SAGGI

Manifestazione e rivelazione. Fenomenologia dell'esposizione di Dio in Gesù*

di Pierangelo Sequeri

The work takes the perspective of a 'correction' of the phenomenological evidence: understood as an unavailable form of the symbolic experience of meaning, intrinsically marked by the necessary dispatch to the invisible axiological of meaning. In this rectification, the giving of meaning is irreducible to the description of empirical meaning (referred to as "manifestation"), but makes it indispensable for the determination of lived meaning (referred to as "revelation"). The reflections presented are intended to make explicit the special interest of this retraction of phenomenological epistemology for the theology of the revelation of God's truth in the manifestation of the body of the Lord.

Keywords: Phenomenology, Revelation, Manifestation, Credibility, Christology

I.

La decisione di iscrivere operativamente la circolarità della manifestazione storica e della rivelazione divina nello spazio metodico evocato dall'idea di "fenomenologia", si può discutere, naturalmente. In ogni caso, la giustificazione di questa scelta deve accompagnare il suo esercizio "ermeneutico": come si *rende disponibile* il campo della manifestazione in cui la rivelazione *si rende disponibile*?

Il discernimento fenomenologico, anzitutto, dovrà accettare di misurarsi con l'intera costellazione della manifestazione *visibile*, la cui rivelazione è sempre *invisibile*. In questa "correzione" – le cui varianti, del resto, costituiscono il nerbo delle "variazioni" del progetto fenomenologico, nelle sue molteplici e contrastanti versioni – la *vis* dell'approccio fenomenologico appare sicuramente accessibile per la legittimazione del modello cristologico del sapere credente, nello spazio di esercizio definito dalla ricerca del rapporto fra rivelazione e manifestazione. Una tale apertura è di certo definibile epistemicamente anche tramite il disinnesco della pregiudiziale opposizione della fenomenologia e dell'ontologia, dell'eidetica e della metafisica, dell'evidenza e della simbolicità. In questo senso, la circolarità dell'approccio fenomenologico e di quello ermeneutico è semplicemente inevitabile (e in questo, la conversione ermeneutica della fenomenologia di Heidegger, che molti, nella scia della reazione di Husserl, hanno considerato una corruzione – se non una perversione – apre una giusta strada). In ogni caso, deve essere evitata l'ingenuità di una riduzione della fenomenologia vissuta all'istruzione del dato visibile (denunciata da Jean-Luc Marion), riconsegnando semplicemente alla speculazione metafisica l'invisibile trascendenza dell'empirico (come vorrebbe Dominique Janicaud). La vita "dell'umano" è già un vissuto del trascendente, una fenomenologia dell'invisibile, un'ontologia del rivelato: si presenta così, è accessibile così, si trasmette così, prende senso così. Quella *circolarità* è la sua *immediatezza*.

Non c'è nessun semplice "dato" dell'esperienza finita che non sia un "significante" teologico già segretato in essa. Non c'è nessun "parlato" della mente ("pensiero"), che non sia anche un affetto d'essere che precede assolutamente: e che preme per venire alla luce (per diventare "rivelazione"). La vita "del Dio" è l'enigma che *incombe* in ogni presa d'atto – e in ogni atto di presa – della vita umana: il segreto più custodito in tutto il conoscibile e, al tempo stesso, il mistero più essenziale di tutto il senso.

L'ateismo duro e puro, comunque lo si voglia intendere, vive di questo segreto/mistero: il suo dispositivo inaggirabile ha sempre la forma della differenza inarrivabile e del dirottamento sostitutivo: "il dio non può essere questo, non può essere

---

*** - Il testo è un estratto, con lievi adattamenti redazionali, della *Introduzione* a P. Sequeri, *L'umanità del Dio*, "Opere", vol. I, Vita e Pensiero, Milano 2023, pp. XXI-XXXI.

quest'altro, incapace di corrispondervi"; "in realtà il dio nominato è lo schermo di proiezione di questo e quest'altro, che lo oscura". Come "si sa" che quell'intenzionalità, il cui riempimento è escluso, è fino a tal punto differente da non poter essere riempita della sua realtà? L'ateismo è lotta, come il teismo, per la custodia del segreto/mistero di Dio, della cui intimità "sa benissimo" di "non poter sapere". Ereditiamo questa certezza, positiva e negativa ad un tempo, senza in alcun modo averla potuta produrre. Di qui scaturisce l'irresistibile polarizzazione del concetto di rivelazione – di per sé fungibile con ogni manifestazione, al più dotata di un qualche effetto di sorpresa rispetto al sensibile più abituale e all'inatteso non previsto – intorno alla sua singolare accezione di "svelamento" del Dio: della sua parola e della sua intenzione, della sua azione e della sua intimità. La rivelazione biblica-cristiana introduce a sua volta, nella configurazione della storia umana-creaturale, il tema della "caduta": prende corpo nella storia umana la sperimentazione dell'ombra di Dio, il sospetto di un progetto dispotico non svelato del Creatore. Quest'ombra del segreto inconfessabile di un'intenzione che coltiva la mortificazione dell'umano, non abbandonerà mai più l'esperienza della rivelazione del Dio. I figli di Adamo, sempre la riceveranno insieme con l'eredità del sospetto che le fa velo. La rivelazione del pericolo che incombe sull'umano cedimento al delirio di onnipotenza – diventare misura del bene e del male, farsi padrone della vita e della morte – è sempre anche ricevuta come ferita del desiderio, invidia dell'autonomia. Quest'ombra oscura – ecco il suo paradosso – occulta l'impensabile intenzione di Dio, che va in direzione contraria: la creatura umana è già creata a immagine e somiglianza di Lui. Questa creazione comprende già – azzardo inaudito – la libertà di fronteggiare Dio e l'autonomia dell'affettuosa corrispondenza.

Di fatto, ogni volta, che questa segreta e appassionata liberalità del Creatore si aprirà un varco di manifestazione – nella natura e nella storia, nell'intimità e nella comunità dell'umano – essa ridesterà, sempre di nuovo, l'ombra della diffidenza di Adamo. L'esperienza storica delle umane generazioni, sempre dovrà affrontare questa ambivalenza, per venire a capo della sua decifrazione.

II.

Il "corpo del Signore" (l'evento, la relazione, la storia, gli effetti di Gesù) è il punto di resistenza – sigillato dalla scrittura testimoniale della sua narrazione memoriale – nei confronti di ogni manipolazione.

Il corpo del Signore, d'altra parte, non si dà separatamente dagli affetti e dai legami che ne istituiscono l'evento: dalla nascita alla risurrezione. Affetti e legami nei quali si costituisce la realtà della manifestazione e il processo di rivelazione. La corrispondenza – e la mancata risposta – che istituiscono l'umanità dell'evento definiscono la manifestazione: e sono inclusi negli effetti di rivelazione. Questa

struttura originaria della mediazione è permanente: originata dall'intenzione rivelatrice destinata alla ripetizione esistenziale. La decifrazione di ciò che Gesù vuole da me, insieme con ciò che riceve da me, definisce il campo della transizione dalla manifestazione alla rivelazione, e il processo di ripresa dalla rivelazione alla manifestazione. Quando questa reciprocità cessa non si ha la perfezione della rivelazione raggiunta e della fede giustificata: si ha l'azzeramento di entrambe. Il momento antropologico della costituzione del sé e della decisione dell'origine sono indisgiungibilmente affetti ed effetti inclusi: nel processo della manifestazione come nell'esperienza di rivelazione

La discriminante di questo profilo affettivo del modo di conoscere ciò che è veramente reale, nell'esperienza del mondo dato è la decisione dell'origine. Impossibile non anticipare questa matrice della decifrazione del senso nell'atto di riconoscimento del dato.

La decisione dell'origine è decisione a riguardo dell'*affezione* che sta all'origine: *decisione* sulla dimensione *assiologica* del venire al mondo, dell'essere al mondo, del posizionarsi nel mondo. In altri termini, essa equivale a un *pronunciamento* – anche se non ancora tematizzato – a riguardo della *deontologia* del fondamento che vi corrisponde: a quale affezione è vincolata l'origine, quali affetti le corrispondono, a quale coerenza si ispira, in che modo si rende apprezzabile la sua giustizia, quale giudizio formula sugli affetti nei quali, noi umani, stabiliamo legami di soggetti e abitiamo i vincoli del mondo. Questo presupposto è certamente per noi anche presunzione: ce ne possiamo appropriare, e perciò assumerci la responsabilità della decisione, soltanto in questa ambivalenza tra la fiducia di poter disporre dell'intimità del Dio e la pretesa di sostituirla con la nostra decisione. Dobbiamo osare, ma anche essere consapevoli di sporgerci sul precipizio: trasformare l'azzardo della fede, alla quale quella decisione è legata, nel possesso della conoscenza, è in sé stesso una questione di vita o di morte. Non c'è salvezza per nessuna verità, se non ci innalziamo fino alla libertà di questo azzardo: ma la cosa più impressionante è che noi dobbiamo comunque essere salvati proprio dalla caduta che esso contiene.

Intendere il Dio e *fraintenderlo* hanno una storia rigorosamente comune: intendo come rivelazione l'evento beatificante e drammatico – *thauma* e *trauma* – della loro differenziazione, che sorprende i nostri aggiustamenti e forza le nostre assuefazioni al compromesso della loro conciliazione troppo umana.

I nostri intendimenti della rivelazione si fanno sempre strada nei fraintendimenti. In tutta la Bibbia. Ma anche in tutta la filosofia. E in tutta la vita. Il canone della manifestazione di Gesù, nella fede cristiana, è il *mysterium coniunctionis* della rivelazione del Dio e della decisione dell'origine di cui abbiamo detto. In questo modo, la manifestazione di Gesù, restituita precisamente dall'attestazione della fede (che non ha alcun interesse a corromperla, sapendo bene di diventare, in tale mo-

do, essa stessa insostenibile), entra legittimamente in campo nell'orizzonte della rivelazione che si espone alla decifrazione dell'apparire. La sua singolarità, quanto alla rivelazione del Dio, si sottopone alla prova dell'universale. Non però in termini di potenza comparativa, fra le religioni storiche (per la forza e/o per la forma); e neppure in chiave di idealità assoluta, come copia conforme dell'idea trascendente (dell'umano e/o del divino). L'universale è filtrato dalla sovrapposizione del duplice comandamento in cui anche tutta l'obbedienza religiosa della Legge e tutta la critica religiosa dei Profeti sono riassunte (e giudicate, dal punto di vista della rivelazione del Dio): l'affezione di Dio, in cui tutto di te si raccoglie e l'affezione del prossimo, in cui tutto di te si concede. La singolarità – del fenomeno, prima ancora che dell'essenza – si manifesta nella sovrapposizione dei due comandamenti: la cui opposizione falsifica entrambi, anche se dici "Signore, Signore" o "compi miracoli" in suo Nome.

III.

Nella manifestazione di Gesù appare senza reticenze il senso della manifestazione fenomenologica dell'*agape* che essa porta nel campo della decisione assiologica dell'origine: l'*amore del prossimo* è *l'assoluto del Dio*, che ne è l'archetipo e l'esecutore perfetto: "Quando ancora eravamo peccatori, diede il Figlio". E l'universalità, per opera dello Spirito, si illumina come estensione concreta del grembo generatore di *agape* all'umano che è comune: in ogni singolarità. Se non fosse per tutti, non sarebbe per nessuno.

Lo svolgimento sistematico di questa impostazione del nesso fenomenologia-teologia nella rivelazione cristologica del Dio, indirizza la sua esecuzione lungo una duplice direttrice, che impegna ora un ripensamento coerente dell'assestamento che ha ricevuto nella filosofia-teologia occidentale.

La prima linea riguarda il punto di connessione e di articolazione del profilo ontologico e di quello assiologico. Non è l'assolutezza ontica che va acquisita e messa in salvo, ora. La crisi dell'onto-teologia dell'essente è matura per l'acquisizione di una più radicale onto-assiologia del vivente. Il suo tema è la generazione del Figlio e l'amore del prossimo: dove il *focus* dell'eterno non è la verità dell'essere, ma più profondamente la giustizia del vivere. La separazione della verità e della giustizia, che ha consegnato surrettiziamente la giustizia del vivere alla verità dell'essere, l'ha privato di senso reale: l'onticità della presenza, dell'immanenza, della permanenza, della durata ha prevaricato sull'ontologia dell'affezione, della generazione, della redenzione e della destinazione. Nella separazione l'immutabile dell'essere riposante su sé stesso e sulla propria durata, ha acquisito un'immagine di perfezione assiologica che non gli spetta. E l'affezione è stata consegnata alle regioni del mutevole, del precario, dell'accidentale. L'assoluto affettivo del Dio del-

la creazione, il passaggio giudiziale del riscatto del male, la grazia di un compimento umano della destinazione, se ne sono alleggeriti fino allo svuotamento ontologico: consegnati al registro parallelo di una sovranità faraonica al tempo stesso arbitraria di una grazia senza legami d'onore e rappresentabile in una contabilità da sensali del contratto. La signoria del Dio è ben altra cosa, già per la *veritas haebraica* della rivelazione. L'ontologia dell'assoluto affettivo diventa così discriminante per il destino della verità dell'essere (sempre già custodita): e al tempo stesso, illumina la saldatura intrinseca della *veritas evangelica* a riguardo del nesso inaggirabile della storia della vita e della giustizia del giudizio (sempre solo anticipata). La manifestazione cristologica introduce nel cuore di questa unità e di quella differenza. Mette sempre in campo la giustizia dell'affezione che corrisponde alla prossimità ontica del Dio del Figlio, chiama sempre in causa la decisione dell'origine che configura ontologicamente il modo d'essere dell'umano. Non è un difetto di evidenza della manifestazione che decide la configurazione. Lazzaro esce dalla tomba, il cieco riacquista la vista. La decisione dell'origine che ispira lo sguardo corrompe la rivelazione e stravolge l'esistenza: i custodi della verità faraonica del Dio, anche se religiosamente esperti, vedranno l'evento e ne percepiranno la sfida, nient'altro. La commozione per la restituzione di Lazzaro ad uno scampolo di esistenza prolungata che consola le sue sorelle e le conferma nella speranza della risurrezione dell'ultimo giorno, nonostante tutto abbandona la scena ed esce dalla manifestazione percepita. La rivelazione è mancata. L'esistenza si ricompone intorno all'espulsione del Dio, paradossalmente agita nel nome di Dio. L'ammonimento di Gesù – è la vostra pretesa di vedere benissimo l'accadere che vi condanna – ha portata escatologica. La vita eterna, a parità di ontologiche evidenze degli stati di cose eternamente in campo, si configura nell'abissale differenza della sua configurazione assiologica: l'intima adesione alla consolazione delle sorelle di Lazzaro, custodita nella sua ontologica conformità/conformazione all'intimità divina della vita, cambia la vita per sempre. E rende la sua durata eterna profondamente differente da quella configurata nell'ostinazione che respinge la giustizia divina della sua rivelazione, traendo argomento dalla verità della manifestazione per contraddirla.

IV.

Restituire filosofia e teologia al carattere sostanziale di questo *sliding-doors* dell'apparire che configura e riconfigura l'eterno nel tempo, mediante la giustizia dell'affezione, mi sembra la missione del pensiero per questo *kairos* della storia della rivelazione destinale del mondo. Il ripensamento deve far cadere l'opposizione *eterna* dell'apparire e dell'essere, nel momento stesso in cui ne dischiude la redenzione assiologica nel *tempo*.

La seconda linea di sviluppo del ripensamento del nesso fenomenologia-teologia, mi sembra di poterla scorgere nel diverso assetto che ne dovrebbe scaturire proprio a riguardo di quello che continuiamo a nominare come rapporto sinergico tra fede e ragione.

Una delle emergenze più interessanti tra i fermenti della pur confusa stagione epocale cosiddetta post-moderna segnala un vistoso incremento di attenzione riflessiva del pensiero non-religioso (non credente, non confessante, non ecclesiale o come volete chiamarlo) nei confronti del nucleo dogmatico (essenzialmente cristologico) della forma cristiana. I tratti caratteristici di questo interesse mi sembrano questi. Intanto, l'attenzione è rivolta direttamente alla figura dogmatica del credo cristiano: non semplicemente alla storia delle dottrine, alle politiche della chiesa, alle argomentazioni dell'apologetica. In altre parole, i *praeambula fidei*, che tradizionalmente rappresentano i punti di confronto con la credibilità della fede cristiana (l'esistenza di Dio, l'anima spirituale, il libero arbitrio, il realismo conoscitivo, eccetera), da trattare con argomentazione rigorosamente razionale e senza chiamare in causa la fede "professata", sono scivolati in secondo piano avvolti – per lo più – da un più cauto e meno aggressivo agnosticismo. L'interesse di molti teorici di primo piano della cultura "laica", in compenso, assume apertamente, in chiave di ermeneutica simbolica, ma anche di riconoscimento della loro insostituibile pregnanza per l'orizzonte antropologico della coscienza e del senso, la singolarità cristiana dei *symbola fidei* (essenzialmente l'incarnazione del Dio, la *kenosis* del Figlio, ma anche le relazioni trinitarie del divino e l'orizzonte escatologico della storia).

Interessa di nuovo – e in prospettiva nuova – proprio la *fides quae* (ossia il contenuto oggettivo del credo), più che la *fides qua* (ossia l'atto soggettivo dell'adesione), in cui il credere era stato prevalentemente risolto nella modernità.

L'operazione si muove sul terreno dell'ermeneutica e della fenomenologia, vale a dire lungo il solco di una tradizione filosofica che ha preso distanza dai termini di confronto messi a disposizione dall'ontologia speculativa dell'esperienza e della storia. (Per quanto riguarda la possibilità di iscrivere questo fatto nel contesto classico del rapporto fra teologia e filosofia, con le sue troppo puntigliose sofisticazioni epistemologiche e retoriche, metodologiche del dialogo tra credenti e non credenti, non dico di più. Confesso però di essere da tempo attestato nel sentimento di moderata insofferenza che affiora scopertamente negli scritti di Jean-Yves Lacoste).

V.

La felice congiuntura che si profila per una prospettiva di fenomenologia teologica è appunto questa: l'inedito antropologico che scaturisce dalla forma di rivelazione cristologicamente compatibile, che forma la regola della fede, è fenomenolo-

gicamente accessibile ad una filosofia dell'esperienza religiosa che non resiste pregiudizialmente alla chiave ermeneutica dell'invisibile che ne circoscrive il campo.

Questo passaggio – proprio nella sua intrinseca finitezza, che ne de-finisce la referenza proprio in opposizione ad un regresso ermeneutico all'infinito – è fenomenologicamente accessibile e apprezzabile. Questa apprezzabilità della manifestazione, che resiste alla radicale manipolazione della teologia e della filosofia, è antecedente ad ogni possibile punto di separazione della ragione e della fede: e resiste ad ogni risolutiva sovrapposizione del sapere e nel credere. Non è la storia positivistica del Gesù terreno, non è la mistica spirituale del Cristo celeste. La "rivelazione" di Gesù accade certamente all'interno della fede che vi riconosce la giustizia di *agape* come identità dell'*arché* in cui sta il Dio. La manifestazione, tuttavia, rimane il passaggio necessario della esteriorità in cui la forma di questa rivelazione annuncia la sua appartenenza al contenuto: Gesù è "icona dell'invisibile", e persino "pleroma del divino", nella sua stessa finitezza.

L'insediamento della vita di Gesù "risorto" nella "intimità" originaria del Dio è la sovra-manifestazione di un legame indissolubile fra la destinazione del figlio e la nostra. Mettere in *epoché* la "rivelazione" altrimenti inaccessibile ("Dio non lo ha mai visto nessuno") non ottiene maggiore purezza della "manifestazione" ("Chi vede me, vede il Padre"). Essa, infatti, appartiene al modo in cui la manifestazione si dà: pure quando ancora non è creduta, né saputa.

La fede cristiana della rivelazione incalza essa stessa, discorsivamente e criticamente attraverso la sua teologia, a ritornare ogni volta alla manifestazione del modo in cui il Dio "si dà". Il sapere disponibile della manifestazione è restituito esso stesso al suo rigore fenomenologico, attraverso la notizia della rivelazione: che rimanda l'evento all'effettiva indeducibilità del modo in cui il Dio "si dà" in esso. L'inatteso della destinazione, qui, è proprio il sensibile dell'apparizione. Non è strano che il pensiero più acuto della società ormai secolare si trovi indirizzato dall'attrazione – per molti versi inspiegabile – di questo paradosso della manifestazione cristologica del Dio: che mette in discussione l'onto-teologia dell'assoluto nell'orizzonte di una assiologia della giustizia dell'affezione. Questa attrazione chiama in causa l'anaffettività della decisione dell'origine sulla quale si è solennemente pronunciata l'illuminazione del sapere: aprendo un varco decisivo per l'avvento del nichilismo dell'io. Sarebbe sorprendente che non ne scaturisse una nuova attrazione per la teologia medesima: che dovrà farsi più rigorosa e più appassionata anche nell'esercizio autocritico della propria inconsapevole consegna al moderno incantamento di una metafisica anaffettiva e amorale del Principio, in cui si prolunga, nella soggettività costituente dell'essere-in-sé, ripete l'esilio dell'affezione dell'essere dalla costituzione dell'ente-che-appare.

Qui non è questione di *gentlemen's agreement* fra i cultori delle discipline laiche e teologiche. Si tratta della ripresa di una gioiosa e responsabile applicazione al lavoro della "diaconia" intellettuale dell'umano che è comune, che i "chierici" hanno tradito in molti modi. Fuori dalle polemiche retrodatate dei partiti e dai teatrini mediatici del dialogo, ci sono uomini, donne e strumenti di pensiero che chiedono sforzi comuni e investimenti migliori.

In questo momento storico, la teologia di pensiero non è certo al vertice delle considerazioni ecclesiali, sotto pressione per una congiuntura epocale che sembra imporre altre priorità. L'enfasi delle dichiarazioni di principio, pur apprezzabili, non può nascondere le manchevolezze di adeguamento mentale e istituzionale alle sollecitazioni richieste. Il carisma e l'impegno personale, radicati in un più generoso spirito di *diakonia* ecclesiale saranno convocati – per tempi non brevi – a farsi carico dei difetti legati all'inerzia di un paradigma obsoleto. Una volta, da qualche parte, Theodor W. Adorno ha formulato una splendida definizione della filosofia realmente capace di legittimazione presso la comunità umana: svilupparsi nei termini di un "sapere le cose dal punto di vista della redenzione". La teologia porta in campo l'inatteso della sua rivelazione, seminando nel solco di questa stessa passione.

PIERANGELO SEQUERI
Docente emerito di teologia fondamentale presso la Facoltà teologica di Milano e Direttore della Cattedra Gaudium et Spes presso l'Istituto GP2 (Università del Laterano, Roma)
sequerip@ftis.it