

Annalisa Caputo

Non ci libereremo di Dio fintanto che crederemo nella sintassi.

Questioni ontoteologiche, in dialogo con la Sintassi trinitaria di J.P. Lieggi

Abstract: Sfruttando le provocazioni del libro *La sintassi trinitaria* di J.P. Lieggi, l'articolo ripercorre alcune questioni della storia dell'ontoteologia e si interroga sugli scenari lasciati aperti dalla critica alla metafisica classica. È possibile oggi ripensare il rapporto linguaggio/essere/divino in maniera non sostanzialistica e logocentrica? Il paradigma della *syntaxis* (intesa come «sinergia ordinata») si muove in questa direzione? Esiste una relazione tra l'ordine (teologico)-sintattico e la logica (antropologica) della mutualità? E che rapporto tra il *logos* filosofico e quello teologico, quando ci si muove su queste questioni di confine?

Parole chiave: ontoteologia, sintassi, mutualità, J.P. Lieggi, Trinitaria

1. A partire da uno scenario nietzscheano?

Il titolo di questa discussione mette in scena un paradosso. I conoscitori dell'Autore dell'*Anticristo*, avranno riconosciuto l'eco di un noto passo nietzscheano del *Crepuscolo degli idoli* («temo che non ci libereremo di Dio fintanto che crederemo alla grammatica»¹). Il cambio del finale è invece un'eco del libro con cui vogliamo entrare in dialogo (*La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede* di J.P. Lieggi, appena edito dalla casa ed. Aracne²).

Certo, la sintassi è parte della grammatica e, dunque, dal punto di vista nietzscheano, forse non cambia granché. L'errore appare sempre quello del '*logos*' inteso come ragione-linguaggio; e dunque come principio metafisico (Essere e/o Dio). «L'ingenua forza di persuasione», la «seduzione» di questa «vecchia donnaccola truffatrice» (la *ratio*) si nasconde in ogni piega delle nostre parole e delle nostre frasi, scrive Nietzsche³.

Siamo abituati a pensare in termini di ragioni, cause, effetti, soggetti, azioni, perché così parliamo. E poi, però, ipostatizziamo questi termini e immaginiamo una reale presenza di Sostanze, Idee, Essere, Divinità. Da qui la critica nietzscheana. Una critica congiunta al linguaggio della metafisica e a quella che poi Heidegger chiamerà ontoteologia (Dio come Ente supremo; Essere supremo come Dio).

E, però, come sa bene Nietzsche stesso, è impossibile superare la metafisica tacendo. E l'autocontraddizione performativa del critico della grammatica è la stessa forza esplosiva del pensiero nietzscheano. Che, non a caso, affida i propri pensieri ai frammenti, agli aforismi, all'autobiografia, alla scrittura del sangue e del *pathos*, alla poesia. Cercando così di forzare grammatica e metafisica dall'interno.

Continuiamo a parlare, pur sapendo che grammatica e sintassi logica sono un'illusione. Continuiamo anche inevitabilmente a pensare l'essere e dio, sebbene, dopo i maestri del sospetto, non sia più possibile farlo con la stessa grammatica e sintassi della metafisica tradizionale.

E, allora, ecco una possibilità: ripartire dalla sintassi. Ripensandola dall'interno: non come la 'classica' parte della grammatica che studia l'ordinamento delle parole nelle proposizioni e delle proposizioni nel periodo, ma come ci dice l'origine etimologica e la sua

¹ F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, VI, t. 3, Adelphi, Milano, 1970, *La 'ragione' nella filosofia*, af. 5, p. 73 (nella versione italiana di Masini-Calasso: «temo che non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica»)

² Aracne, Roma, 2016 (Dimmi il tuo nome, Collana di Teologia trinitaria).

³ F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, cit., p. 73.

simbolica. La *syntaxis* come co-ordinamento, coordinazione: ordine di connessione⁴. Ed, effettivamente, il partire dalla sintassi così intesa – invece che dalla generalità della grammatica (legata alla scrittura, allo scrivere, al *gramma*, al *graphein*) – consente già uno slittamento di prospettiva: che non è quella della ragione/logica/astrazione del linguaggio e dell'Essere, ma è quella con-creta dell'esperienza della vita.

L'inapparente slittamento (partire non dalla grammatica, ma dalla sintassi) può consentire allora una ri-articolazione della questione ontoteologica. E se in principio fosse la *syntaxis*? Se questo fosse (non diciamo dimostrabile, ma...) almeno ipotizzabile, allora potrebbe essere ripensata anche la questione del fondamento, tra metafisica e antimetafisica. Allora ci sarebbe, forse, la possibilità duplice di ripensare

- un metafisica non ontoteologica;
- e una teologia non ontoteologica.

Il testo di Lieggi si pone sul secondo versante, volutamente evitando un'impostazione filosofica e certamente non in dialogo né con Nietzsche né con l'ontoteologia filosofica occidentale. E, però, forse proprio per questo, perché apparentemente totalmente estraneo a queste questioni, a nostro avviso può aiutarci a guardarle dall'esterno e rimetterle in gioco.

In che senso? Quel è intanto l'obiettivo del libro? Dopo una interessante premessa metodologica (su cui dovremo tornare), il primo capitolo presenta alcuni modelli classici di lettura della Trinità, per mostrare i limiti di ciascuno e presentare poi, nel secondo capitolo, a partire da un pensatore contemporaneo come Alexandre Ganoczy (teologo ungherese) e da un altro pensatore molto più antico come Basilio di Cesarea, la possibilità di un diverso paradigma, appunto quello della sintassi, paradigma di cui viene mostrata la fecondità nel terzo capitolo, a partire da una serie di esempi e as-saggi⁵.

Ecco: come tentavamo di dire, ci sembra che questa prospettiva, al di là delle direzioni e dimensioni che può aprire dal punto di vista teologico (cosa che in queste pagine non è in questione e che chi scrive non sarebbe in grado di valutare), possa porre indirettamente domande interessanti alla storia della metafisica e alla sua attualità.

Infatti, qual è nella prospettiva nietzscheano-heideggeriana (con tutte le differenze dei due Autori, certo; ma anche con le loro convergenze in direzione decostruttiva) il limite della metafisica? L'ipostatizzazione dell'essere, la sua assolutizzazione e de/temporalizzazione, la sua perdita di concretezza e realtà, la dimenticanza della sua differenza (e insieme coimplicazione) con gli enti, il mondo, l'uomo. La teologia classica, imbrigliata nel linguaggio di questa filosofia metafisica (che, più che farle da *ancilla* ha rischiato di farle da *padrona* – si potrebbe dire), è caduta negli stessi errori, facendo di Dio l'Essere supremo (e quindi un Super-Ente). Sicché liberarsi di (questo) Essere/Dio è necessario (in maniera diversa, ma con intento affine) per Nietzsche e per Heidegger: necessario per liberarsi della metafisica, e per ripensare la vita (Nietzsche) e l'evento che (si) dà (nel)l'essere (Heidegger).

Interessante per noi vedere come Lieggi, dall'interno della prospettiva teologica, sottolinei limiti e rischi dei modelli teologici 'classici', con argomentazioni non troppo lontane da quelle dei critici dell'ontoteologia. E, d'altra parte, Lieggi è in buona compagnia, con numerosi teologi contemporanei che evidentemente hanno già intrapreso questa strada: la strada della teologia della storia, la strada della teologia della narrazione, la strada della teologia dell'umano (e si potrebbe continuare).

⁴ J. P. Lieggi, *La sintassi trinitaria*, cit., p. 14. E certo non è possibile approfondire la questione in questa sede, ma forse in Nietzsche sarebbe possibile trovare un 'laico' ordinamento sintattico, visto che egli intende il mondo come ordinamento gerarchico di forze connesse...

⁵ Il termine as-saggio è scelto dall'autore, come egli stesso spiega (cfr. *ivi*, p. 15) in riferimento tanto all'abbozzo (traccia più che compimento saggistico) di queste applicazioni quanto alla dimensione del cibo (da assaggiare in attesa di «gustarlo al momento opportuno»).

Ecco, quindi, il primo capitolo de *La sintassi trinitaria*, che in controluce possiamo rileggere come: «limiti e rischi» dell'ontoteologia⁶.

2. Limiti e rischi dell'ontoteologia

I modelli che si illustreranno sono quattro (...): (1) quello di unità personale, tipico della riflessione teologica dei primi tre secoli e che caratterizzerà in seguito la tradizione teologica orientale; (2) il modello di unità assoluta o di natura, denominato anche modello intrapersonale, elaborato da Agostino e sviluppato poi dalla tradizione teologica occidentale; (3) il modello interpersonale, che Riccardo di San Vittore approfondirà a partire dalla tradizione agostiniana; ed infine (4) il modello pericoretico-comunionale, che sta ricevendo ampio spazio ed attenzione nella riflessione teologica contemporanea⁷.

In una sorta di auto-critica interna alla Trinitaria (evidentemente, nell'intento dell'Autore, una critica non meramente decostruttiva, ma euristica), vengono dunque presentati questi quattro modelli, che, in qualche maniera, possono corrispondere – a nostro avviso – ad altrettanti rischi della storia della metafisica.

I primi due/(tre) modelli, infatti, con accenti diversi, mostrano i limiti del paradigma dell'Unità, là dove questa rischia di non tener conto della molteplicità, perché

- o tende a subordinarla all'Uno (è il caso di quello che Lieggi chiama modello di *unità personale*, quello che «considera l'unità come realizzata in forma personale nel Padre: egli è l'*arché*, l'origine, e la *peghé*, la fonte della vita divina», partecipata poi alle altre due Persone),
- o tende a sostanzializzare e assolutizzare l'Uno (è quello che Lieggi chiama il modello di *unità assoluta*, che «considera Dio come la 'sostanza assoluta', la 'sostanza suprema', (...) unico principio del mondo»), dimenticando la dimensione della 'storia' della salvezza e «ipostatizzando l'essenza divina, quasi come se la sostanza stessa di Dio fosse una persona». Interessante qui, a nostro avviso non solo la *Auseinandersetzung* con Agostino e Tommaso⁸, ma la ripresa della discussione tra Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo⁹. Lieggi in punta di penna mostra in qualche maniera come l'eretico Gioacchino da Fiore non avesse tutti i torti. Infatti, pur imputando erroneamente a Lombardo l'idea di un'astratta quaternità divina («il Lombardo ammette in Dio non una Trinità, ma una quaternità: ossia tre persone più quella comune essenza, come un quarto elemento»¹⁰), quello che Gioacchino da Fiore aveva colto è il rischio insito alla distinzione tra il *De Deo uno* e il *De Deo Trino*, e cioè separare l'Essenza (ipostatizzata) della Divinità dalla relazione tra i Tre¹¹.
- Oppure, infine, il paradigma dell'Unità tende a Soggettivizzare l'Uno; e ci interessa indicare questo come un paradigma a sé (sebbene nel testo di Lieggi sia interno al secondo modello), perché ci sembra corrisponda perfettamente al movimento della metafisica moderna. Alla soggettivizzazione dell'uomo e dell'ente, corrisponde il movimento di soggettivizzazione della Persona divina. Citando Gisbert Greshake,

⁶ Il testo parla letteralmente di limiti e rischi dei modelli classici di teologia trinitaria.

⁷ Ivi, p. 23.

⁸ Ivi, pp. 40 sgg.

⁹ Ivi, pp. 46 sgg. e 52 sgg.

¹⁰ È quanto sostenuto nel Concilio lateranense IV (cit. in ivi, p. 46).

¹¹ In Gioacchino da Fiore, dunque, secondo Lieggi, «si può vedere (...) una sorta di anticipazione della prospettiva teologica che sarà sviluppata nel modello pericoretico-comunionale dalla teologia contemporanea. (...) In altre parole, Gioacchino non è eretico, in quanto non corrisponde a verità che egli non creda e non affermi con chiarezza e forza l'unità di Dio. Pietro Lombardo non è eretico, in quanto non corrisponde a verità – come invece riteneva Gioacchino – che in Dio vi è una quaternità, più che una trinità». Si tratta insomma di «una diversità di maniera di pensare, una varietà di approcci al mistero. Questa diversità costituisce il livello ermeneutico del problema nel quale si confrontano due mondi, due forme di esperienza spirituale, due 'paradigmi' del teologizzare» (ivi, pp. 53-54).

Lieggi scrive: «questo latente pericolo (...) è stato accentuato in epoca moderna da uno sviluppo del concetto di persona ‘i cui tratti caratteristici sono l’essere in-sé e per-sé, l’autocoscienza, l’autodeterminazione, la libertà, tratti peculiari che non permettono di riferire una tale concezione di persona alla triunità delle Persone divine e che possono per lo più indirizzarsi all’unico Dio, visto quale ‘soggetto assoluto’. Con il fatto, però, che in tal modo veniva pensato come Persona solo il Dio unico, mentre alla sua differenziazione trinitaria la designazione di persona veniva negata del tutto oppure privata di ogni significato vitale’¹². È quindi un altro pericolo: la Soggettivizzazione assoluta della divinità.

Da qui anche il terzo modello indicato nel testo di Lieggi (il modello *inter-personale*), che può essere fatto risalire a Riccardo di San Vittore, modello che, se da un lato - come i primi tre - rischia di schiacciare nell’unità la pluralità¹³, dall’altro lato apre a scenari del tutto contemporanei, nella misura in cui inserisce l’*inter* tra le (tre) Persone. E quindi lo spazio di questo ‘tra’, di questa ‘relazione’ (con il senno di poi) mostra la possibilità di un’ontologia relazionale, possibilità sondata da più parti sia nella filosofia che nella teologia del Novecento.

Dal punto di vista filosofico il primo nome che ci viene in mente è quello di Husserl e la sua inter/soggettività. E, da lui, tutta la corrente fenomenologica, che largo spazio dà all’importanza della relazione, tanto da renderla fondamento (e/o) sfondamento d’essere. Pensiamo a M. Scheler, a E. Levinas, e per certi versi anche al con-esserci di Heidegger¹⁴.

Dal punto di vista teologico si tratta del quarto modello presentato da Lieggi, quello *pericoretico-comunionale*.

Mentre i primi tre modelli, per vie differenti, pongono l’accento sul primato dell’unitario in Dio, questo ultimo modello tenta di porre maggiormente in luce la rilevanza della differenziazione delle persone divine, nel loro mistero di comunione, e pone pertanto l’accento sulla pluralità che caratterizza l’essere del Dio cristiano¹⁵.

Chiaramente possiamo leggere in controluce in questo modello la dimensione antropologica intersoggettiva¹⁶. «La persona umana è un *plurale tantum*, capace di esistere soltanto nel reciproco riconoscimento e che può trovare la sua realizzazione ultima solo nella comunione d’amore. Le persone esistono, quindi, solo in un vicendevole dare e ricevere» - scrive W. Kasper¹⁷. E nella versione che questo modello assume in Gisbert

¹² Ivi, p. 47. Essendo questo un lavoro di filosofia e non di teologia, scegliamo metodologicamente di lavorare solo di seconda mano e di non dare le indicazioni complete dei testi teologici citati da Lieggi per non appesantire il nostro percorso. Ovviamente rimandiamo il lettore interessato ad approfondimenti bibliografico-teologici direttamente al testo di Lieggi.

¹³ «Anche la sua opera, come si è visto per i testi tipici della tradizione occidentale, si apre con un trattato *De Deo uno*: infatti, nei primi due libri, Riccardo si attarda a dimostrare razionalmente l’esistenza di Dio, la sua unicità e la sua perfezione, e a presentare le ragioni e le caratteristiche di tutti gli altri attributi divini. Per tutto questo, quindi, si potrebbe essere indotti a pensare di trovarsi semplicemente di fronte ad una nuova elaborazione del modello analizzato precedentemente, quello di unità assoluta», ivi, p. 56.

¹⁴ Su questo versante ha lavorato e lavora molto la scuola teologica di Milano.

¹⁵ Ivi, p. 62.

¹⁶ E, d’altra parte, la nozione di persona è debitrice all’impostazione teologica trinitaria, come sappiamo.

¹⁷ Citato da Lieggi a p. 64. Però poi Kasper aggiunge: «Certo, si tratta soltanto di una precomprensione, che solo in modo analogico possiamo trasferire a Dio. Nell’ambito umano, infatti, l’essere-con delle persone sta ad esprimere la loro finitudine e indigenza. Per diversi aspetti essi si riferiscono l’una alle altre. Nessuna persona è del tutto identica con se stessa, nessuna esaurisce l’essenza dell’essere umano e la pienezza della sua possibilità. (...) Questo, però, rimane escluso in Dio per sua stessa natura. Dio non ha l’essere, ma è l’essere nella perfezione assoluta e nell’assoluta compiutezza. (...) Nell’unità e semplicità della sua essenza, egli sarà comunione nell’amore, un amore che non ha bisogno di nulla ma che si dona per la sovrabbondanza del suo essere. (...) Lui è solo ‘dare’ e ‘donare’ se stesso» (ibid.). E, però, come vedremo, proprio questo rischia di essere un ricasco di Kasper nel modello dell’Unità classica. Mentre la lettura proposta da Lieggi si porrà su altro versante.

Greshake (probabilmente la posizione più affascinante e ‘in avanti’ di questo paradigma, largamente debitrice della filosofia tedesca novecentesca) ci piace sottolineare come diventi centrale proprio il simbolo del gioco. La *communio* è «*mutuo gioco trialogico di amore*». E quindi, commenta Greshake,

dal punto di vista logico (!) non occorre ricorrere ad una unità sostanziale ‘prima’ del mutuo gioco comunione delle tre Persone, né ad un’unità realizzata nel Padre e da lui comunicata alle altre due Persone: la *communio*, in quanto mediazione in processo di unità e molteplicità, è piuttosto la realtà *originaria e indivisibile* dell’unica vita divina¹⁸.

Nell’antologia apposta al testo di Lieggi viene riportato un ampio stralcio in cui Greshake approfondisce il tema della pericoreasi non solo come danza delle relazioni (alla Matisse, potremmo dire), ma appunto come gioco delle relazioni, che non esiste (‘sostanzialmente’ fuori dal gioco stesso) – e chiaramente noi pensiamo di nuovo al gioco del mondo di Heidegger e poi di Fink, e all’ontologia del gioco di Gadamer...

Un’analogia assai pertinente è offerta dalla realtà del *gioco*. Un gioco è un complesso di relazioni, che non esiste senza delle persone e dei rapporti tra le distinte persone e che ‘gioca’ in modo tale da essere presente in ogni giocatore in modo estremamente specifico come un tutto. Nessun attore che reciti in un dramma, nessuno sportivo che sia impegnato in un gioco di squadra, nessun bambino che partecipi ad un gioco di ruoli, gioca *una parte* del gioco: lo gioca tutto, ma non da solo e per sé. Ciascuno sviluppa il gioco *totum, non totaliter*. In questo senso si può intendere la *communio* divina come il gioco dell’amore divino¹⁹.

E, chiaramente, nel gioco e nel ‘con’, ecco lo sciogliersi della dimensione ‘sostanziale’ dell’Essere in una dimensione ‘evenemenziale’, dimensione che – dal punto di vista teologico – cerca di fare proprie le provocazioni della filosofia dell’*Ereignis* e superare le secche ontoteologiche di un Dio/Essere ipostatizzato, fuori del tempo e fuori dalla relazione con la differenza.

Non esiste alcuna Persona divina che potrebbe esistere a prescindere da quella rete di relazioni che la lega alle altre Persone. Piuttosto va detto che l’unico essere divino è *mediazione*: una comunanza (*Miteinander*) eterna di tre Persone che si va costituendo nel reciproco procedere e donarsi, in un inscindibile moto di unione con se stessi grazie alla propria distinzione dagli altri come pure di unificazione mediante il legame con essi. (...) Per formularlo in senso ontologico, l’essere si mostra come *evento di autocomunicazione*, (...) ove con ‘essere’ non si intende in prima istanza un essere-presente o un essere ulteriore, bensì un ‘avvenire’, un poderoso vivere ed agire (...). In maniera molto suggestiva lo formula Eberhard Jüngel: ‘Dio è (. . .) l’evento irraggiante dell’amore stesso. (...) Dio ha se stesso donandosi e solo donandosi. Ma così, donandosi, si ha. Così è. Il suo aversi è l’evento, è la storia di un donarsi. (...) Come questa *storia* egli è Dio, anzi questa *storia dell’amore* è ‘Dio stesso’²⁰.

E quindi Jüngel e Greshake potrebbero sembrare già un’ottima risposta, in controcanto, alle provocazioni nietzscheano-heideggeriane; potrebbero sembrare già un ottimo modello alternativo all’ontoteologica classica dell’Unità sostanziale.

Perché allora la necessità di passare dal modello pericoretico a quello sintattico? Quali i limiti di questo modello?

Schematicamente potremmo dire – anticipando con un po’ di brutalità quello che il testo di Lieggi dipana con pazienza fino alle ultime pagine – che, se i primi tre modelli pongono l’accento sull’unità a discapito della pluralità, quest’ultimo rischia di ridurre la complessità della vita/Vita un’«assoluta reciprocità»²¹, dimenticando così un aspetto

¹⁸ Ivi, p. 68.

¹⁹ Ivi, pp. 327-28.

²⁰ È semore Greshake, dall’Antologia del testo di Lieggi, p. 326.

²¹ Lieggi, pur muovendosi poi in maniera autonoma, segue inizialmente, nella critica a questo modello, la posizione di P. Gamberini, non tanto quando Gamberini mostra i limiti dell’analogia antropologica di questo modello (analogia che invece sarà poi ben sfruttata da Lieggi nella terza parte del libro), ma quando

importante della teologia (e noi aggiungiamo dell'ontologia e dell'antropologia in genere), che è quello dell'asimmetria. Aspetto, tra l'altro, che è intimamente legato proprio alla logica del 'dare', di cui Greshake si fa promotore. Il suo principio di *com/munio* appare dunque agli occhi di Lieggi «ancora un paradigma 'debole' al riguardo, proprio perché tiene ben conto della pluralità (...) trinitaria ma non riesce ancora sufficientemente a dare ragione dell'unità»²².

Sovrapponendo due istanze che, ci rendiamo conto, non sono affatto sovrapponibili, potremmo provare a dire che... una metafisica rovesciata resta metafisica. E non è possibile uscire dalle secche dell'ontoteologia semplicemente rovesciandola dall'interno.

La tensione tra unità e pluralità – nel mondo, nell'uomo (e dal punto di vista teologico in Dio) – non può essere 'sciolta' a favore dell'uno o dell'altro polo, ma va ripensata proprio nella sua 'tensionalità'.

3. La *synerghia* e la *syntaxis*

Da qui la proposta di Lieggi, che rielabora, come anticipato, il paradigma della sinergia del teologo ungherese Alexandre Ganoczy, riportandolo alle sue radici patristiche (ovvero ad alcune intuizioni fondamentali di Basilio di Cesarea). Non seguiamo il testo nelle articolazioni di questo secondo capitolo, che potranno affascinare gli studiosi di teologia sicuramente più di quelli di filosofia; ci limitiamo ad alcune sottolineature.

Innanzitutto il fatto, di cui è convinto Ganoczy, che il paradigma della sinergia oggi sia radicalmente interdisciplinare (fisica, biologia, antropologia, sociologia).

Se partiamo dall'autocomprensione attuale di molti uomini della nostra area culturale, constatiamo che veramente tanti sono coloro che ripongono grandi speranze nelle strutture della convivenza e della collaborazione. Presagiamo, sperimentiamo e sappiamo quanto la nostra esistenza personale sia ampiamente determinata da processi simbiotici e sinergici. La teoria della relatività, la meccanica quantistica e la cosiddetta teoria del caos nel campo della fisica, la biologia molecolare, la zoologia e la fisiologia del cervello nel campo organico hanno messo in luce un mondo variopinto di reciproche relazioni, interazioni, reazioni, ramificazioni, meccanismi di reciproco potenziamento e causalità circolari. Quasi tutti i processi energetici vi si presentano come processi sin-ergici. L'evoluzione della materia e della vita si svolge come una compagine dinamica fatta di processi di autoorganizzazione. (...) E l'utilizzazione tecnica di processi fisici presuppone similmente i loro reciproci potenziamenti, come per esempio nel caso del raggio laser, la cui descrizione scientifica si chiama giustamente 'sinergica'²³.

Quale dunque il vantaggio di questo modello? Non solo quello, per dirla con Nietzsche, di prendere sul serio la Terra, la Vita, la Fisica²⁴, ma di farlo grazie ad un passaggio «dal piano dell'essere al piano dell'azione», sottolinea Lieggi; passaggio che potrebbe consentire di «ovviare alla necessità del superamento 'un patrocenismo esagerato e di una corrispondente subordinazione del Figlio e dello Spirito' (Ganoczy)», «'un patrocenismo legato all'ontologia della sostanza' (Ganoczy)»²⁵.

Dall'ontologia della sostanza, logocentrica dal punto di vista metafisico (direbbe Derrida) e quindi patriocentrica (anche dal punto di vista teologico), ad una sinergia dinamica, creatrice e incessantemente creativa.

Gamberini afferma: «la dinamica pericoretica, costitutiva delle persone divine, deve essere sempre pensata in simultaneità con le relazioni d'origine: *generazione* e *processione* dal Padre. L'essere-*in* della pericoresi trinitaria è coniugata strettamente con l'essere-*da* delle processioni eterne dal Padre (*fons et origo divinitatis*). (...) Non c'è quindi assoluta reciprocità tra le persone trinitarie» (cit. *ivi*, p. 69).

²² *Ivi*, p. 71.

²³ È Ganoczy citato da Lieggi alle pp. 74-75.

²⁴ E non usiamo solo questo termine in contrapposizione alla classica meta-fisica, ma anche letteralmente, visto che Ganoczy interagisce con la teoria sinergica del fisico Hermann Haken.

²⁵ *Ivi*, pp. 77-78.

Il che significa «un'ontologia della struttura»²⁶. E in Ganoczy non mancano i richiami non solo agli scienziati, ma anche ai filosofi: soprattutto a Cusano ed, in particolare, nella contemporaneità, a Heinrich Rombach, collega di Ganoczy all'università di Würzburg, che ha appunto elaborato un'ontologia della struttura²⁷.

Prendere questa strada consente anche di prendere sul serio la destituzione di un Sistema maschile e patriocentrico, che non rende ragione della complessità del reale. Qui Lieggi non a caso richiama il lavoro di alcune teologhe, in particolare l'americana N. Verna Harisson, la quale mette in parallelo le avanguardie della teologia della liberazione e della teologia femminista con la sfida lanciata dal modello del 'syn' alla visione tradizionale del divino.

Il Dio-comunione lancia una sfida all'egemonia dell'autoritarismo umano e all'ingiustizia radicata. (...) D'altra parte la convinzione ortodossa che il Padre sia l'origine dell'essere e dell'unità di Dio suscita attualmente notevole interesse per il fatto che ciò genera un'ontologia basata su di una persona, piuttosto che su una sostanza 'impersonale', ma solleva anche delle questioni poiché comporta un ordine gerarchico, una *táxis* nella Trinità. Per questa ragione alcuni teologi occidentali l'hanno scartata completamente²⁸.

Ecco allora la sfida accolta e rilanciata da Lieggi, oltre la lettera di Ganoczy. Da un lato non possiamo più pensare né il divino né l'umano a partire da un'ontologia della sostanza legata ad una metafisica patrio-logo-centrica (ci sia concesso il termine), perché questo non rende giustizia dell'uomo (degli uomini, nella loro pluralità e diversità) e in fondo non rende giustizia nemmeno del divino, per come è colto nella rivelazione cristiana (ovvero pluralità, diversità, trinità). Dall'altro lato, però, non possiamo nemmeno – come rischia di fare un certo post-moderno – disseminare in maniera in/discriminata la molteplicità, rinunciando aprioristicamente ad ogni forma di pensiero dell'essere (ontologia) e ad ogni forma di pensiero del divino (teologia).

La forma va ripensata. Ma non eliminata. Una forma che non sia sostanza, ma che nemmeno sia nulla. Un'unità che non sia assoggettata ad un Uno, ma che nemmeno sia dispersa nel ni-ente.

Questa, dunque, l'intuizione, a nostro avviso interessante non solo per la teologia: il ripensamento della sinergia di Ganoczy in direzione della sintassi.

La forma è quella della *taxis*. Ma non è una forma Assoluta, perché paradossalmente è data solo nel *syn*.

Il Logos/Ratio/Ordine della metafisica si fa quindi *syn/taxis*, recuperando il senso originario greco (e patristico) del *logos* inteso come legame (*syn*) e non come logica astratta; e recuperando il senso originario della *taxis* che è connessione e non ordinamento gerarchico. Dal punto di vista teologico si tratta anche (come era chiaro nella citazione di Verna Harisson) di un giocare la teologia orientale versus quella occidentale (e viceversa)²⁹.

²⁶ «Riusciremo un giorno a superare questa eredità della metafisica greca antica? Oppure la dottrina trinitaria incentrata sulla sostanza è destinata a rimanere per tutta l'eternità? Una moderna ontologia della struttura può forse aiutare a fare dei progressi, su questo punto?» (Ganoczy, cit a p. 118).

²⁷ La quale, come «fondamento di una corrispondente antropologia e fenomenologia, vuole essere in parte un complemento, in parte una alternativa della platonica e aristotelica 'ontologia delle sostanze', nonché della anzitutto hegeliana 'ontologia del sistema'. Nello stesso tempo essa avanza la pretesa di rianimare l'eredità cusaniiana, in quanto riflette sul mondo, sull'umanità e su Dio alla luce della tensione tra unità e molteplicità, nonché in categorie dinamiche processuali e relazionali» (Ganoczy cit, a p. 82).

²⁸ N. Verna Harisson, cit. ivi p. 84.

²⁹ E, d'altra parte, Lieggi proviene da studi patristico-orientali. E non è un caso se, come anticipato, l'Autore a cui torna (per giustificare la scelta della sintassi) è Basilio di Cesarea, amico intimo di quel Gregorio di Nazianzo a cui Lieggi ha dedicato il suo primo libro: *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio di Nazianzo*, Herder, Roma, 2009.

Ma torniamo al nostro discorso e a quella che Lieggi chiama «la questione centrale», ovvero il rapporto tra comunione e gerarchia. Il paradigma della sintassi si pone in qualche maniera come possibile correttivo delle derive di entrambe: né una notte in cui tutte le vacche sono nere, e la com/unione diventa unità indistinta, gregge indifferenziato, paradossale perdita delle differenze; né un ordine gerarchico che, comunque vogliamo pensarlo, resterebbe Metafisico, opprimente, subordinante e mortificante. Per dirla con E. Salmann: né «un misticismo negativo della natura, un pensiero puramente aporetico, [né] un paternalismo o patrocentrismo che oggi, davvero, non ci sembra più proponibile»³⁰.

Al loro posto, invece, la sintassi: «coordinazione», «concreatività ordinata», «cooperazione ordinata», «sinergia ordinata». Là dove non sfugga l'accento su 'ordinata', che non va inteso come un accento (lo diciamo ancora una volta) posto sulla *Ratio/Ordine/Logica*, ma come un contraltare ai rischi del 'subordinazionismo', che non è solo un'eresia teologica, ma anche una visione del mondo errata, che porta (e ha portato purtroppo) con sé tutti i rischi sottesi alla gerarchia superiore/inferiore e tutti i rischi di una svalutazione dell'inferiore a vantaggio del superiore³¹.

Infatti l'ontologia sottende sempre un'antropologia e un'etica. E un'ontologia della subordinazione è sempre latamente violenta (come sempre latamente violenta è stata la Metafisica, e la sua Antropologia soggettivante e la sua Etica dei Valori assoluti; su questo, a nostro avviso, Gianni Vattimo continua ad aver ragione³²).

E certo non è facile capire allora di che genere sia questa 'taxis' di cui il testo di Lieggi tenta di rendere ragione. Perché non è facile spiegarla in concetti, il ché sarebbe già Metafisico e riduttivo. E forse, non a caso i passaggi a nostro avviso più 'chiari' di questo secondo capitolo, sono quelli in cui la *syntaxis* è detta con immagini. Immagini che sono tratte (come detto) da Basilio di Cesarea, ma sono sovrainterpretate da Lieggi. Ne segnaliamo una, quella dell'armonia ottenuta grazie allo *zoès choregós*, «correlatore incomparabile dell'unità e della molteplicità»³³.

Basilio chiaramente richiama un'esperienza ben nota nell'antica Grecia, dove – scrive Lieggi – «il corego era un ricco cittadino che godeva di altissima considerazione, a cui la *polis* affidava l'onere della coregia e la responsabilità e le spese di allestimento di un coro lirico o tragico»³⁴. Lieggi sottolinea l'acutezza della traduzione/interpretazione francese (a discapito della resa italiana: «colui il quale rifornisce la vita»³⁵): «*c'est lui qui équipe le chœur de la vie*», «è lui che equipaggia, attrezza il coro della vita». E il rimando è a Plotino (cfr. *Enneadi* 6,9, 9,48).

Ma qui ci sembra (filosoficamente) interessante vedere il contesto della citazione di Plotino, perché a nostro avviso dà ancora più consistenza all'attualità della metafora. E consente forse di collegare il corega non a chi allestisce, ma a chi guida il coro (coreuta).

Siamo nel finale scelto da Porfirio per le *Enneadi* del maestro Plotino: *Il Bene o l'Uno*, principio ineffabile, come sappiamo, per cui ogni nome non è che cenno. In questo contesto (*Enn.*, VI, 8), Plotino introduce l'immagine del cerchio e del movimento di natura circolare intorno al centro (che è origine, fine, ma nell'immagine è anche chiaramente e soprattutto punto di 'raccolta' di ciò che gli ruota intorno; e qui già si potrebbero fare molteplici connessioni in avanti, sia in direzione della pericoreasi, sia in direzione della danza circolare dell'*anulus aeternitatis* nietzscheano; ma ce ne asteniamo). E poi, per

³⁰ Ivi, p. 87.

³¹ Il che è proprio il nucleo della critica di Nietzsche alla metafisica e al Cristianesimo (aver posto l'Al di là e i suoi Valori al di sopra del mondo, della terra, dell'al di qua).

³² Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994; *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002.

³³ La citazione è da Basilio; il commento di Ganoczy, che individua il passo ma non ne esplicita tutte le potenzialità, come fa invece Lieggi. Il riferimento è allo Spirito, 'divino corifeo': ivi, p. 89.

³⁴ Ivi, p. 95, nota 47.

³⁵ Ibid.

descrivere il movimento della vita (*psyche*) intorno a questo «centro dell'anima, della vita», Plotino dice:

un coro (*choros*) di cantori, pur essendo stretto intorno al corifeo (*koruphaion*), può voltarsi a guardare al di fuori, ma quando si è nuovamente rivolto a guardare l'interno, allora soltanto canta bene ed è veramente stretto intorno a lui, allo stesso modo, anche noi siamo sempre stretti intorno a Lui [ad Esso], ma quando volgiamo a Lui [ad Esso] lo sguardo, allora soltanto troviamo in Lui [in Esso] il nostro fine e il nostro riposo, e, senza alcun disaccordo, danziamo (*choreuousin*) veramente intorno a Lui [Esso] una danza ispirata (*choreian entheon*). In questa danza (*choreia*) l'anima contempla la sorgente della vita (*pleghe zoes*)³⁶.

E quindi qui la metafora è chiara. Il corifeo sta al centro e in questo senso ordina i ballerini/cantori. Dà ordine e non ordini. Lo dà paradossalmente senza voce e senza imposizione, quasi con cenni silenziosi. Talmente silenzioso nel suo essere (ineffabile) che possiamo anche non guardarlo, e quindi non con/formarci ai suoi cenni e disperderci nella disarmonia delle nostre singolarità. Mentre quando ci lasciamo ispirare e indiare (*entheon*) dal 'centro', allontanando lo sguardo da noi stessi, allora ci accorgiamo che... è danza, che è coro, che è possibile l'armonia, che la vita fluisce, più di quanto abbia fatto finora.

Il corifeo in quest'ottica per Plotino è sì fonte/padre (*patros*), e la sua Vita è sì totalmente altra dalle esistenze dei danzatori, ma questo corifeo non è fuori dal coro, non è fuori dalla danza. Plotino a nostro avviso gioca sull'assonanza del termine *choregòs* con il termine *choreia*, danza/coro. Il corifeo è al centro del coro, come suo fine/ordine/senso; perché il suo fine/ordine, dice letteralmente Plotino poco dopo, è «donare vita», è il cerchio perenne della vita.

Diventa in questo modo chiara l'espressione successiva, richiamata da Basilio: «l'anima così possiede una vita nuova (...) e sa ormai che l'elargitore della vita è lì presente (*parestin o choregos alethines zoes*)», il corega/corifeo della vita è-presso (e non solo vicino). È presente come Vita nella vita, come possibilità di armonia nella disarmonia, come possibilità di unione, di ordine coreutico. Come è evidente dalla metafora successiva, squisitamente platonica, in cui si parla dell'uomo 'preso' dall'Uno come di un «infiammato nell'attimo» (e pur già sempre pronto a spegnersi, a tornare peso, ricadendo nella sua singolarità).

Ecco ci sembra possa essere efficace ripensare così, dal punto di vista onto-antropologico (più che teologico) la metafora del corifeo e dunque della sintassi: un ordine sempre possibile, ma che non si può mai dare per scontato. Che non è esterno ma interno alle possibilità della storia e dell'umano. Non Principio Ab/soluto, ma centro di attrazione, in cui è possibile, in rari attimi di armonia e sintonia, riconoscere la fonte di una vita più vasta, più ampia dei singoli 'io'. Forse non troppo lontano dalla dimensione del 'coro' dionisiaco ipotizzato da Nietzsche ne *La nascita della tragedia* (che il corifeo fosse lo stesso Dioniso?)

Ma certo con questo ci siamo molto allontanati dal libro di Lieggi, del quale – d'altra parte è evidente – non stiamo tanto facendo una recensione, quanto una risonanza (facendo risuonare temi che ci sono sembrati interessanti anche dal punto di vista filosofico).

Nel testo, infatti, il discorso sul corego (che tra l'altro in Basilio è il *Pneuma*) serve per indicare la possibilità di un'unità nella molteplicità, di un ordine sintattico, appunto. Basilio, scrive Lieggi, usa

un titolo che fa pensare alla vita e alla direzione di un gruppo; in tal modo egli utilizza un'analogia complessa per invitare a guardare allo Spirito come a chi mette in ordine esseri viventi e li induce a

³⁶ Plotino, *Enneadi*, tr. it. di G. Faggini, con testo greco a fronte, Rusconi, Milano, 1992, pp. 1354-1357 [VI, 9, 8, 38 – 9, 1]. Abbiamo indicato in parentesi quadra la nostra preferenza per la resa neutra [Esso] dell'Uno plotiniano.

compiere movimenti artistici come la danza e la musica, dando loro al contempo la possibilità di farlo; (...) una correlazione incomparabile tra unità e molteplicità (...) infatti è 'semplice nell'essenza, vario nei suoi prodigi, tutto intero presente a ciascuno e tutto intero presente dovunque' (Basilio)³⁷.

Tutto questo per ribadire la necessità, anche in teologia, di «porre al centro non l'essenza astratta di Dio, ma l'esperienza personale e comunitaria delle 'energie' divine, (...) della comunione creatrice divina», in una *taxis* che inevitabilmente, nella 'logica' trinitaria ha la sua fonte nel *Patros*: ma una *taxis* che comprendiamo solo nell'esperienza. E quindi non ha (persino dal punto di vista trinitario) solo una dimensione discendente (dal Principio/Padre, subordinazionisticamente verso il Figlio e lo Spirito), ma anche, da noi alla Fonte, una dinamica ascendente, che «prende l'avvio dalle nostre forme», come è evidente «quando riceviamo dei doni [e] ci imbattiamo per primo con chi li distribuisce, poi pensiamo a chi li invia, infine spingiamo la nostra mente alla sorgente e alla causa dei beni»³⁸.

E con questo possiamo passare all'ultimo capitolo del libro

4. Sintassi o mutualità? Questioni aperte tra teologia e antropologia

Qual è il guadagno del passaggio a questo paradigma? Ci sembra di averne già indicati un paio, nella rimessa in discussione dell'onto-teologia metafisica tradizionale e nella possibilità di un ripensamento 'coreutico' della sintassi stessa della Vita.

L'Autore, in ogni caso, nel terzo capitolo, si preoccupa di mostrare quelle che noi chiameremmo ricadute 'ontiche' di questo paradigma, e che Lieggi chiama possibili «articolarioni del linguaggio della vita, sia esso 'poesia' o 'prosa'»³⁹, linguaggio ripensato ponendo appunto, al «cuore della grammatica», la *syntaxis*.

Da questo punto di vista, l'ultimo capitolo del libro si caratterizza, molto più dei precedenti, in maniera fortemente dialogica, sia rispetto ad altri ambiti della teologia e della fede, sia rispetto alla dimensione antropologica (filosofica). Gli esempi addotti per mostrare la fecondità del paradigma sintattico, infatti, si muovono («consapevoli che l'elenco potrebbe essere ben più lungo»⁴⁰) intorno a quattro ambiti di analisi: l'ambito della creazione, quello della cristologia, quello ecclesiologico (ed ecumenico) e infine (ma forse 'significativamente' infine) quello antropologico.

Saltando i primi ambiti (tecnicamente legati alla prospettiva teologica), arriviamo ad indicare alcuni 'as-saggi' dell'ultimo, riservandoci in fine di tornare, alla luce di questi, al problema ontoteologico da cui siamo partiti.

Un'osservazione subito va fatta. Perché chi leggesse gli esempi relativi alla teologia della creazione, alla cristologia e all'ecclesiologia sganciati da quanto li precede e li segue potrebbe farsi un'idea incompleta dell'ordinamento sintattico. E questo perché inevitabilmente l'ordinamento 'teologico' è sbilanciato sulla dimensione dell'Origine e quindi la sintassi non può che avere un ancoraggio nel trascendente. Certo, poi, questo principio è 'in connessione' e non 'in distinzione', l'ordine non è gerarchico-valutativo, ma coordinativo, però: il Padre non è generato dal Figlio, ma solo il contrario è possibile; e su questo ordine non si può transigere. E, quindi, dal punto di vista meramente filosofico, subito una serie di obiezioni potrebbero nascere; obiezioni che potrebbero diventare elementi di critica del paradigma proposto, proprio a partire dal suo interno.

È 'chiaro' che il rapporto tra il Creatore e la creazione non può che essere asimmetrico; è chiaro che per un cristiano il rapporto tra il mistero di Gesù Cristo e il mistero dell'uomo non può che essere asimmetrico; è chiaro che dal punto di vista cristologico la natura

³⁷ Ivi, p. 95.

³⁸ Ivi, pp. 96; 99.

³⁹ Ivi, p. 108.

⁴⁰ Ivi, p. 109.

divina e quella umana in Gesù non possono che essere asimmetriche; è chiaro che il rapporto tra primato e collegialità nella chiesa non può che essere asimmetrico; e così il rapporto tra Scrittura e tradizione. Allora ci si domanda: non è che questi as-saggi invece di sostenere la fecondità del paradigma sintattico rischiano di farlo ricadere proprio nella metafisica tradizionale?

Quale il guadagno, se poi dobbiamo comunque ragionare in una logica discendente, che inevitabilmente (lo si voglia ammettere o no) resta gerarchica?

Questo è il motivo per cui riteniamo interessante il fatto che Lieggi abbia voluto concludere il testo con degli esempi che (almeno apparentemente) contraddicono proprio il paradigma sintattico, e lo fanno dal basso, da un punto di vista squisitamente antropologico, *etsi deus non daretur*.

Infatti Lieggi apre il finale (*Asimmetrie su temi antropologici*) così:

si richiamano alcuni temi antropologici, (...) sebbene risulti [qui] più opportuno parlare semplicemente di 'asimmetria' del rapporto, piuttosto che propriamente di *syn-taxis* (tali asimmetrie, infatti, non comportano necessariamente la presenza di un 'ordine' nell'uguaglianza della dignità)⁴¹.

E, se in apertura del paragrafo, la scelta dell'inserimento appare autocentrata teologicamente – («meritano qui di essere enunciati per la luce che possono ricevere dal riferimento alla *sintassi trinitaria*»⁴²), sicché effettivamente una sintassi gerarchica sembra darsi tra la teologia (che getta luce dall'alto sull'antropologia) e la filosofia (che resta inevitabilmente in basso, ad attendere luce) –, invece, nella ripresa finale, il discorso appare con una significativa diversa sfumatura:

e questo per mostrare il guadagno che la *sintassi trinitaria* può offrire alla comprensione profonda di alcune realtà antropologiche e, *nello stesso tempo [corsivo nostro]*, per porre in luce come tale paradigma possa ricevere dall'esperienza umana stessa e dalla sua rilettura ed interpretazione alcune attenzioni che conducano ad un utilizzo sempre più adeguato della *sintassi*⁴³.

È proprio nell'incontro/scontro della teologia con l'antropologia, allora, che accade qualcosa; qualcosa che poi nel finale 'pare' porre i due linguaggi '*nello stesso tempo*' e *sullo stesso piano*: con un possibile dono reciproco, con un possibile dialogo alla pari, con dei guadagni che ognuno può assumere dall'altro: non in maniera sintattico/gerarchica, ma in maniera sintattico/mutuale.

E se non possiamo essere sicuri che sia questo l'approdo consapevole del testo, siamo abbastanza convinti che questo possa essere un approdo possibile, che ci piace sondare.

Che cosa vogliamo dire? Fondamentalmente due cose:

- (1) che forse è arrivato finalmente il tempo di ripensare in maniera dia/logica (come dialogo sintattico alla pari) il rapporto tra filosofia e teologia (e tra esse e tutti gli altri linguaggi). E questo tempo è arrivato (ed è possibile) perché entrambe le discipline si sono liberate dai gravami dell'ontoteologia, e dunque non temono più di diventare l'una ancella dell'altra o una signora dell'altra (o entrambe schiave del *logos/ratio*).
- (2) Perciò, da un lato quello che la *sintassi trinitaria* può offrire alla filosofia è un rilancio della domanda sul Fondamento e dunque un rilancio della questione metafisica in termini non meramente sostanzialistici; d'altro lato, quello che la filosofia (e segnatamente l'antropologia) può offrire alla teologia è un aiuto nella rilettura (in senso inverso) della logica sintattico-discendente, fino alla possibilità di pensare ad una sintassi mutuale (o ad una mutualità sintattica). Ma procediamo con *taxis*.

⁴¹ Ivi, p. 133.

⁴² Ibid.

⁴³ Ivi, pp. 188-189.

4.1) L'assimetria tra teologia e antropologia (filosofica)

In questo Lieggi si fa accompagnare da un lato da G. Ruggieri e dall'altro da M. Chiodi. Con Ruggieri, infatti, dice che

la teologia è consegnata alla narrazione della fede. È la narrazione, è il fatto che si dà (*l'es gibt* heideggeriano) l'evento linguistico della fede, il fondamento della teologia e non viceversa. *La teologia manifesta solo la grammatica profonda di quell'avvenimento linguistico*. La teologia aggiunge all'evento linguistico originario, alla narrazione credente del fatto Gesù, altri linguaggi storicamente dati, per svelare l'energia comunicativa dell'evento linguistico originario (...) ⁴⁴.

Probabilmente sovrainterpretiamo (anche in questo caso) tanto Lieggi quanto Ruggieri (e ce ne scusiamo); ma ci sembra di poter interpretare così: la *theo-logia* contemporanea, 'consegnata' alla narrazione, alla storia, all'evento, all'*es gibt*, al linguaggio, sa di avere paradossalmente un duplice fondamento. Non solo il *Theos*, ma anche il *logos*. Riattualizzando la lezione calcedonese, potremmo dire che ha una duplice natura, scritta nella sua stessa denominazione: una natura trascendente (*Theo-*) e una natura umana (*logia*). Parla le parole dell'uomo. E inevitabilmente ha un fondamento linguistico, storico, terreno. E si contamina con i diversi *logoi* dell'uomo. Non solo con quello filosofico, ma con tutti i linguaggi ⁴⁵. Dal lato del fondamento umano, dunque, non può esistere superiorità della teologia rispetto agli altri saperi. Pena la perdita del dialogo. E della possibile ricchezza dello scambio dei linguaggi e delle prospettive.

È allora del tutto particolare la 'sintassi' tra la teologia e la filosofia (e le altre discipline), se vista dalla prospettiva dell'umano. E questo lo sottolinea Lieggi, come anticipato, tramite Maurizio Chiodi, citando proprio il saggio che, di questo teologo, abbiamo pubblicato su "[Logoi](#)", nel numero dedicato a Paul Ricoeur, in cui viene posta una «correlazione asimmetrica fra filosofia e teologia». Correlazione sta qui per sintassi. Asimmetrica però non sta ad indicare una superiorità o precedenza dell'una rispetto all'altra. Né, annota Chiodi, di una deducibilità dell'una dall'altra (e dunque di una possibile 'ancellarizzazione' reciproca) ⁴⁶.

Al di là, però, sia di Chiodi che di Lieggi (che inevitabilmente sbilanciano le loro posizioni sul versante teologico), ci piace ripensare questa *sintassi asimmetrica di correlazione* ⁴⁷ in maniera ermeneuticamente dialogica. Là dove, *al di là delle riconosciute differenze* e della riconosciuta volontà di arricchirsi di questa diversità, *null'altro c'è al centro*.

E certo questa libertà da pre/giudiziali fondamenti è caratteristica della ricerca filosofica, in particolare dopo il Novecento. Ma è possibile per la teologia?

Ci sembra di trovare un spiraglio in questa direzione nell'impostazione del testo di Lieggi, che nel '*Preludio*' metodologico (che abbiamo volutamente saltato finora, ma che adesso ci sembra importante riprendere) non a caso scrive, riprendendo e risignificando la proposta dell'ecclesiologo Avery Dulles (a sua volta ripresa dalla filosofia della scienza):

si possono individuare due modalità di utilizzo dei modelli in teologia: la prima è quella dell'uso esplicativo, dove 'i modelli servono per sintetizzare ciò che già si conosce o almeno siamo portati a credere di conoscere' (Dulles). In questo caso, 'un modello è accettato se rende conto di un grande numero di dati

⁴⁴ Ruggieri, citato in ivi, p. 108

⁴⁵ Ci piace su questo rimandare a G. Ruggieri, *I compiti della teologia dopo il Vaticano II*, in AA. VV. (a cura di F. Neri), *Il Concilio Vaticano II e la Teologia. Atti del II convegno della Facoltà Teologica Pugliese, Ecumenica*, Bari, 2015, pp. 17-34.

⁴⁶ Il discorso di Chiodi poi si sposta a rileggere questa correlazione, in chiave antropologica, come un rapporto di annuncio/compimento; mentre noi preferiamo lasciare impregiudicato il rapporto stesso, perché mettere al centro dell'antropologia la questione dell'appello (a nostro avviso) rischia di sbilanciare la relazione nella direzione di una coscienza credente.

⁴⁷ L'espressione è nostra.

biblici e tradizionali e si accorda con quanto la storia e l'esperienza ci dicono' (Dulles). La seconda modalità è quella dell'uso esplorativo: per uso esplorativo, o euristico, dei modelli si intende 'la loro capacità di guidare verso nuove intuizioni teologiche. Questo ruolo è più difficile da identificare, perché la teologia non è una scienza sperimentale come la fisica' (Dulles)⁴⁸.

Però in entrambi i casi è possibile lavorare per «modelli dominanti, cioè per paradigmi». E qui chiaramente il riferimento è a Thomas S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Un paradigma è valido ed è tale se nella misura in cui pare risolvere anomalie che altri modelli non erano in grado di risolvere, nella 'normalità' della loro 'scienza'. E si pone dunque in maniera aperta, euristica, esplorativa. Non come ordinamento dogmatico, ma come ricerca di «concrete soluzioni di problemi [puzzle]». Lieggi conclude il *Preludio* dicendo che «proprio con questa accezione si tenterà di presentare la *syntaxis* come un 'paradigma'», un paradigma che, tra l'altro, come si ripete chiaramente in ogni capitolo, sa di non potersi affatto sostituire ai modelli precedenti, ma se mai di aggiungere ad essi delle nuove prospettive⁴⁹ (potremmo dire: forse non si esce mai definitivamente dall'ontoteologia; la metafisica non è mai assolutamente superabile; ma è sempre possibile in essa porsi diversamente e interpretare diversamente). Citando D.J. Bosch, scrive Lieggi:

mi rendo conto che il mio approccio teologico è una 'mappa', e che la mappa non è mai il 'territorio' reale. Anche se ritengo che la mia mappa sia la migliore, accetto che vi siano altri tipi di mappe, e anche che una di esse possa essere, almeno in teoria, migliore della mia, dal momento che posso conoscere soltanto in parte (D.J. Bosch)⁵⁰.

Ora, anche se 'letteralmente' questo non è applicato da Lieggi al rapporto tra teologia e filosofia (o tra teologia e altri saperi), ci sembra in ogni caso applicabile.

Una teologia non arroccata nella torre d'avorio delle proprie certezze può facilmente farsi compagna di viaggio di una filosofia in cammino. E questa è forse la vera sfida del post-secolarismo. Pena l'impossibilità di un reale dialogo e di una reale sintassi di correlazione.

Da questo punto di vista, forse, potrebbe essere ripreso e approfondito un altro degli spunti del terzo capitolo, là dove Lieggi parla del rapporto tra la fede cristiana e le altre religioni. Qui infatti si cita la metafora (di Christian Duquoc) della 'sinfonia differita', con la quale Duquoc presenta le religioni «come i luoghi di molteplici composizioni la cui unità ci sfugge», dato che «orienta verso il genio e l'autorità di un compositore e di un direttore d'orchestra invisibili» e dato che «non possediamo una conoscenza esaustiva degli strumenti e della partitura futura (...), né il testo musicale interamente scritto»⁵¹. Certo che, però, anche in questa metafora il rischio di una sintassi asimmetricamente sbilanciata e non di correlazione mutuale è forte. Infatti Duquoc continua dicendo che l'immagine «mette in rapporto asimmetrico gli esecutori cristiani, i quali non ignorano l'identità del direttore d'orchestra, e gli altri compositori i quali, invece, non sanno niente di lui». E questa annotazione già rende difficile la composizione comune, il dialogo paritetico. E la domanda di Duquoc, se non fosse profondamente reale, rischierebbe di suonare retorica:

come si fa a confessare di conoscere l'identità del direttore d'orchestra, di sapere che verrà e che, con la sua potenza creatrice, armonizzerà tutte le composizioni, e nel contempo giocare onestamente al gioco del non sapere? Questo non sapere è la condizione perché le relazioni tra i gruppi partecipanti al concerto non

⁴⁸ Ivi, pp. 26-27.

⁴⁹ Ibid. Ma cfr. per esempio anche p. 72: «La 'circolarità' del percorso aiuta a far cogliere come i limiti di ogni modello possono essere efficacemente superati avvalendosi del riferimento alla ricchezza offerta dagli altri modelli...»

⁵⁰ Ivi, p. 31.

⁵¹ Ivi, p. 128.

siano gravate da una premessa: uno di noi, potrebbero pensare, vuole la nostra morte perché pretende di essere l'unico⁵².

E certo una risposta dovrebbe darla la teologia. Sarà mai in grado la teologia di giocare onestamente il gioco del non sapere? È chiaro che qui ne va anche della possibilità di una 'reale' ricerca teologica, di un'euristica realmente aperta all'ascolto.

Non tocca quindi a noi la risposta. Ci piace, però, sottolineare la continguità tra questa metafora di Duquoc e quella del corifeo di Plotino. E forse proprio in quest'ultima immagine e nella sua possibilità di interpretazione molteplice (sul versante 'pagano' e sul versante 'cristiano') si può rilanciare la scommessa: sul terreno della sorgente della vita. Una sorgente di cui tutti, cosiddetti credenti e non credenti (o diversamente credenti, come si suol dire oggi) – se percorriamo onestamente il cammino del non sapere, che è il cammino della finitezza umana – non possiamo non (ri)conoscere l'ineffabilità. E, proprio per questo, non possiamo non (ri)conoscere la molteplicità dei nomi possibili.

Ma la teologia (cristiana) potrebbe mai riconoscere che quello di Cristo è solo uno dei nomi possibili? Qui nuovamente Cusano – e il suo rapporto tra i nomi/congetture e il Nome/Verità/Ineffabile – potrebbe tornare d'aiuto. Lo diciamo con Massimo Cacciari:

nessuna congettura è la Verità, ma lo spirito può, se vuole, animarle tutte. (...) E dunque soltanto ri-volgendoci alla perfetta singolarità, troviamo *il comune* di tutti i nomi e di tutte le preghiere. (...) Il colloquio dovrà proseguire fino all'Inatingibile e cioè secondo la misura di un'*apertura* che nessuna rappresentazione potrà mai esaurire. Agostinianamente si cerca non perché un fine ponga un termine al cercare, ma perché nella ricerca cresca l'amore di ciò che viene cercato. (...) La forza discorsiva della teologia non è affatto *disvelatrice*, non *rappresenta* affatto la Verità. La superiorità della religione cristiana non sta in un suo pieno 'possesso' della Verità, nella *Offenbarung*, nel rendere-aperto il mistero, ma proprio nel saperne, attraverso il Logos, l'inatingibilità. E ciò deve diventare comune, perché pace si dia...⁵³

E perché sinfonia e danza e coro si diano. E perché dialogo si dia. E perché sintassi di correlazione si dia.

E con questo possiamo passare all'ultimo punto che vogliamo toccare: il secondo aspetto delle nostre conclusioni, conseguente alla possibilità di questo dialogo tra teologia e filosofia. Ossia: *che cosa può offrire la filosofia (e segnatamente l'antropologia) alla teologia per un ripensamento sempre più adeguato della sintassi?*

4.2) La sfida di una sintassi mutuale

Come già anticipato, il finale del libro di Lieggi va in salita. Non solo per il suo paradossale risalire dalle questioni teologiche a quelle antropologiche (tanto che andrebbe ripensata questa struttura – in realtà poco valorizzata dall'Autore – per cui la filosofia non precede 'classicamente' la teologia, né la segue, ma arriva alla fine, come banco di prova più difficile e quindi più importante). Ma il finale del libro va in salita, quasi in voluto affanno, anche perché accetta di lasciare alla fine proprio ciò che (come annota Lieggi stesso in sordina, in qualche passaggio e qualche nota) potrebbe di fatto rimettere in discussione l'intero testo.

Infatti, nelle realtà antropologiche, come abbiamo già detto con le stesse parole di Lieggi, appare generalmente chiaro che i rapporti sono 'asimmetrici' (e nessuno può mai porsi al posto dell'altro); ma non sono 'sintattici' nel senso della «presenza di un 'ordine' nell'uguaglianza della dignità». Ne è emblematico il rapporto maschile/femminile, a cui Lieggi accenna attraverso Giulio Meattini: un rapporto più da pensare nella logica della

⁵² Duquoc, citato da Lieggi, *ivi*, pp. 128-129.

⁵³ M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 154-56; 151-52.

«reciprocità asimmetrica» che nella logica di una sintassi ordinata⁵⁴ (chi mai potrebbe venire prima, in questo caso? E chi dopo?). E lo stesso si potrebbe dire in generale dei rapporti di ‘reciprocità’ improntati all’amicizia, o all’amore.

Se si prende sul serio il paradigma ideale delle relazioni umane, allora appare molto più ‘umano’ e ‘vero’ il modello della pericorese (in cui la reciprocità determina le relazioni) e non il modello sintattico (con la sua matrice genetico/generativa).

E allora? E allora con pazienza Lieggi – grazie anche all’aiuto di compagni di cammino (teologi) già ricordati, come G. Meattini, M. Chiodi a cui si aggiunge C. Theobald; ma grazie anche a compagni ‘filosofi’ (Ricoeur, in particolare) – va a ‘saggiare’ quei campi dell’umano in cui la reciprocità mostra i suoi limiti. Non per ribadire la superiorità dell’intuizione ‘sintattico’-teologica, ma per ricevere, da questi campi scivolosi del nostro essere, nuove domande e nuove provocazioni.

In particolare i ‘nodi’ indicati sono quelli del rapporto generativo e di filialità (genitori/figli), quelli del rapporto di ospitalità (tra chi accoglie e chi è accolto) e quelli della relazione d’amore (tra chi dona e chi accoglie il dono).

Che cosa emerge in questi nodi? Emerge che, se per sintassi intendiamo un’asimmetria originaria, un inevitabile prima-e-poi, una dinamica generativa che non si dà senza origine, allora alle radici dell’umano c’è ‘questa’ sintassi e non la reciprocità.

E qui ci piace sottolineare la radice ricoeuriana di questa intuizione (d’altra parte sia Chiodi che Theobald attingono al pensatore francese).

La ridiciamo a parole nostre. È l’idea che prima di essere qualsiasi cosa siamo figli⁵⁵. E dunque in rapporto di assoluta dipendenza (persino nel nostro essere) da chi ci ha generati⁵⁶. Siamo secondi e mai primi. C’è una sintassi nella nostra vita, che ci vede destinatari di un dono e mai primi donatori.

È l’idea che prima di poter ospitare qualcuno siamo ospitati. Debitori. Accolti. Tanto che al limite chi non avesse mai sperimentato l’ospitalità non potrebbe mai diventare ospitante.

È l’idea che prima di poter amare qualcuno, siamo già stati amati, riconosciuti. Impariamo a diventare amanti. Grazie a chi ci ha amato. Tanto che al limite chi non fosse stato mai amato non potrebbe mai amare.

E potremmo aggiungere l’ambito della sofferenza, della passività, dell’ultimo respiro del morente (sempre ultimo respiro del vivente, vivente fino alla morte – insegna Ricoeur). I momenti radicali del ‘Fondamentale’ in cui siamo recettivi, non più attivi, apparentemente solo destinatari di cure. Eppure anche allora (e forse allora di più) potentemente e radicalmente ‘noi’.

Questo il dato: non siamo all’origine di noi stessi. E questa verità antropologica, senza necessariamente riaprire domande metafisiche, ci proietta già comunque in una

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 135 sgg.

⁵⁵ Ci permettiamo su questo di rinviare a nostro *Io e tu. Una dialettica fragile e spezzata: percorsi con P. Ricoeur*, Stilo, Bari, 2009, discusso tra l’altro da Lieggi nel finale del suo libro.

⁵⁶ «Il teologo morale Maurizio Chiodi fa del rapporto generativo un esempio emblematico di come nella ‘relazione occorre mantenere sia la reciprocità sia la dissimmetria, sia la somiglianza sia l’irriducibilità’. Infatti, (...) egli estende la sua analisi anche alle altre forme che l’asimmetria assume nelle relazioni umane: ‘L’altro non è il limite della mia libertà: al contrario egli istituisce il senso dell’identità. Nella sua irriducibile alterità, egli mi appartiene: senza di lui non sarei me stesso, come appare nella relazione filiale, nella maternità e paternità, nella relazione sponsale e anche nella fraternità, nell’amicizia, nella socialità. Queste relazioni sono ‘originarie’, in quanto strutturano l’identità del sé: grazie ad esse il soggetto può credere nella vita come un dono buono, riconoscendovi il dischiudersi di una promessa, che attende il consenso della mia libertà. L’altro mi è maestro di umanità, in una circolarità di ricevere e dare. Nessuno è tanto povero da non aver nulla da insegnare e tanto ricco da non dover mai imparare. A volte l’accento cade più sul dare, come relazione paterna e materna o in quella educativa, altre volte più sul ricevere, come nella relazione filiale o nella sofferenza, ma in ogni relazione c’è una reciprocità nella dissimmetria, come si manifesta in modo eminente nell’amicizia e nell’amore sponsale» (*ivi*, pp. 133-34).

dimensione genetica, che pone in ‘altro’ il nostro essere, il nostro crescere, il nostro ricevere, il nostro accogliere.

E, allora, in questo senso, Lieggi ha ragione. Forse può essere utile ritrovare la dimensione ordinativo/genetica (sintattica) del nostro essere e vivere. Per imparare ad essere e vivere meglio.

E, però, l’umano svela in sé quello che altrove abbiamo chiamato «un risvolto paradossale della logica del dono»⁵⁷ e che potremmo qui chiamare *un risvolto paradossale dell’ordine della sintassi*: che – come abbiamo anticipato attraverso la metafora di Basilio – da un lato (dal lato genetico/originario) è discendente (dal donatario al ricevente), ma dall’altro lato (dal lato esperienziale) è ascendente (dal dono accolto, riconosciuto come dono, al donatario).

Che cosa vogliamo dire? Semplice. Che nel nostro essere figli generiamo i nostri genitori (e li rendiamo tali). Che nella nostra necessità di essere ospitati generiamo il desiderio che qualcuno diventi ospitante (e lo rendiamo tale)⁵⁸. Che nel nostro bisogno di essere amati generiamo chi ci ama (e lo rendiamo amante). Che nella nostra fragilità e passività generiamo accoglienza e cura (e rendiamo gli altri accoglienti).

Non è solo il Padre che genera il Figlio, ma anche il Figlio che ‘genera’ il Padre (le virgolette attenuino, nell’indicazione metaforica, l’eresia di questa espressione!; ridiciamola in maniera forse più ortodossa: è il Figlio che consente al Padre di essere tale).

C’è allora una relazione da ripensare: tra sintassi e mutualità.

Su questo scenario si chiude il libro di Lieggi, che ci ha fatto, tra l’altro, il dono di esplorare, nell’ultimo paragrafo, il paradigma della mutualità proprio a partire dal nostro libro su Ricoeur.

E per questo ci permettiamo un’auto-citazione che è paradossalmente di seconda mano:

la reciprocità, dice Ricoeur, ‘volteggia al di sopra delle nostre teste’, la mutualità ‘circola tra noi’ (*Percorsi del riconoscimento*). Nella mutualità non c’è uno ‘scambio’ di doni, inteso come ‘qualcosa’ che oggettivamente passa da uno all’altro e dall’altro all’uno. Non c’è l’orizzontalità della ‘giusta’ reciprocità. C’è la dissimmetria di una duplice sovrabbondanza⁵⁹.

Torniamo, dunque, a tirare i fili del discorso: che rapporto tra sintassi e mutualità?

Una prima evidenza è che sia il paradigma della mutualità che quello della sintassi intendono porsi ‘oltre’ la ‘logica’ della reciprocità. Dal punto di vista teologico questo significa: oltre il mero paradigma pericoretico. Dal punto di vista filosofico questo significa: oltre il dono inteso come mero *do-ut-des*, ma anche oltre le relazioni intese a senso unico. Perché tutti siamo donati prima che donatori; ma tutti siamo chiamati a realizzarci come donatori, per ‘compiere’ la nostra esistenza. Tutti siamo amati prima che amanti; ma tutti siamo chiamati ad amare, per realizzare la felicità iscritta nel cuore del nostro *ethos*.

⁵⁷ A. Caputo, *Io e tu*, cit., p. 286 (il passo è richiamato anche da Lieggi, in nota, a p. 194).

⁵⁸ «Una prima considerazione sull’ospitalità è volta a mettere in luce la simmetria, espressa già nella stessa ambivalenza del termine ‘ospite’ che indica sia colui che accoglie sia colui che è accolto». Lieggi però incalza: «mi chiedo se non si debba preferire il riconoscere come legge fondamentale di ogni incontro autentico – proprio per salvaguardare l’inesigibilità del dono - non la *simmetria*, come suggerisce Theobald, ma la *asimmetria* (...), che nel contempo ci aiuta a ‘purificare’ l’aspetto asimmetrico da ogni ambiguità e da ogni pretesa superiorità dell’uno nei confronti dell’altro. [In nota] È lo stesso Theobald a ricordare tale ‘inesigibilità’. Infatti, subito dopo essersi chiesto come si possa esigere la reciprocità, egli afferma: ‘Io non posso che espormi a lui [all’altro] consegnando, in una certa fiducia a prima vista, qualcosa di me stesso – e forse ciò che più è profondo in me – e sperando che questo lo inviti a fare altrettanto. Tale è il carattere di gratuità racchiuso in ogni incontro. A partire da questo presupposto, l’ospitalità si presenta come un’offerta: la simmetria permette di offrire all’altro la possibilità di esprimersi e di condividere qualcosa, affinché io diventi a mia volta ospite. È qui che compare l’inversione significata dall’ambivalenza del termine ‘ospite’, così come il passaggio dalla simmetria alla reciprocità»: ivi, p. 189.

⁵⁹ A. Caputo, *Io e tu* (op. cit.), citato in Lieggi, p. 193.

E allora una seconda evidenza è che il paradigma della sintassi e quello della mutualità si incontrano non solo per il comune accento posto sulle asimmetrie, sul non-orizzontale, sul dislivello, ma anche per il comune desiderio di mettere in circolo queste asimmetrie. Perché non restino a senso unico, ma vengano colte nella ricchezza del loro darsi ‘mutuale’⁶⁰.

La domanda allora inizia allora a definire i propri contorni. *Che cosa il paradigma della sintassi trinitaria può dare al paradigma filosofico della mutualità?* Un rimando e un richiamo. A non chiudere mai la questione del dono. E a lasciare sempre aperta la domanda sull’Ineffabile, sul Mistero, sul Primo donatore.

Che cosa, invece, il paradigma della mutualità antropologica può dare al paradigma della sintassi trinitaria? Un rimando e un richiamo. A non chiudere mai la questione del ‘ritorno’. A lasciare sempre aperta la domanda: che cosa il Figlio e lo Spirito danno al Padre? Che cosa il mondo, l’uomo, la storia danno a Dio?

Scrive Lieggi nella conclusione del terzo capitolo:

Nell’accoglienza della logica di quell’amore gratuito e puro che trova la sua più alta espressione nella mutualità, oso pensare che la ‘dissimmetria di una duplice sovrabbondanza’ segni anche il rapporto tra Dio e le sue creature. Nel senso che, se da una parte è vero che – come ha affermato W. Kasper (...) – che Dio, ‘nell’unità e semplicità della sua essenza, è comunione nell’amore, un amore che non ha bisogno di nulla ma che si dona per la sovrabbondanza del suo essere’, ritengo d’altra parte che non sia azzardato chiedersi se sia proprio corretto affermare semplicemente che Dio ‘non ha bisogno di nulla’. Infatti, non è forse vero che il Dio che ci è stato rivelato nei tratti squisitamente umani di Gesù è un Dio del quale, pur nell’asimmetria tra chi dona e chi accoglie il dono, si deve poter affermare – con la debita analogia – che ha voluto aver bisogno dell’uomo e della sua libera risposta d’amore? Splendido paradosso che mostra come non solo la *sintassi* trinitaria illumini le diverse asimmetrie della realtà umana, ma che anche queste possono aiutare a cogliere aspetti ‘inauditi’ dell’ineffabile mistero d’amore che è la vita stessa del Dio unitrino, cuore di ogni grammatica della fede⁶¹.

E i contorni di queste risposte e di queste nuove domande ci riportano alla questione da cui siamo partiti: quella dell’ontoteologia. Su cui vogliamo tornare. Davvero conclusivamente.

4.3) Oltre l’ontoteologia? L’ineffabilità poetica di un Dio umano-troppo-umano

Ci sembra, infatti, che (anche in questo caso sottotraccia, come appunti che meritano di essere ripresi, sistematizzati e approfonditi) in questa direzione qualcosa in realtà il testo di Lieggi comunque dica.

Infatti un Dio non ontoteologico, può essere solo un Dio pensato sul serio a partire da questo movimento di ritorno dal basso. Perché se è vero che non solo le «realtà antropologiche portano con sé un ‘ordinamento’, una taxis, che conosce ‘inversioni’, inversioni che aprono alla ‘mutualità’»⁶², ma anche le realtà teologiche conoscono queste inversioni, allora un Dio non ontoteologico può essere solo un Dio pensato sul serio a partire (anche) dal movimento circolare della mutualità.

E questo può dover significare prendere sul serio e spingere ancora più a fondo, per esempio, la provocazione di

⁶⁰ Cfr., per esempio, nota 203 a p. 194: «Questa considerazione del rapporto tra sintassi e mutualità (...) apre la strada ad un tema di studio al quale intendo dedicare una mia prossima pubblicazione, cioè la questione dei rapporti e delle interconnessioni che si possono e si devono cogliere tra il paradigma della sintassi e quello della pericorese (che alla mutualità è più vicino!)»

⁶¹ Ivi, p. 195.

⁶² Ivi, p. 194.

Karl Rahner che – come ricorda Lieggi – (...) si chiede: ‘L’immutabile può ‘diventare’ qualcosa? Rispondendo a tale quesito, egli non può che osservare che la verità di fede del Logos che è ‘diventato carne’, se non vuole - come non intende fare - contraddire l’idea dell’immutabilità di Dio, ci pone di fronte alla necessità di ‘ripensare’ l’ontologia stessa⁶³.

Ma l’immutabile può diventare qualcosa? Come ripensare questo Essere che diviene?

Anche in questo caso, prendiamo uno ‘spiraglio’ (più che una risposta) da uno degli as-saggi della parte cristologica (*Il rapporto tra natura divina e natura umana nella persona di Gesù*), dove Lieggi scrive:

sembra qui di trovare uno spiraglio per riconoscere in Dio, nella vita stessa della Trinità e quindi nel Logos, la possibilità di un qualche ‘mutamento’, proprio in forza dell’unione tra natura umana e natura divina. (...), come suggerisce Giuseppe Ruggieri riconoscendo ‘la necessità di un superamento della cristologia della sostanza a favore di una cristologia della relazione’. (...) Particolarmente illuminanti al riguardo sono (...) le parole di Adolphe Gesché che, (...) si chiede: ‘Ma così facendo, faremmo di Dio *un Dio troppo umano [corsivo nostro]*, la cui indispensabile distanza da noi sfumerebbe? Ma quell’indispensabile distanza deve proprio pensarsi come un impietoso fossato? Non sbaglieremmo a credere che soltanto un’inimmaginabile distanza salvaguardi Dio e la sua trascendenza? Ogni discorso di vicinanza fra Dio e l’uomo urta la nostra sensibilità occidentale, talmente la nostra filosofia e la nostra teologia ci hanno abituati a vedere Dio come assolutamente diverso dall’uomo, d’una differenza senza scampo, d’una differenza che crede di poter affermarsi solamente respingendo tutto ciò che potrebbe far pensare all’uomo (...) Se avessimo l’audacia dei mistici, (...) allora forse oseremmo arrischiarci a dire, con quel leggero eccesso che il linguaggio poetico (e quindi teologico) permette, che il Signore finisce per completarsi, diventando uomo’ (A. Gesché)⁶⁴.

Un Dio umano troppo umano? Un Dio che diviene? Un Dio che diventa uomo nell’Uomo e con gli uomini?

Anche un discepolo di Karl Rahner, nel presentare la teologia spirituale del suo maestro, ha parole particolarmente significative al riguardo: ‘fare esperienza del quotidiano significa fare esperienza (...) dell’essere estraneo da sé. (...) Tale esperienza è l’evento di un’incarnazione. È l’esperienza che, nell’accettazione dell’estraneo, Dio è se stesso. (...) Il termine incarnazione ha perciò un significato che abbraccia tutto. (...) Rende la trascendenza, che è appunto Dio stesso, un dato nel mondo. Essa è un accadere reciproco. Dio diventa più Dio, l’uomo diventa più uomo, il mondo diviene un mondo del Dio di questi uomini e un mondo degli uomini di questo Dio. Dio entra nel mondo e lo rinnova’ (E. Klinger)⁶⁵.

Qui veramente non rischiano di saltare non solo la grammatica e la sintassi ‘tradizionale’, ma anche le parole? Dio diventa più Dio? L’uomo diventa più uomo⁶⁶?

Dio fuoriesce da sé, lui stesso, lui nella sua qualità di pienezza che si dona. (...) La creatura, in base alla sua essenza più intima e profonda, dev’essere concepita come la possibilità del poter-essere-assunta, dell’essere-materiale per una possibile storia di Dio. Nel creare la creatura, nel mentre la pone fuori dal nulla nella sua realtà propria, distinta da lui, Dio la abbozza come la *grammatica di una possibile automanifestazione divina*⁶⁷.

Questo è di nuovo Rahner. E Lieggi commenta: «è l’uomo stesso la *grammatica* di Dio». Là dove va fatta notare la circolarità e l’inversione del sottotitolo del libro. Non era la grammatica di Dio il cuore dell’uomo? Ora è il cuore dell’uomo la grammatica di Dio?⁶⁸ Dio parla con le parole dell’uomo? La Sua storia è possibile solo (anche) come storia

⁶³ Ivi, p. 16.

⁶⁴ Ivi, p. 152.

⁶⁵ Ibid, nota 112.

⁶⁶ Su questo cfr. il nostro: *C’è bisogno di un umanesimo nuovo*, in “Presbyteri”, 2015, 7, pp. 493-506.

⁶⁷ È K. Rahner, citato da Lieggi alle pp. 16-17. Su questi temi Lieggi si sofferma anche in *Per uno stile della teologia oggi: tra narrazione e silenzio*, in “Apulia theologica”, 2015, I, pp. 37-71.

⁶⁸ Continua poi W. Kasper: «L’antropologia è, per così dire, la grammatica di cui Dio si serve per autoesprimersi (...)»: J. P. Lieggi, *La sintassi trinitaria*, cit., p. 17.

dell'uomo? Come ripensare il rapporto tra Logos/Linguaggio divino e linguaggio dell'uomo?⁶⁹ Tra storia/narrazione dell'uomo e Storia/Narrazione di Dio?

Anche queste sono questioni che restano aperte. E che di fatto necessitano e giustificano la necessità di un cammino teologico, dopo l'ontoteologia. Un cammino in cui sono da riformulare non solo le domande, ma anche i sentieri, il *metho-odos*. Un *odos* 'nella' *theo-logia* in cui inevitabilmente per ridire il 'Theos' va ripensata la '-logia', la logica e il linguaggio.

Ahimè, non dovremmo domandarci una buona volta: dove sono mai i bei tempi nei quali i grandi teologi erano anche poeti e componevano inni? Quando potevano scrivere come un Ignazio di Antiochia o poetare come Metodio d'Olimpo o aprire il loro animo in inni come Adamo di S. Vittore, Bonaventura e san Tommaso d'Aquino? Dove sono finiti quei tempi? E la teologia è forse divenuta più sublime, perché oggi i teologi scrivono in prosa? (K. Rahner)⁷⁰

Il nostro grande mistero rischia di ridursi ad arte insignificante' (Gregorio di Nazianzo), di ridursi a 'tecnica'. (...) E questo accade quando i concetti, da essere strumenti posti al servizio della realtà ineffabile del mistero di Dio, diventano tasselli per 'costruirle attorno una siepe che oltre a proteggere il Dio sconosciuto, lo cattura anche e se ne impadronisce' (E. Johnson)⁷¹.

La cristologia necessita certamente del massimo di rigore e di vigore intellettuale, ma necessita anche della castità dell'intelligenza; ha bisogno di addentrarsi nel mistero di Cristo, ma, per così dire, senza toccarlo, senza tentare di impadronirsene (J. Sobrino)⁷².

È il rapporto – scrive Lieggi – tra il linguaggio della poesia e il linguaggio concettuale. Due *logoi*, due linguaggi, entrambi – grazie e attraverso l'analogia – posti al servizio del *Logos*, pur nella consapevolezza che, senza rinunciare al ruolo e alla fatica del concetto, è alla poesia che deve essere riconosciuto un primato. (...) La natura stessa del linguaggio teologico e, prima ancora, il senso e il fondamento dell'apertura alla conoscibilità di Dio, rivelano che il linguaggio più adatto a dire l'ineffabile è proprio la poesia. Lo stesso silenzio, così prezioso per la teologia -come l'apofatismo mette bene in luce - non vuole e non può essere l'ultima parola, ma intende 'educare' il *logos* dell'uomo ad avere una 'misura', un 'metro', per poter così essere capace di cantare la grandezza e la bellezza del *Logos* di Dio. È in ragione di ciò che la poesia può essere a ben diritto ritenuta il linguaggio 'teologico' per eccellenza⁷³, forse anche – o proprio perché – è il linguaggio dell'amore: 'il discorso d'amore è, per prima cosa, un discorso di lode. (...) In poesia le parole chiave subiscono amplificazioni di senso, assimilazioni inattese, interconnessioni inedite' (P. Ricoeur)⁷⁴

Non ci libereremo di dio fintanto che crederemo nella poesia.

Con i suoni il nostro amore / danza su arcobaleni multicolori.

Non sono le parole, tutte, fatte per i gravi? / Non mentono
tutte le parole per chi è lieve? / Canta! Non parlare più. (...) /
Come non dovrei anelare all'eternità / e al nuziale anello
degli anelli / l'anello del ritorno! / Ancora non trovai donna
da farmi desiderare figli, / se non questa donna, che io amo;
/ perché ti amo, Eternità! / Perché ti amo, Eternità!
[F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*]

⁶⁹ Lieggi cita Erri De Luca: «una sola delle sue manifestazioni ha un formato fisso: la parola. 'E disse': la divinità scende in una grammatica, in un vocabolario e un alfabeto. Sceglie di consistere in una voce. Questo è il suo intervento più insistente, la sua riduzione ad altezza d'uomo. Solo la sua parola è antropomorfa. Nel Nuovo Testamento tacerà, incarnandosi in un corpo fino all'estremo della distruzione. Nell'Antico Testamento c'è il suo: 'E disse'. Qui si raccoglie l'emergenza fisica della divinità» (E. De Luca - G. Matino, *Almeno 5*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 11)

⁷⁰ Citato da Lieggi a p. 131.

⁷¹ Sono citazioni tratte dalla nota 66 in *ivi*, pp. 130.

⁷² *Ibid.* nota 67 [ma cfr. anche più diffusamente su questo il già citato saggio di Lieggi *Per uno stile della teologia oggi: tra narrazione e silenzio*].

⁷³ Su questo il rimando è ad *Id.*, *La cetra di Cristo*, cit.

⁷⁴ La lunga citazione da Lieggi è in *La sintassi trinitaria*, cit., pp. 129-130.