

di opporre luce ad un vuoto. L'esistenza è la vita e il suo canto, «non la semplice ricerca di un ritorno a casa, ma piuttosto la volontà di costruire una casa condivisa con altri [...] un invito a condividere la luce» (pp.142-143).

La *claritas*, dunque, non è una strategia per fuggire l'ombra e la finitezza, ma esattamente un modo per non lasciarla indietro e aprirla all'eterno e questo è possibile proprio perché l'ombra non è sinonimo del niente, ma fa spazio al darsi discreto e incerto di una luce aurorale. Esiste un *logos* sommerso nelle viscere. In relazione ad esso l'umano significa poieticamente il mondo, sulla soglia tra luce e oscurità.

Bergamo mostra fruttuosamente che la vocazione mediatrice della filosofia zambranianiana ci restituisce l'unità tra amore e conoscenza disvelate dalla *claritas*, come il recupero del momento originario in cui ragione e corpo, conoscere e sentire, unità e pluralità non sono separati, ma armonicamente sonori e significativi.

È in ragione di queste gnoseologia e antropologia integrali che Bergamo evidenzia il cambio di paradigma della filosofia. Si tratta, infatti, d'interpretare il reale non secondo una descrizione costitutiva che identifica e descrive fenomenologicamente le strutture di ciò che è, ma attraverso una costruzione descrittiva: attività creativa, esistenzialmente intersoggettiva e poetica.

Questo cambio di paradigma, fondato su alcuni dei nodi cruciali del pensiero zambranianiano, del quale Bergamo è esperto conoscitore e narratore, è presentato nelle pagine belle, corpose e originali di questo testo che accompagna il lettore al bagliore di una domanda antropologica di sintesi e rilancio: «Cosa può un io quando si dona a un tu? Ovvero quale potenza si attiva tra

noi che ci rende capaci di operare nel campo di senso del reale?» (p. 193).

Forse è la domanda antica e sempre nuova che pervade il cuore pensante dell'uomo: cosa sono io per essere capace della luce come delle ombre; chi sei tu, luce intima e gentile che sveli la vita?

Eleonora Palmentura

BERTOLASI Tommaso – BERGAMO Antonio – PINTUS Giuseppe (a cura di), *Fenomenologia e Rivelazione, Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria 8, Città Nuova, Roma, 2025, pp. 184, € 21,00.*

Il volume curato da Tommaso Bertolasi, Antonio Bergamo e Giuseppe Pintus si colloca nel cuore di un dibattito filosofico contemporaneo segnato da un intenso ripensamento del rapporto tra filosofia e rivelazione. In particolare, si inserisce nel contesto della cosiddetta *svolta teologica della fenomenologia francese*, la quale, consapevole dei limiti speculativi della filosofia e dei rischi della regionalizzazione del sapere, cerca nuove modalità per pensare la realtà. Erede della tradizione teoretica tedesca – in particolare di Hermann Lotze, Edmund Husserl e Martin Heidegger –, il pensiero fenomenologico contemporaneo si mostra sempre più attento a ciò che eccede il visibile, aprendosi così al confronto autentico, o, per riprendere un'immagine biblica, al corpo a corpo con la Rivelazione. La disponibilità della filosofia ad accogliere l'istanza teologica e, viceversa, l'apertura della teologia alla riflessione filosofica, non indicano solamente una tangenza, ossia ciò che è definibile secondo

una semplice comunanza di intenti, né tantomeno una certa teleoclinia, ma una vera e propria convergenza. Essa ha come fondamento la certezza della manifestatività del dato, ovvero la sua fenomenicità, la quale, mediante la reciproca “contaminazione” di filosofia e teologia, non si riduce al neutro *factum*, bensì è la condizione di possibilità dell’esistenza di un pensiero capace di scendere nelle profondità del fenomeno mediante l’esercizio della riduzione. È solamente nel gesto di tale discesa – nella profondità dell’esperienza – che la filosofia può ripensare la realtà da una prospettiva non solamente altra, ma anche rinnovata.

L’accettazione della finitezza della speculazione filosofica non equivale alla semplice rassegnazione e all’accoglimento puramente passivo della fine della filosofia, ma rappresenta la percezione dell’inizio del (nuovo) pensare. Fenomenologia e r(R)ivelazione non sono infatti tra loro contrapposte, bensì complementari, non solamente perché le due possono sfociare in un *pensiero dell’invisibile*, ma perché esse, nel loro reciproco compenetrarsi (*Durchdringung*), costituiscono, si potrebbe dire, la forma e la materia del pensiero stesso, dove il domandare e il lasciarsi interrogare coincidono nella loro simultaneità (es-primersi e im-primersi). Il testo *Fenomenologia e Rivelazione* con cui ci stiamo confrontando trova il proprio incominciamento nel limite entro il quale il pensiero filosofico si interroga sulla *quaestio par excellence* della fenomenologia contemporanea: in quale luce è possibile cogliere il dato fenomenico nella sua piena intensità? Numerose sono state sia le interpretazioni della domanda sia le risposte ad essa, proprio come sono molteplici le stimolazioni che hanno donato i vari

autori che hanno contribuito al suddetto volume. Nonostante la diversità speculativa che caratterizza ogni intervento, ciò che li accomuna è la centralità che assume il limite nel quale dimora la filosofia; limite che, mediante l’interazione teologico-rivelativa, diviene margine, soglia e centro della proposta speculativa. Il margine fenomenologico diviene quindi generativo, dal momento che, analogamente a quanto accade nella lettura di un romanzo, esso è condizione di possibilità dell’*orientarsi nel pensiero*. La bussola che tuttavia consente al singolo di non smarrirsi è costituita dalla *claritas* della Rivelazione, dal momento che essa – come si legge nel volume – «non rinvia a un invisibile. La luce della Rivelazione mette in dubbio la dialettica uno-molti, visibilità-invisibilità, identità-differenza, essere-niente» (p. 23), ma rimanda ad un *altrove* teologico a cui con-risponde un *già sempre* «che la radicalità fenomenologica ritrova nel cuore della fenomenalità» (p. 24), ovvero in quel *nient’altro che* ente di cui si parla nella prima parte del volume.

Sorge allora un interrogativo che funge da *Leitfrage* nel corso dello scritto: se la luce, mediante cui è possibile il darsi (dell’)inapparente di Dio, è quella della *claritas*, ovvero della Rivelazione, in che modo è possibile coglierla?

Alla presente domanda tutti gli autori hanno dato la medesima risposta sebbene percorrendo sentieri differenti: mediante il trovarsi nel *Tra* di Dio.

Vivendo nella fatticità, l’individuo percepisce (*nimmt wahr*) continuamente un rimando intenso degli oggetti in un’altra “dimensione”. Nel momento in cui accade però una ri-rivelazione, che, come spiega bene Carmelo Meazza, non va assolutamente confusa con una svelazione, non avviene nella luce del

sole, ma in un punto cieco dell'orizzonte che restituisce «la singolare *nudità* dell'essere-nel-mondo» (p. 30). Detto altrimenti, l'in quanto della rivelazione è il suo darsi e *farsi riconoscere* come irriducibile al fenomenico e inassimilabile con il solo intelletto. In quanto non cristallizzabile secondo la sola ragione, «la Rivelazione – scrive Jean Luc Marion in *Da altrove, la rivelazione* – può rivelarsi a partire da sé perché si dà a partire da sé, seguendo l'adagio *dando revelat et revelando dat*» (p. ?). Nel suo donarsi contrapponendosi a qualsiasi forma di logica “soggettocentrica”, il fenomeno di rivelazione, caratterizzato da una radicalità che non consente di essere dimenticato, rimanda sempre ad un *altrove*, la cui vera entità si mostra prima del darsi della sua fenomenicità. Scrive a tal proposito Carla Canullo «Cristo manifestandosi, e dunque compiendo un'azione totalmente fenomenica, fa apparire il Dio invisibile, ma questo fenomeno “non lo abbiamo visto perché abbiamo costituito e ancor meno provocato, ma lo abbiamo visto perché ha deciso e voluto automanifestarsi a partire da lui stesso”. La Rivelazione, dunque, “si svolge nella fenomenicità che pertanto offre il punto di vista privilegiato per descriverla e riceverla”» (p. 51).

Nell'evento di rivelazione accadono inoltre due dinamiche.

La prima è il cogliersi situato, da parte dell'individuo, nel *Tra* di Dio che si dà tra soggetto percipiente fenomeno percepito. Il *Tra* non indica banalmente la medietà dell'uomo tra coscienza trascendentale e fenomeno intenzionato, ma un essere situato «tra Dio e Dio», poiché «Il “*tra due*” [...] è ciò che fa la vita e che è costitutivo di ogni nostra vita» (p. 77). Per citare Meazza, l'individuo scopre la propria singolarità

nel «“tra” del divino, in quel “tra” del divino in cui lo spirito è il simultaneo del padre e del figlio» (p. 34) che accade sia nella saturazione propria del fenomeno – basti pensare al *Sovrappiù* di Marion –, che nel fuori-fenomeno, ossia nell'accadimento di un evento senza una causa precisa – in riferimento a *Hors phénomène* di Emmanuel Falque. Sia nella saturazione “irenica” dell'icona, del volto e della donazione, che nella solitudine originaria dominata dal *Grande silenzio* (p. 93) – tipico della malattia, della morte di un bambino, di una pandemia, di una catastrofe naturale e della separazione –, il singolo non si scopre più come soggetto modernamente inteso, a causa dell'assenza di un noema racchiudibile nell'atto noetico, ma si coglie, come scrive Meazza, nella figura testimoniale a motivo del *sovrappiù* che lo in-forma.

La seconda risiede nella coincidenza, o meglio co-appartenenza, tra il protologico e l'escatologico. Come sottolineano Daniel López e Eduard Prenga nei loro contributi, il primo adottando una quarta riduzione, quella teologica, il secondo mediante la *proiezione* e la *trasposizione*, concordano che è possibile «andare alle cose stesse» solamente perché tutto ciò che si mostra proviene «*Dalla cosa stessa*» (p. 145), la quale è coglibile attraverso l'intuizione eidetica della fenomenicità con cui ci si interfaccia nei limiti del suo stesso darsi (*Idee I*, §24).

Il compito che la fenomenologia svolge nella riflessione teologica incentrata sulla Rivelazione è dunque duplice. Il primo è, si potrebbe dire, prevalentemente epistemologico, consistente nel non fermare la riflessione dogmatica alla cristallizzazione che il dogma, se visto esclusivamente in-sé, può comportare. Esso non è infatti semplicemente ciò a cui bisogna ciecamente credere

con pena l'esclusione dalla comunità religiosa di appartenenza, ma è un tentativo di cogliere la *dynamis* propria della dogmaticità del dogma nella *kinesis tou biou* dell'uomo, possibile solamente mediante la trasposizione linguistica (pp. 154-157). Il secondo è prettamente teoretico, dal momento che, mediante l'analisi fenomenologica della Rivelazione, si cerca di ripensare il pensiero, o meglio di fornire alla speculazione un impulso diastolico, capace, cioè, di avventurarsi nell'abisso dell'in(de)finito, giungendo, alla fine, a non poter nemmeno pronunciare il suo nome, ma a parlarne con *gemiti inesprimibili*. Io *id quo maius cogitari nequit* diviene *id quod omnem cotigationem excedit*. Il (pensiero del) cristiano, come scrive Martin Heidegger nel corso sulla *Fenomenologia della vita religiosa*, non trova difatti in Dio un sostegno su cui giacere passivamente, ma il fondamento del pensare altrimenti che si s-fonda nel suo continuo ri-fondarsi. A tale orizzonte, o meglio punto cieco, mira, in definitiva, l'opera *Fenomenologia e Rivelazione*.

Il volume, contraddistinto da uno stile articolato e impegnativo, si spinge ai limiti del pensiero per mostrare come, proprio in tale "confinio", o meglio marginalità, accada l'inizio di un pensare nuovo e nuovamente la realtà nella sua complessità. L'ottavo volume del *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria* tenta dunque di riposizionare il pensiero al centro del limite della speculazione, non attraverso un'ermeneutica del dogma della Risurrezione, ma mediante l'attraversamento del fenomeno di rivelazione nella sua dogmaticità, vale a dire nella dinamicità del suo darsi fenomenicamente. *Fenomenologia e Rivelazione*, in definitiva, si prefigge l'obiettivo di spiegare come l'unico modo per ripensare il pensiero non risieda nella

permanenza della neutralità del fenomeno, ovvero nella sua superficialità, ma nell'innalzamento alle profondità esistenziali del singolo. È solamente in questo spazio interiore che, proprio come l'uomo "riceve" la vita in abbondanza (Gv 10,10) per il sovrabbondare della grazia (Rm 5,20), il pensiero ricomincia a ri-pensarsi solo dopo aver ricevuto la cittadinanza attraversando la dinamicità dello Spirito (Fil 3,20).

Gianmarco BEZZI

BOCCACCINI Gabriele – MARIOTTI Giulio, Paolo di Tarso. Un ebreo del suo tempo, Carocci editore, Roma 2025, pp. 310, € 29,00.

Il volume si propone di far riscoprire e approfondire l'ebraicità di Paolo. Gli autori sono Gabriele Boccaccini e Giulio Mariotti. Il primo, Boccaccini, è professore di Giudaismo del Secondo Tempio e origini cristiane alla University of Michigan e dal 2001 direttore dell'Enoch Seminar da lui fondato; Mariotti, invece, ha conseguito il dottorato in Giudaismo del Secondo Tempio e delle origini cristiane e attualmente è docente di Teologia biblica nell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Trento. Come dichiarato nell'Introduzione, desiderano mettere a fuoco il passaggio dal Paolo antiggiudaico della visione esegetica tradizionale al Paolo postgiudaico della *New Perspective* e al Paolo ebreo della *Paul-within-Judaism Perspective*. In particolare, la relazione tra Paolo "ebreo" e il Paolo "cristiano". Per questa ragione passano in rassegna la ricerca storica sul tema, nata in ambito tedesco protestante e sviluppata sulla base della rigida tradizione interpretativa