

Giovanni Salmeri  
Storia del pensiero teologico, 2002-2003

## Dio e l'idea dell'essere nella teologia cristiana

Filo conduttore (programma per i non frequentanti)

*Queste pagine costituiscono, a vantaggio dei non frequentanti, una guida alla lettura dei due testi indicati per il modulo A del corso, con le integrazioni utili per comprenderne meglio il senso.*

**Dio come essere o come bene?** I due testi di Gilson (1941) e di Marion (1982) presentano molto nettamente due interpretazioni filosofiche alternative di Dio: Dio come *essere*, Dio come *bene*. Benché entrambe le soluzioni abbiano le radici in posizioni filosofiche (neo)platoniche, è all'interno della teologia cristiana che esse sono state più approfondite e caratterizzate. La prima prospettiva (Dio come essere) ha come suo esponente più caratteristico Tommaso d'Aquino (1224-1274), la seconda Dionigi l'Areopagita (ca. 500?). Mentre dunque il testo di Gilson traccia una piccola storia filosofica dell'idea di Dio tentando di mostrare come la posizione di Tommaso sia la più elevata, il testo di Marion, seppure con qualche distinzione, la giudica infelice e pericolosa, preferendole la più antica affermazione di Dionigi. Per comprendere i fili delle due argomentazioni presentiamo dunque anzitutto i punti di riferimento essenziali: il testo dell'*Esodo*, la sua traduzione greca, Dionigi, Tommaso.

**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 sottolintenderebbe 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» [לֹא אֶהְיֶה] («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.

**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.

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.

**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 segue in buona parte il neoplatonico Plotino). 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) che identifica il male con il non-essere (anche il male insomma aspira al bene).

Tale concezione della superiorità del bene viene poi fusa con la teoria (formulata per la prima volta da Origene [ca. 185-253]) che identificava l'agape di cui parla la Scrittura con l'eros di cui parla Platone. Il nome di Dio «Bene» si identifica dunque con il nome «Eros-Agape». Dionigi comprende però la necessità di una nuova definizione dell'eros: esso non è più solo (come in Platone) 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.

**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).

**Étienne Gilson (1884-1978).** Proveniente da una formazione di tipo cartesiano, Gilson scopre più tardi con entusiasmo la filosofia medievale (della quale è noto soprattutto come storico) e in particolare di Tommaso d'Aquino. In essa egli vede non solo il culmine del pensiero metafisico umano, ma anche il punto di riferimento grazie al quale comprendere le aporie e le contraddizioni del pensiero moderno e contemporaneo.

È importante mettere subito in evidenza le caratteristiche della sua interpretazione di Tommaso. Il pensiero di questi costituisce secondo lui un vertice non superabile in quanto, di fronte al pensiero greco (e poi moderno e contemporaneo) che pone sostanzialmente il problema dell'*essenza* della realtà (cioè della sua natura, delle sue leggi ecc.), esso formula per la prima volta il problema della sua *esistenza*. Tale problema, che viene indicato dalla dottrina della «distinzione reale», a sua volta trova una risposta però non nel pensiero filosofico stesso, ma nell'*Esodo*, in cui Dio si rivela come «Colui che è», cioè come colui che non ha un'essenza, in quanto essa si identifica con lo stesso esistere. Il nome di Dio ha dunque un vero e proprio valore fi-

losofico, grazie al quale si può parlare di una «metafisica dell'*Esodo*». Solo il puro e infinito *atto di esistenza* di Dio è in grado di dare risposta all'interrogativo che la scienza non può né deve porsi: perché la realtà esiste. In questo senso per Gilson è perfettamente lecito parlare di una «filosofia cristiana», cioè di una filosofia che, accogliendo l'autorivelazione di Dio, raggiunga il suo proprio obiettivo.

La presentazione storica che egli compie, espressa in termini vivaci, spesso ironici e chiarissimi, è funzionale alla dimostrazione di questa tesi. Nella *filosofia greca* il problema religioso e il problema metafisico sono distinti: mentre al primo risponde la religione politeista che addita una pluralità di esseri immortali dotati di volontà e influenza nelle faccende umane, al secondo si risponde tramite la ricerca di un principio impersonale. I due problemi convergono per la prima volta in Aristotele, ma proprio per questo motivo la divinità viene privata di ogni interesse per l'uomo. Solo nella *filosofia cristiana* i problemi lasciati aperti dai greci trovano una risposta soddisfacente: dopo che Agostino tenta con scarso successo di «cristianizzare» il platonismo, Tommaso, ispirandosi ad Aristotele trova la risposta giusta a partire dal testo dell'*Esodo*: Dio è personale ed è l'origine assoluta della realtà in quanto puro atto di esistenza. Questa intuizione cruciale viene però rapidamente smarrita nella *filosofia moderna*: Descartes, sganciando espressamente la metafisica dalla religione, concepisce un Dio la cui essenza consista non nell'*esistere*, ma nel *creare* il cosmo: in altre parole, Dio viene «abbassato» a principio essenziale della natura. D'altra parte, non volendo ammettere che questa idea di Dio derivi dalla tradizione cristiana, Descartes afferma, contro ogni evidenza storica, che l'idea di Dio è un contenuto innato della mente umana. Tali contraddizioni vengono nell'età moderna risolte solo da Spinoza, che elimina dal suo «Dio» ogni tratto cristiano giungendo ad identificarlo esplicitamente con la natura. La *filosofia contemporanea* è caratterizzata dalla riduzione del concetto di conoscenza a quello di conoscenza *scientifica*, riduzione caratteristica sia di Kant sia di Comte: in entrambi i casi il Dio «pura esistenza» rimane inaccessibile, e quel che resta è solo un «fantasma di Dio». La mancanza di un Dio è ancora più evidente nella scienza contemporanea che, quando pretende di affrontare problemi metafisici al di fuori della sua portata, risponde creando bizzarre «divinità» (il Caso, la Necessità, l'Evoluzione...).

**Critica di Gilson.** È giustificato il quadro storico ricostruito da Gilson? Alcuni elementi convincono poco: a) il significato «metafisico» di *Ex. 3,14* non è originario e non può quindi essere presentato *sic et simpliciter* come un elemento della fede ebraico-cristiana; b) di conseguenza, anche il quadro del rapporto tra fede e ragione appare poco appropriato: non è storicamente vero che la «metafisica dell'*Esodo*» giunse a risolvere i problemi della metafisica greca, perché proprio gli elementi determinanti dalla distinzione reale e di Dio come essere derivano in realtà da altre fonti (anche islamiche, come Gilson altrove riconosce, donde l'inevitabile conclusione bizzarra che la prima vera comprensione filosofica del Dio cristiano si trova nell'Islam!); c) il modo «esistenzialista» in cui è interpretato Tommaso è discutibile: Tommaso non ratifica mai l'idea secondo cui Dio non abbia un'essenza: essa piuttosto si identifica con il suo essere, ed entrambi sono quindi inconoscibili; messo tra parentesi questo cruciale tema, l'idea dell'essere che ne risulta assomiglia molto (malgrado le intenzioni) a formulazioni della filosofia contemporanea (per esempio, come Gilson stesso riconobbe, a quella di Heidegger); d) le alternative a Tommaso non sembrano prese in considerazione quanto meritano: il pensiero di Dionigi, per esempio, che ha svolto storicamente un ruolo

fondamentale, viene ignorato (e anche nella presentazione di Plotino appare qualche forzatura).

**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 risposto 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», *I Joh. 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 «idolatrato» (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 anche 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.

**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-idolatrato (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 per esempio nei confronti di Gilson 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 dalle molte affermazioni sull'assoluta «alterità» di Dio: 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 che Gilson e Marion seguono due procedimenti speculari e parimenti discutibili: il primo difende un Tommaso «esistenzialista», il secondo lo critica; il primo ignora Dionigi, il secondo lo sostiene come teorico del bene/agape. Il compito quindi di discutere l'autentico Tommaso e il Dionigi teorico del bene/agape/eros resta sempre aperto.

Più radicalmente, è importante notare che esiste almeno un tema che è stato semplicemente trascurato da entrambi gli schieramenti. Se davvero «'ehyeh 'aşer '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 (1260-1328) 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».