

Giovanni Salmeri
Storia del pensiero teologico, 2002-2003

Dio e l'idea dell'essere nella teologia cristiana

Filo conduttore (v. 2.1)

In queste pagine vengono riassunti, a vantaggio dei frequentanti, i temi trattati nel modulo A del corso, che si è svolto come lettura commentata di testi, distribuiti durante le lezioni. Le annotazioni segnalate come «Complemento» sono qui esposte per la prima volta.

L'Esodo (ca. 500 a.C.?). Il versetto (3,14) che sta all'origine di una lunga e complessa storia dell'interpretazione si trova nel contesto del racconto della vocazione di Mosè. A Mosè che gli chiede il suo nome, Dio risponde dapprima con l'espressione «'ehyeh 'ašer 'ehyeh» [אהיה אשר אהיה] («sum qui sum»), poi con la formula abbreviata «'ehyeh» («sum»), infine con il nome Yhwh [יהוה] (di pronuncia incerta, probabilmente «Yahweh»). La traduzione esatta della prima espressione è discussa: il fatto che in ebraico biblico non esistano tempi verbali propriamente detti, che il pronome relativo abbia una gamma di significati molto ampia, e inoltre che la scrittura originaria (priva di vocali) fosse spesso ambigua, rende possibili diverse interpretazioni. In ogni caso, sembrano da escludere le interpretazioni che assegnano al verbo «essere» un significato esistenziale autonomo, che in ebraico è poco attestato. Non è neppure accettabile sovrainterpretare l'espressione investendola di tutti i significati che nella Bibbia ebraica si trovano in corrispondenza con il verbo «essere».

Nel quadro della sintassi ebraica, l'interpretazione più probabile pare «Io sarò ciò che ero», «Io sarò nel modo in cui ero»: tale espressione sottolineerebbe quindi la fedeltà di Dio al modo in cui egli si è mostrato con i padri («Abramo, Isacco e Giacobbe»). Questo significato è particolarmente adatto nel contesto della narrazione in cui si introduce la promessa della liberazione dalla servitù (vedi anche 6,1-13). Ad ulteriore sostegno di questa interpretazione si possono citare per esempio: la narrazione di *Ex.* 33,12-23, in cui una costruzione grammaticalmente simile («amerò colui che amavo/amerò») è usata nel contesto di una assicurazione sul proseguimento della propria azione liberatrice; il passo di *Osea* 1,9, in cui Dio dichiara come proprio nome «lo' 'ehyeh» [לא אהיה] («Non Sarò») per significare la revoca del patto con Israele (che parallelamente prende il nome di «Non Mio Popolo»); infine l'esegesi ebraica, che sviluppa l'espressione di *Ex.* 3,14 in «Io sono ora quello che fui e quello che sarò nel futuro» (un'espressione paragonabile e chiaramente desunta da *Ex.* 3,14 si trova anche in *Apoc.* 1,4.8). Non è tuttavia linguisticamente impossibile intendere l'espressione (anche) come un enigmatico rifiuto di nominare il proprio nome reale: un tema questo che può essere in sintonia con la già citata pagina (33,18-23) in cui Dio si rifiuta di far vedere la propria «gloria» a Mosè, mostrando solo le «spalle».

Nella composizione attuale del brano, apparentemente un po' sovraccarico, l'espressione «'ehyeh ašer 'ehyeh» viene considerata una spiegazione

del nome di Dio Yhwh (di uso frequentissimo nella Bibbia ebraica), che ha un suono simile. Il legame etimologico stabilito viene da molti considerato attendibile: il nome Yhwh significherebbe dunque letteralmente «Egli è». Tale nome tuttavia nella tradizione ebraica posteriore verrà sempre più sacralizzato e si giunse a vietarne la pronuncia e a prescriverne nella lettura a voce alta la sostituzione con *'adōnay* («Signore»), *haššem* («il Nome») o simili.

Excursus: l'origine del monoteismo ebraico. Il tentativo di interpretazione di *Ex.* 3,14 lascia impregiudicato il problema, di natura storico-religiosa, dell'origine del monoteismo ebraico (talvolta designato «yahwismo»). È evidente che la Bibbia è indifferente a questo problema in quanto, nel suo complesso, scritta dalla prospettiva di una religione consolidata la cui origine viene, con modalità varie, riferita agli antenati all'origine del popolo ebraico, se non addirittura ai primi uomini. I dati storici non permettono d'altra parte di chiudere con certezza questo problema. A titolo di esempio ricordiamo l'ipotesi (elaborata nell'ambito della «Scuola romana» di storia delle religioni) secondo la quale il monoteismo ebraico sarebbe il risultato di una originaria religione dell'«Essere supremo» (tipica dei popoli a base agricolo-pastorale) passata attraverso il confronto polemico con il politeismo cananeo. Purtroppo tutte le ipotesi di questo tipo non possono basarsi su nulla più che dati desunti dalla comparazione. È tuttavia vero che in età posteriori il confronto (per esempio con il politeismo babilonese) ci è invece attestato come un importante elemento di evoluzione della consapevolezza religiosa del popolo ebraico.

Platone (427-347 a.C.). Circa un secolo dopo dell'epoca in cui l'*Esodo* forse riceveva la sua stesura definitiva, Platone componeva nella *Repubblica* il brano che avrebbe dato vita nella filosofia occidentale alle discussioni sul rapporto tra essere e bene. Il contesto in cui il tema viene introdotto è politico (in curioso parallelismo con l'*Esodo*): Platone indica quale debba essere la conoscenza che i governanti della polis devono possedere per potere orientarla al meglio. La notissima distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile (tipica di tutte le riprese di Platone lungo la storia) viene completata da una articolazione interna parallela: come nel mondo sensibile la visibilità e la *gēnesis* (la nascita e trasformazione) vengono date dal Sole, così nel mondo intelligibile la verità e l'*ousía* (l'esistenza stabile) vengono date dall'idea del Bene. Si noti che qui il Sole non è presentato come una metafora del Bene (come avviene nell'allegoria della caverna), ma come il suo «figlio» (*ékgonon*). Il passo cruciale è quello in cui si afferma che il Bene non è *ousía*, ma è al di là (*epékeina*) di essa e la supera per nobiltà. Il senso generale di questa affermazione è chiaro: le idee (le uniche cose che autenticamente «sono»), *sono* proprio in quanto sono buone, cioè in quanto possono svolgere il loro ruolo di ideali che guidano la vita dell'anima individuale e della polis. Ma più in particolare, ciò significa che del Bene non si può neppure dire che è? Il testo di Platone non dà una risposta esplicita. Nel contesto del suo discorso sembra tuttavia di dover rispondere negativamente: il Bene è *al di là* dell'*ousía* perché la possiede nella sua totalità e dunque è in grado di donarla alle idee (così come il Sole possiede la pienezza della luce e dunque può rendere visibili tutte le altre cose). Ciò è confermato dal fatto che Platone parla dell'*idea* del Bene, e nel suo lessico «idea» è esattamente sinonimo di «ente». Il fatto che questo problema non venga affrontato e risolto esplicitamente è tuttavia all'origine dell'incertezza che si trova in tutta la tradizione platonica, che alternativamente deciderà per una priorità dell'essere o del be-

ne.

La teoria del Bene trova un indispensabile completamento nella teoria dell'eros e dell'anima. Quest'ultima viene concepita come una struttura a tre strati: l'anima «concupiscibile» (sede cioè del desiderio), l'anima «irascibile» (sede degli istinti di aggressività e autodifesa), l'anima «razionale» (sede dell'intelletto). Platone è chiaro sia nell'indicare nell'anima razionale la decisiva istanza di comportamento dell'uomo, sia nell'individuare nell'anima concupiscibile il luogo di nascita dell'eros, che è «desiderio del bene»: l'eros viene concepito quindi come il movente fondamentale del comportamento umano, che una volta attraversati con successo i filtri della «irascibilità» e «razionalità» si identifica con la «filosofia», cioè l'amore per la saggezza. (La capacità o incapacità di superare questi diversi livelli è per Platone il criterio discriminante delle tre classi sociali presenti nella polis.) Svolgendo un ruolo mediatore tra l'anima umana e il mondo divino delle idee, all'Eros personificato viene riconosciuto lo statuto di «semidio». Ciò introduce nella filosofia platonica l'importante tema di una «possessione» e «follia» di origine divina che giunge più lontano della «assennatezza» umana.

La considerevole varietà nella recezione di Platone da parte della filosofia successiva deriva non soltanto dalla ricchezza e varietà degli elementi presenti nei Dialoghi di Platone (uno tra tutti: la compresenza di aspetti razionali e mistici), ma anche dalle difficoltà intrinseche di alcuni aspetti, primo tra tutti proprio la teoria delle idee. I più importanti: quale è il rapporto tra idee e cose sensibili? esistono idee anche delle cose vili? In quest'ultima domanda si annida il problema, ben più grave, su quale sia l'origine dell'idealità delle idee. Se le idee sono le cose che *sono*, ciò significa che tutto ciò che è va definito «ideale»? (Entrambi questi problemi vengono rilevati da Platone stesso nel *Parmenide*).

Excursus: l'interpretazione allegorica. È tipica della filosofia platonica la cosiddetta «condanna dell'arte». Tra i suoi diversi elementi, gioca un ruolo importante il rifiuto dell'uso dei poemi omerici quali principale testo educativo (come in effetti avveniva nell'istruzione del tempo). L'immagine che essi fornirebbero degli dèi è per Platone «immorale» e dunque inadatta a servire come modello di comportamento. (Il tema costituiva in effetti oggetto di discussione comune: anche il commediografo Aristofane utilizza per esempio questo motivo alla fine della commedia *Le Nuvole*, dove il protagonista giustifica il suo comportamento appellandosi a simili azioni degli dèi.) Platone accenna alla possibilità che testi inadatti nel loro senso letterale siano invece accettabili per un significato «nascosto» (*hypónoia*), ma a suo parere ciò non basta ad evitare gli equivoci soprattutto nei confronti di destinatari inesperti.

I poemi omerici furono più tardi rivalutati (per esempio all'interno della filosofia stoica) proprio usando questo suggerimento, e in più applicando lo schema platonico mondo sensibile / mondo intellegibile: trovare il significato nascosto significa proprio passare dal senso «materiale» a quello «spirituale». La capacità di operare un livello di lettura «spirituale» si identifica con il possesso di un'anima filosofica.

Il primo movente dell'interpretazione allegorica fu dunque l'affermazione della «bontà» di Dio. La storia della sua nascita merita attenzione. Una possibile spiegazione vede nel *monoteismo* l'origine di questa idea: nel momento in cui il dio è solo uno, è preclusa la possibilità di assegnare a dèi diversi l'origine del bene e del male. Tale spiegazione è solo parzialmente inquadrabile nel pensiero di Platone: è vero che il «Bene» è indicato come l'unico principio trascendente della realtà, ma tale unicità non porta all'affermazione di un monoteismo esplicito. Altri due sono piuttosto in Platone i presupposti espliciti che conducono alla bontà di Dio. Il primo si trova sempre nella *Repubblica* ed è l'assioma della *responsabilità dell'uomo*, nei confronti della quale il dio è *anáitios* (senza colpa). Il secondo si trova nel *Timeo* ed è la constatazione della *bontà del mondo sensibile*, la migliore immagine pos-

sibile di quello intellegibile: ciò dimostra che il dio, contrariamente a quanto descritto nei poemi omerici, è *àphthonos* (senza invidia).

La traduzione dei Settanta (ca. 200 a.C.). La versione greca detta dei «Settanta» è forse da inquadrare in simili iniziative di traduzione che furono intraprese ad Alessandria, nuovo centro culturale del mondo di lingua greca, per rendere accessibili i testi sacri delle varie religioni, tanto più che lì era presente una fiorente comunità ebraica. Le scelte linguistiche dei Settanta, benché possano apparire a posteriori naturali, operano (o riecheggiano) una mediazione culturale tutt'altro che ovvia: la stessa resa dell'ebraico *'elohîm* con *theós* congiunge l'immagine del Dio biblico con il termine che fino ad allora era stato portatore soprattutto di una speculazione politeista, il cui presupposto di non-trascendenza del divino è diametralmente opposto a quello monoteista. Cose simili potrebbero essere dette sulla traduzione di *tôrah* con *nómos* [legge], *kabôd* con *dóxa* [gloria] ecc.

Il testo ebraico di *Ex. 3,14* è reso con «*egó eimi ho ón*» («io sono colui che è»). Malgrado sia tipico di questa versione greca ritoccare spesso il testo ebraico in modo da ottenere un significato teologicamente migliore, questa versione non va sovrainterpretata come l'inserimento del testo biblico nel quadro di una «metafisica dell'essere». Si tratta piuttosto della resa linguisticamente più scorrevole e accettabile di un'espressione originaria che era (come visto) difficile e ambigua. Il nome divino Yhwh viene invece reso con il titolo generico *Kýrios* (Signore: l'omissione dell'articolo in greco ne indica il carattere di nome quasi-proprio), quando non addirittura, come ci testimoniano alcuni manoscritti, semplicemente trascritto in caratteri ebraici che significano il carattere sacro e intraducibile del nome divino.

La traduzione dei Settanta venne più tardi respinta dagli ebrei sia a causa dell'uso che ne stavano facendo i cristiani, sia a causa del crescente successo di un metodo interpretativo strettamente letterale che dava peso ad ogni minuzia del testo originale. In questo contesto la nuova traduzione più significativa fu quella di Aquila, che non esitò a violare le regole grammaticali greche pur di rispecchiare il più fedelmente possibile il testo originale (esempio tipico: *syn* con l'accusativo per rendere il complemento oggetto!). Il testo di *Ex. 3,14* viene da lui reso con «*ésomai hó ésomai*» (sarò ciò che sarò), probabilmente più vicino al senso originario dell'espressione. Tale versione avrà però scarsissima influenza nella storia successiva e andrà perduta (solo la traduzione del *Qohèlet* forse ci è giunta, integrata nella traduzione dei Settanta).

Filone Alessandrino (ca. 20 a.C.-54 d.C.). Assieme alla traduzione dei Settanta, Filone Alessandrino costituisce nel I sec. d.C. il secondo pilastro nella storia del giudaismo ellenistico (che peraltro ebbe molta più influenza sulla teologia cristiana successiva che sulla teologia ebraica). Tipico della sua opera è il tentativo di fondere la fede ebraica con la tradizione filosofica greca (della quale vengono utilizzati soprattutto, ma con notevole libertà, elementi platonici e stoici). Lo strumento principale di questo tentativo è costituito dall'esegesi allegorica, che viene quasi sistematicamente applicata all'intera Scrittura: essa viene usata per individuare nella narrazione storica della Scrittura un significato eterno e morale, che le permetta di stare su un piede

di parità con la speculazione filosofica greca. In questo modo vengono superati quelli che all'occhio di un lettore di formazione filosofica apparivano i maggiori limiti della Bibbia ebraica: la presenza di numerose narrazioni poco edificanti, il prevalere di narrazioni storiche prive di un valore filosofico universale, la grande presenza di prescrizioni rituali apparentemente arbitrarie e bizzarre.

Nell'ambito della concezione di Dio, l'elemento più caratteristico di Filone è l'interpretazione delle idee platoniche non come un mondo di modelli estranei a Dio, ma piuttosto come il contenuto della sua mente, identificato a sua volta con il logos stoico. In questo modo le incertezze della filosofia platonica (che era costretta ad introdurre un «demiurgo» creatore del mondo sensibile che tuttavia seguiva la regola di un mondo ideale distinto da lui) vengono superate nei termini di un deciso monoteismo. Riconducibile ad un'origine platonica è anche la sottolineatura dei limiti dell'intelletto umano di fronte a Dio, ma nuovo è l'ideale dell'*autodidaktos*, che è chi apprende da Dio stesso, e non da altri, che cosa sia Dio. Simbolo allegorico di tale conoscenza è Isacco, il figlio unico avuto da Abramo in dono da Dio. Tale ideale inserisce nel quadro del pensiero greco l'elemento nuovo, di origine biblica, di una autorivelazione divina.

Anche l'interpretazione che Filone dà di *Ex. 3,14* risponde a questa logica: dichiarando di essere «colui che è» Dio sta affermando che la sua natura è di «essere», non di «essere nominato», di essere cioè al di là di ogni nome immaginabile. I nomi con cui la Scrittura (greca) indica di consueto Dio vanno intesi come una concessione alla limitazione dell'intelletto umano, che ha bisogno di indicazioni che gli mostrino di volta in volta questo o quell'aspetto dell'ineffabilità di Dio. È dunque molto significativo che Filone non usi la traduzione «*ho ón*» come pretesto per un'interpretazione ontologica di Dio, ma piuttosto come una indicazione della trascendenza di Dio rispetto ad ogni conoscenza.

Plotino (205-270). Il sistema filosofico di Plotino, formulato a più di sei secoli di distanza da quello di Platone, dichiara di essere una semplice interpretazione di quest'ultimo, ma di fatto rappresenta una considerevole novità: non soltanto alcuni elementi platonici vengono per la prima volta riorganizzati in un sistema organico, in parte proseguendo la tradizione platonica precedente (in cui si trovava anche Filone), ma fanno la loro comparsa anche elementi desunti o ispirati dalla filosofia stoica e soprattutto aristotelica, della quale viene fatto un largo uso.

La novità più appariscente consiste nella riorganizzazione della metafisica di Platone in una struttura a tre livelli: il primo livello è costituito dal Bene, il secondo dall'Intelletto (*nóus*), il terzo dell'Anima. In quest'ultimo, mediatore con il mondo sensibile, Plotino fa rientrare il concetto di «anima del mondo» (concepito come un unico essere vivente) presente nel *Timeo* di Platone. Nell'Intelletto Plotino congiunge la teoria platonica delle idee con la teoria aristotelica del «pensiero che pensa sé stesso», ottenendo un risultato simile a quello di Filone: l'Intelletto è contemporaneamente il luogo dell'essere e della conoscenza, costituito dalla pluralità delle idee. Nel Bene sviluppa il rapidissimo accenno del libro VI della *Repubblica*, congiungendolo con alcune idee desunte dal *Parmenide* e riallacciandosi all'identificazione di esso

con l'«Uno» (che venne operata già dal tardo Platone). Già questo rende evidente che per Plotino l'affermazione platonica sul «Bene al di là dell'*ousía*» va intesa in senso radicale: il Bene non è un'idea, non è un ente, ma ciò grazie a cui tutte le idee-enti hanno la loro unità e bontà; l'essere va quindi interpretato come la «traccia» (*íchnos*) dell'Uno, il che sarebbe testimoniato pure dall'etimologia (da *hén* a *éinai*). In questo modo sembrano anche risolti, o forse troncati, alcuni problemi che affliggevano la teoria delle idee di Platone: l'essere non determina in nessun modo la bontà, non ne è neppure una caratteristica, ma piuttosto l'origine.

L'importante e inevitabile conseguenza consiste nel negare la conoscibilità del Bene: tutto ciò che è conoscibile si trova nell'Intelletto, ma il Bene è al di là dell'intelletto, dunque né è conosciuto né conosce (pure la autoconoscenza implica infatti una sorta di «raddoppiamento» interiore che confliggerebbe con la sua assoluta e perfetta unità). Il linguaggio con il quale se ne può parlare rappresenta dunque solo un approccio provvisorio e imperfetto, che ha un valore essenzialmente negativo: dicendone l'«unità» per esempio se ne vuole negare la pluralità, ma non affermare qualcosa di positivo (la stessa unità gli andrebbe negata se con essa intendessimo l'uno matematico che è il primo della serie dei numeri). Dal punto di vista dell'uomo, la tensione al Bene (che Plotino denomina come Platone «eros») culmina quindi non in un sapere, ma piuttosto in una unione al di là di ogni conoscenza.

Excursus: Wittgenstein (1889-1951) e Nietzsche (1844-1900). La speculazione di Plotino sul «Bene al di là dell'essere» può apparire solo una bizzarra speculazione verbale, finché non si osserva che strutture concettuali molto simili sono state elaborate in contesti diversi per risolvere problemi analoghi. Un caso particolarmente interessante è quello di Wittgenstein, che nel *Tractatus* e più chiaramente nella *Conferenza sull'etica* identifica l'etica con l'ineffabile: il linguaggio esprime il pensiero il quale a sua volta non può far altro che rispecchiare «fatti» del mondo. Ma mentre è possibile esprimere il valore *relativo* di un fatto (il suo essere o no adatto per raggiungere un certo fine), il valore *assoluto* sarebbe esprimibile solo a partire da un punto di vista *esterno alla totalità del mondo*, un punto di vista (definito «il mistico») che per definizione è inesprimibile. Tale punto di vista coincide con una sorta di stupore «assoluto» di fronte non all'essere così-e-così di qualcosa, ma di fronte all'esistenza stessa del mondo (un'esperienza non traducibile in termini rigorosi, perché l'alternativa del nulla è semplicemente impensabile). Ciò però non porta Wittgenstein a concludere che l'etica sia una futilità, ma al contrario che l'*unica* cosa che realmente interessa l'uomo, il valore assoluto, è inesprimibile.

Una simile struttura concettuale, ma con esito opposto, si trova nel *Crepuscolo degli idoli* di Nietzsche: il «divenire» del mondo è sempre «innocente» perché potrebbe essere giudicato solo da qualcosa al di fuori del Tutto: ma fuori del Tutto non può esservi nulla.

Il rapporto tra essere e bene è infine, in forme diverse, sotteso a gran parte dell'etica contemporanea, che assume tra i suoi punti di riferimento la cosiddetta «legge di Hume», secondo la quale è impossibile dedurre un dovere da semplici stati di fatto (proposizioni contenenti solo *is* [è] non possono generare una proposizione contenente *ought* [ha il dovere di]).

Complemento: Platone e Plotino erano monoteisti? La dichiarazione dell'unicità di un principio della realtà in Platone e nei platonici può facilmente essere equiparata ad una forma di monoteismo. In realtà, questa interpretazione suppone che il problema del divino si identifichi con quello della spiegazione (più o meno razionale) dell'origine della realtà, il che è tutt'altro che ovvio. Ciò anzi, per quanto riguarda Platone, deve essere decisamente negato: il divino è da lui concepito come strettamente omogeneo all'anima umana, distinto da essa solo dalla costante contemplazione del mondo intellegibile. Già diversa è la situazione in Aristotele, in cui infatti la divinità del principio della realtà viene esplicitamente argomenta-

ta: se il principio deve essere concepito come la continua e suprema *enérgeia*, essa non può essere altro che la più alta, cioè il pensiero; il pensiero del resto implica la vita e, non conoscendo nessuna «passività», l'eternità; ma in questo modo si è appunto raggiunta la definizione stessa del divino. Che questo non sia un punto di partenza ma un punto di arrivo è provato dal fatto che Aristotele non trova nessuna difficoltà ad ammettere una pluralità di dèi: dimostrare che l'unico principio della realtà è divino non equivale infatti logicamente a dimostrare che il divino sia l'unico principio della realtà. Plotino in effetti non avrà molte difficoltà a reintegrare nel suo sistema il dio di Aristotele come Intelletto, lasciando che il sommo principio (l'Uno) sia *non* divino in quanto non pensante. L'identificazione tra divino e principio della realtà sembra avvenire solo quando alle spalle si trova una religione mono-teista: è così che ad esempio Filone reinterpreterà il platonismo. In conclusione, è solo nella tradizione ebraico-cristiana che l'ontologia si sposa decisamente con la teologia.

Origene (ca. 185-253). Contemporaneo di Plotino (e come lui discepolo del neoplatonico Ammonio Sacca), Origene rappresenta una delle figure determinanti nell'elaborazione concettuale del cristianesimo. Profondamente conoscitore sia della filosofia greca, sia della Scrittura, egli segue Filone nel metodo allegorico di lettura e contemporaneamente affronta, spesso per la prima volta, molti dei problemi teorici che il testo biblico lasciava aperti. Alla sua fama nocque il fatto che alcune delle sue idee (la preesistenza delle anime, l'«apocatastasi» finale) vennero più tardi giudicate inaccettabili.

Il problema del rapporto tra essere e bene è conosciuto da Origene, ma non viene da lui esplicitamente risolto (almeno negli scritti che di lui ci sono rimasti, per lo più in traduzioni latine non affidabilissime). Molto interessante tuttavia, per gli sviluppi posteriori, è il *Commento al Cantico dei Cantici*, giudicato il suo capolavoro esegetico. Proseguendo la tradizione interpretativa ebraica oltre che applicando il suo metodo allegorico, Origene vede nel *Cantico* la descrizione dell'amore tra il Logos divino e l'anima, ovvero tra Dio e la Chiesa. Così facendo Origene fonde la tradizione filosofica dell'eros con la concezione biblica dell'agape, sostenendo che i due termini hanno lo stesso significato: la Bibbia preferirebbe il secondo solo per evitare nel lettore possibili fraintendimenti. Il carattere tipico dell'eros-agape, d'accordo con Platone, è individuato nel suo carattere ascendente. L'eros-agape degenera dunque quando si trasforma in desiderio di appropriazione (avidità, desiderio di fama, amore meretricio ecc.). La contrapposizione tra eros-agape autentico e degenerato non va quindi intesa nel senso della distinzione tra il corporeo e lo spirituale, né tra il passionale e il razionale: secondo Origene, l'eros-agape è la forza che per dono di Dio pervade l'uomo «dalla pubertà in poi» e che si manifesta giustamente sia nell'amore per la legittima moglie, sia nell'amore per il logos divino.

Tale concezione ha tanto più rilievo in quanto Origene stabilisce una corrispondenza tra le tre discipline filosofiche (etica, fisica, «enoptica» cioè scienza contemplativa ovvero metafisica) e i tre libri biblici di Salomone (*Proverbi*, *Ecclesiaste* [o *Qohèlet*], *Cantico*). Dopo la purificazione dei costumi e dopo l'apprendimento della vanità di ciò che passa, il *Cantico* offre nella storia d'amore simbolicamente narrata una metafisica cristiana. In questo modo si allude ad un quadro in cui l'amore non è più solo una forza ascendente, ma anche l'*oggetto* della contemplazione del cristiano.

Dionigi l'Areopagita (ca. 500?). Per motivi poco chiari, un teologo di primo rango si nasconde nel V sec. d.C. sotto lo pseudonimo di «Dionigi», il disce-

polo di Paolo cui accennano gli *Atti degli Apostoli* (17,34). Profondo conoscitore della tradizione platonica (talvolta cita alla lettera brani da Platone), nelle sue opere crea un sistema teologico che avrà (anche a causa dell'illusione sulla sua identità) un enorme successo sia in Oriente sia in Occidente. Lo schema concettuale più presente nella sua teologia è quello del rapporto tra immagine e modello: immagine è per esempio il mondo terreno della Chiesa (trattato nella *Gerarchia ecclesiastica*), modello è il mondo celeste degli angeli (*Gerarchia celeste*). Dio si situa al di là dell'uno e dell'altro come perfetta trascendenza: avvicinabile tramite simboli e nomi (*Sui nomi divini*) a lui ci si può tuttavia congiungere di più tramite le «negazioni» (cioè negandogli ogni determinazione concettuale), ma più ancora sopprimendo ogni affermazione o negazione (*La teologia mistica*).

Particolarmente importante è la trattazione del primo nome divino, il «Bene», nella quale Dionigi fa convergere la concezione di Plotino del Bene e quella di Origene sull'eros. Anzitutto egli, dopo aver citato il parallelo platonico tra Bene e sole, condivide decisamente con Plotino la posizione che assegnava al Bene la superiorità sull'Essere: per questo il Bene va definito «supersostanziale», cioè al di sopra di tutto ciò che può essere designato come «sostanza», ed è contraddistinto dalla inconoscibilità. Dionigi aggiunge tuttavia una dimostrazione di questa superiorità: il bene si estende non solo a ciò che è, ma anche alle cose non esistenti, perché anche esse «aspirano» al bene. Tale affermazione va compresa probabilmente sullo sfondo della concezione (mutuata da Proclo e presentata nella seconda parte dello stesso capitolo) che identifica il male con il non-essere (anche il male insomma aspira al bene). In questo modo il bene va a estendere la triade di Proclo essere-vita-intelletto, costituendo un termine ancora più universale.

Tale concezione della superiorità del bene viene poi fusa con la teoria di Origene dell'eros: il nome di Dio «Bene» si identifica con il nome «Eros-Agape». Dionigi ripete alla lettera diverse osservazioni di Origene, ma comprende la necessità di una nuova definizione dell'eros: esso non è più solo una forza *ascendente*, ma una forza *unitrice* che porta le cose basse in alto, quelle alte in basso e quelle di pari livello a congiungersi fra di loro. Solo in questo modo Dio stesso può essere coerentemente definito come Eros e la vita cristiana come contemplazione dell'Eros. In questo modo viene tuttavia anche tradotto in termini metafisicamente decisi il problema della grazia: l'uomo aspira a Dio non con le sue forze, perché l'eros che lo porta in alto è Dio stesso. Il quadro teorico viene completato con l'attribuzione all'eros del carattere «estatico», cioè di «uscita fuori di sé», ciò che permette di formulare il paradosso per cui Dio amando non appartiene più a sé stesso ma all'amato.

Questo quadro metafisico viene sottinteso e usato anche nella *Gerarchia ecclesiastica* (un trattato che considera unitariamente ciò che molti secoli più tardi si frantumerà in diversi trattati teologici). Significativa è soprattutto la trattazione del *mystérion* (sacramento) dell'eucarestia, considerata soprattutto sotto il nome di *synaxis*, cioè «riunione», in quanto espressione simbolica della tensione all'unità della Chiesa al suo interno e verso Dio. Con questo sfondo viene portata avanti un'interpretazione allegorica di tutti gli elementi celebrativi dell'eucarestia. Di tale interpretazione e della soggiacente concezione dell'eros è possibile trovare una traccia nelle preghiere per la comunione, diventate tradizionali in Oriente, dove questa è descritta in termini di eros

e di *syncollásthai* (unirsi) a Dio (un termine desunto dal racconto della *Genesis* [2,24] della creazione della donna).

Excursus: *Eros e agape*. Questa coppia di termini è diventata celebre in età contemporanea grazie all'omonimo libro (1930) di Anders Nygren. In esso si sostiene che i due nomi simboleggiano due concezioni opposte e incompatibili: da una parte la religiosità pagana, fondata sull'aspirazione umana; dall'altra la fede cristiana in cui viene annunciato un Dio che viene incontro all'uomo. Tutti i tentativi di fondere i due termini sono evidentemente destinati all'insuccesso. Questa interpretazione, sostenuta con un ampio e finora insuperato excursus storico, è evidentemente debitrice della teologia di Lutero (che viene lodata come restauratrice della purezza del Vangelo) e più da vicino della teologia dialettica di Karl Barth (1886-1968).

Tommaso d'Aquino (1224-1274). Dopo più di sette secoli dalle opere di Dionigi, l'opera di Tommaso compare in Occidente come una delle posizioni più significative riguardo al rapporto tra essere e bene nell'idea di Dio. Benché il successivo successo delle sue posizioni (peraltro innumerevoli volte malcomprese o ipersemplicate) vada attribuito più a motivi esterni che ad una indiscutibile superiorità nei confronti delle teorie rivali (p.es. quelle di Enrico di Gand o Giovanni Duns Scoto), è infatti la particolare interpretazione del concetto di «essere» che permette a Tommaso una delle più precise prese di posizione a favore del primato dell'essere.

Vanno anzitutto chiarite due importanti premesse. La prima: riagganciandosi alla tradizione della teologia negativa (i *Nomi divini* furono commentati subito prima che fosse iniziata la stesura della *Summa theologiae*), Tommaso afferma che l'essenza divina è *incomprendibile* in assoluto per l'uomo (in quanto Dio è «più grande» dell'intelletto umano), e in ogni caso *invisibile* durante la vita terrena (al punto che la «visione dell'essenza divina» viene indicata come l'elemento caratterizzante della beatitudine del paradiso). Questo è tra l'altro il motivo fondamentale per cui egli rifiuta, o meglio ridimensiona, la prova a priori dell'esistenza di Dio di Anselmo. Tommaso in realtà interpreta l'argomento di Anselmo non come una prova, ma come la dimostrazione che non sarebbe necessaria alcuna prova dell'esistenza di Dio, in quanto questa sarebbe «nota di per sé», cioè compresa nella sua verità appena si conosca il significato del termine «Dio». Tutto ciò per Tommaso è corretto solo «in sé», ma non «per noi»: per l'uomo l'esistenza di Dio sarebbe un'evidenza solo se egli potesse vedere la sua essenza; ma ciò non avviene, e anzi la storia mostra che la comprensione del concetto di «Dio» può essere anche estremamente vaga e debole. Affermando l'inconoscibilità dell'essenza divina Tommaso si pone in una solida tradizione, che egli vedeva testimoniata dal prologo del vangelo di Giovanni («Dio nessuno lo ha mai visto») fino all'autorevole *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno (675-749), che esordisce proprio con questa stessa citazione.

La seconda decisiva premessa: l'elemento più caratteristico (e più discusso) della metafisica di Tommaso consiste nel cosiddetto principio della «distinzione reale tra essere ed essenza». Con essa si intende affermare che di tutte le cose il concetto non implica affatto l'effettiva realtà: posso infatti concepire un qualsiasi oggetto fantastico senza sapere nulla della sua reale esistenza. Ciò significa dunque che ogni cosa è contingente, e ha ricevuto il suo essere (è stata prodotta o generata) da qualcos'altro. Ma non potendosi

andare all'infinito, bisognerà ammettere all'origine della realtà qualcosa in cui essenza ed essere coincidano, ovvero una realtà necessaria, che va identificata con ciò che chiamiamo «Dio» (questo è il filo del ragionamento che si trova nel giovanile *De ente et essentia*, che sarà ripreso nella *Summa* come una delle cinque vie per dimostrare l'esistenza di Dio). C'è da notare che tutto ciò non equivale affatto ad affermare che Dio non abbia un'essenza (ciò porterebbe facilmente alla conseguenza panteista di identificare Dio con l'essere di tutte le cose), ma solo che in lui essa coincide con il suo atto di essere (dove può essere chiamato *ipsum esse subsistens*). Inoltre, malgrado tale principio sia continuamente usato e ribadito da Tommaso, esso non viene affatto ritenuto un'esigenza della fede cristiana, né una premessa indispensabile per le dimostrazioni dell'esistenza di Dio.

Nella *Summa* la presa di posizione di Tommaso sul problema della priorità tra essere e bene si trova soprattutto in due questioni. In una di esse egli affronta il problema generale del rapporto tra *ens* e *bonum* (I, q. 5, a. 2). Gli argomenti principali a favore della priorità del *bonum* sono desunti da Dionigi (il fatto che questi lo introduca come primo nome divino e che affermi che ha un'estensione maggiore dell'essere). Tommaso tuttavia replica che, fermo restando che *ens* e *bonum* «dal punto di vista della realtà» sono equivalenti, all'*ens* va riconosciuto un primato «dal punto di vista della ragione»: è infatti l'*ens* il primo oggetto dell'intelletto, secondo un principio formulato da Avicenna e che Tommaso reinterpreta in termini aristotelici (ogni cosa è percepita in quanto è in atto, e non in potenza). Alla posizione di Dionigi viene tuttavia riconosciuta una sua legittimità: *bonum* è il primo nome di Dio quando egli sia visto come causa del creato: il bene indica infatti la causa finale, che è sempre la prima nell'intenzione di chi produce qualcosa. In questo senso si può anche sostenere che il bene si estende anche alle cose che «non sono», intendendo «non sono in atto, ma solo in potenza». Tommaso sospetta tuttavia che dietro l'affermazione di Dionigi possa esservi pure la concezione neoplatonica secondo cui la materia «quasi non è» (significando dunque che il bene come causa finale investe anche la materia informe).

La seconda importante questione (I, q. 13, a.11) si interroga se il nome «Colui che è» sia il «più proprio» di Dio. Tra gli argomenti contrari, oltre a quelli ispirati da Dionigi, Tommaso introduce anche l'osservazione che tale nome è in realtà il più «comunicabile» di tutti, perché può essere detto di qualsiasi cosa esistente. La replica di Tommaso si riallaccia direttamente alle due premesse prima richiamate: «Colui che è» è il nome più proprio di Dio anzitutto perché l'essenza o forma di Dio si identifica con il suo essere, e ogni cosa riceve il nome dalla sua forma; ma è il nome più proprio di Dio anche perché è massimamente indeterminato, e tralascia di aggiungere determinazioni che, *data l'invisibilità dell'essenza di Dio nella vita terrena*, non farebbero altro che allontanare da Dio anziché avvicinare a lui. Un motivo collaterale è infine individuato da Tommaso nel fatto che il nome «Colui che è» è formulato al tempo verbale presente, ed esprime così il fatto che in Dio non c'è né passato né futuro. Oltre ai motivi «razionali» sembra svolgere un ruolo cruciale anche l'«autorità» costituita dal versetto di *Ex. 3,14*, che Tommaso (che riconosceva al senso *letterale* una funzione fondamentale nella teologia) ritiene che dirima a priori la questione. Tommaso tuttavia, oltre a

concedere anche qui la legittimità della priorità del nome «Bene» quando Dio venga considerato nel suo rapporto con il creato (come causa), ammette anche che la completa «incomunicabilità» venga espressa al massimo grado dal tetragramma (Yhwh).

Excursus: giustizia e misericordia. La priorità dell'essere viene in conclusione affermata da Tommaso non senza alcune decisive precisazioni: da una parte il fatto che essa significa l'essere *in sé* di Dio (mentre l'essere *in rapporto al mondo* viene meglio significato dal Bene), dall'altra il fatto che in tale priorità implica non la definibilità, ma al contrario proprio l'incomunicabilità della natura divina, il suo permanente mistero. Che queste non siano precisazioni marginali è mostrato per esempio dalla interessantissima questione sulla presenza di giustizia e misericordia nelle opere di Dio (I, q. 21 a. 4). In essa Tommaso non solo sostiene che in *ogni* opera si esprimono contemporaneamente giustizia e misericordia, ma anche che quest'ultima detiene una sorta di primato: la giustizia esprime sempre un rapporto di congruità con qualcosa di preesistente, ma non potendosi andare all'infinito bisogna ammettere che ogni atto di giustizia è fondato su un atto di misericordia originario e gratuito. Tale misericordia, essendo originaria, continua a riverberarsi anche nei successivi atti di giustizia. Se la misericordia viene posta sulla linea del *bonum*, e la giustizia, in quanto preservazione di rapporti formali, sulla linea dell'*ens*, qui Tommaso sta sostenendo che in effetti, dal punto di vista del rapporto con il creato, Dio si manifesta anzitutto ed essenzialmente come buono, non come esistente.

Complemento: Bonaventura di Bagnoregio (1217-1274). Benché abbia avuto nella storia della teologia cristiana una risonanza minore, è molto interessante confrontare la posizione del francescano Bonaventura. Essa ha qualche somiglianza con quella del contemporaneo Tommaso, dato che riconosce liceità ad entrambe le posizioni ed interpreta il «Bene» come un nome che indica una relazione. Tale relazione viene però vista non tanto nei confronti del mondo, ma all'*interno* di Dio stesso: la comunicazione al mondo è infatti solo «un punto» all'interno della bontà eterna che si manifesta nella generazione del Figlio e nel reciproco amore dello Spirito. In questo modo la posizione di Dionigi risulta di fatto vincente: «[Ci sono due modi di contemplare Dio:] Il primo modo anzitutto e principalmente raffigura l'aspetto nello stesso essere, dicendo che “Colui che è” è il primo nome di Dio. Il secondo modo raffigura l'aspetto nello stesso bene, dicendo che è questo il primo nome di Dio. Il primo riguarda soprattutto l'*Antico Testamento*, che soprattutto predica l'unità dell'essenza divina, donde venne detto a Mosè: “Io sono colui che sono”; il secondo al *Nuovo*, che determina la pluralità delle persone, battezzando nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo. Per questo il nostro maestro, Cristo, volendo elevare alla perfezione del Vangelo il giovane che aveva servito la Legge [di Mosè], attribuì principalmente ed esattamente a Dio il nome della bontà: “Nessuno — disse — è buono se non solo Dio” (*Luc.* 18,19). Giovanni Damasceno dunque seguendo Mosè dice che “Colui che è” è il primo nome di Dio; Dionigi seguendo Cristo dice che “Bene” è il primo nome di Dio» (*Itinerarium*, 5,2). Il tono equilibrato non impedisce di notare un'opzione a favore dell'assoluta centralità di Cristo nella teologia cristiana, che, assieme al conseguente ridimensionamento della riflessione filosofica, rimarrà un tratto tipico della teologia della scuola francescana.

Excursus: l'essere in Giovanni Duns Scoto (1265-1308). La teoria della «distinzione reale tra essere ed essenza» rimase caratteristica di Tommaso e dei suoi seguaci (che la esagerarono fino a sostenere che «essenza» ed «esistenza» sono distinte come due «cose» [Egidio Romano]). La maggior parte degli altri teologi/filosofi la respinse, per esempio con l'argomentazione che è sì possibile pensare un concetto senza sapere se la cosa esista in realtà, ma è impossibile pensarlo se non *come se fosse* esistente: in altre parole, di essenza di può parlare solo quando essa appunto esiste.

Una delle posizioni critiche storicamente più importanti fu quella del francescano Giovanni Duns Scoto, che assieme alla reale distinzione rifiutò pure la connessa dottrina dell'analogia dell'essere (secondo Tommaso il verbo *essere* ha significati non identici, ma analoghi se applicato alle creature e al creatore, proprio in quanto nel secondo esso si identifica con l'essenza, nelle prime no). Secondo Giovanni Duns Scoto l'*ens* è l'oggetto proprio

della metafisica, in quanto viene considerato ad un livello di astrazione in cui è applicabile nel medesimo significato ad ogni realtà: Dio, uomo, mondo. È facile riconoscere qui l'origine di quella struttura del sapere che vede da una parte un'ontologia generale (che si occupa dell'ente in astratto), dall'altra delle metafisiche speciali che prendono in considerazione diverse classi di enti (incluso Dio, oggetto della teologia razionale). È tuttavia da ricordare che tale struttura del sapere filosofico viene controbilanciata dall'affermazione di una totale autonomia della teologia, che come scienza di oggetti storici e contingenti non deriva i suoi principi dalla filosofia, né glieli presta; in essa la regola suprema è Cristo, conosciuto come «capolavoro» di Dio e salvatore; è in questa impostazione *teologica* che viene ritradotta la posizione, tipica della scuola francescana, del primato del Bene sull'essere.

Separata per lo più dalla controparte teologica, l'impostazione metafisica di Giovanni Duns Scoto avrà molto successo (dal razionalismo a Kant) e una sua ultima formulazione può essere individuata in Heidegger, che distingue l'ontologia come scienza dell'essere da tutte le altre scienze ontiche (cioè degli «enti»). La filosofia di Emmanuel Levinas (1906-1995) è in gran parte un'esplicita protesta contro questo primato dell'essere astratto e anonimo, contro il quale Levinas invoca nuovamente la supremazia (neo)platonica del Bene sull'essere, il cui luogo diventa ora l'esperienza dell'altro uomo.

Excursus: Eckhart (1260-1328). Nelle opere del domenicano Eckhart il problema dei nomi divini sembra giungere ad una sorta di consapevole collasso: «Essere» e «Amore» sono entrambi da attribuire assolutamente a Dio data la coincidenza in lui delle due cose: il suo essere è amore. Una comprensione radicale sia dell'essere sia dell'amore (cioè l'impossibilità di concepirli come differenti dalla sua infinità) porta Eckhart ad affermare, con accenti che saranno accusati di panteismo, il fatto che l'uomo amato da Dio si trasforma *realmente* nel suo amore e quindi in Dio stesso. Tali temi, benché espressi in forma intenzionalmente paradossale, fanno parte della stabile tradizione teologica cristiana, e possono essere anzi intesi come nient'altro che una radicalizzazione dell'insegnamento di Dionigi sulla coincidenza di Eros e Agape.

Jean-Luc Marion (*1946). Influenzato da Emmanuel Levinas (sulla cui cattedra egli è successore alla Sorbona), nel celebre e discusso *Dio senza essere* (1982) Marion (pur rivendicando una continuità ideale con Tommaso, intende contestare radicalmente la priorità dell'essere sul bene. Questa costituirebbe non solo una forma di «idolatria», ma l'origine di *ogni* idolatria. Sostenendo il primato del bene Marion si riaggancia d'altra parte esplicitamente alla tradizione neoplatonica nella la forma assunta da Dionigi l'Areopagita.

I due punti di riferimento principali nella filosofia contemporanea sono invece costituiti da Friedrich Nietzsche e da Martin Heidegger. La posizione di Nietzsche è riassunta dalla celebre dichiarazione «Dio è morto» (contenuta nella *Gaia scienza*). Con essa si intende affermare che la credenza in un «ordine morale» del mondo, che secondo Nietzsche costituisce l'essenza del divino da Platone in poi, ha perso oggi di ogni solidità. Tale credenza è a sua volta l'espressione della «volontà di potenza» dei deboli, che tramite questa credenza esprimono il loro risentimento nei confronti dei forti. Non è però escluso secondo Nietzsche che la stessa «volontà di potenza» possa in futuro creare lo spazio per una nuova immagine della divinità. La posizione di Heidegger è complessa: da una parte egli critica la «onto-teologia», cioè la concezione di Dio come ente e come *causa sui*, che sarebbe incapace di fornire un Dio abbastanza «divino»; dall'altra egli afferma che la possibilità di concepire autenticamente il divino è condizionata da un pensiero del «sacro», e questo a sua volta da un pensiero dell'«Essere» (che non va tuttavia identificato con Dio).

Riagganciandosi a queste analisi, Marion sostiene nel II capitolo che:

a) qualsiasi concetto di Dio è l'equivalente intellettuale di ciò che esteticamente è un idolo; in esso non viene infatti presentato Dio, ma l'esperienza, la «mira», che l'uomo ha nei confronti di Dio; per indicare tale Dio concettualizzato, Marion usa le virgolette («Dio»); b) le concettualizzazioni di Dio, come involontariamente mostrato da Nietzsche, sono il presupposto e anzi la causa di ogni ateismo: Dio lo si può negare solo quando egli viene tradotto e ridotto in un concetto; c) anche le dimostrazioni dell'esistenza di Dio in realtà non possono giungere ad altro che a dimostrare un concetto, dunque sono idolatriche (come rivelerebbe involontariamente anche Tommaso, quando come ultimo passo propone l'identificazione p.es. dell'essere necessario con Dio); d) anche quando si seguisse l'invito di Heidegger ad abbandonare l'«onto-teologia» (cioè una concezione di Dio come *causa sui*), l'apparizione di Dio sarebbe in ogni caso condizionata da un pensiero dell'Essere, che in Heidegger è accessibile solo tramite l'analitica esistenziale: ad una prima idolatria si sostituirebbe dunque semplicemente una seconda idolatria. Per questo appare l'esigenza di non pensare Dio metafisicamente, ma di pensarlo esclusivamente a partire da sé stesso: ciò che viene così pensato è scritto da Marion DXo, con una barratura che contemporaneamente significa l'eliminazione di ogni concetto e la croce in cui il Dio cristiano si rivela. (È facile trovare in molte osservazioni di Marion un'eco della teologia dialettica di Karl Barth.)

È nel capitolo successivo che Marion formula la sua proposta alternativa all'onto-teologia. Dopo aver messo in luce l'ambiguità del silenzio (e quindi l'esigenza di approfondire il senso della teologia negativa) e riesposto nel dettaglio l'ambiguità della posizione di Heidegger (da una parte condanna dell'onto-teologia, dall'altra sottomissione della teologia all'ontologia), Marion espone la sua proposta in due passi. Nel primo intende arbitrare tra la posizione di Dionigi e quella di Tommaso, giungendo alla conclusione che le critiche di Tommaso sono inaccettabili. Infatti: a) Il versetto *Ex. 3,14* non può essere ritenuto vincolante, sia per motivi esegetici sia perché esso convive nella Bibbia con altre dichiarazioni di segno diverso (p.es. «Dio è amore», *1Joh. 4,8*); b) interpretare i «non enti» (ai quali secondo Dionigi si estende pure il bene) come la «materia» è fuorviante; c) che il «bene» aggiunga la considerazione della causa finale, oltre ad essere riduttivo, dimostrerebbe semmai proprio il primato del bene; d) definire il primato dell'*ens* a partire dall'apprensione dell'intelletto è un atto «idolatratico» (nel senso prima definito); e) il problema del nome «più proprio» di Dio non può essere disgiunto dalla dottrina dei nomi divini, dalla concezione secondo cui cioè essi sono tutti parziali e provvisori.

Il secondo passo consiste in una sottile esegesi di tre passi neotestamentari, in cui Marion vede la possibilità di concepire Dio non in dipendenza della «differenza ontologica» (la differenza tra enti ed essere), ma prescindendo da essa: *Rom. 4,17*, *1Cor. 1,18*, *Luc. 15,12-32*. In tutti e tre vengono usati termini tipici della metafisica (*ónta* nei primi due, *ousía* nel terzo), in un modo però direttamente o indirettamente polemico nei confronti della «sapienza di questo mondo». Nei primi due viene secondo Marion denunciata l'ontologia di questo «mondo», in cui vengono chiamati «enti» le cose che possono gloriarsi e fondarsi su sé stesse e disprezzate come «non enti» quelle che non lo fanno. Ma la «chiamata» ignora questa distinzione e dà la vita an-

che a ciò che appare come un nulla. Nel terzo viene rivelata la vera logica dell'*ousía*, che svanisce quando si vuole trasformare in possesso, fraintendendone la natura di *dono*. Quest'ultimo diventa il termine chiave in base al quale pensare DXo: se Heidegger ha inteso l'*es gibt* («c'è», letteralmente «esso dà») come una donazione-senza-donatore, la teologia cristiana può e deve pensarlo in riferimento a DXo: la prima cosa che si può dire di lui non è dunque che *è*, ma che *dona*.

In un successivo capitolo, in un modo strutturalmente paragonabile a Dionigi, Marion collega la sua affermazione della priorità del dono a considerazioni sulla forma di esistenza della chiesa. Il punto di partenza è una riflessione sullo statuto della teologia: l'indicibilità che la costringerebbe al silenzio è superata dal Verbo di Dio in persona, che «si dice» nel momento stesso in cui «si dona». Il testo della Scrittura, su cui la teologia si fonda, non è dunque più che una traccia di un evento di dono che è l'autentica rivelazione, e l'unico «teologo» autorizzato è in realtà Cristo stesso. La coincidenza di «dono» e «parola» è mostrata dal fatto che l'interpretazione che Cristo effettua non consiste in «spiegazioni», ma, come *Luc. 24* mostra, avviene sotto la forma del dono eucaristico stesso.

Excursus: critica della critica di Marion. Sono giustificate le critiche di Marion a Tommaso? Un attento confronto dei testi rivela che per lo più la risposta è negativa. Infatti: a) il versetto *Ex. 3,14* è vincolante per Tommaso anche per il suo carattere «indefinito» e dunque anti-idolatrigo (su cui Marion tace); b) Tommaso non sostiene in modo esclusivo l'identificazione dei «non enti» con la materia; c) Tommaso ritiene che il Bene esprime il punto di vista della causa in generale (non solo finale!), e comunque usa questo argomento non per rifiutare la posizione di Dionigi, ma al contrario per giustificarne la liceità; d) ed e) l'argomento di Tommaso ha senso proprio e solo nel contesto dei nomi divini, giacché il nome viene imposto a partire dalla forma. In un caso poi Marion attribuisce a Tommaso proprio un'idea che egli esplicitamente respinge (che il bene non differisca dall'ente «*nec re nec ratione*»: vedi *De veritate*, q. 21 a. 1 ad s. c. 2). Più in generale, la critica sembra avere più senso nei confronti del neotomismo (per esempio Étienne Gilson [1884-1978]), che nei confronti di Tommaso, che in tale questione tenne, come visto, una posizione molto articolata e sfumata. (Lo stesso Marion ha ammesso più tardi l'impertinenza delle sue critiche.) Tutto ciò ovviamente non pregiudica la coerenza della proposta nel suo aspetto positivo. In essa è tuttavia interessante notare che l'adesione a Dionigi è in parte ridimensionata dai molti accenti teologico-dialettici: come se di Dionigi si raccogliessero la sua tesi sul Bene/Agape come primo nome divino, ma molto di meno l'equivalenza di esso con l'Eros.

Una nota critica meritano anche le considerazioni di Marion sullo statuto della teologia, alla quale la qualifica di «scienza» porterebbe più danno che vantaggio. Se questa posizione ha una sua coerenza e anche nobili ascendenti pure in età scolastica (p.es. Bonaventura), essa pare univocamente schiacciare il discorso teologico sulla vita di fede. È difficile allontanare l'impressione che così venga bruciato lo spazio di una ricerca argomentata e libera, che ha segnato i momenti migliori di duemila anni di cristianesimo, senza nessuna pretesa di sostituirsi alla fede ma reclamandone solo l'*intelligenza*.

Inventario. Al termine dell'itinerario, è interessante osservare se esistano dei temi che in qualche misura sono stati dimenticati lungo la storia. Il più evidente è proprio il primo: se davvero «*'ehyeh 'asher 'ehyeh*» è da interpretare come una dichiarazione di fedeltà, sia la speculazione sull'essere sia quella sul bene hanno mancato di esprimerla direttamente. Un'eco è sì ravvisabile p.es. quando Tommaso attribuisce come significato secondario del nome «*Qui sum*» il tempo eternamente presente che non conosce né passato né futuro: ma in questo va ovviamente perduto il riferimento ad una storia concreta,

che nel testo dell'*Esodo* è centrale. Per esprimere tale idea appare insomma indispensabile uscire dalla teologia filosofica per entrare nella teologia «positiva» (quella che gli scolastici chiamavano «sacra pagina» in quanto basata sulla Scrittura). Questo ingresso può essere però suggerito dalla speculazione sul Bene, che, in quanto implicante una relazione, necessariamente dirige almeno lo sguardo su un universo creato, con la sua storia e nella sua storia. Questo sguardo non esclude, ma implica, anche lo sguardo su sé stessi, in quanto inseriti in questa storia. Forse nessuno più di Eckhart ha espresso con forza questa idea: «Dio ama tanto la mia anima che la sua vita e il suo essere dipendono dall'amore con cui deve amarmi, ne abbia gioia o dolore. Chi impedisse a Dio di amare la mia anima, gli toglierebbe la sua divinità, perché Dio è altrettanto amore quanto verità e, come bontà, così è amore».