleurs* da cui la Rivelazione trinitaria avviene. A tale compito risponde quel modello che Marion chiama fenomenale o anche iconico. Di cosa si tratta? Per prima cosa, il nostro filosofo sottolinea come tale modello risponda a una mancanza grave dei primi due: la loro reticenza sull'opera dello Spirito Santo nella rivelazione trinitaria. Tale reticenza ha le sue radici, del resto, proprio nel ruolo paradossale che lo Spirito ricopre nella Rivelazione: Egli rivela, non rivelando se stesso, non mettendo in mostra se stesso, non parlando di sé, non aparendo come un visibile. Il suo ruolo è piuttosto quello di rendere visibile, portare in luce, far parlare l'altro³⁰. Lo Spirito infatti rivela il Figlio come l'icona del Padre invisibile.

La sua funzione trinitaria non consiste nel rivelare direttamente *se stesso*, ma nel rivelare il Padre in Gesù Cristo manifestato come il Figlio. Lo Spirito partecipa intrinsecamente alla rivelazione della Trinità in quanto suo *rivelatore*³¹.

Lo Spirito apre l'anamorfose che rende possibile vedere il Padre invisibile nel Cristo visibile. Tale anamorfose è descritta da Marion come una *odigia* opposta alla "metodologia"³². La filosofia moderna si caratterizza per la ricerca del "metodo". Il metodo presuppone l'esistenza di un soggetto che predispone la ricerca a partire da ciò che conosce e la pianifica programmandola. Un *ego* che esplora sì, ma esentandosi già previamente da

³⁰ «Lo Spirito non ha immagine propria semplicemente perché è tutto Amore che fa brillare l'immagine del Figlio e, in essa, quella del Padre» (FRANCESCO, *Omelia. Santa Messa del Crisma*, 14 aprile 2022).

³¹ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 471.

³² Lo Spirito è colui che apre il cammino e insieme lo traccia per primo: chi cammina sotto l'*odigia* dello Spirito non sa dove va, ma si lascia condurre. È un modo molto diverso – così sottolinea Marion – dal modo di procedere dell'epoca moderna, segnato dall'esigenza del *metodo*. In questa seconda modalità, infatti è l'*ego* a tracciare e pianificare il cammino, muovendosi dal conosciuto al conoscibile già individuato e tracciato. L'*ego* esplora ma non si espone mai a nessun vero rischio, a nessuna radicale novità. «La guida che apre la via procede (avanza e si espone [avance et s'avance]) esattamente al contrario del metodo (*methodos*) che sa, in anticipo [à l'avance] dove va (e avanza senza mai esporsi, senza arrischiarsi). [...] Si tratta piuttosto di camminare allo scoperto, di camminare senza cartina, "sotto la stella" [à l'étoile] (Mt 2,2)» (J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 474).

ogni rischio, da ogni vera esposizione di sé, perché ha già tutto pianificato in un terreno che è sotto il suo controllo. Lo Spirito invece non ci apre un “metodo”, ma una via in cui Egli ci conduce come Colui che apre il cammino: un cammino fuori dal nostro controllo, al punto che, se Lui non ci conducesse, noi non potremmo avanzare di un solo passo, non sapremmo dove andare. Lo Spirito ci conduce tenendoci per mano per luoghi dove non vi sono vie già tracciate.

Che cosa appare in questa radicale anamorfofi? Lo Spirito ci conduce alla manifestazione del mistero Trinitario dove la Trinità si manifesta come un unico triplice fenomeno e non come tre fenomeni giustapposti (il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo). Quest'unico fenomeno triplice è la visione di Cristo come il Figlio del Padre, ossia la manifestazione del Cristo a partire dal Padre: il Cristo è il Figlio, cioè l'icona visibile di cui il Padre è il prototipo a noi invisibile. Più in particolare, ciò che lo Spirito apre in questa anamorfofi è la manifestazione del Figlio come dono del Padre, ossia la possibilità di vedere nel Figlio il darsi del Padre. Il Figlio è icona perché nella sua relazione con il Padre non lo rappresenta per similitudine o per imitazione, ma perché – dandosi come un dono e non mettendo resistenza alcuna alla donazione da cui Egli stesso proviene in quanto Figlio generato – rivela il Padre che si dona.

Come è possibile tale anamorfofi? Come può lo Spirito aprirci questo nuovo punto di vista sulla Trinità? Egli ce lo apre non attraverso un punto di osservazione esterno a tale mistero. Ci concede questo punto di vista portandoci non “davanti” alla Trinità, ma “dentro” la Trinità stessa. Lo Spirito, infatti, è in un certo senso “il dono di Dio” (Agostino)³³ o anche “il dono preso personalmente” (Tommaso)³⁴. Non è il dono di Dio come “la cosa” presente e donata da Dio: un visibile, sotto i nostri occhi e disponibile alla nostra mano. Lo Spirito si rivela senza farsi visibile: Colui che è visibile è il Cristo, il Figlio che si è fatto carne. Lo Spirito fa vedere il Figlio, non se stesso.

Lo Spirito dunque non si vede, perché egli fa vedere, e solo lui può farlo. Ma già il Padre non si poteva vedere altrimenti che nell'unica icona, quella che ne

³³ Una delle principali fonti di questo modello fenomenale è il *De Trinitate* di Sant'Agostino. Si veda: J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 495-512.

³⁴ Marion trova qualche ispirazione per il modello fenomenale anche in alcuni passaggi della *Summa* di Tommaso e del *De Trinitate* di Ilario di Poitiers. Si veda: J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 512-514.

offre il volto di Gesù visto *come* il Cristo e dunque *come* il Figlio. Egli non si trova *che in una sola visibilità* all'interno della manifestazione della Trinità, che mostra la sua unità [se montre une] in quanto si mostra tramite il triplice operare [travail] dei suoi *nescio quid*³⁵.

Il suo essere “dono di Dio” va compreso in un altro modo. Marion lo spiega ricorrendo al concetto di “donabilità”, già presentato in *Dato che*³⁶. Lo Spirito è la donabilità di Dio, ossia la sua donazione. Egli manifesta e compie la donazione del Padre al Figlio e del Figlio al Padre – è la loro volontà di dono, la loro comunione di volere – che si comunica a noi immergendoci nella stessa donazione, nella stessa comunione nel volere³⁷. Comunicandoci la donazione, la chiamata al dono (donabilità), Egli ci apre la vita trinitaria in cui ci è aperta l'anamorfosi, ossia la via per accedere al mistero trinitario, tramite l'immersione in esso. Dio lo si conosce lasciandosi immergere, grazie allo Spirito, nella sua vita di dono e comunione, nella sua vita d'amore, lasciandosi santificare (Basilio il Grande³⁸). Lo Spirito si dona “donando di donarsi”, tanto nell'immanenza quanto nell'economia della Trinità. La comunione – il dono di donarsi – è così

³⁵ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 490.

³⁶ La donabilità è per Marion uno dei due vissuti con cui si offre l'esperienza autentica del dono. Ogni dono, prima di essere dato, è sempre ricevuto. Il dono “si” dona a noi, lui per primo, come un “donabile”, ossia, il dono ci chiama a divenire i suoi donatori. Così noi siamo più “agiti” dal dono, che suoi “agenti” indipendenti: a determinare il dono non è infatti la nostra “volontà di potenza”, ma un altro genere di volere. Il volere di chi, accogliendo e acconsentendo a qualcosa che giunge da “altrove” rispetto al cerchio chiuso del proprio *ego*, arriva a volere oltre la misura del proprio potere. Ora, dire che lo Spirito è la donabilità di Dio, significa per Marion dire che lo Spirito è il donatore della donabilità. In Lui la donazione (il dono) e la donabilità (la chiamata al dono) arrivano a coincidere, perché ciò che lo Spirito dona è proprio la possibilità di donare. Il dono donato da Dio si fa chiamata non a “possedere qualcosa”, ma a “donarsi a propria volta”, a lasciarsi immergere nella corrente della donazione. Si veda J.-L. MARION, *Dato che*, 130-133.

³⁷ Ci sembra qui di sentir rieccheggiare l'originale pneumatologia di Guglielmo di Saint-Thierry: *l'unitas spiritus* tramite cui lo Spirito Santo – volontà d'amore tra il Padre e il Figlio – ci introduce dentro la Trinità stessa (divinizzazione) facendosi uno con la nostra *voluntas*. Così anche noi possiamo volere ciò che Dio vuole: l'unità, la comunione. Lo Spirito ci introduce niente meno che nell'abbraccio tra il Padre e il Figlio, nell'amore che unisce il Padre al Figlio. Si veda, ad esempio, GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Contemplazione (De contemplando Deo)*, Qiqajon, Magnano (BI) 1995, 47-53.

³⁸ Altra fonte del modello fenomenale (soprattutto per quanto riguarda l'“iconicità”) è lo scritto *Sullo Spirito Santo* di Basilio di Cesarea. Si veda J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 478-494.

all'origine della Trinità e della sua Rivelazione. Partecipandoci se stesso – la sua forza di donazione – lo Spirito non solo ci spiazza – noi così abituati a scambiare, piuttosto che a donare – e ci rimpiazza – ricollocandoci in un orizzonte nuovo, il suo (il “darsi”) – ma anche si lascia rimpiazzare da noi, divenendo la vita della nostra vita, la disponibilità a donarci, la nostra apertura alla comunione³⁹.

Se dunque lo Spirito Santo non dispiega soltanto un dono, ma il principio della donazione nella Trinità immanente (la comunione dei due, la concordia dei donatori), allora, quando egli viene a donar(si) fin dentro l'economia della nostra temporalità, vi dona *evidentemente* [*aussi bien*] non soltanto un dono, ma il principio della donazione, perché non può dare l'uno senza manifestare l'altro⁴⁰.

Marion conclude questa sua presentazione del modello fenomenale, osservando come la Trinità sia l'unico caso in cui un dono si compie in maniera così perfetta da essere assolutamente esente dal rischio di cadere in uno scambio⁴¹. Ogni dono, infatti, rimane per noi esposto a tale rischio, come già evidenziato dalla fenomenologia del dono⁴²: basta la presenza del donatore per far sentire il donatario in debito di una restituzione; basta la presenza del donatario per auto-compiacere il donatore della sua “bontà” o per sollecitare una restituzione; basta la presenza della cosa donata per catalizzare l'attenzione del donatario non tanto sul “dono” ricevuto, quanto sulla “cosa” a disposizione. Nella vita trinitaria, invece, la donazione tra Padre, Figlio e Spirito non cade mai in questi rischi grazie ad una triplice ridondanza con cui il dono è preservato nell'eccesso della donazione. Il Padre dona in un modo così gratuito e disinteressato che il suo dono è sempre un *per-dono*: un dono così vero, così donato, da essere abbandonato in piena gratuità, senza paternalismi né sensi di dovere o implicite attese di restituzione. Il Padre dona in “piena gratuità” e ridona al Figlio la vita come un dono, facendolo risorgere dai morti. Il Figlio riceve il dono del Padre in modo così grato che il dono ricevuto è preservato nel suo tratto di dono e mai ridotto a un possesso proprio. Così il Figlio non

³⁹ Come già intuiva Pascal, si entra nell'amore – il suo terz'ordine di carità – tramite non un pensiero, ma un “moto” di carità. Si veda, ad esempio, B. PASCAL, *Pensieri*, 308L.

⁴⁰ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 506.

⁴¹ Entra qui in gioco l'ultima grande fonte del modello fenomenale: il *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore. Si veda J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 514-519.

⁴² Si veda J.-L. MARION, *Dato che*, libro II.

si appropriata del dono del Padre come una cosa “da possedere” e difendere per sé, né glielo restituisce (per necessità, paura o dovere), ma lo ridona a sua volta. Offrendo ciò che ha ricevuto – se stesso – rilancia il dono, vivendo nella stessa donazione da cui si è ricevuto dal Padre, unendosi al suo “darsi”. Marion chiama tale offerta il “sacrificio”⁴³. Ciò che Padre e Figlio condividono così tra loro non è una cosa che passa dall’uno all’altro, ma un medesimo soffio, un unico “darsi”, “donarsi”. Tale donarsi non si presenta come un terzo che oscura la donazione tra Padre e Figlio o li sostituisce come la loro somma: Egli è la donazione tra Padre e Figlio, effusa anche all’umanità e alla creazione intera. La ridonanza che salva così il dono tra Padre e Figlio dal ridursi a una “cosa donata” prende il nome di “comunione”: manifestazione paradossale dello Spirito Santo.

Lo Spirito dà compimento [accomplit] al dono del donatore (del Padre) tramite la ridondanza del perdono (dono gratuito); egli dà compimento al dono del donatario (il Figlio) tramite la ridondanza del sacrificio (dono ridonato); e lui stesso dà compimento all’unione dei due, non imponendosi come la loro somma, o il loro centro o il loro fondo [fonds]; piuttosto, mettendosi tra parentesi, trova il suo nome in apparenza mancante: comunione⁴⁴.

La ridonanza del perdono, del sacrificio e della comunione realizza l’unico caso perfetto di dono: la Trinità. E Dio è Trinità non tanto perché Padre, Figlio e Spirito sono uniti, ma perché essi si donano l’un l’altro.

VI. RIPENSARE LA FILOSOFIA A PARTIRE DALL’ALTROVE. L’ESSERE COME UN DONO E IL TEMPO COME IL MOMENTO DELLA DECISIONE ESCATOLOGICA

L’*ailleurs* della Rivelazione permette anche di ripensare i due orizzonti principali con cui ci si presenta il mondo: l’essere e il tempo. La teologia non si mette in competizione con la filosofia ma, mettendo tra parentesi ciò che la filosofia osserva e afferma, trova come quella realtà possa essere portata a manifestazione in una modalità ancor più profonda e illuminante. Alla “riduzione fenomenologica” si affianca così una “riduzione teologica”, che svela ciò che la fenomenologia intuisce ma non riesce a vedere in piena luce.

⁴³ Per approfondire il tema del sacrificio in Marion, si veda J.-L. MARION, *Certezze negative*, Le Lettere, Firenze 2014, 169-216.

⁴⁴ J.-L. MARION, *D’ailleurs, la révélation*, 518.

1. La riduzione teologica dell'essere

Mettendo tra parentesi l'essere (essere, ente, sostanza, ecc.), la riduzione teologica lascia apparire, al fondo dell'essere, il dono trinitario, la donazione trinitaria. L'essere non appare più così come una sostanza da difendere nel proprio “sforzo di sussistere” il più a lungo possibile (il *conatus essendi*), ma come un dono da ricevere. È ciò che nel Vangelo fraintendono scribi e farisei:

Questa *maniera*, gli accusatori del Tempio, scribi e farisei, non la comprendono che nel loro modo di comprendere l'essere di tutto ciò che è – come una *presa* di possesso, un possesso da mantenere e soprattutto salvaguardare [garder], un'appropriazione a volte violenta e in ogni caso rivendicatrice; in breve, come un'appropriazione sul modello della gelosia (nei confronti di Dio), che suppone a propria volta un Dio lui stesso geloso⁴⁵.

Più a fondo della “sostanza”, ciò che determina la realtà è l'amore trinitario, l'iperbole della carità. L'unica occorrenza del termine *ousia* nel Nuovo Testamento è nella parabola del figliol prodigo⁴⁶. L'*ousia* è qui la “sostanza” che il padre concede in dono al figlio ribelle ma che il figlio, nella sua ribellione, finisce per disperdere. Il motivo di tale “perdita” sta nel non aver compreso il dono del padre: egli ha preteso di monetizzarlo, di ridurlo a una “cosa da possedere”, slegandolo dalla donazione da cui esso proviene (il padre), come un torrente deviato dalla sua fonte. L'*ousia* perduta non gli è restituita dal padre nel momento del suo ritorno a casa. Il figlio “pentito” non riceve una nuova “sostanza” (questo è semmai ciò che egli chiede al padre: un'*ousia* ancora, questa volta da “servo”), ma riceve il “per-dono” del padre, la ridondanza del suo dono, la gratuità del suo darsi, rinnovato ancora una volta al figlio.

Nell'inno cristologico di Filippesi 2, l'apostolo Paolo descrive la *kenosi* del Figlio. L'abbassamento del Figlio – che rinuncia a considerare il suo “essere come Dio” come un possesso da difendere con forza e gelosia – non è la perdita della sua identità: il Figlio trova la sua identità non in un “essere”, in una “sostanza” che egli possiede in proprio, ma nella relazione di dono che Egli vive sempre con il Padre.

La donazione illumina l'essere stesso di una luce nuova – un “donato” e non più una “sostanza” – e mette in crisi anche la presunta “persistenza”

⁴⁵ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 532.

⁴⁶ Si veda J.-L. MARION, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2006, 127-132.

del “soggetto” e dell’“oggetto”. La donazione manifesta come l’*ego cogitans* non solo non si dia l’esistenza da sé, nel suo pensarsi, ma nemmeno si conosca a partire da sé o conosca gli oggetti del suo pensiero dandoli da sé al proprio pensiero. Egli esiste, si conosce e conosce solo a partire da una donazione che lo precede. L’oggetto, poi, si offre alla conoscenza – lasciandosi intuire – solo a partire da una donazione che lo origina: la donazione di Colui che chiama all’essere le cose che ancora non sono. L’essere consiste, in realtà, a “darsi” ed “essere dato”.

Tutto si perde, tranne ciò che è donato, [...] nulla sopravvive, se non ciò che si trasforma [passe] in dono, [...] soltanto il dono salva dall’abbandono, perché soltanto il dono fa dell’abbandono la condizione paradossale del dono⁴⁷.

2. La riduzione teologica del tempo

È cosa ben nota come la concezione cronologica del tempo si scontri con un’aporia: la contraddittorietà dell’istante che passa e che, passando, né dura, né permette che vi sia qualcosa che possa “restare” nel continuo fluire del tempo. In tale concezione del tempo, non c’è spazio per alcuna rivelazione: la rivelazione è infatti l’accadere di ciò che “non passa”, dell’indimenticabile che “resta”. La filosofia di Heidegger ha risolto l’aporia del tempo ricorrendo a quella che Marion descrive come una “presentificazione del futuro”: il tempo trova consistenza nella capacità dell’uomo di decidersi per la sua possibilità più propria e più pura, ossia la sua mortalità (l’essere-per-la-morte). In questo modo, egli anticipa nel presente il suo futuro più proprio e la sua possibilità sempre aperta. Ma, osserva Marion, la soluzione di Heidegger ha le gambe troppo corte: una tale decisione non può mai essere posta una volta per tutte e nemmeno mai presa del tutto da parte dell’uomo a motivo della sua finitezza e del suo vivere nello scorrere del tempo. La decisione che salva il tempo dalla sua aporia non può venire allora dall’uomo, ma deve venirgli da “altrove”. Ecco allora che la riduzione teologica, mettendo fra parentesi la capacità anticipatrice dell’uomo, permette di vedere un “momento” che decide del tempo a partire da ciò che, essendo oltre il tempo – l’eterno –, “rimane” come un “momento” realizzato per davvero e una volta per tutte (*eschaton*), non più inghiottito e annullato dal passare degli istanti. Si tratta dell’ora (il *nun*) del Padre

⁴⁷ J.-L. MARION, *D’ailleurs, la révélation*, 538.

che il Figlio decide di volere, volendo ciò che il Padre vuole. Il Figlio manifesta qui un volere radicalmente nuovo: non più una volontà che si vuole (e si decide) a partire da sé e dal suo orizzonte temporale (decide di volere la sua morte, la sua mortalità) – quindi una volontà condannata a ripetere all'infinito la sua decisione finita, per potersi affermare – ma una volontà che (si) vuole a partire da “altrove”: il volere d'amore del Padre⁴⁸. Il Figlio nella sua Passione non vuole la sua morte (non anticipa, con la sua decisione, la sua mortalità, volendola), ma vuole rimettersi filialmente alla volontà del Padre, in piena fiducia e abbandono.

La volontà può trovare così un punto di uscita rispetto al bisogno di autoaffermarsi all'infinito, potendo volere ciò che vuole l'Infinito, potendo ricevere un nuovo modo di volere e volersi: volere ciò che il Padre vuole.

Il Cristo giunge a volere *ephapax*, perché egli non vuole la propria volontà umana, ma vuole la volontà del Padre, che viene d'*altrove* rispetto al *nostro* tempo disseminato [dispersé], la sola che rimane per sempre. Egli si decide a non volere di una *volontà* instabile, inconsistente e dunque freneticamente ripetitiva, ma di una volontà, giunta d'*altrove* [d'*ailleurs*], prima di tutti i secoli, prima che Abramo fosse, quella del Padre. [...] Soltanto questa decisione, di passare da una volontà vana a una volontà altra, perché viene da altri, dall'altro per eccellenza, il Padre, dà la profondità di campo e l'irrevocabile serietà che mancano al nastro scorrente [bande passante] dell'istante, che è niente in se stesso⁴⁹.

Tale possibilità, tale modo di volere, vissuto dal Figlio di Dio diviene il luogo della santificazione della volontà di ogni uomo: ogni uomo può ora volere di questa nuova volontà – ancorata già all'eterno – lasciandosi rendere uno con il volere del Figlio, lasciandosi liberamente plasmare dal suo volere filiale, dal suo abbandono obbediente alla volontà del Padre. La parola che è il Figlio, infatti, raggiunge ora ogni uomo come parola che mette in crisi la nostra perenne indecisione e che ci chiama a deciderci pro o contro tale possibilità di volere e volerci nel Figlio. Così il Cristo apre su ogni uomo niente meno che il cielo: l'orizzonte più vasto possibile, in cui

⁴⁸ Questo tema della volontà è cruciale nella filosofia di Marion. Si vedano ad esempio questi due articoli: J.-L. MARION, «La conversion de la volonté selon “L'action”», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 112 (1987) 33-46 e ID., «L'impouvoir», *Revue de Métaphysique et de Morale* 60 (2008) 439-445.

⁴⁹ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 573.

ci è permesso di compiere in Lui una decisione che non passa, che è posta “una volta per tutte” (*une fois pour toutes*) e “per davvero” (*pour de bon*).

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Non vogliamo concludere queste pagine con una valutazione critica del percorso presentato da Marion: non ne siamo capaci e non è questo l'obiettivo del presente scritto. Il nostro desiderio è solo quello di favorire il più possibile la diffusione della riflessione che il fenomenologo parigino porta qui avanti sul tema della Rivelazione e metterla a conoscenza dei teologi italiani. Sarà loro compito accoglierne e svilupparne le provocazioni, comprendendo forse tale fenomeno ancor meglio di quanto l'abbia compreso il filosofo credente. Del resto, non è nemmeno nostra intenzione chiudere la presentazione del testo di Marion, con una valutazione critica che ne faccia “la radiografia”, con lo scopo di smascherare i suoi punti deboli per muovergli le nostre “accuse”. Ci hanno insegnato, infatti, che ogni “filosofare contro” qualcuno è già “smettere di filosofare”, perché “pensare contro” non è mai un modo di “costruire”, ma sempre un modo di “distuggere”⁵⁰.

La prospettiva entro cui presentiamo quindi queste nostre osservazioni conclusive non è una prospettiva “critica”, quanto invece “simbolica”. Si tratta di raccogliere il bene, il vero e il buono che in ogni testo si annuncia e comporlo all'interno di quella ricerca inesauribile della verità, che esso non esaurisce ma approfondisce ancora di più. Così i vari frammenti di verità si compongono simbolicamente gli uni con gli altri, piuttosto che dividersi e contrapporsi in una lotta dove dobbiamo dimostrare “chi ha ragione” o “chi ha capito meglio e prima degli altri” o dove ci riteniamo in dovere di smascherare in quali passaggi l'autore (divenuto improvvisamente il nostro avversario) ha messo il piede in fallo (così da sentirci migliori di lui).

Qual è allora il dono che questo lungo testo di Marion ci mette fra le mani e quali le domande che esso ci apre, come terreni che chiedono di essere maggiormente esplorati? Von Balthasar, in un piccolo testo dal titolo *I compiti della filosofia cattolica nel tempo*, scriveva che la missione

⁵⁰ «Siete chiamati a costruire così il futuro: insieme agli altri e per gli altri, mai contro qualcun altro! Non si costruisce “contro”: questo si chiama distruzione» (*Omelia di papa Francesco del 24 aprile 2016, Giubileo dei ragazzi e delle ragazze*).

del filosofo credente risponde a una duplice chiamata: da una parte, egli è spinto a riportare ogni molteplice parola umana (e cosmica) all'unica Parola divina, a cui tutto si orienta e in cui tutto trova la sua autentica verità (movimento di “riduzione”); dall'altra, egli è chiamato a riconoscere come tale Parola divina si abbandoni (nel senso di un dono talmente donato da essere abbandonato) in ogni vera parola umana, ossia come l'unica Parola del Padre sia in grado di abitare ogni parola umana (e cosmica), ammantandola di capacità rivelativa.

Pochi pensieri dell'uomo sono tanto folli, da non poter avere la loro relativa importanza, se sono collocati in adeguata distanza dal centro [...]. Tutto è utile, se non si esclude da sé dall'ordine universale e se non rifiuta di servire alla verità totale. [...] Ricondere i sistemi di pensiero e le visioni del mondo a Cristo – figura e immagine originaria di ogni verità cosmica – ha creato dei rapporti verticali con la rivelazione. Invece, il trasporre produce dei rapporti orizzontali tra i sistemi e le diverse visioni del mondo. [...] Nella riduzione abbiamo constatato quanto Origene disse una volta: in fondo, tutte le parole sono una sola parola. Nella trasposizione si dimostra il contrario: l'unica parola è capace di esprimersi in tutte le parole umane. Il discepolo di Cristo non solo deve ricondurre all'unità il bottino di ogni molteplicità, ma deve pure portare l'unità in tutto il molteplice⁵¹.

Marion è uno dei filosofi credenti che ha risposto a questo duplice appello. La rottura del “muro di separazione” eretto tra i domini della filosofia e quelli della teologia – rottura per noi, a primo impatto, un po' destabilizzante – è allora uno dei primi e fondamentali doni che la sua filosofia ci consegna fra le mani. Questo testo, dedicato così tanto a temi e contenuti “teologici” è uno degli esempi più forti di questo orizzonte nuovo che anche Marion apre ai filosofi credenti.

La rottura della separazione tra i due “mondi”, permette al filosofo di procedere in due direzioni. La prima – che è, per Marion, la fondamentale e decisiva – è quella che procede dalla teologia alla filosofia (dalla Rivelazione alla fenomenalità come rivelazione). La Rivelazione, accolta nella sua assoluta novità (appunto, *d'ailleurs*) ha una ricaduta sulla manifestazione di tutti i fenomeni. Nell'articolo ci sembra di essere riusciti a evidenziare tre di queste preziose ricadute: la ricaduta sul modo di co-

⁵¹ H.U. VON BALTHASAR, *I compiti della filosofia cattolica nel tempo*, LAS, Roma 2013, 35-36.

noscere (la conoscenza che diviene amore); la ricaduta sulla concezione dell'essere (l'essere che diviene un dono da accogliere e non una cosa da possedere e da difendere, nell'inutile e dannoso *conatus in sui esse perseverandi*); la ricaduta sulla questione del tempo (il tempo autentico, come luogo in cui acconsentire a un volere in grado di rimanere saldo per sempre, piuttosto che il tentativo – inutile e dannoso anch'esso – di cercare di imprimere sul tempo l'impronta del proprio volersi, ossia della continua e ripetitiva affermazione di se stessi). Ora, quali domande ulteriori si aprono? Il fenomeno della Rivelazione è un fenomeno non solo emblematico dell'intera fenomenalità, ma anche unico nel suo eccesso (è *d'altrove*). Come allora, e fino a che punto, la nuova "gnoseologia" che mette in campo potrà valere per gli altri fenomeni? Il conoscere amando e l'amare conoscendo vale per ogni conoscenza? E se no, fin dove si estende la sua portata? Anche allo scienziato e al matematico sarà richiesto di amare conoscendo e conoscere amando? Inoltre, se la questione della ricomprensione dell'essere a partire da qualcosa che sta più a fondo di esso (la donazione, l'amore, il Dio trinitario) è un aspetto già approfondito da Marion nelle sue precedenti opere, la questione del tempo ci pare invece meritevole di una più calma e prolungata meditazione. Qual è la verità sul tempo che la Rivelazione ci permette di portare alla luce? Quale dono la Rivelazione fa all'esperienza comune del tempo? Come l'apertura all'*eschaton* – all'*ora* dischiusa dalla volontà del Padre – si abbandona in ogni esperienza umana del tempo? Come la volontà filiale presentata da Gesù è in grado di redimere ogni atto di volontà umana? Come il Figlio può rivelarci i misteri del volere umano?

Ma passiamo ora al secondo movimento, quello che va dalla filosofia verso la teologia. Se da un lato, infatti, la Rivelazione è un caso unico – è *d'ailleurs* – essa è al contempo il compimento (sia pur per eccesso) di tutta quanta la fenomenalità. La comprensione corretta dei fenomeni (la fenomenologia del fenomeno donato) predispone infatti alla comprensione corretta della Rivelazione. A questo proposito, ci sembra che il nostro articolo abbia messo in luce come le categorie della fenomenologia della donazione (donazione, donabilità, dono, anamorfosi...) e il nesso tra la donazione e la manifestazione (tanto più di donazione, quanto più di manifestazione) abbiano permesso al filosofo credente di potersi muovere con maggior chiarezza in alcuni terreni propri alla Rivelazione: il concetto stesso di Rivelazione, quale auto-comunicazione di Dio in vista della comunione personale con Lui; l'amore come orizzonte proprio della Rive-

lazione; il Cristo come il cuore della Rivelazione; l'azione rivelante dello Spirito, quale immersione nel darsi stesso di Dio; la relazione intima tra immanenza ed economia del Dio trinitario a partire dal dono perfettamente compiuto tra Padre, Figlio e Spirito. Quali interrogativi si aprono, a questo punto, davanti a noi? Sarebbe interessante confrontare i risultati raggiunti da Marion con le proposte avanzate da alcuni filosofi e teologi appartenenti alle Chiese d'Oriente. Proponiamo, così, tre ipotetiche piste di approfondimento che ci sembrano importanti. La prima riguarda la forma di conoscenza dei dogmi. Quello che Marion chiama “paradosso”, potrebbe essere confrontato con quello che Pavel Florenskij chiamava “antinomia”:

I misteri della religione non sono segreti che non è lecito svelare, non sono parole d'ordine convenute di congiurati, ma invece *esperienze* inesprimibili, indicibili, indescrivibili, che non possono rivestirsi di parole se non assumendo l'aspetto della contraddizione, vale a dire contemperando in sé allo stesso tempo il “sì” e il “no”. Sono “tutti misteri superiori alla ragione”⁵².

Dov'è che il paradosso trova la sua “soluzione”? Non nel suo scioglimento, certo. Ma il motivo di ciò non sta tanto nel fatto che il “paradosso” non sia una vera contraddizione⁵³, quanto piuttosto nel fatto che il paradosso – che è e rimane per noi invalicabile contraddizione (a livello teorico) – si dia tuttavia come un'esperienza viva. Per Florenskij, infatti, l'antitesi, che rimane una contraddizione insolubile a livello teorico, si offre tuttavia come un'esperienza reale e inesauribile, in cui ci si può lasciar immergere. Vi si vive infatti qualcosa che supera la portata delle nostre parole e che si può esprimere solo tramite parole volutamente contraddittorie.

Altro punto di confronto interessante riguarda invece la teologia trinitaria. L'Oriente afferma non solo la comunione tra le Persone divine ma anche la “monarchia del Padre”. E i due aspetti sono intimamente connessi: il Padre, che liberamente esiste, esiste chiamando alla libera comunione con sé il Figlio, nello Spirito Santo. L'Occidente tende invece a silenziare la monarchia paterna e a ricondurre l'unità trinitaria non alla libera persona del Padre e al suo libero modo di esistere comunionale, ma all'unica so-

⁵² P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 171.

⁵³ «Il paradosso non si confonde con la contraddizione o il non-senso, che si definiscono attraverso una caduta o un'assenza di logica» (J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, 50).

stanza divina. Marion, pur distaccandosi dalla metafisica della sostanza, sembra rimanere ancora intrappolato nei recinti della teologia occidentale: mentre infatti illustra molto bene la relazione iconico-filiale del Figlio nei confronti del Padre, sembra lasciare un po' in ombra la "processione" dello Spirito dal Padre. Si veda, ad esempio, la forza di questi passaggi, presi da un testo del teologo bizantino Ioannis Zizioulas:

Per i padri greci l'unicità di Dio, il Dio Uno, così come il principio o causa ontologica della vita personale-trinitaria di Dio, non consistono nella sostanza unica di Dio ma nell'ipostasi, cioè nella persona del Padre. Il Dio unico non è la sostanza unica ma il Padre, che è la causa (*aitia*) della generazione del Figlio e della processione dello Spirito [...]. Se Dio esiste, è perché il Padre esiste, colui cioè che per amore e liberamente genera il Figlio ed effonde lo Spirito. [...] Questo amore che *ipostatizza* Dio non è qualcosa di comune alle tre Persone come la natura divina, ma si identifica con il Padre, cioè con questa Persona che ipostatizza Dio, che gli permette di essere tre persone⁵⁴.

Ultimo punto interessante di confronto potrebbe essere la distinzione tra "persona" e "individuo" all'interno della teologia orientale. Riflettendo sulla concezione "ontologica" racchiusa nell'inno cristologico della Lettera ai Filippesi, Marion osserva come l'"essere come Dio" del Figlio non debba essere inteso al modo di un bene sostanziale – una sostanza divina, che il Figlio possederebbe in proprio (e di cui si priverebbe, divenendo uomo) – ma al modo di un esistere relazionale che Egli condivide con il Padre (ossia, quell'esistere come Figlio, di cui non si priverebbe divenendo uomo). Si potrebbe approfondire questa intuizione del filosofo parigino ripercorrendo le pagine che diversi autori orientali hanno dedicato alla distinzione tra "persona" e "individuo", a partire proprio dalla teologia trinitaria⁵⁵. In Dio, infatti, non vi sarebbe una "natura divina" precedente le persone, in grado da determinarle "a priori" in una modalità divina pre-esistente a Dio stesso (come se Padre, Figlio e Spirito fossero tre "individui" isolati, dotati ciascuno di sostanza divina). Nel Dio trinitario, piuttosto, sarebbero proprio le libere Persone a costituire liberamente quella natura divina, che non esiste altrove se non nel Padre, nel Figlio e

⁵⁴ I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano (BI) 2007, 39 e 46.

⁵⁵ Si veda, ad esempio, P. EVDOKIMOV, *La vita spirituale nella città*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011, 91-110.

nello Spirito (nelle loro libere relazioni personali). In Dio, quindi, non è la natura a determinare la persona, ma la persona a disegnare la natura. Ecco perché la “natura” divina chiede di essere pensata – come Marion stesso intuisce – in maniera diversa da come siamo abituati a pensare una “sostanza”.

27 giugno 2022