Kenosi trinitaria e limiti della fenomenologia*

di Emmanuel Falque

The Trinitarian theology remains most often within the Circular Latin scheme (the Holy Spirit as the love of the Father and the Son) or within the Linear Greek scheme (the Holy Spirit as the love of the Father through the Son). Moreover, this theological limitation is also found in phenomenology: the forgetfulness of the "force" as such. From the triple excess the phenomenology – the primacy of weakness over force, the hypertrophy of the flesh over the body, and the apriori of the sense upon the chaos – a new "Trinitarian" ontology could arise. Based on the work of Klaus Hemmerle (Theses for a Trinitarian Theology), but following our own way, we will try to distinguish the three persons of the Trinity in a new manner: a "God of the force" in the person of the Holy Spirit, a "God of the body" in the person of the Son, and a "God of the chaos or the descent into the abyss" in the person of the Father. Like the conatus of Spinoza, God makes, to a certain extent, an "effort with us" (Em-manuel) in order to remain, perhaps to increase, within our being. Far from the war (polemos) or sin (fall), the perichoresis teaches us how we may support one another in order to exist.

Keywords: Body, Chaos, Hemmerle, Fight, Force, Kenosis, Limits, Perichoresis, Phenomenology, Sin, Trinity

Una lunga traversata della fenomenologia ci obbliga a riconoscerlo: è a causa dei suoi scogli che può nascere un rinnovamento del pensiero, non attraverso l'uscita o la negazione dell'approccio fenomenologico, ma attraverso la sua possibile mutazione o trasformazione a causa della propria insufficienza. Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Gilles Deleuze o Michel Foucault l'avevano già avvertito a loro tempo: non si può dire né dedurre tutto dalla fenomenologia. Ciò che da un lato è il suo punto di forza (il descrittivo), è, dall'altro, la sua debolezza (la sistematica). Qui non si tratta di giocare o rigiocare il dibattito tra fenomenologia e metafisica. Questione probabilmente passata o superata ormai, e gli attacchi dell'una contro l'altra in realtà paralizzano entrambe. I litigi eristici hanno poco significato, tanto che si accontentano di opporre i protagonisti senza entrare veramente in una *disputatio* o in una "lotta amorosa" a parità di condizioni. Rimane allora un'altra via, una terza via, che non si richiama né alla fenomenologia né alla metafisica, ma alla filosofia in quanto tale, e che consiste nel mettere in discussione i concetti nella loro articolazione in modo da coprire uno spettro di pensiero sufficientemente ampio, affinché nulla sia dimenticato. Le lacune della fenomenologia rivelano in effetti questo fatto strano, cioè che nelle sue mancanze si manifesta proprio ciò che oggi dobbiamo cercare, non tanto per combatterla quanto per orientarla in un altro modo[1].

Da parte nostra, con il supporto delle nostre numerose opere, abbiamo individuato tre scogli della fenomenologia, affiancati da altri due che restano ancora oggi da interpellare: il *primato della debolezza sulla forza*; l'*ipertrofia della carne sul corpo*; l'apriori *del senso sul caos*; a cui aggiungeremo il *presupposto dell'alterità sulla solitudine* e la *presunta evidenza dell'evento sul fatto nudo e crudo dell'esistenza*. Indipendentemente da questi scogli, che dunque possiamo oggi contare in numero di cinque, l'ipotesi stessa di una riflessione sull'ontologia trinitaria richiede di porsi la domanda: "qual è, o quale potrebbe essere, la struttura stessa dell'essere della Trinità in rapporto a tali lacune della stessa fenomenologia?"[2].

La domanda può certamente sorprendere per lo meno da tre punti di vista. Ci si chiederà infatti, e giustamente: (a) se la collisione, o addirittura la collusione, tra filosofia e teologia non sia qui sopravvalutata e arbitraria; (b) se si possa davvero chiedere a un dogma di riempire le lacune della fenomenologia; (c) e se il «contrac-

---

* Conferenza tenuta al colloquio internazionale "New Trinitarian Ontologies" a Cambridge, 13-15 settembre 2019. Traduzione di Noemi Sanches e Tommaso Bertolasi.

1 - Un primo tentativo, ma troppo reattivo a nostro avviso (opponendo i campi), si trova in E. Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Parigi 1995. Questo lavoro riecheggia, e in un certo senso completa, il movimento di D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Éclat, Paris 1991.

2 - Per questa triplice mancanza, si veda in modo particolare il nostro *Les noces de l'agneau*, Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 39-71; cfr. Id., *Triduum philosophique*, Éditions du Cerf, Paris 2015, pp. 393-419.

colpo» della teologia sulla filosofia non abbia un prezzo troppo alto, così da spettare a Dio, nella sua natura, di risolvere i problemi insolubili per l'uomo.

Lo abbiamo detto già da molto tempo, o meglio il racconto evangelico ci obbliga anche ad ammetterlo: «ogni albero infatti si riconosce dal suo frutto» (Lc 6,44). Ciò vale per il testo del Nuovo Testamento e anche per questo sorprendente confronto tra filosofia e teologia. Ciò che conta, e che dobbiamo dimostrare qui, non è che il *proposito* sia possibile – abbiamo già da tempo «attraversato il Rubicone» mantenendo le frontiere – ma piuttosto che sia reale, anzi necessario. Reale e necessario, cioè fecondo, capace di produrre pensiero e capace di illuminarci sul senso e la struttura del divino – secondo un discorso, qui filosofico e trinitario «richiesto dai nostri tempi»[3].

L'impresa è tanto più giustificata in quanto un pioniere – nella persona di Klaus Hemmerle – ci invita a prendere la strada e a riorientarci. L'"ontologia trinitaria" non è solo un sintagma, essa possiede anche il suo autore. E anche se l'espressione non appartiene al teologo di Friburgo, è direttamente legata a lui e alle sue *Tesi di ontologia trinitaria* (un manifesto redatto nel 1975 in occasione del 70° compleanno di Hans Urs von Balthasar)[4]. Ciò che è giusto e che colpisce nel tentativo di Hemmerle è proprio questo doppio tentativo di tessere un legame tra filosofia e teologia a partire dall'ontologia. «*Abbiamo bisogno di un'ontologia per la teologia*», per non limitare quest'ultima a una semplice storia delle religioni o delle idee, per non ridurla a un'antropologia che negherebbe ciò che è di e in Dio, e per non confondere la testimonianza della fede (*fides qua*) con il contenuto della fede (*fides quae*). «*Ma abbiamo bisogno dell'ontologia anche per la filosofia*» per non perdere il filosofico nell'ontico, per non ignorare il legame profondo che unisce filosofia e teologia attraverso la questione dell'essere e per lasciare apparire il ruolo propriamente fenomenologico o "mostrativo" della filosofia che, su questo punto, manifesta secondo un altro linguaggio (il dono, per esempio), ciò che la teologia stessa dispiega sotto un'altra figura (lo Spirito Santo). Da qui la giusta conclusione di colui che sarebbe diventato vescovo di Aquisgrana: questa «ontologia […] deve essere

---

3 - Come ha affermato Papa Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio Vaticano II l'11 ottobre 1962 (cfr. *Enchiridion Vaticanum. 1 Documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, EDB, Bologna 2002[18], 55*, p. 45: «è necessario che questa dottrina certa e immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che *risponda alle esigenze del nostro tempo*» (corsivo nostro). Per quanto riguarda il metodo qui evocato, rinviamo al nostro *Dio, la carne, l'altro: da Ireneo a Duns Scoto*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 22-25: "L'albero e i suoi frutti". E naturalmente: Id, *Passare il Rubicone. Alle frontiere della filosofia e della teologia*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 165-184.

4 - K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996.

compresa nella teologia, così da restare teologia, e manifestata nella filosofia, così da restare filosofia»[5].

In breve – e lo si sarà capito – Hemmerle avrebbe già «attraversato il Rubicone», ma in un altro modo, in senso contrario. Infatti, da teologo parte dalla riva della teologia per mostrare il carattere fenomenologico della filosofia per la teologia, senza però annetterlo. Quindi, da filosofi lasciamo la riva della filosofia solo per tornarci meglio, pensando questa volta che Dio, almeno nel suo concetto, trasforma l'uomo e i suoi propri pensieri, ben oltre le attestazioni confessionali che potrebbero emergere qui o là. Lo scopo di una "nuova ontologia trinitaria" invocata fortemente da Hemmerle non regge soltanto, secondo noi, nel suo "apriori dall'alto" del divino verso l'umano e dell'umano verso il divino (un doppio apriori "dall'alto" secondo la quinta tesi), ma anche in un necessario apriori "dal basso" dell'umano verso il divino, non necessariamente in quanto l'uomo vuole raggiungerlo, ma in quanto lo trova anche nella sua pura e semplice umanità[6]. Balthasar e Karl Rahner possono e devono oggi essere uniti piuttosto che opposti: *l'uomo all'ascolto del Verbo* primariamente in un approccio euristico (Rahner) e *la figura oggettiva della rivelazione* nella sua esposizione didattica (Balthasar). Tale è, una volta tanto, il possibile superamento di una querelle che, a forza di ripetersi, potrebbe sterilizzare il pensiero per una lunga eternità.

Di qui la domanda che ci interessa ora. Se esiste un triplice scoglio della fenomenologia (il *primato della debolezza sulla forza*; l'*ipertrofia della carne sul corpo*; l'*apriori del senso sul caos*), in che modo la suddetta "ontologia trinitaria", sviluppata questa volta sulla base e sull'interrogazione della filosofia, può far emergere la figura di un Dio capace di rinnovare sia la filosofia da un lato (in una concettualità che si estrae dagli apriori di una filosofia della rivelazione [il proprio corpo, il volto, l'eccesso]), sia la teologia, dall'altro (secondo una concezione trinitaria che dà diritto a una figura di Dio il cui spessore dell'incarnato, il potere di salvarci e la discesa nelle profondità dei nostri abissi, lo caratterizzano a pieno titolo)? C'è una

---

5 - *Ibid.*, pp. 26-28.

6 - «Anche quest'ultimo apriori è tuttavia di tipo divino, è un apriori "dall'alto"» (*Ibid.,* p. 34). Questo è certamente comprensibile se partiamo dal principio della kenosi trinitaria, come suggerisce l'autore. Resta il fatto che ciò, almeno per il filosofo, non può essere un punto di partenza ma solo un punto di arrivo. Da ciò deriva, da parte nostra, la rivendicazione qui di un apriori "dal basso". Si veda su questo punto il commento, con cui siamo d'accordo, di Jérôme de Gramont, il quale interpreta anche Hemmerle: «È così che la filosofia prima [...] ci pone all'incrocio del nome più comune: l'ente, e del nome proprio per eccellenza: Dio (Trinità) [...]. Da una filosofia veramente prima, noi avremmo il diritto di aspettarci che essa si apra con il nome più alto, il più splendente, il più glorioso (Dio) [...]. (Ma) gli inizi non sono che dei cominciamenti. Abbiamo il diritto di vedere in questa tautologia la povertà di una prima parola che dovrà essere dimenticata quando la seguiranno dei discorsi più seri» (J. de Gramont, *Le nom le plus commun et le nom propre par excellence*, «Transversalités», 1, n° 148 (Janvier-Mars 2019), pp. 12-14.

specie di "irenismo" o una forma di beata consolazione della descrittività nella fenomenologia francese che si riflette oggi sulla teologia, allontanandola particolarmente dal "confronto con il carattere naturale della morte" (Rahner) o della "drammatica divina" (Balthasar), così come i teologi, di contro, non hanno mancato di sviluppare tali concetti. La porosità della fenomenologia e della teologia è tale che molto spesso sono le decisioni della fenomenologia che si impongono alla teologia, senza preoccuparsi tuttavia del "contraccolpo" che la teologia può produrre sulla filosofia stessa.

Si aprono quindi due vie d'uscita: o partire direttamente dalla teologia per poi modificare o interpellare la filosofia, che sarebbe il possibile approccio di un teologo come Hemmerle per esempio; oppure rimanere filosofo e prendere come punto di partenza una fenomenologia rinnovata dai suoi limiti e dai suoi scogli e appoggiarsi ad essi per dispiegare la figura di un Dio capace di salvarci o almeno di venirci a cercare là dove non l'avremmo immaginato: «Una fenomenologia i cui dadi non sarebbero truccati, non farebbe forse più attenzione all'atroce, alla disperazione, all'inqualificabile, o anche solo all'indecidibile, dove si trama anche la nostra umana condizione?», chiede Janicaud nel suo *Le tournant théologique de la phenomenologie française* con una formula, o una domanda, che è altrettanto importante, se non di più, di tutte le domande di frontiera: «E Cioran non si rivela forse un fenomenologo come i nostri autori, in molte delle sue descrizioni intransigenti della nostra condizione umana?»[7] .

Attraversare le mancanze della fenomenologia e la kenosi della Trinità è dispiegare una vera e nuova "ontologia trinitaria". Un "Dio della forza" nella persona dello Spirito Santo contro il costante ricorso e ritorno alla debolezza, persino all'impotenza, compresa quella di Dio. Un "Dio del corpo" nella persona del Figlio contro la quasi gnosi, fenomenologica e teologica, del vissuto della carne e dell'oblio dell'organico. Un "Dio del caos o della discesa nell'abisso" nella persona del Padre contro l'apriori del sensibile che fa aspettare troppo alla salvezza per farci uscire dalle nostre oscurità, senza vedere né accontentarsi, di un "essere-con" (*Immanu-El*) che già da ora ci trascina verso l'alto o che almeno non ci lascia più soli[8].

7 - D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, cit., p. 54.

8 - Tratti che si ritrovano nelle rispettive tappe del nostro *Triduum philosophique*, di cui proponiamo qui una sorta di rilettura trinitaria: la "forza nella vita" o la persona dello Spirito (*Métamorphose de la finitude*); la "vita nel corpo" o la persona del Figlio (*Le passeur de Gethsémani*); "discesa nell'abisso o la persona del Padre" (*Les noces de l'agneau*).

1. La forza nella vita (forza / debolezza)

Puntare sulla forza per quella che è la virtù non dell'uomo, in primo luogo, ma soprattutto di Dio (lo Spirito Santo), è allora ritornare all'ipotesi della morte di Dio e alla critica di Nietzsche di una modificazione e trasformazione radicale della forza in debolezza, propria del cristianesimo. C'è stata sicuramente una grande speculazione sull'ipotesi della morte di Dio alla fine del secolo scorso, vedendo in essa sia la possibilità di un Dio che, precisamente, "può morire" (teologie della morte di Dio [Vahanian]), sia l'uccisione dell'idolo di Dio per rivelare la sua icona (J.-L. Marion sulla scorta di Nietzsche e Heidegger). Tuttavia, la difficoltà, come ha ben mostrato Alain Badiou nel suo *Ontologia transitoria*, è che «Un Dio che può morire non è e non può essere il Dio concettuale [...]. Deve essere il Dio di Isacco, di Abramo e di Giacobbe, o quel Cristo che parla direttamente a Pascal nel suo orto degli Ulivi interiore. Il Dio vivente è sempre il Dio *di qualcuno* [...]. Che Dio sia morto vuol dire: *non è più quel vivente* che si può incontrare quando l'esistenza si immerge nella propria trasparenza»[9].

Dio non muore solo per il fatto che l'uomo ne sentenzia la morte o ne salva la vita se l'uomo restando zito non ne invera l'idea. Tale lotta continua in realtà a far esistere quello che si vuole annientare. Al contrario, si muore quanto più si è dimenticati, cancellati dalla memoria e, quindi, non si parla nemmeno più. In questo senso, la questione della morte di Dio non è più quella della *morte del Figlio*, lasciando ancora vivo, in qualche modo, il Padre, e ancor più lo Spirito Santo. Se oggi il Dio dei cristiani muore o potrebbe ancora morire, anche nella cultura, questo omicidio divino designerebbe non solo la morte del Figlio, ma *la morte del Padre stesso* o peggio ancora la *morte dello Spirito Santo*, cioè della "forza risuscitante" del Figlio per mezzo della quale egli è innalzato per donarsi: «Dio è morto, Dio *resta* morto» proclama il pazzo di Nietzsche nel famoso paragrafo 125 de *La gaia scienza*, dicendo e proclamando con questo che non basta che il «Dio muoia», ma che «dimori nella morte», come cancellato e dimenticato dalla nostra memoria[10].

La "potenza di Dio" è dunque in gioco nella possibilità o addirittura nella volontà di annientarla. La questione della salvezza sarà qui considerata non tanto nella minaccia *ad extra* di un mondo in cui il nichilismo sarebbe solo da deplorare, quanto nella rinuncia *ad intra* del cristianesimo nel dispiegare ciò che esso stesso contiene in materia di "credibilità" e di "forza" capace di essere esercitata: «Riceverete la *forza* (δύναμιν) dallo *Spirito Santo* (τοῦ ἁγίου πνεύματος) che scenderà su

9 - A. Badiou, *Ontologia transitoria*, Mimesis, Milano 2007, pp. 11.

10 - F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1977, Libro III, § 125.

di voi, e di me sarete testimoni» proclama il Cristo nel giorno della sua Ascensione, annunciando la Pentecoste (Atti 1,8); e «con lui siete anche risorti – continua San Paolo ai Colossesi – mediante la fede nella *potenza di Dio* (ἐνεργείας τοῦ θεοῦ), che lo ha risuscitato dai morti» (Col 2,12).

L'*omissione* di un vero pensiero della "forza" (ἐνέργεια, δύναμις) nella teologia contemporanea – di cui probabilmente troviamo qualche eccezione nei teologi russi Bulgakov, Berdiaev, o anche Florenskij – poggia in realtà le sue radici nella fenomenologia: non che la teologia consulti necessariamente la fenomenologia, tutt'altro, ma in quanto l'una e l'altra partecipano allo stesso movimento di una cultura così radicata (e forse proprio per questo) nella "fragilità" da dimenticare anche lo "slancio vitale" dispensato (in Bergson, per esempio). Il volto (Lévinas), il dono (Marion), l'auto-affezione (Henry), la fallibilità (Ricoeur), la parola (Chrétien), la liturgia (Lacoste) ecc., restano certamente dei sintagmi e delle esperienze da lodare. Rimane il fatto che l'accoglienza dell'altro, la figura dell'ascolto benevolo, l'attesa e la saggia pazienza di un altro tempo per risvegliarci, non possono sopprimere la "potenza di questo Dio" che, nella forza dello Spirito Santo, viene a "metamorfosarci" e a risuscitarci. Il ritrarsi, lo *tzimtsum*, l'impotenza di Dio così come la sua sofferenza sono diventati oggi, nella teologia questa volta, idiomi comunemente condivisi, compreso a volte persino nell'ebraismo (H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*). Ciò è dimenticare quanto vi è di "lotta" *nella* vita e ciò che fa viventi, anche Dio stesso. Troppo spesso confondiamo la "lotta *per* la vita" (*struggle for life*) con la "lotta *nella* vita" (legge del vivente). «Al modo in cui gli alberi in un bosco – osserva giustamente Immanuel Kant nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) – crescono *forti* e *diritti* proprio perché ognuno di essi tenta di togliere all'altro aria e sole, costringendosi a vicenda a cercare sopra di sé; mentre quelli che, in libertà e separati dagli altri, gettano i germogli a loro piacere, crescono *deformi*, *obliqui* e *ritorti*»[11].

In questo senso, gli alberi più belli sono sempre quelli che hanno "lottato" meglio. Si fa quindi una distinzione tra "lotta" (*agôn*) e "guerra" (*polemos*). Ci sono buone lotte o buoni combattimenti – non quelli che schiacciano o si rassegnano (guerra o viltà, anche il peccato), ma quelli che si impegnano nella tensione di una forza contro una forza che rende possibile l'esistenza (lotta, equilibrio, l'essere messi alla prova da parte di altri). «Non ti lascerò, se non mi avrai benedetto», ingiunge Giacobbe nella sua lotta con l'angelo (Gen 32,27). È come se l'atto atletico del superamento di se stessi, persino del confronto con se stessi, così ben raffigu-

11 - I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2011[9], p. 35.

rato da Eugène Delacroix nella *Lotta con l'Angelo* nella Cappella dei Santi Angeli nella Chiesa di Saint-Sulpice a Parigi (1861), dovesse insegnarci ancora oggi precisamente cos'è la "*forza* di un Salvatore" capace di abitarci così come di metamorfosarci.

L'accusa nietzschiana del paralogismo della forza nel cristianesimo, cioè la separazione della forza da ciò che può fare, attende quindi ancora oggi di essere pienamente discussa. Non che vi sia un'assurdità nel pensare alla possibilità di una "forza nella debolezza", come giustamente riconosce San Paolo rivolgendosi ai Corinzi («Quando sono debole, è allora che sono forte» [2 Cor 12,10]), ma nel fatto che la rinuncia alla "forza dell'uomo" può e deve essere accompagnata solo dalla confessione e attestazione della "forza di Dio". Il frammento postumo di Nietzsche secondo il quale «dovete imparare a stare in piedi *per conto vostro*, altrimenti cadrete», annunciando così esplicitamente l'idea di una «sovra-resurrezione» e di una «auto-trasformazione», è resa possibile non solo dalla rinuncia alla forza da parte dell'uomo, ma dall'usurpazione della forza da parte di Dio. Che l'uomo non sia un superuomo non sconfessa la possibilità che il Dio dei cristiani sia e rimanga in qualche modo un "super-Dio" o un Dio della forza e dello Spirito Santo, che in nulla separa l'effetto dalla sua causa come potrebbe fare l'uomo o il discepolo per permettere a Dio di agire proprio in lui. C'è e dev'esserci del *dionisiaco* anche nel cristianesimo, a rischio di confondere l'attributo dell'uomo (la rinuncia alla forza) con quello di Dio (l'esercizio della forza dello Spirito Santo), per il quale ci è certamente dato di agire, ma anche di pensare, di sentire e di amare: «sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in *abbondanza*» (Gv 10,10), confida il Cristo alla Samaritana (sic). «Il Vangelo di Giovanni è nato dall'atmosfera greca, dal terreno del dionisiaco – indica con molta precisione Nietzsche in un frammento postumo del 1870 (7/80)[12] – come un frutto di quel medesimo spirito onde erano nati i misteri»[13].

In questo senso, non ci sarà cristologia nel cristianesimo e nemmeno un trattato sulla creazione basato sulla figura fattuale del Padre senza una *pneumatolo-*

---

12 - L'autore sta citando, in realtà, due frammenti postumi: la prima citazione corrisponde al frammento 7/13 del 1870; la seconda citazione corrisponde invece al citato frammento 7/80 del 1870. Per la traduzione in italiano dei frammenti si veda: F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo III, parte I, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1989, p. 142; p. 159 [NdT].

13 - Per questo intero passaggio, si veda E. Falque, *Triduum Philosophique*, cit., pp. 235-242 (§13 *Vers une métamorphose*: "Le débat avec Nietzsche"); così come *ibid.*, 659-663 (§35 di *Les noces de l'agneau*: "L'ivresse des noces"): con le necessarie restrizioni circa le derive di una completa identificazione del dionisismo col cristianesimo.

gia che, se non la precede, almeno la fonda interamente. Si crede spesso, e a torto, che il corpo produca forza, in un'oggettivazione degli esseri che esisterebbero indipendentemente dal potere che insieme devono esercitare – e come se, teologicamente parlando, il Padre e il Figlio precedessero lo Spirito Santo come figure fatte poi per amarsi. Eppure la Genesi fin dal suo esordio e nella sua rilettura neotestamentaria, non potrebbe essere più chiara: «In principio [...] *il soffio di Dio* (*pneuma*) aleggiava sulla superficie delle acque» (Gen 1,1. 2b). Seguendo il *conatus* di Spinoza, così come l'*atto d'essere* in Tommaso d'Aquino – che in questo senso non ha nessuna somiglianza con l'*atto puro* di Aristotele – il "soffio", l'"atto", o la "forza" danno corpo, e non – secondo una comprensione comunemente accettata – il "corpo" produce l'atto, il soffio o la forza. Lo stesso vale per la consacrazione eucaristica come per l'amore umano, come abbiamo mostrato altrove (*Noces de l'agneau*), dove l'amore fa il corpo piuttosto che il corpo fa l'amore. Proprio come l'uomo e la donna tendono l'uno verso l'altra nella loro differenza, l'amore o la "forza dello Spirito" *cerca un corpo* nell'epiclesi – in cui le specie eucaristiche ricevono la "forza dello Spirito Santo" per trasformare il "pane" in "corpo" e il "vino" in "sangue": «Santifica queste offerte ed effondi su di esse il *tuo Spirito* [forza]; perché possano *diventare per noi* [metamorfosi] il corpo e il sangue di Gesù, il Cristo, nostro Signore».

2. La vita nel corpo (corpo/carne)

Se "la forza dona il corpo" e non soltanto "il corpo produce la forza", è ancora necessario indicare di quale corporeità si tratta qui, questa volta in particolare nella figura del Figlio che si è incarnato. Nello stesso modo in cui, come abbiamo detto, *un primato della debolezza sulla forza* (o della passività sull'attività) attraversa la fenomenologia e probabilmente anche la teologia, una sorta di *ipertrofia della carne sul corpo* è anche in gioco in entrambe, così che l'incarnato emerge più dall'esperienza della corporeità che dalla sua vera organicità.

La distinzione classica di "carne" e "corpo" in fenomenologia tende a privilegiare il "modo d'essere vissuto" del corpo (*Leib*) rispetto alla sua organicità o anche alla sua materialità (*Körper*). La cura comunemente prestata al paziente oggi terrà certamente conto pienamente di questa dimensione dell'affettività del paziente, delle sue sensazioni nel suo dolore o della sua corporeità, ma al punto di dimenticare a volte ciò che è proprio della sua "lotta *nella* vita", cioè la sua organicità in cui si svolge una lotta che non basta accogliere per abitarla altrimenti. Si vorrà sempre propugnare una "accoglienza della sofferenza", ma forse questo è a volte un modo per mancare la sua rivolta, la "lotta" che essa racchiude nel suo

attaccamento alla vita e anche l'esposizione all'altro e al mondo davanti ai quali non può indietreggiare[14].

Certamente qualche volta la sofferenza può purificare, secondo un modello greco di catarsi condiviso da molti santi. Resta il fatto che la sofferenza fisica, almeno quando si esprime nella sua radicalità, non parla, ma urla; parla della repulsione del corpo piuttosto che tradurre l'accoglienza dello spirito: «il contenuto della sofferenza si identifica con l'impossibilità di distaccarsi dalla sofferenza», sottolinea Emmanuel Lévinas ne *Il tempo e l'Altro*[15]. Piuttosto che privilegiare sempre la sofferenza morale su quella fisica, in quanto sarebbe proprio dell'uomo orientarla diversamente (Lavelle), si riconoscerà, al contrario, che la sofferenza incarnata è "esposizione all'essere", "impossibilità di ritirarsi", e ciò mediante cui viene a me ciò che non è mio: "La sofferenza è nell'uomo l'impronta di un *altro da sé*", come sottolinea Maurice Blondel in *L'azione*, in cui essa si manifesta precisamente come una "spada rivelatrice"[16]. Se c'è una "fisica del corpo" rispetto al corpo di Cristo e all'Eucaristia, per dirla con Paul Claudel, non è in essa che il Verbo fatto carne soffre o ha sofferto più di altri condannati o che da essa sia stato maggiormente purificato, ma solo in quanto *nell'altro della propria sofferenza* egli accoglie *l'altro del Padre suo*, e in questo modo apre la breccia del suo corpo attraverso cui la Trinità viene a manifestarsi: «Gesù, dando un *forte grido*, spirò […] Il *velo del tempio* si squarciò in due», si legge nel racconto di Marco (Mc 15, 37-38) – «via nuova e vivente che egli ha inaugurato per noi attraverso il velo, cioè la sua carne», commenta l'epistola agli Ebrei (Eb 10,20)[17].

Dispiegare oggi una "ontologia trinitaria" capace di dire il tutto del divino, così come della corporeità, comporterà in questo senso il non rifuggire la corporeità, cioè non solo dall'"esperienza della carne" (*Leib*) alla quale non cessiamo di riferirci, ma anche dalla "materialità del corpo" (*Körper*) che non dobbiamo dimenticare. L'ipertrofia contemporanea della carne sul corpo proviene in realtà dal contraccolpo del "corpo vissuto" (Husserl) sul "corpo esteso" (Cartesio), per cui oggi insistiamo di più sul "sentire della carne" (Husserl), mentre un tempo dispiegavamo la "geometrizzazione del corpo" (Cartesio). Ma tra il "corpo esteso" (Cartesio) e il "corpo vissuto" (Husserl) sta, secondo noi, il "corpo espanso": un terzo tipo di cor-

14 - Su questo punto rinviamo al nostro *Éthique du corps épandu*, Éditions du Cerf, Paris 2018, pp. 55-65, "L'hyper-matérialité du corps".

15 - E. Lévinas, *Il tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova 2001, p. 41.

16 - «Possiamo ben accettare e prevedere le fatiche e i fastidi del lavoro, i rovesci della fortuna, i tradimenti della vita. Sempre ne restiamo sorpresi e oppressi, perché colpiscono non dove avevamo temuto, e in modo diverso da come ci aspettavamo» (M. Blondel, *L'azione*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, p. 431).

17 - Cfr. E. Falque, *Triduum Philosophique*, cit., pp. 111-160 (3ª parte di *Le passeur de Gethsémani* "Le corps à corps de la souffrance et de la mort").

po, una specie di corpo intermedio o zona di frontiera che arriva fino al "silenzio degli organi" nell'uomo (Leriche [definizione della salute]), ma a cui egli tende anche come essere capace di costituirlo e che non può non abitare: «Posto che nient'altro sia "dato" come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e di passioni»[18], dobbiamo riconoscere con Nietzsche facendo nostra l'ipotesi che il Salvatore stesso non sarà assente da tale mondo, come una sorta di vita istintiva in cui tutte le funzioni organiche di autoregolazione, assimilazione, nutrizione, eliminazione, scambi sono ancora sinteticamente legate come una protoforma di vita.

Tutto il paradosso di un pensiero dell'incarnazione è lì e forse tocchiamo qui il fondo del "contraccolpo" della teologia sulla filosofia (*Passare il Rubicone*). Cristo non si è infatti incarnato in un corpo angelico che gli fu dato solo per apparire, si deve dire con Tertulliano contro gli gnostici – in particolare Valentino –, ma in un corpo "per nascere" (*ut nasci*) e "per morire" (*ut mori*). Egli non solo "portò la croce" (*crucem gestare*), ma anche "portò la carne" (*carnem gestare*). La tesi del *Christos angelos* degli gnostici potrebbe ben essere considerata come la versione teologica della carne fenomenologica, cioè l'ipertrofia dell'esperienza del corpo sulla sua organicità. Ora, il significato del "Verbo fatto carne" non è inizialmente quello di un'esperienza del corpo o di un'intima autoaffezione di sé e per sé nel Figlio, fosse pur anche per il Padre (M. Henry), ma di una vera assunzione e trasformazione di tutta la nostra umanità, compresa la sua materialità e la sua organicità: «il Figlio non aveva altra ragione d'essere preso solo per un uomo se non per *mostrare la realtà umana del corpo*» indica ancora con ragione il Cartaginese nel suo *De carne Christi* «i *muscoli* come delle zolle, le *ossa* come dei sassi; anche attorno ai *capezzoli* si trovano delle pietruzze; osserva il tenace abbraccio *dei nervi*, che sono come i tralci delle radici, e l'opposto *ramificarsi delle vene*, che è come la tortuosità dei ruscelli, e le *lanuggini*, che sono come il muschio, e le *chiome*, che sono come le zolle di erba, e gli stessi tesori delle *midolla*, nel profondo, che sono come le vene di metallo della carne»[19]. Il "corpo espanso" di Cristo né solamente esteso (meccanico) né solamente vissuto (psichico) è qui in modo pieno. Al pari di una "carne espansa" su un letto nel sonno o nell'anestesia o espansa sulla croce nell'ora del Golgota, è la *totalità* della nostra stessa corporeità che il Salvatore viene anche oggi per noi ad abitare e ad assumere, se non per trasformarla, almeno per dimorarvi.

---

18 - F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1984[7], §36, p. 43. L'ipotesi del "corpo espanso" è attualmente molto sviluppata, il suo atto di nascita si trova nel §1 de *Les noces de l'agneau*: "Le résidu du corps" (cfr. E. Falque, *Triduum Philosophique*, cit., pp. 395-398).

19 - Tertulliano, *La carne di Cristo*, in (a cura di) C. Micaeli, C. Moreschini, C. Tommasi Moreschini, *Opere dottrinali*, vol. 3/2.a, Città Nuova, Roma 2010, IX.3, p. 373.

3. Discesa nell'abisso (non–senso/senso)

Resta allora la questione del senso o piuttosto del non senso e del ruolo del Padre che è venuto ad abitarlo, se non per dargli un senso, almeno per non lasciarci soli. Dopo l'esempio del *primato della debolezza sulla forza* (o della passività sull'attività) a cui ha risposto la "forza dello Spirito" e dell'*ipertrofia della carne sul corpo* a cui reagisce l'essere "incarnato del Figlio", viene ora l'*apriori del senso sul caos* al quale corrisponde la "volontà di salvezza del Padre", che guida ogni soteriologia capace di realizzarsi veramente. L'ontologia trinitaria prende forma per giungere al suo compimento ed è cercandoci nel profondo delle nostre oscurità che il Padre viene anche a rivelarsi[20].

C'è animalità nell'uomo, certamente, e questo l'abbiamo già sottolineato. L'oblio dell'animalità in teologia ancora più probabilmente che in filosofia (e in particolare nella fenomenologia contemporanea che vi ha dedicato grandi sviluppi), significa che l'incarnato non viene o non viene più a raggiungere tutta la nostra umanità. Tuttavia, basta riferirsi alla visione del mondo francescana o alla sua versione precedente e anticipatrice enunciata da Giovanni Scoto Eriugena (o anche da Ireneo), per essere persuasi che l'esclusione dell'animale dal campo della salvezza non può essere un obiettivo unanimemente condiviso, se «il Verbo di Dio, assumendo la condizione umana […] assunse l'intera creazione», sottolinea il Carolingio nel suo *Periphyseon*, allora «salvò *tutta la creazione* e la salverà in eterno»[21]. Tuttavia, facciamo attenzione. La questione nel nostro discorso, e secondo la nostra prospettiva, è naturalmente non tanto quella dell'*animale*, quanto dell'*animalità* in noi, cioè di quella parte di passioni e pulsioni, dell'infra-linguaggio che forse non sarà mai pronunciato, e che il Padre nella sua volontà di salvezza non può non raggiungere per abitarlo: «il punto di partenza è l'esperienza pura (e, per così dire, muta) il cui senso autentico deve essere portato all'espressione proprio dalla descrizione», indica Husserl nelle sue *Meditazioni cartesiane* (§ 16).

Questa parte di animalità in noi, anche se è intessuta di caos, di abisso, di non senso o di vuoto (*béance*), designerà così in primo luogo ciò che il Padre viene a cercare in noi e che suo Figlio è venuto ad assumere nel suo corpo: l'eucaristia avendo anche come vocazione, come abbiamo mostrato (*Noces de l'agneau*), non solo di convertire la nostra umanità in divinità, ma anche di trasformare la nostra animalità in umanità, questa volta nella filiazione. La pala d'altare dell'*Agnello*

---

20 - Vedere la seconda parte di *Métamorphose de la finitude*: "Vers une métamorphose" (cfr. E. Falque, *Triduum Philosophique*, cit., pp. 227-285). E la prima parte di *Les noces de l'agneau*: "Descente dans l'abîme" (cfr. *Ibid.*, pp. 381-449).

21 - G. Scoto Eriugena, *Divisione della natura*, a cura di N. Gorlani, Bompiani, Milano 2013, libro V, 913 B-D, p. 1491.

Mistico dei fratelli Eyck a Gand (1432) è sufficiente a dimostrarlo. Si tratta certamente di un agnello immolato, ma anche e soprattutto di un "animale" che prende posto sull'altare ed è capace di fissarci. Cristo, naturalmente, non è mai diventato un animale, come il Concilio in Trullo (622) ha chiaramente mostrato e denunciato. Ma non potrebbe abitare la nostra umanità senza assumere anche la nostra animalità nella misura in cui anche questa è debitamente condivisa.

In questo senso, non dobbiamo confondere l'*animalità* come parte dell'uomo fatta di passioni e di pulsioni che anche Cristo nel suo corpo viene ad assumere, con la *bestialità* che segna a pieno titolo la nostra parte di peccato o la nostra capacità di deviare dal rango per cui siamo stati creati. Sebbene Dio sia venuto "per noi uomini" (salvezza per solidarietà), egli è venuto anche e prima di tutto "per la nostra salvezza" (salvezza per redenzione) e negare ciò sarebbe non vedere affatto il significato del fatto che "solo Dio può ancora salvarci". Solo l'uomo possiede, infatti e paradossalmente, questa dimensione unica di perfettibilità che fa sì che ciò per cui egli si eleva sia anche ciò per cui può cadere: «l'uomo non è né angelo né bestia – ricorda Pascal –, e disgrazia vuole che chi vuole fare l'angelo faccia la bestia» (*Pensieri*, L 678/ B 358/ S 329). La «bestia in agguato; verso di te è il suo istinto», per citare l'episodio di Caino e Abele (Gn 4,7), o la bestia con «sette teste e dieci corna» che appare alla fine della Bibbia nell'Apocalisse (Ap 17,3), non designa l'animale ma, al contrario, la possibilità per l'uomo e per l'uomo solo, di cadere al di sotto della sua animalità nella bestialità, accusando e rifiutando in sé quella parte di passioni e pulsioni che Dio viene ad abitare e che egli rifiuta di offrirgli, o almeno di presentargli. Non è l'*animale* ad essere peccaminoso in sé (caos di passioni e pulsioni), in conformità a una volontà di salvezza che oserà dire e prendere in considerazione tutto l'uomo così come è pensato oggi (Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Foucault, ecc.); ma piuttosto il *bestiale*, cioè precisamente il rifiuto dell'animale, ovvero l'atto per cui una parte di me sfuggirebbe alla salvezza per il solo fatto di volerla sempre conservare, e non accettare che il Padre, nella sua volontà di salvarci, cerchi di raggiungerla per convertirla, o addirittura metamorfosarla[22].

Si distinguerà così nella "discesa nell'Abisso" che il Padre compie con il Figlio sotto la potenza dello Spirito, l'*angoscia della finitezza* che appartiene alla nostra comune umanità (l'orizzonte della morte) e l'*angoscia del peccato* che proviene dalla nostra volontà di rifiutare i nostri "limiti" così come la nostra "umanità *tout court*". La tentazione di peccare proviene paradossalmente non tanto dall'aggrapparsi ai nostri limiti, ma dalla volontà di superarli, non dal rispettare il nostro stato

22 - Cfr. E. Falque, *Triduum Philosophique*, cit., pp. 476-485 (§ 13 de *Les noces de l'agneau*: "L'envers de l'ange").

di esseri creati, ma dalla nostra falsa identificazione con Colui che è l'increato: «non potendo quindi essere infinito il lume di gloria ricevuto in qualsiasi intelletto creato, è impossibile che un'intelligenza creata conosca Dio infinitamente (*non possit esse infinitum*)», indica notevolmente la questione 12 della *Summa teologica* di Tommaso d'Aquino [I q. 12, a. 7, r.], come a voler significare che il "fenomeno limitato" (Tommaso, Bonaventura, noi stessi) indica un'altra via, non contraria, ma complementare a quella del "fenomeno saturo" (Dionigi, Marion)[23].

In tal modo, *davanti a Dio* e passando *attraverso l'altro*, si profila ora l'orizzonte del peccato e non più unicamente della finitezza, nella possibilità stessa di slegare ciò che il Padre ha legato a sé dalla creazione nella sua origine e che si ritrova necessariamente in ogni esperienza di conversione. È solo nel "legame" che si esprime la possibilità dello "s-legarsi" ed è nell'alleanza che si legge la possibilità della sua rottura. Cosicché, in modo notevole, Pascal nel suo memoriale del 1654 ipotizza la possibile rottura dell'alleanza appena conclusa, anziché il ritorno a un passato già scomparso: «Gioia, gioia, gioia, lacrime di gioia. / Me ne sono separato. / *Dereliquerunt me fontem aquæ vivæ*. Dio mio, mi abbandonerai? / Che io non ne sia separato eternamente»[24]. Mio Dio «*mi lascerai?*». La parola è al tempo futuro, non al passato come Cristo sul Golgota («Mio Dio, mio Dio, perché *mi hai* abbandonato?» [Mc 15, 34]). Può essere che nel momento dell'unione si giochi anche, allo stesso tempo, la possibilità della separazione? Non c'è qui per il credente propriamente parlando un'"inquietudine *nella* fede" capace di prevalere sull'"inquietudine *della* fede", cioè una possibile rottura di ciò che un sacramento (ordinazione o matrimonio) era venuto invece a compiere e che non è mai abbastanza per garantirlo, se non la sua scelta ogni giorno?

La posta in gioco della salvezza qui si raddoppia credendo piuttosto che non credendo, non in quanto è più facile credere, ma al contrario, è più difficile non dovendo mai, da un lato, abbandonare la nostra *comune umanità* (salvezza per solidarietà) e, dall'altro, ricevere ogni giorno questa *salvezza* per la quale ci siamo deliberatamente legati (salvezza per redenzione). Il Padre non ci preserva dai nostri peccati né ci impedisce di cadere in essi, ma ci insegna a guardarli. Non per rimanerci dentro, ma almeno per raggiungere con lui, e in noi stessi, la convinzione che possiamo liberarcene solo a costo di una "discesa nel nostro abisso" sufficiente-

---

23 - Cfr. il nostro *Limite théologique et finitude phénoménologique chez Thomas d'Aquin*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 92, n° 3 (Juillet- Septembre 2008), pp. 527-556.

24 - B. Pascal, *Opere Complete*, trad. it. e cura di M. V. Romeo, Bompiani, Milano 2020, p. 2745. Rinviamo anche al nostro *Pascal et l'inquiétude de la foi*, in *Jean Greisch. Les trois âges de la raison. Métaphysique, phénoménologie, herméneutique*, a cura di S. Bancalari, J. de Gramont et J. Leclercq, Hermann, Paris 2016, pp. 255-279.

mente audace: «chiedere la grazia di conoscere i peccati e di scacciarli»[25], indica Ignazio di Loyola come programma della prima settimana degli *Esercizi Spirituali*. Questo non significa chiudersi in se stessi, ma piuttosto vedere la nostra comune umanità abitata e guardata dalla divinità e dal Padre che è venuto a consolarci.

* * *

Rivendicare una "ontologia trinitaria" e confrontarla con i limiti della fenomenologia significa rinnovare sia la filosofia che la teologia. La filosofia o meglio la fenomenologia, prima di tutto, in quanto il *primato della debolezza sulla forza*, l'*ipertrofia della carne sul corpo* e l'*apriori del senso sul caos* finiscono per dispiegare una fenomenalità di cui solo il soggetto sarebbe la misura. Potrebbe essere che oggi, come contraccolpo agli autori che ci hanno preceduto, la rivendicazione della passività o della vulnerabilità dimentichi ciò che è la necessaria lotta per la sopravvivenza, soprattutto nella malattia; che l'esperienza incessantemente implorata della carne trascuri l'organicità, persino l'animalità, di cui anche noi siamo costituiti; che la costante ricerca di senso, soprattutto nell'intenzionalità, non lasci più spazio a un caos che rimanga sempre lì, come "fuori dal senso" o "fuori dal fenomeno", piuttosto che nel "contro-senso". Ma l'ontologia trinitaria vivificherà a sua volta la teologia e persino il dogma trinitario: nella figura o persona dello Spirito Santo che almeno nel cristianesimo fa sì che tutto inizi con la nuova creazione e quindi la *forza dello Spirito* di cui si serve il Padre e che riceve il Figlio; nella persona del Figlio che ha assunto tutto, *compreso il corpo materiale* di cui siamo fatti, anche se ciò significa trasformarlo senza mai dimenticarlo; nella persona del Padre, infine, che *ci inabita fino alle profondità dei nostri abissi*, secondo una finitezza certamente metamorfosata (salvezza per solidarietà), ma anche un'alleanza o un legame rinnovato (salvezza per redenzione).

Come il *conatus* di Spinoza, Dio si sforza in qualche modo "con noi" (*Immanu-El*) per perseverare o meglio per accrescere il nostro proprio essere, insegnandoci e ispirandoci ad «amarci gli uni gli altri» secondo la parte fissata per ciascuno di noi: nel soffio del suo Spirito nel quale si esprime come "forza" ("vi manderò una forza") attraverso la consistenza del suo Figlio in cui si dona come "corpo" ("questo è il mio corpo") e nella volontà di salvezza del Padre nella quale si unisce a noi nel nostro "vuoto" (*béance*) ("In principio, la terra era deserta e vuota"). Certamente, ciò che può sembrare una triade (Forza, Corpo, Vuoto [*Béance*]), non farà una Trinità. Ma la "buona battaglia" (*agon*), non la guerra (*polemos*), è anche costitutiva di Dio stesso. Paradossalmente, e forse questo è il proprio del Dio dei cristiani, c'è

25 - Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, a cura di A. Covi, Il Messaggero, Padova 1987, §43,3 "Prima settimana", Modo di fare l'esame generale; punto 2, p. 56.

"lotta in Dio", come la lotta con l'angelo che è la copia piuttosto che il modello. Nella pericoresi il Padre si appoggia al Figlio e allo Spirito, il Figlio si sostiene sullo Spirito e sul Padre e lo Spirito trova nel Padre e nel Figlio ciò per cui resistere e quindi esistere. Una "danza" o una "coreografia" viene in qualche modo avviata, il che significa che in Dio come nell'uomo "esistere" non è semplicemente esserci per se stessi, ma trovare il proprio appoggio nell'altro grazie al quale non cadere. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo esistono non della gioia di essere se stessi anche se si tratta di abitare il Caos (Padre), di assumere il Corpo (Figlio) o di esprimere la Forza (Spirito Santo). Essi "ex-sistono" appoggiandosi gli uni sugli altri e in questa estasi trinitaria si esprime l'essenza di un'ontologia che non è solo enticità (*étantité*), ma anche "atto di esistere" (Tommaso d'Aquino). La circumin*c*essione dovrebbe essere scritta con una "c" anziché con una "s" (circumin*s*essione), perché è l'atto di "cadere" o di appoggiarsi gli uni sugli altri (*cedere*), piuttosto che semplicemente "sedersi" gli uni accanto agli altri (*sedere*)[26].

La filosofia e la teologia sono qui legate alla *spiritualità*. Perché non si parla della Trinità e ancor meno dell'ontologia trinitaria senza dimorare in essa o lasciarsi abitare da essa. La pericoresi trinitaria non è senza l'uomo ed è nell'essere incorporati in essa come figli nel Figlio che siamo divinizzati. Ed è, probabilmente, perché abbiamo dimenticato ciò che siamo diventati egocentrici, senza vedere che Dio aveva assunto tutto per trasformarlo. Tale è il richiamo, al di là dell'ontologia, di ciò che si deve chiamare una mistica – e che K. Hemmerle ha il merito di assumere, indipendentemente dalle false ripartizioni, per troppo tempo imposte, delle discipline ed esercizi: «La teoria di un'ontologia trinitaria ha come condizione e conseguenza *una spiritualità ad essa coerente*. Ma non è soltanto il singolo a esserne improntato e chiamato in causa: il singolo è subito sollecitato a trascendere se stesso in un nuovo rapporto con il Tu, con il Noi, con la società e tutti i suoi singoli ambiti […]. Caposaldo della *spiritualità*, "formula breve" della fede, nella quale si coglie tutta la pienezza di ciò a cui bisogna credere è: "Noi abbiamo […] creduto all'amore" (1Gv 4,16)»[27].

EMMANUEL FALQUE
Professore ordinario presso la Facoltà di Filosofia dell'Institut catholique de Paris.
efalque@orange.fr

26 - Cfr. E. Falque, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Vrin, Paris 2000, pp. 115-130. «Prima del Concilio di Firenze (1439), basandosi su un certo tomismo di regola piuttosto che sugli scritti di Tommaso stesso, si è definito in maniera definitiva l'ortografia di circumin*c*essione (*circumin**c**essio*) come circumin*s*essione (*circumin**s**essio*), – segnando così risolutamente il primato dell'insediamento divino (*in-sedere*) sul movimento della compenetrazione delle persone (*in-cedere*)» (*Ibid*, p. 125).

27 - K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., pp. 89-90, tesi 33.