La novità di Dio

Il concetto fenomenologico di rivelazione in Jean-Luc Marion

Quanti hanno consuetudine con gli scritti di Marion riconosceranno agevolmente in quest'opera,[1] presentata come il frutto di un percorso pluridecennale di studio e d'insegnamento, i temi forti della sua riflessione filosofico-teologica. Dai numerosi riferimenti posti in nota, si ha conferma che il volume costituisce una sorta di *summa* della ricerca sviluppata da Marion.

L'intento dichiarato è di rimediare a una lacuna significativa: benché la rivelazione compia l'essenza della fenomenalità, è proprio sul piano della fenomenalità che per la teologia rimane un lavoro in larga parte ancora da svolgere (cf. 60).

Il fenomeno di rivelazione rimane isolato e irriducibile a ogni relazione o messa in serie con un altro. Appare come senza genealogia, come una rottura originaria, nuovo cominciamento che non è annunciato, né è ripetibile (cf. 30). L'*altrove* della sua provenienza non esige alcuna circostanza eccezionale per sorgere: s'impone, prendendo una misura che è normata da sé stessa, senza altro limite o condizione che il suo proprio.

Di qui si raggiunge la distinzione fondamentale tra *oggetti* ed *eventi*, o tra fenomeni poveri o di diritto comune e fenomeni saturi, tra i quali si debbono classificare i fenomeni di rivelazione. Nell'ambito dei semplici *oggetti* si può dare un *deficit* d'intuizione rispetto alla significazione; oppure, come nel caso dell'evidenza logica, l'intuizione riempie la significazione. Negli *eventi*, invece, che possono combinare molteplici o tutti i tipi di saturazione, si dà un eccesso dell'intuizione sul concetto (o significazione; cf. 249), rimanendo pertanto non prevedibile, né spiegabile, né ripetibile.

Fenomeno paradossale

Nell'ambito religioso, alla rivelazione come fenomeno saturo si collegano tre concetti o dimensioni: a) il *testimone*, b) la *resistenza* e c) il *paradosso*.

a) Il *testimone* l'incontra senza comprenderla completamente e gli può capitare, *suo malgrado* (cf. 41), di far comprendere ad altri più di quello che ha compreso per suo conto. La rivelazione si manifesta mediante il riconoscimento di un'incomprensibilità.

b) Molti respingono lo scarto netto che ogni testimonianza implica. È la postura di quanti ritengono che Dio pensi come loro: non accettando l'esteriorità e la superiorità della rivelazione non am-

mettono – per dirla *à la* von Balthasar (cf. 45) – l'*extraversione* fondamentale dell'attitudine della fede nei confronti di Dio. La *resistenza* – come se si trattasse di una manifestazione intollerabile e irricevibile – è il marchio distintivo della profondità e della provenienza *da altrove* della rivelazione, rispetto alla quale non si dà nulla di preparato o favorevole, poiché, dandosi come assoluta, ridefinisce per intero il campo della possibilità.

c) Secondo la definizione di Cicerone (cf. 259s), paradossali sono le cose che destano stupore perché vanno contro le apparenze. Mentre il paradosso logico trova soluzione nella sua dissoluzione, la rivelazione è *fenomeno paradossale* nel senso che estende l'esperienza, permettendo di descrivere un'esperienza non oggettivabile, eppure maggiormente manifesta, in quanto proveniente da fenomeni che si manifestano in sé stessi, donandosi a partire da sé stessi e determinando una sorta di contro-esperienza (cf. 263). La rivelazione è paradossale nell'accezione di «ciò che si oppone alla *doxa*», a una concezione previamente stabilita e all'attesa che vi si collega (cf. 50), dacché mette in discussione l'orizzonte della razionalità fino ad allora considerato definito e definitivo.

È secondo questa spiegazione che si deve intendere l'adagio di Tertulliano (*De carne Christi* V, 4), maldestramente equivocato: *credibile quia ineptum*, nel senso di sconveniente e non di assurdo o contraddittorio. Il paradosso non sospende ma cambia il paradigma della razionalità (dal possibile all'impossibile), proponendo una risposta assolutamente intelligibile, perfettamente razionale, a una questione fino ad allora non formulata, non ancora esplicitamente posta, la cui razionalità non era ancora stata concepita.

L'impiego della categoria di rivelazione rimane laterale nei primi 13 secoli della teologia cristiana. Sarà soprattutto dal XVII e in particolare dal XIX secolo che diverrà dominante in una specifica accezione *epistemologica* (68), per designare la comunicazione di un sapere proposizionale. Se nella linea agostiniana la scienza di Dio consegue piuttosto all'amore di Dio, ardito appare il progetto di Tommaso di assegnare alla teologia un duplice statuto (cf. *STh* I, q. 1, a. 1). Quello filosofico (la teologia *philosophiae*, che ha come oggetto l'*ens in quantum ens*) libera il campo per il suo superamento nella *sacra doctrina* (che si occupa delle *res divinae*), la quale completa e supera la scienza filosofica di Dio.

L'equilibrio è garantito dall'unica finalità soprannaturale della natura umana (Dio costituisce il fine ultimo del desiderio dell'uomo), ma la peculiarità del destino soprannaturale viene interpretata ancora nel registro della conoscenza. Di conseguenza, il soccorso della grazia – nella rivelazione delle Scritture – viene qualificato nei termini di una fonte di conoscenza *ulteriore*, come se condividesse la funzione della ragione umana e pertanto fosse *comparabile* e *commensurabile* a essa. L'ambizione a difendere la funzione epistemologica della teologia *sacrae doctrinae* ha sancito la fragilità del progetto e lascia intravedere le deviazioni – neotomiste, ma finalmente suareziane – di una teologia della doppia beatitudine.

Una comprensione *teologica* della rivelazione

Nella linea moderna, da Suarez a Locke, è il concetto di ragione a definire il concetto di rivelazione: nella *ratio metaphysica revelationis* (cf. 103) la rivelazione non si fonda più su sé stessa, ma sulla sua possibilità interna, stabilita sul piano di ragioni necessarie. È proprio nella contestazione della caratteristica formale fondamentale della rivelazione – la sua provenienza *da altrove* (cf. 132) – che si spiega il fallimento del concetto metafisico di rivelazione.

Si tratta di liberare il concetto di teologia da ogni ambizione metafisica e da ogni velleità epistemologica. Nei §§ 7-10 dell'opera, Marion ripercorre i modelli più rappresentativi della teologia del Novecento e, convocando alcuni contributi medievali, stilizza la «logica altra» della rivelazione, tematizzando il «come» della sua manifestazione, corrispondente alla sua fenomenalità (cf. 161). Nella rassegna che annovera anche Bultmann e Tillich, il favore viene tributato alle tesi di K. Barth, in contrapposizione a quelle di K. Rahner e di W. Pannenberg.

Ricevere la rivelazione come essa stessa si dà comporta di riconoscere che essa non risponde a questioni che l'uomo già si pone da sé stesso, giacché la rivelazione impone questioni che l'uomo stesso non si pone. «L'orizzonte della ri-

A p. 435: M. Chagall, *Mosè davanti al roveto ardente* (1960-1966). Nizza, Museo nazionale del messaggio biblico.
A p. 436: J.G. Trautmann (attribuito), *Dio appare ad Abramo* (o Mosè; 1723-1769). Amsterdam, Rijksmuseum.

velazione non proviene mai dalla nostra parte» (177), ma dalla figura che si esplica da sé stessa, quella dell'amore.

Nella logica dell'amore assoluto (cf. von Balthasar), che si manifesta entrando nella nostra visibilità e prendendo figura di uomo, non c'è nulla di illogico. Si tratta piuttosto di una trascendentalità che esprime il possibile *per Dio*, cioè l'impossibile *per noi*, manifestandosi nella misura in cui si dona: *dando se revelat, revelando se dat* (cf. San Bernardo) (cf. 179; 470).

La scoperta (*dé-couverte*) – per contrasto con il dis-velamento (*dé-cèlement*) –, sulla scia della *visio revelata irrevelabilis* di Cusano, non si iscrive nel dispositivo della ragione metafisica, che approda alla messa in evidenza e alla presa di possesso mediante il concetto di un enunciato svelato senza residuo (cf. 193; 232).

La logica del *découvrement* (*apokalupsis*) inverte l'ordine dei termini del dinamismo del *décèlement* (*aletheia*) cartesiano: la condizione di possibilità del *découvrement* non è garantita dall'*ego* stesso che adempie alle condizioni di possibilità dell'esperienza degli oggetti finiti (secondo il canone dell'idea chiara e distinta e dei principi della metafisica), poiché questa possibilità gli viene *da altrove*, secondo la carità, che riveste il ruolo di condizione prima (e nuova) per conoscere ciò che, per la ragione finita, rimane ancora inaccessibile e impensabile (cf. 196s).

Il passaggio da una logica all'altra è sospeso a una *anamorfosi*, che è il rovesciamento (*renversement*) o la dislocazione (*déplacement*, cf. 519) dall'intenzionalità dell'*ego* a ciò che gli appare (cf. 215s; 519; 523). L'anamorfosi è una nuova angolatura, un nuovo punto prospettico, seguendo il quale il mistero può divenire manifesto a partire da sé stesso. Non si tratta di un mero rovesciamento dell'ordine delle facoltà o di una differente combinazione, perché tutte le facoltà sono convocate da un nuovo *altrove*, situato nella rivelazione che si dischiude da sé.

La manifestazione autentica non si dà in un'apparenza di apparizione – come invece accade con gli dèi –, ma nella venuta dell'*altrove* nel visibile, e di un *altrove* che vi prende corpo per restarvi (cf. 283). Nell'Antico Testamento YHWH non mostra il suo volto come una cosa del mondo, ma facendosi parola, come una promessa che viene e rimane *da altrove* (cf. 287). Si fenomenizza in quanto mi parla, mi interpella rivolgendosi a me. È il suo volto che mi guarda (cf. 288).

Il fenomeno Cristo

Il privilegio di Mosè non consiste nell'aver visto l'invisibile, ma di averlo visto *in quanto invisibile*, dunque di aver inteso l'invisibile, il Nome (cf. 290). La forma vista di YHWH è che egli parla con Mosè. Per ciò bisogna *ascoltare* ciò che si vede (cf. 291). La fenomenalizzazione prende la figura di una alleanza da parte di colui che non si iscrive in alcun ruolo già identificato (non dice: «io sono il dio che ha nome YHWH», come se si sapesse già cosa vuol dire «dio»), ma che dice: «Io» (Io – YHWH – sono il tuo Dio). Si dice in persona perché si dà in persona.

Gesù non modifica i termini della scoperta di Dio quali messi in opera dalle Scritture giudaiche; li compie. Non sono le profezie che mostrano in anticipo la figura di Cristo; è la figura in atto di Cristo in persona che conferisce ai testi retrospettivamente un senso più radicale di quello che loro stessi e fin da allora presentavano.

Solo Dio *scopre* Dio ed è da Dio che si può apprendere ciò che concerne Dio. Come ci ricorda la Prima lettera ai Corinzi, la saggezza di questo mondo è la ricerca di Dio come di un ente, alla maniera dei filosofi che sanno prima ciò che vogliono trovare. L'anamorfosi dell'intenzionalità, che mette in scacco gli sguardi intenzionali e il punto di vista trascendentale, non ha argomenti razionali da contrapporre, poiché comporta una rottura della razionalità stessa.

Dal punto di vista dell'anamorfosi del *mysterion* l'*ousia* rimane relativa all'*exousia* secondo la sapienza di Dio (cf. 315). Dal punto di vista di Dio nulla è assolutamente una *ousia*, ovvero «in sé e per sé», perché tutto ciò che è viene definito in ultima istanza da qualcosa che gli addiviene ancora *da altrove*. Secondo la Lettera agli Efesini, il mistero della sapienza e il fondo da cui proviene l'essere è mistero di carità iperbolica ed eccessiva. L'unico sguardo e l'unico punto di vista che possono mostrare l'iperbole infinita della carità che si dona si trovano nel Cristo, unico sguardo fenomenologico infinito, pur tuttavia nella nostra carne.

La Trinità dà da pensare che l'unicità di Dio dipende dal *modo* della sua unità: dalla messa in opera dell'amore mediante la comunione (cf. 410; 414). Ciò che la teologia cristiana nomina come dogma trinitario deve essere ripensato e presentato nella logica paradossale della scoperta (*découverte*) di Cristo, fenomeno saturo per eccellenza, superando a) il modello *ontico* – adottato dalla dogmatica dei concili ecumenici –, b) ma anche quello *storico* della teologia contemporanea.

a) L'identità non viene dalla pura e semplice unicità della sostanza, né vi si riduce. Secondo il modello ontico, invece, ovvero nell'orizzonte dell'essere in qualità di ente e mediante l'applicazione del principio di identità, perché Dio sia, deve rimanere identico a sé stesso senza differire da sé stesso (cf. 415): l'unità della sostanza non ha nulla a che vedere con le persone. Il difetto metafisico-razionalistico di articolazione tra la pluralità delle persone e l'unicità dell'essenza si riflette sul piano della sistematica teologica, nella divisione tra la trattazione del Dio della conoscenza naturale (*De Deo uno*) e di quello per rivelazione divina (*De Deo trino*; cf. 421).

b) Il modello storico-economico trova formulazione programmatica nell'assioma rahneriano: «La Trinità economica è la Trinità immanente e *viceversa*». Eppure, obietta Marion, possiamo davvero pensare che Dio entri nella temporalità finita? Il tempo che noi conosciamo non concerne Dio in quanto tale. Dato che non si dà esteriorità possibile rispetto a Dio che non ha limiti, secondo Marion è necessario che l'economia rimanga esterna alla Trinità immanente. Sulla scia di Schelling, l'*altrove* distintivo della *dé-couverte* trinitaria deve essere pensato piuttosto come l'*im-pre-pensabile* (*unvordenklich*; cf. 452s).

L'essere e il tempo: l'*altrove* della donazione

Quando s'intende l'appello che viene *da altrove*, l'essere e il tempo debbono essere ripensati *a posteriori*, ovvero a partire dall'unico *a priori* originale che è quello dell'*altrove* (cf. 524), esiliandoci dal nostro punto di vista.

L'essere non è un possesso geloso, di cui ci si appropria con la forza, ma ciò che si riceve nell'abbandono (cf. 534s): nella ridondanza del dono si delinea una anti- o contro-ontologia. Si lascia ricevere il dono quando si rinuncia all'illusione mortale di produrlo da sé stessi, e non se ne sequestra la visibilità disponibile; piuttosto la si restituisce al processo della donazione (cf. 539). L'ente si scopre così qualificato e sovradeterminato teologicamente (cf. 541). Contrariamente alle attese, la sussistenza non dipende dalla sostanza (*ousia*), ma dall'iperbole della carità (cf. 542).

Così «il tempo non si anticipa, viene ricevuto» (557). «Invece di presentificare il futuro mediante un'anticipazione proveniente dal presente, il futuro *futurizza* il momento presente e gli consegna una presenza ricevuta» (558s). Dio entra nella storia per conferire un altro senso a ciò che si presenta come un flusso indefinito di istanti incoerenti. «Il senso non ha luogo nella storia, perché la storia, come il tempo, non ha senso» (563).

Se la nostra storia avesse un senso e il trionfo finale di Cristo dovesse iscriversi nel senso della nostra storia, vorrebbe dire che la seconda parusia deve ancora venire e la prima rimane fragile e provvisoria. Bisogna invece scegliere tra la teleologia e l'escatologia (cf. 566). Ciò che salva il nostro tempo dalla dispersione insensata è il momento presente che compie la decisione definitiva, l'*ephapax* della morte e la risurrezione di Gesù (*una volta per tutte*; cf. 570s).

La riflessione sviluppata da Marion è di grande interesse per il dibattito teologico. Mi limito a segnalare alcuni nodi tematici per approfondire il confronto.

Lo statuto dell'altrove. L'interesse della proposta teorica di Marion si focalizza nell'istanza dell'*ailleurs*. Ineccepibile è l'intento di pensare la rivelazione nei suoi caratteri di originarietà e di originalità rispetto a ogni dispositivo deduttivo o trascendentale; è la persistente polemica di Marion contro l'*a priori* (cf. 451).

Di conseguenza, la questione dell'accesso alla (o delle condizioni di riconoscibilità della) rivelazione in quanto tale non si può dirimere *ad extra* delle sue condizioni istitutive, cioè della sua fenomenalità paradossale. Ora, se si deve convenire sull'equivocità del gergo della reciprocità, ci si chiede però se sia adeguata alla fenomenalità dell'evento cristologico la comprensione dell'attuazione antropologica come semplicemente fronteggiante l'iniziativa incondizionata del Dio trinitario, così come della carne quale luogo della *manifestazione* dell'incarnazione (cf. 178).

La rivendicazione del primato della rivelazione nel registro epifanico-manifestativo rischia di rimanere debitrice di una concezione ancora intellettualistica della novità di Dio, qualora non venisse tematizzata l'intrinseca storicità della realizzazione della rivelazione per una ragione non meramente contestuale, ma cristologica; quindi antropologica fondamentale.

Nodi da sciogliere

Il fenomeno Cristo come evento. Posto il riconoscimento dell'evento cristologico come fenomeno saturo per eccellenza, è cruciale precisare lo statuto della sua fenomenalità. Dalla testimonianza (pasquale) dei Vangeli si evince che la vita e la morte di Gesù *manifestano in quanto realizzano* il mistero della comunione trinitaria. Il modello iconico è adeguato a tematizzare il dramma della sua realizzazione? Rispetto alla qualità di questa «realizzazione», la vita di Gesù Cristo è semplicemente la *ripetizione economica* (cf. 458) della relazione filiale con il Padre? L'umanità di Gesù è rivelativa semplicemente in quanto *abitata* dalla divinità (lo Spirito) o in quanto l'inabitazione dello Spirito convoca e abilita l'umanità di Gesù a realizzare il mistero di Dio come amore? La cristologia è mera modalizzazione della donazione?

La referenza alle Scritture posta al cuore del *kerygma* non riconosce nel dinamismo storico-antropologico che esse mettono in opera (*dalla* creazione) l'anticipazione necessaria alla novità cristologica? L'interrogativo verte sul rapporto tra creazione e incarnazione: se è evidente la dipendenza della prima dalla seconda, non si deve riconoscere il debito della seconda nei confronti della storicità (quella che viene dischiusa dall'elezione per l'alleanza) fondata dalla prima?

La fede come anamorfosi. Il dispositivo dell'anamorfosi (garantito dallo Spirito) è adeguato a significare il dinamismo della fede? L'interrogativo evoca non soltanto la disputa sull'*initium fidei*, perché pone a tema la consistenza dell'atto stesso della fede nel suo dispiegamento effettivo. Non è certamente nelle intenzioni di Marion ridurlo a uno sguardo contemplativo, perché ha la consistenza della carità (lo Spirito, donandosi, dona il dono di donare; cf. 513).

Ma l'anamorfosi della fede è semplice ripetizione (396) dell'anamorfosi trinitaria? L'economia è solo *della* (genitivo soggettivo) Trinità? Il circolo ermeneutico nel quale – per l'azione dello Spirito – l'anamorfosi fa entrare è *solo* circolo intratrinitario? L'attuazione antropologica può essere solo convocata; ma *come* è convocata? Se il *découvrement* è da intendere come una *mise au jour* (cf. 193), la nostra umanità non può essere riconosciuta in alcun modo come determinante.

L'*altrove* della rivelazione viene declinato da Marion come esteriore rispetto a una storicità concepita per sé stessa come destituita di senso.

Un'ontologia della novità. La polemica all'indirizzo della nozione epistemologica di rivelazione investe, sul piano speculativo, il modello ontico della metafisica. Ci si chiede però se nella tesi: «Dio in quanto tale non ammette esteriorità oltre i suoi limiti, poiché non ne ammette alcuna» (434), non si argomenti ancora nel quadro di una ontologia della sostanza (legata al dispositivo dell'ir-relazione), rispetto al quale appare del tutto funzionale il dispositivo iconico.

Senza entrare nella *querelle* se e come si possa riscrivere l'ontologia *sans l'être*, ciò che rimane da pensare è se il modello teorico associato all'istanza dell'*altrove* non precluda un'autentica alterità. In questione non è la novità di Dio; ma se possa darsi una novità per Dio in quanto nostra. La contestazione della subordinazione dell'*agape* al *logos* non esime di pensare il *logos* dell'*agape*, nella sua specifica realizzazione cristologica; quindi antropologico-teologica.

Massimo Epis

[1] Questa presentazione dell'opera di J.L. Marion, *D'ailleurs, la Révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Grasset, Paris 2020, verrà pubblicata prossimamente, in versione più ampia e documentata, sulla rivista *Teologia* della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale.