

**DIRE CRISTO**  
***Osservazioni su alcuni spunti cristologici in Paul Ricœur***

*(SAYING CHRIST: Observations on Some Christological Aspects in Paul Ricoeur)*

**Vincenzo Cicero**

**Abstract**

*The paper discusses Paul Ricoeur's contribution to Christology in general, which consists in prospecting the fundamental gratis-diaconal trait of hermeneutics of kerygma. Firstly the discussion focuses on the polyphonic name of the biblical God, secondly on some Ricoeurian aporias relating to Christ-Logos, which are however fruitful from a Christological point of view.*

**Keywords:** Ricoeur, Christology, donative, diakonia, resurrection, re-mythologizing

**Abstract**

*Lo scritto discute il contributo di Paul Ricœur alla cristologia in generale, il quale consiste nell'aver prospettato il fondamentale tratto gratuito-diaconale dell'ermeneutica del kerygma. La discussione verte in un primo momento sulla nominazione polifonica del Dio biblico, nel secondo su alcune aporie ricœuriane relative al Cristo-Logos, le quali si rivelano comunque feconde da un punto di vista cristologico.*

**Parole chiave:** Ricœur, cristologia, donatività, diaconia, risurrezione, rimitologizzazione

Non c'è uno scritto cristologico di Ricœur. E in effetti, nonostante la sua professata «fede biblica, nutrita di esegesi più che di teologia» (Ricœur, 1998: 98) malgrado le sue non rare ermeneusi neotestamentarie, benché nei suoi scritti si trovino diversi momenti interpretativi della figura di Gesù Cristo, né la sua ermeneutica biblico-teologica né tantomeno la sua impostazione filosofica hanno una vocazione cristologica, ossia cristocentrica. Eppure, proprio certi aspetti del pensiero di Ricœur possono risultare preziosi, quando non indispensabili, per l'elaborazione di una cristologia filosofica<sup>1</sup>.

La discussione verterà fondamentalmente sul saggio del 1977 *Nommer Dieu* (Ricœur, 1977: 281–305) per sfiorare poi alcuni testi dell'ultimo Ricœur.

### **1. Nominare polifonicamente Dio, ossia l'innominabile**

È sin dai primi passi, anzi da prima ancora di camminare, che la filosofia nomina Dio. Anche ammesso che questo nominare, come sostiene Ricœur, non arrivi esplicitamente «che nel mezzo d'una presupposizione a) incapace di rendersi trasparente a se stessa, e b) sospettata di circolo vizioso e corrosa da contingenza» (Ricœur, 1977: 282), il nome e la nozione e l'idea di Dio come essere realissimo, perfettissimo, eterno ecc. stanno di fatto all'inizio della presupposizione filosofica, il che è evidente pure nelle opere che ostentano di non parlarne, per non dire ovviamente di quelle ateologiche. A prescindere da qualsiasi fede religiosa professata, ignorata o combattuta, l'idea di Dio è destinata a venire nominata, più e meno ripetutamente, in ogni comunità umana, e la filosofia non può evitare di farne il presupposto primo – celato o palese, da svolgere o refutare – della propria ermeneusi speculativa.

---

<sup>1</sup> Ho cercato di delineare i tratti generali di una inedita cristologia filosofica in Cicero, *Christus patiens. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson*, "Rivista di filosofia neoscolastica", in corso di stampa.

Altro è però nominare filosoficamente Dio, altro pronunciarne il nome entro un'economia di fede; una cosa è la nominazione e dizione di Dio secondo determinazioni coerenti dal punto di vista logico-formale, tutt'altra invocarlo, proclamarlo, pregarlo o lodarlo. Sono con-testualità radicalmente divergenti, la prima in dimensione astrattamente teoretica, la seconda sacro-liturgica. Ecco perché la dichiarazione del *filosofo* Ricœur: «Posso nominare Dio nella mia fede perché l'hanno già nominato i testi in cui mi è stato predicato» (Ricœur, 1977: 283), non è una semplice mossa retorico-argomentativa, quasi fingesse di ignorare che Dio è senz'altro nominabile e pensabile pure in contesti non confessionali, bensì ha in realtà una finalità precisa. Innanzitutto, mira a far emergere il carattere della dialettica oralità-scrittura con riguardo alla funzione referenziale del discorso in generale: la scrittura non abolisce la referenza del discorso orale, ma la trasforma, nel senso che si passa dal riferimento al mondo comune degli interlocutori attuali alla significazione di un mondo testuale che si dispiega davanti a chiunque, ovunque e comunque sappia leggere. In secondo luogo, poiché lo stesso genere di dialettica coinvolge i testi della Bibbia, dei quali Dio è il referente ultimo implicato dal mondo che gli scritti biblici dispiegano, occorre distinguere questa referenza molto speciale dalle dimensioni referenziali di tipo descrittivo (discorso *ordinario* sulle cose della vita, *scientifico* sulle entità fisiche del mondo, *storico* sugli eventi realmente accaduti, *sociologico* sulle istanze concrete delle società umane ecc.): si tratta di una referenza più arcaica che, nel pieno rispetto della posizione ricœuriana, si può chiamare *poietico-rivelativa*<sup>2</sup> (Ricœur, 1977: 285s). A questo rango superiore, la nominazione poietica di Dio intende infatti verso una regione eminentemente rivelativa.

---

<sup>2</sup> Per la referenza speciale dei testi biblici in Ricœur, cfr. anche Cicero, 2015b: 603–614.

Ora, nominare Dio è al meglio un'attività poetica, senza incidenza sulla descrizione, cioè sulla conoscenza vera del mondo. [...] La Bibbia è un poema. [...] È senz'altro vero che la poesia è la sospensione della funzione descrittiva. Non incrementa la conoscenza degli oggetti. Ma questa sospensione non è che la condizione del tutto negativa perché venga liberata una funzione referenziale più originaria.

[...] Questa funzione referenziale del discorso poetico racchiude ai miei occhi una dimensione di rivelazione in un senso non religioso, non teista, non biblico della parola, ma in un senso capace di fornire una prima approssimazione di ciò che può significare la Rivelazione nel senso biblico. [...] Rivelare è scoprire ciò che fino ad allora rimaneva nascosto. [...] Rivelazione designa l'emergenza d'un concetto di verità diverso dalla verità-adequazione, che è regolata mediante i criteri di verifica e falsificazione: un concetto di verità-manifestazione nel senso di lasciar essere ciò che si mostra (Ricœur, 1977: 287-289)<sup>3</sup>.

Con l'ascrivere le Scritture alla *poiesis*, pur sottolineando che il complesso biblico è poematico in un senso unico ed eccentrico, Ricœur compie un gesto speculativamente intenso – non isolato<sup>4</sup> –, che s'impone come degno di svolgimento, a dispetto del concomitante concetto di rivelazione troppo appiattito su un filosofema protoheideggeriano<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Sulla extra-oggettività-e-soggettività della qualità poetica cfr. Ricœur, 1977: 288: «Il discorso poetico si riferisce alle nostre molteplici maniere di appartenere al mondo prima di contrapporre a noi stessi le cose a titolo di "oggetti" di fronte a un "soggetto". [...] Abbiamo ratificato in maniera non critica un certo concetto di verità definito mediante l'adequazione a una realtà di oggetti e sottomesso al criterio della verifica e della falsificazione empiriche. Il discorso poetico mette precisamente in questione questi concetti non critici di adeguazione e verifica».

<sup>4</sup> Le raffinate ermeneusi bibliche progettate da Ricœur in ottica poetica sono imparentate, sicuramente per ispirazione speculativa (a fronte degli esiti abbastanza differenti), con l'ermeneutica del mito religioso di Luigi Pareyson, sulla quale si vedano Cicero, 2016 e Id., *Christus patiens* (in stampa).

<sup>5</sup> Il modello definitorio per la "révélation" ricœuriana è qui, al di là del contesto

Secondo il filosofo francese, è all'interno dell'ampia sfera poetica che si qualifica e specifica, insieme ad altri, il fenomeno religioso genuino – il che, nel caso del Dio della Bibbia, avviene proprio mediante la polifonia della sua nominazione nei testi scritturistici. E l'ermeneutica chiamata a elucidare questo tratto polifonico va distinta a rigore non soltanto dal sapere filosofico-metafisico, ma anche da quello teologico:

La stessa parola "Dio" appartiene a titolo primordiale a un livello di discorso che chiamo *originario* in rapporto a degli enunciati di tipo speculativo – filosofico o teologico – quali "Dio esiste", "Dio è immutabile, onnipotente", "Dio è la causa prima" ecc. Io metto gli enunciati teologici nello stesso lato speculativo degli enunciati filosofici nella misura in cui il discorso della teologia non si costituisce senza il ricorso a dei concetti improntati a una filosofia speculativa, sia essa platonica, aristotelica, cartesiana, kantiana, hegeliana ecc. Ascoltare la predicazione cristiana, per il filosofo, è anzitutto spogliarsi di ogni sapere ontoteologico. Anche e soprattutto quando vi figura la parola "Dio". L'amalgama tra Essere e Dio è a questo riguardo la seduzione più sottile (Ricœur, 1977: 289)<sup>6</sup>.

Per un ascolto autentico del kerygma cristiano, però, al filosofo-ermeneuta di Ricœur non basta emanciparsi dalla costituzione onto-

---

assai differente, la fenomenologia di *Essere e tempo*. Cfr. M. Heidegger, 1927: 34, § 7 C: «Fenomenologia dice allora: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Lasciar vedere ciò che si mostra a partire da esso stesso, così come si mostra a partire da esso stesso [*Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*]». Ma non si può applicare automaticamente (acriticamente) questo concetto alla nominazione e dizione del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il quale nel Cristo viene rivelato essenzialmente come il Dio *gracieux*, datore di grazia (v. *infra*, § 2).

<sup>6</sup> L'accomunamento di filosofia e teologia sotto il segno dello *spéculatif* è un'utile determinazione epistemologica; ma non bisogna dimenticare che c'è una speculatività essenziale inerente anche alla *poiesis*, di cui beneficiano per esempio i complessi metaforici e i miti più complessi.

teologica della metafisica, rinunciando a sapere Dio in una (impossibile) modalità oggettiva. Deve tarpare le ali anche alla *hybris* del sapere trascendentale, il quale al principio di ogni validità colloca l'“io penso”, per cui «il soggetto vi diviene il “presupposto” supremo», il fondamento autofondantesi di tutto ciò che ha valore e vigore. Questa pretesa di autofondazione trascendentale, indice di un soggettivismo assoluto, è per Ricœur «più sottile e più tenace di quella del sapere ontoteologico», mentre l'ascolto del kerygma non presuppone alcun fondamento, ma richiede «l'assunzione di un senso antecedente che mi ha già sempre preceduto», esige «lo spossessamento del sé umano nella sua volontà di controllo, di autosufficienza e di autonomia» (Ricœur, 1977: 290). La rinuncia ai due assoluti, all'oggettivo metafisico e al soggettivo trascendentale, è così la condizione indispensabile per ascoltare il suono del nome di Dio.

Il compito di una ermeneutica filosofica è quello di ricondurre dal doppio assoluto della speculazione onto-teologica e della riflessione trascendentale verso le modalità più originarie del linguaggio mediante le quali i membri della comunità di fede hanno interpretato la loro esperienza per loro stessi e per gli altri. È là che Dio è stato nominato (Ricœur, 1977: 290).

Ora, però, questa argomentazione ricœuriana è troppo schematica, troppo rigida. Specie sul versante trascendentale, l'assolutezza del soggetto autofondantesi non è un filosofema di Kant, il quale può essere tacciato di soggettivismo solo qualora si prenda alla lettera il pronome del suo *Ich denke* – mentre si tratta di una datità strutturale né soggettiva né tantomeno oggettiva, né personale né impersonale<sup>7</sup>. Meglio: si tratta della struttura (analogica) di ogni struttura, del tra-

---

<sup>7</sup> Cfr. Cicero, 2015a: 83–93. Sulla struttura analogico-trascendentale o sintassi originaria d'inquanto cfr. Cicero, 2012a: 25–26, part. §§ 21. Infine, per il fondamento analogico di ogni metaforica cfr. Id., 2012b: part. 114–172.

scendentale del trascendentale, la cui sintassi appunto analogica prefigura le relazioni di senso e di referenza sia nelle dimensioni descrittive (per usare la terminologia ricœuriana), sia negli ambiti poetici. Se si presta attenzione al ruolo essenziale giocato dalla metaforica, cioè dall'ana-logica, nelle parabole neotestamentarie in particolare e nei testi scritturistici in generale, è facile arguire come proprio Ricœur, per il suo ascolto ermeneutico della nominazione polifonica di Dio nella Bibbia, avrebbe tratto un rimarchevole guadagno *speculativo* dall'approfondimento della sintassi d'inquanto.

A ogni modo, la polifonia delle espressioni originarie della fede nelle quali Dio viene nominato è di per sé un'acquisizione ermeneutica molto importante, che dà una mano concreta allo svecchiamento delle determinazioni metafisiche di Dio e offre spunti non scontati anche dal punto di vista cristologico.

La nominazione di Dio [...] non è monocorde, ma polifonica. Le espressioni originarie della fede sono delle forme complesse di discorso molto diverse fra loro come narrazioni, profezie, legislazioni, proverbi, preghiere, inni, formule liturgiche, scritti sapienziali. È tutte insieme che queste forme di discorso nominano Dio. Ma lo nominano diversamente (Ricœur, 1977: 290 s).

Il fatto mirabile, secondo Ricœur, è che *in ciascuna* di queste forme letterarie, mentre da un lato si dispiega uno stile peculiare di confessione di fede, dall'altro la struttura discorsiva e il kerygma si adattano felicemente a vicenda, ed è appunto in base alle differenze di adattamento reciproco di forma e confessione di sé che viene a diversificarsi la nominazione divina (Ricœur, 1977: 291). Il filosofo francese fa inoltre rilevare, con la sua consueta finezza ermeneutica, che non c'è solo una dialettica adattativa interna a ogni singola forma letteraria, ma anche una vibrante tensione dialettica *fra tutti i vari generi* –

la vibrazione più significativa appare quella tra narrazione e profezia, dove l'“Io” profetico di Dio è sempre compensato dall'“Egli” narrativo, per cui si genera una comprensione paradossale degli eventi della storia sacra «come, simultaneamente, fondata nella rimemorazione e minacciata dalla profezia» (Ricœur, 1977: 292). La Bibbia può dunque definirsi come il poema polifonico di tutte le differenti vibrazioni dialettiche mediante cui avviene la nominazione di Dio.

Così Dio è nominato diversamente nella narrazione che Lo racconta, nella profezia che parla in Suo nome, nella prescrizione che Lo designa come fonte dell'imperativo, nella Saggia che Lo cerca come senso del senso, nell'inno che L'invoca in seconda persona. [...] Il referente “Dio” [...] esprime la circolazione del senso fra tutte le forme di discorso in cui Dio è nominato (Ricœur, 1977: 295).

Ma neanche l'insieme di tutte le dialettiche interne ed esterne delle forme bibliche può mai nominare Dio in maniera esauriente. Solo in parte Dio si dà nelle nominazioni, dietro le quali insieme si cela, si riserva<sup>8</sup> – ri-velandosi come l'eminamente innominabile, si può dire. Ecco perché Ricœur individua nella narrazione parabolica (per eccellenza, quella sul Regno di Dio) il miglior microparadigma della nominazione di Dio: infatti la parabola, mettendo insieme la struttura narrativa, il processo metaforico e le espressioni-limite (risultanti dall'uso concertato di stravaganza, iperbole e paradosso), «fornisce la matrice stessa del linguaggio teologico, in quanto essa congiunge l'analogia e la negazione nella via d'eminenza (Dio è come ..., Dio non è ...)»

---

<sup>8</sup> Cfr. Ricœur, 1977: 295; «Ciò che in effetti impedisce di trasformare in sapere la dialettica della nominazione di Dio è che Dio è designato come Colui che si comunica sotto le modalità multiple di cui si è detto e, a un tempo, Colui che si trattiene in sé [*se réserve*]».

(Ricœur, 1977: 298)<sup>9</sup>. La parabola nomina Dio raccontando a chi e cosa somigli, insieme negando chi e cosa sia.

Un'altra fondamentale peculiarità della forma parabolica è però quella che può chiamarsi *autonominazione indiretta di Dio*, che non ha analoghi strutturali nell'Antico Testamento, se non prefigurabilmente (nei discorsi in cui è la Sapienza a parlare, come in *Proverbi* 1-9 e *Siracide* 24). Si pone quindi la questione di Gesù Cristo come nominante poeticamente Dio – non a caso Ricœur titola "Poème de Dieu ou poème du Christ?" un paragrafo nevralgico di *Nommer Dieu*.

## 2. Una cristologia senza *Logos*?

L'ipotesi stessa di questa meditazione [...] è che il Nuovo Testamento *continua* a nominare Dio. Non esito a dire che resisto con tutte le mie forze allo spostamento dell'accento da Dio a Gesù Cristo, il che equivarrebbe a sostituire una nominazione con l'altra (Ricœur, 1977: 298).

È dunque con la massima recisione possibile che Ricœur sostiene la continuità, cioè l'omologazione, della nominazione di Dio tra i due Testamenti. E a scopo probativo adduce due paralleli: la medesima forma narrativa nel racconto dell'esodo e della risurrezione, la medesima fuga all'infinito del referente "Dio" nell'episodio del rovetto ardente (*Esodo* 3,13-15) e nelle parabole regali. Mi soffermerò sul secondo parallelo e sulle conseguenze che il filosofo francese ne trae.

A riguardo [del trattenersi in sé di Dio nel comunicarsi], l'episodio del Roveto ardente (*Es* 3,13-15) ha un significato centrale. La tradizione ha molto giustamente denominato questo episodio: «rivelazione del nome divino». Ora, questo

---

<sup>9</sup> Sulle espressioni-limite cfr. Cicero, 2015b: 612s.

nome è precisamente innominabile. Nella misura in cui conoscere il nome di dio era avere potere su di lui, il nome confidato a Mosè è certo quello dell'Essere che l'uomo non può veramente nominare, cioè avere a disposizione nel proprio linguaggio. Mosè ha domandato: «Ma se loro domandano qual è il tuo nome, che gli risponderò?». Dio dice allora a Mosè: «Io sono colui che sono». E aggiunge: «Ecco in quali termini ti rivolgerai ai figli d'Israele: "Io-sono mi ha inviato a voi"». Così l'appellativo "Jahvé" ("Egli è") non è un nome che definisce, bensì un nome che fa segno verso il gesto della liberazione. Infatti il testo continua in questi termini: «Dio dice ancora a Mosè: "Parlerai così ai figli d'Israele: 'Jahvé il Dio dei vostri padri, il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha inviato a voi'. È il nome che porterò per sempre, con il quale mi invocheranno le generazioni future"». Dunque la dichiarazione «Io sono colui che sono», lungi dall'autorizzare una ontologia positiva capace di coronare la nominazione narrativa e le altre nominazioni, protegge il segreto del "per-sé" di Dio, e questo segreto a sua volta rinvia l'uomo alla nominazione narrativa significata dai nomi di Abramo, Isacco, Giacobbe e, via via, dalle altre nominazioni. Questa fuga all'infinito del referente "Dio" è suggerita dalla struttura particolare di certe forme del discorso della fede [...] che sembrano essere proprie del Nuovo Testamento, e più particolarmente della predicazione del Regno di Dio da parte di Gesù. Dio vi è nominato al tempo stesso come Regno. Ma il Regno viene significato solamente mediante parabole, proverbi e paradossi, senza che alcuna traduzione letterale ne esaurisca il senso. Questo carattere indiretto della nominazione di Dio è particolarmente notevole nelle parabole. [...] Come il proverbio, sottomesso alla legge del paradosso e dell'iperbole, non riorienta che disorientando, così la parabola, sottomessa a ciò che chiamerei la "legge della

stravaganza”, fa sorgere lo straordinario nell’ordinario. [...] È allora il contrasto tra il realismo della storia e la stravaganza dell’esito che suscita quella specie di deriva con cui l’intreccio e il suo culmine sono improvvisamente trasferiti verso il Tutt’Altro [*vers le Tout-Autre*] (Ricoeur, 1977: 295ss).

Il parallelo ricœuriano, di cui non si può non apprezzare la finezza globale, si regge dunque su una omologazione prettamente referenziale, benché il gioco di questa referenzialità faccia capo a Colui che anche, insieme, le si sottrae. Ma sul piano delle fonti discorsive strutturali la differenza è tale che la stessa “continuità” di referenza viene a subordinarsi al *novum fidum* tra Dio e l’umanità nel nome di Gesù Cristo. L’autonominazione divina sull’Oreb – indirizzata a Mosè e, tramite lui, agli israeliti nella cattività egizia quale garanzia della promessa di liberazione – si presenta come voce e parola (φωνή καὶ λόγος) del Signore Dio a uno stato quasi “puro”, accompagnata cioè solo dalla fiamma inconsunta del rovetto; invece le parabole regali di Gesù – regolate su due registri nettamente distinti secondo i destinatari (l’uno cifrato alla moltitudine, l’altro esplicativo agli apostoli), e orientate alla nominazione-limite del Regno di Dio quale nucleo kerygmatico della nuova, definitiva promessa di liberazione di tutti i popoli – sono φωνή καὶ λόγος del Λόγος incarnato, cioè della Luce vivente in cui Jahvé ha dimostrato tutta la sua fedeltà al *vetus fidum* con il popolo d’Israele.

Nella parte evangelica del Nuovo Testamento è il Λόγος divino in carne e ossa a nominare Dio: in ciò si ha dunque la più grande discontinuità strutturale con l’Antico Testamento, a partire dalla quale soltanto è possibile comprendere qualsiasi continuità referenziale tra le due parti della Bibbia. In questo senso, se è corretto dire che il Nuovo Testamento si iscrive nell’Antico, è perché in questa iscrizione il kerygma cristico va a occupare il centro, per cui è altrettanto

corretto affermare che l'Antico Testamento si ri-circoscrive (nel senso che va riletto, reinterpretato, rimitologizzato) in base alla centralità assunta dal Nuovo<sup>10</sup>.

Così, quando Ricœur scrive che

ciò che Gesù predica è il Regno *di Dio*, il quale s'inscrive nella nominazione di Dio da parte dei profeti, degli escatologi e degli apocalittici. E che cos'è la Croce senza il grido: «*Mio Dio, mio Dio*, perché mi hai abbandonato?», che s'inscrive nella nominazione di Dio da parte del salmista? E che cos'è la Risurrezione se non un atto di Dio omologo a quello dell'Esodo? Pertanto, una cristologia senza Dio mi pare impensabile quanto Israele senza Jahvé. [...] Gesù di Nazareth non si comprende senza Dio, senza il suo Dio, che è anche quello di Mosè e dei Profeti (Ricœur, 1977: 298ss),

non fa in realtà che portare all'estremo, fino a volerla rendere inaccettabile, l'argomentazione imperniata sull'abissale, rivoluzionaria, imprevedibile novità costituita da Gesù Cristo rispetto anche alle istanze profetiche veterotestamentarie – del resto, una imprevedibilità che è coerente con quella dello stesso Jahvé.

«Une christologie sans Dieu» è una contraddizione in termini, dato che "Cristo" è l'Unto da Dio, e nessun teologo né filosofo serio potrebbe mai dedicarvisi; e Ricœur lo sa così bene che solo una funzio-

---

<sup>10</sup> Per l'istanza di rimitologizzazione veterotestamentaria implicata da Cristo-Logos cfr. Cicero, *Christus patiens*, § 4. Secondo il principio di rimitologizzazione, i singoli miti si rinnovano periodicamente dall'interno, ed esigono perciò una rinarrazione che li faccia rivivere arricchiti del *novum* che di volta in volta preme per eventuarsì in modalità mitopoietica; cfr. Id., 2016: 218–220. Ricœur esprime una posizione affine, ma inserita nel differente contesto del rapporto tra oralità e scrittura: «In generale, un'ermeneutica dell'Antico Testamento è implicata, in quanto scrittura data, dalla proclamazione che Gesù è Cristo; tutti i "titoli" che gli esegeti chiamano titoli cristologici procedono da una reinterpretazione delle figure ricevute dalla cultura ebraica scritta e dalla cultura ellenistica: Re, Messia, Sommo Sacerdote, Servo sofferente, Logos» (Ricœur, 1975: 119–133). Dal mio punto di vista, questa *réinterprétation* è un altro nome della rimitologizzazione.

ne retorico-argomentativa dell'espressione ne chiarisce l'impiego in questo contesto. Di fatto, per restare agli esempi ricœuriani, non è tanto il grido di Cristo in croce (*Matteo 27,46; Marco 15,34*) a iscriversi nella nominazione divina del *Salmo 21*, quanto piuttosto quest'ultimo a venire investito di una accezione sacra fin lì inaudita, impensabile, che lo fa risuonare con nuovi accordi nella polifonia biblica della nominazione di Dio; la risurrezione non è semplicemente un atto divino omologo all'esodo, ma la *pesach* medesima, in quanto liberazione dalla cattività d'Egitto, acquisisce con la pasqua di Cristo un significato prefigurale che retroincide profondamente sulla considerazione di Dio. Gesù Cristo, dal seno stesso del Padre, illumina di nuova luce i tratti essenziali del Dio d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe, di Mosè e dei profeti – il quale, senza quella luce cristica, si comprende altrimenti, o non più.

Per amore del presupposto dell'omologazione senza discontinuità tra i due Testamenti nel nominare Dio, Ricœur finisce col prospettare una strana "christologie sans Logos".

Non si può forse più scrivere una cristologia a partire dall'alto, cioè a partire della speculazione trinitaria, in rapporto alla quale l'evento di Gesù sarebbe contingente. Ma non si può più scrivere una cristologia a partire dal basso, cioè dalla figura storica dell'uomo Gesù di Nazareth, senza che essa incroci in qualche punto di intersezione la totalità della nominazione di Dio, che implica il messaggio *di* Gesù e il suo messaggio *su* Dio. [...]

Il rapporto tra il fondamento cristico e la mediazione attraverso l'intera storia dei nomi di Dio è senz'altro circolare; ma questo circolo dev'essere anche assunto coraggiosamente. In un certo senso, tutto comincia con la Croce e la Risurrezione. Ma la Croce non si lascia dire e comprendere come abbandono di Dio che in rapporto con tutti i segni della debolezza di

Dio che appartengono al resto della nominazione di Dio. E la Risurrezione non si lascia comprendere che nella memoria degli atti liberatori di Dio e nell'anticipazione della risurrezione di tutti gli uomini.

Pertanto, il compito della cristologia è forse di mantenere all'interno del *medesimo* spazio di senso, come le due tendenze antagoniste della *medesima* nominazione, la celebrazione dell'onnipotenza che pare dominare l'Antico Testamento, e la confessione dell'onni debolezza [*toute-faiblesse*] che sembra dichiarata dal Nuovo Testamento. Si dovrebbe allora scoprire che, da un lato, l'onnipotenza del Dio biblico, una volta spogliata delle idee greche di immutabilità e di impassibilità, inclina già verso l'onni debolezza, significata mediante la contestazione e il fallimento di Dio. Ma si dovrebbe comprendere simmetricamente che la kenosi, significata mediante la Croce, cessa d'essere l'idea semplice che si vorrebbe ora trarre verso l'idea della morte di Dio, nel momento in cui è messa in rapporto con la potenza espressa nella predicazione del Regno da parte di Gesù e nella predicazione della Risurrezione da parte della comunità cristiana. Così il Nuovo Testamento annuncia una potenza della debolezza che dev'essere articolata dialetticamente con la debolezza della potenza che le altre nominazioni di Dio suggeriscono.

Non nego affatto la difficoltà di questo lavoro dialettico: bisogna evitare tanto la costrizione della logica dell'identità quanto la licenza della logica della differenza, o quanto il falso acquietamento della dialettica. La dialettica trinitaria ha fatto questo lavoro per un'epoca del pensiero. Oggi sembra debba essere intrapreso un lavoro simile, che si prenda in carico l'intero spazio della nominazione di Dio e la sua concordanza discordante (Ricœur, 1977: 299ss).

Che tutto cominci con la croce e la risurrezione lo si può asserire, secondo me, solo se si riconosce il loro status di imprevedibilità, la loro indeducibilità dai testi mitopoietici dell'Antico Testamento. E, se il riconoscimento accade, allora questi due *data fidei* costituiscono non tanto l'inizio, quanto essenzialmente il centro, e non di un segmento lineare, ma di (ri)circolazioni semantiche e simboliche: il centro della sfera poietica biblica. Invece Ricœur parla sì di "circolarità" tra fondamento cristico e storia delle nominazioni divine, ma di fatto il suo ragionamento tradisce una rettilineità che assorbe il momento cristico entro una "acquietata" disposizione diacronica, riducendolo ad anello omologato della catena biblica<sup>11</sup>.

Inoltre, è decisamente insufficiente considerare l'abbandono di Dio come il significato fondamentale del Cristo crocifisso. È lo stesso Ricœur a suggerirlo, in un testo di poco anteriore a *Nommer Dieu*:

Alla doppia funzione segnalata per la parola "Dio" [1) raccolta dei significati dei discorsi biblici, 2) apertura di un orizzonte di fuga rispetto alla finitezza di ogni discorso], la parola "Cristo" aggiunge il potere di incarnare tutte le significazioni religiose in un simbolo fondamentale: il simbolo dell'amore sacrificale, di un amore più forte della morte. È la funzione della predicazione della Croce e della Resurrezione a dare alla parola "Dio" una *densità* che la parola "essere" non reca affatto. Nella sua significazione è contenuta la nozione della *sua* relazione a noi come datore di grazia [*comme gracieux*] e della *nostra* relazione a lui come "ultimamente coinvolti" e pienamente "ri-conoscenti" (Ricœur, 1975: 129).

Dire Cristo nella sua accezione cristologica per eccellenza, quella del Logos, è indicare l'essenziale economia di donazione istituita da *Ado-*

---

<sup>11</sup> Per questa "centralità rettilinea" di Cristo cfr. Ricœur, 1986, in Id., 2008: 43-74, part. 72s.

*nai Elohim* – dal Signore Dio – con la cosmo-antropogonia, e articolata attraverso il *vetus fidum*, cioè attraverso la parola-promessa di liberazione con cui Dio ha fatto grazia (κεχάρισται, *Ebrei* 3,18) ad Abramo e – in concreta prefigurazione dell'adempimento – a Mosè: economia riattestata e riconfigurata nella Parola del *novum fidum*, mediante il quale sui molti si sono riversati in sovrabbondanza la grazia di Dio e il dono nella grazia recato da Gesù Cristo (*Romani* 5,15). Sulla croce l'amore è davvero più potente della morte: l'urlo del Crocifisso è la primizia dell'annuncio al nuovo popolo sorgente di ciò che il Signore avrà fatto (*Salmo* 21,31-32). Ecco perché parlare in generale e in particolare di *toute-faiblesse* di Dio appare un'interlocuzione retorica che voglia giocare con le formule lessicali e i conseguenti artifici dialettici, più che impegnarsi seriamente nell'ermeneusi dell'agonia, morte e risurrezione di Gesù Cristo.

Non "abbandono", dunque, ma: come (e inscindibilmente insieme a) la risurrezione, *dono* di Dio è la crocifissione: con la quale Cristo dà la propria vita per liberare l'umanità dal terrore della morte e rivelarle conchiusamente il senso autentico della stessa libertà: la dazione, la donazione agapica.

«Il dilemma sulla significazione della persona di Gesù» ha tormentato Ricœur, si può dire, fino alla fine<sup>12</sup>. La sua opzione (avversione) contro la cosiddetta cristologia sacrificale, secondo la quale Cristo è fondamentalmente l'agnello di Dio in sostituzione vicaria, è venuta maturando dopo lo scritto del 1975 sulle ermeneutiche filosofica e biblica, in cui il filosofo francese – come si vede nel brano sopra citato – parla ancora di *amour sacrificiel*. In *La mort* (1996), ultima sezione del manoscritto pubblicato postumo *Vivant jusqu'à la mort*,

---

<sup>12</sup> La locuzione si trova nel Frammento I (2004) edito in Ricœur, 2007: 103.

viene sposato il capo del dilemma<sup>13</sup> che potrebbe definirsi: il cortocircuito Croce-Pentecoste. Non credendo che Cristo sia risorto con il corpo, Ricœur reinterpreta tutti i racconti della risurrezione intendendo quest'ultima come acquisizione di un corpo comunitario, come diaconia della comunità, nel senso che la gratuità della morte di Gesù come dono-servizio genera la comunità storica dei fedeli, per cui «dare la propria vita per la moltitudine basta a se stesso senza necessariamente passare attraverso la risurrezione materiale, corporea» (Ricœur, 2004: 90)<sup>14</sup>.

Nella riflessione del Ricœur maturo, specie in quella dell'ultimo decennio di vita, si assiste così a una declinazione asomatico-comunitaria della risurrezione che mi pare collocarsi ai margini della legittimità cristologica<sup>15</sup>. Ma anche se ho parlato di una paradossale "christologie sans Logos", appunto perché il filosofo francese appare sacrificare il senso pieno del prologo giovanneo al presupposto della continuità-omologazione tra i due Testamenti, restano irrinunciabili dal punto di vista cristologico (e teologicamente e filosoficamente) tanto la sua insistenza oltremetafisica sulla polifonia delle nominazioni poietiche del Dio biblico, quanto l'acuta intuizione della gratuità diaconale della morte di Cristo, congiunta all'insistenza sull'accezione ermeneutica della libertà, sia divina sia umana, come donatività.

## Bibliografia

---

<sup>13</sup> Nel Frammento 0(2), del 2004, Ricœur prospetta un'altra opzione (la sequela del modello-Cristo come profeta rivoluzionario), ma solo per negare di sceglierla in alternativa alle teorie sacrificali e per rinviare a una non meglio precisata scelta che parli *altrimenti*, sulla base di tradizioni extra-bibliche; cfr. *Ib.*: 109 (90).

<sup>14</sup> L'asomaticità comunitaria della resurrezione cristica andrebbe comunque riproblematizzata – ma in altra sede – nell'ottica del *détachement à l'égard de l'inessentiel* dei grandi mistici renani, inteso da Ricœur come liberazione-generosità per l'essenziale (cfr. *Ib.*: 76s [67s]).

<sup>15</sup> Quando non sembri oltrepassarli inopinatamente, questi margini, come nel brano: «Al limite, Gesù non sa, lui, che era il Cristo. Ed è la comunità che lo riconosce e che lo dice, istituita com'è da questo non-sapere» (Ricœur, 1997: 215). La chiamata in causa di un presunto non-autosapere di Gesù sfiora l'empietà.

Cicero, V. (2012a). *Essere e analogia*. Saonara (Padova): Il prato.

Cicero, V. (2012b). *Parole come gemme. Studi su filosofia e metafora*. Saonara (Padova): Il prato.

Cicero, V. (2015a). *L'analogo e l'io-penso. Per una riconsiderazione del trascendentale kantiano*. In Cicero, V.- Coglitore G. (2015). *Kant oggi. Omaggio a Santino Lo Giudice*, a cura di V. Cicero, Cosenza: Luigi Pellegrini Editore.

Cicero, V., (2015b). *Le parabole regali. Ricœur e la metafora nel testo teologico*. In Busacchi, V. – Costanzo G. (a cura di) (2015). *Paul Ricœur e «Les Proches»*. *Vivere e raccontare il Novecento*. Cantalupa (Torino): Effatà Editrice

Cicero, V. (2016). *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*. *Annuario filosofico*, 32.

Cicero, V. (in corso di stampa). *Christus patiens*. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson. *Rivista di filosofia neoscolastica*.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. Trad. it.: *Essere e Tempo*. Milano: Longanesi, 1976.

Ricœur, P. (1975). *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique* in Id. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil. Trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*. Milano: Jaca Book, 1989.

Ricœur, P. (1977). *Nommer Dieu*. In Id. (1994). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil; III<sup>ème</sup> partie, *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu*.

Ricœur, P. (1986). *Le soi dans le miroir des Écritures*. In Id., *Amour et justice*. Paris: Éditions Points, 2008.

Ricœur, P. (1995). *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy. Tr. it. a cura di D. Iannotta: *La critica e la convinzione*. Milano: Jaca Book, 1997.

Ricoeur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éd. Esprit. Trad. it. a cura di D. Iannotta: *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*. Milano: Jaca Book, 1998).

Ricoeur, P. (2007). *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*. Paris: Seuil. Trad. it.: *Vivere fino alla morte. Seguito da Frammenti*, Cantalupa (Torino): Effatà, 2008.