

L'ermeneutica biblica in Paul Ricœur. La filosofia di fronte all'“Io sono colui che sono”

*(Biblical Hermeneutics in Paul Ricoeur:
Philosophy Encountering the “I Am Who I Am”)*

Tiziano Conti

Abstract

The article is a reflection on biblical hermeneutics, an essential part of the most general veritative hermeneutics. It gives different stimulating and interesting inputs for reflection, opening the horizons on Transcendence and on the possibility of recognizing the advent of salvation, thanks to the presence of the sacredness in chronological time (chrónos). Specifically, we intend to deepen Paul Ricoeur's perspective on hermeneutics which is related to the interpretation of the words of God: “I am who I am” (Ex. 3,14) where God introduced Himself to Moses to liberate Israel. These words could be read as the essence of God's love and abiding presence among his people, rather than the traditional ontological interpretation of a distant Supreme Being.

Keywords: Biblical hermeneutics, Ricoeur, “I am who I am”

Abstract

L'articolo intende fornire una riflessione sull'ermeneutica biblica, momento essenziale della più ampia ermeneutica veritativa, a cui forn-

sce continui stimoli di riflessione, aprendo altresì gli orizzonti sulla trascendenza e sulla possibilità del riconoscimento di un evento salvifico dovuto all'irruzione del sacro nel chrónos. In particolare, si approfondirà la prospettiva ermeneutica di Paul Ricœur in merito all'autorivelazione di JHWH nel Libro dell'Esodo dopo la convocazione di Mosé. Il pensatore francese, infatti, legge l'"io sono colui che sono" (Es. 3,14), al di là della tradizionale interpretazione metafisica, facendo dell'Amore e della fedeltà, l'autentica essenza del Dio di Israele.

Parole chiave: ermeneutica biblica, Ricœur, «Io sono colui che sono»

1. Per una ermeneutica veritativa

Con la diffusione della mentalità nichilista e debolista, che ha decretato la fine delle certezze millenarie e dei fondamenti ultimi della metafisica classica, archiviandoli come "pure emissioni vocali" senza alcuna corrispondenza ontologica e riducendo la verità a mera interpretazione soggettivistica, si è evidenziata la volontà di difendere da parte di una certa sensibilità ermeneutica la portata veritativa che continua a rappresentare una brillante alternativa alle varie forme di relativismo imperante. L'ermeneutica filosofica, infatti, porta con sé una chiara intenzione veritativa che si fonda su basi metafisiche e che continua a rinnovare la domanda sul senso della realtà. Si rivela come una forma di autocomprensione propria del pensiero contemporaneo, ovvero come la filosofia che interpreta e spiega il suo tempo proprio laddove si evidenzia una forte crisi di senso, di smarrimento dei criteri per comprendere se stessi e per avere accesso alla realtà circostante, diventando un vero e proprio "esistenziale". Mediante l'ermeneutica, l'uomo riscopre se stesso ed indaga la sua natura simbolica ed ontologicamente limitata. Anzitutto, in questa sede intendiamo per ermeneutica filosofica una filosofia dell'interpretazione e

della comprensione mossa e orientata alla verità che sappia offrire una direzione all'inquietudine e alla ricerca di un approdo di senso. Tale prospettiva ha la chiara intenzione di aprire gli orizzonti di significato sull'essere e sull'esistenza. "Ermeneutico" è l'opposto di "ermetico", in quanto il suo scopo è quello di aprire le possibilità infinite di comprensione della realtà e non di chiuderle ad appannaggio di pochi interpreti. L'essere e il suo accadere come evento esistenziale, infatti, vanno accolti e interpretati, poiché portatori di senso inscritto nelle pieghe del loro accadere. Pertanto, l'ermeneutica intende chiarire sia le condizioni di possibilità di comprensione di tale evento, sia riconoscere la portata ed il coinvolgimento esistenziali di chi li percepisce. Si presenta altresì come forma di dialogo, il quale quanto più

è autentico, tanto meno il suo modo di rivolgersi è dipendente dalla volontà degli interlocutori. Il dialogo autentico non riesce mai come noi volevamo che fosse. Anzi in generale è più giusto dire che in un dialogo si è "persi", se non addirittura che il dialogo ci "cattura" e avvolge (Gadamer 1970: 441).

L'ermeneutica offre, inoltre, le opportunità per creare le condizioni per un autentico dialogo, in quanto permette agli interlocutori di comprendersi e di sentire il bisogno originario dell'altro come portatore di senso, riconoscendo in quel segmento di verità raggiunta insieme, come parte di un tutto, un frammento essenziale della totalità.

L'ermeneutica si presenta, quindi, come un nuovo cammino che intende scorgere la pienezza dell'essere, a partire da tutte le possibili prospettive e che si definisce non come un superamento della metafisica, ma piuttosto come un itinerario *nella* e *verso* l'essere più autentico, ben ancorata quindi all'ontologia. L'ermeneutica veritativa, infatti, riconosce nella fecondità dell'essere l'occasione per una perenne

ulteriorità di senso, che allarga gli orizzonti nell'“oltre” della ricerca nella multiforme pienezza dell'*aletheia*. Si può dire, pertanto, che l'ermeneutica sia per natura *meta-fisica*, in quanto aiuta ad evitare ogni riduzionismo contingente che rinchiude in prospettive parcellari e ristrette delle scienze particolari che si concentrano sull'ontico, perdendo però di vista l'orizzonte ontologico. Essa, inoltre, riattualizza e rivitalizza quei dati che appaiono sopiti e spenti, mediante un entusiasmo interpretativo che ne risveglia le domande perenni, stimolandone la ricerca. Ci mette in condizione di pensare ancora, ripensare il già pensato e ridire il già Detto, perché la ricerca della verità continui ad offrirsi come evento che riaccade di fronte a chi sa riconoscerla.

L'ermeneutica filosofica gode oggi di una certa autonomia tra le varie discipline filosofiche e le viene riconosciuta la capacità di essere il *trait-d'union* tra i diversi approcci e scuole di pensiero, in quanto è in grado di definire i criteri epistemologici delle differenti prospettive per creare le condizioni di incontro e di dialogo. È, infatti, mossa dalla ricerca della verità, per chiarire le condizioni che ne rendono possibile la comprensione, mettendosi in ascolto del messaggio, proprio come *Ermes*, mediatore ed interprete della voce del divino, che come semi-dio rendeva accessibile sia agli uomini che agli dèi.

L'interprete, inoltre, può sempre interpellare la realtà suscitando anche ciò che apparentemente nasconde. È creativo, pur rimanendo aderente all'ontico. È in grado di far scaturire le potenzialità inesprese e dirimenti del dire.

L'ermeneutica si presenta come una vera e propria filosofia dell'incontro che stabilisce una relazione viva con la realtà, facendola “parlare” e creando una corrispondenza esistenziale che permette di andare oltre il detto (Mura 2001: 14–15). Il testo, qualsiasi esso sia, scritto, simbolico, figurativo, va sempre colto e scoperto nel suo contesto naturale, per evitare che diventi un pretesto. La nostra discipli-

na, pertanto, intravede nella familiarità con il contesto la comprensione di poter cogliere quell'ulteriorità di senso non ancora dischiusa.

L'ermeneutica veritativa, inoltre, intende la parola come cifra della vita autentica e non come pura "chiacchera" slegata dalla realtà. Va sottolineato che la prima condizione, perché il messaggio venga inteso, è che il parlante si riconosca sempre e comunque anche come "ascoltatore" di una parola di cui non è fautore, né possessore. Chi parla lo fa perché ha ricevuto la *parola*, è partecipe di una verità che lo supera, pur coinvolgendolo e responsabilizzandolo. In questa direzione, quindi, la parola è foriera di impegno, via d'incontro con l'altro che chiede di essere accolto nella verità del suo *Esser-ci*. La parola diventa così l'occasione che permette al dialogo di accadere e facendo degli astanti coinvolti, gli esploratori del significato. L'altro, in questa prospettiva, diventa portatore di un'alternativa arricchente, alla quale non si aveva accesso. Dialogare sarà pertanto sinonimo di *engagement* etico verso una visione più ampia di comprensione. L'altro dialogico sarà pertanto l'occasione di uscita da sé, nella direzione dell'ulteriorità d'essere.

2. Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica

Approfondiremo a questo punto una porzione dell'ermeneutica veritativa che si confronta con l'ermeneutica biblica. Infatti, già a partire dalla cultura giudaica, l'ermeneutica si è messa al servizio dell'ascolto e della comprensione del *Libro della Rivelazione*, per comprenderne il messaggio salvifico. La ricerca biblica è stata da subito interessata ad accogliere i contributi che l'ermeneutica era in grado di offrirle, vista la ricchezza e la preziosità del contenuto veritativo che era tesa ad accogliere.

Con l'intervento di Dio nella storia di Israele, la grazia, il *kairòs* come evento di salvezza, irrompe nell'ordinarietà del tempo cronologico per sciogliere le catene del destino ineluttabile, della *Moira*, me-

dianete una parola che salva e che crea vita nuova, facendo nuove tutte le cose ed offrendo così anche nuove chiavi interpretative alla storia universale e a quella di ogni singolo credente.

La filosofia in questo modo fa suo il carattere del mistero, che abita la sfera del divino, e la stessa dimensione mistica, che è in grado di riconoscere la presenza del sacro nella storia ordinaria. In tale direzione, il concetto di verità, da mera *adaequatio* tra pensiero e realtà, assumerà i connotati della *revelatio*, parola di Dio rivolta all'umano, come vera *aletheia* (svelamento), evento che *ri-vela* la misteriosità sopita eppure pulsante nell'ordine del *chrónos*. Scrive Bruno Forte:

Re-velare è anche un'intensificazione dello stato del *velare*, un nuovamente velare. Dio, rivelandosi, non si è soltanto detto, ma si è anche più altamente taciuto. Rivelandosi Dio si vela. Perciò, la rivelazione non è ideologia... ma è la parola che ci dischiude i sentieri abissali del silenzio (Forte 1995: 26-27).

In questo modo, quindi la *ratio*, posta di fronte al mistero, sperimenta la sua fragilità ed il suo limite, ma anche l'opportunità per aprirsi al *novum*, ed accogliere il dono soprannaturale che le viene offerto gratuitamente.

Sarà proprio a partire da questa tradizione che l'ascolto e la comprensione della Parola condurranno ad una *praxis* che sia sempre più *phronesis*, dal momento che richiede al credente non solo di aderire con l'obbedienza della fede e dell'intelletto, ma anche di metterle in pratica nelle proprie scelte morali. La rivelazione così prende carne umana, facendosi viva e pienamente attuale. Si tratta, quindi, di una comprensione che conduce all'azione, di una parola che si fa vita, scelta, in grado di coinvolgere ed illuminare altri (Mura 2005: 97-99).

Per l'ermeneutica cristiana il vero compimento di tutta la Scrittura si realizza solo nella persona del Figlio di Dio fatto uomo, il quale rappresenta il vero e l'unico interprete della Legge. Cristo diventa così il criterio ermeneutico per eccellenza, che dà direzione a tutta la storia della salvezza. Pertanto, l'Antico Testamento verrà letto alla luce del Nuovo. Cristo rappresenta, infatti, la Parola definitiva del Padre a cui non ne farà seguito un'altra (*Dei Verbum* 4). In questa direzione, le principali figure dell'AT assumeranno i caratteri tipologici e anticipatori del modello di perfezione suprema che trova nel Figlio di Dio la sua massima espressione. Egli rivela così la pienezza della verità su Dio e sull'uomo. La verità, a partire dal Cristianesimo, non sarà più un prodotto del solo *intellectus* umano, quanto piuttosto il frutto della pienezza della Rivelazione che vede nell'essere umano il suo *partner* privilegiato (Mura 2005: 105–107).

Vorremmo riflettere a questo punto sul rapporto che nasce tra l'ermeneutica filosofica e quella biblica, la quale non è solo una sua manifestazione accidentale, ma come scrive Ricœur, crea le premesse per un vero "circolo ermeneutico", inteso come «un complesso rapporto di compenetrazione reciproca» (Ricœur 1977: 79), fino ad una vera subordinazione dell'ermeneutica filosofica, rispetto a quella biblica (80). Certamente, entrambe riconoscono come fondamentale fare leva sul mondo del testo e sugli elementi contestuali che ruotano attorno al messaggio biblico, senza però prescindere dalla professione di fede. Non si potrebbe fare una vera ermeneutica del testo biblico, senza rispettare l'orizzonte di fede che lo ha prodotto, che diventa, altresì, un tutt'uno con il flusso della narrazione stessa (82). Questo perché per ermeneutica intendiamo non la mera analisi linguistica di un testo, o il suo impianto linguistico-grammaticale, quanto piuttosto il suo intero universo, che è inscindibile da quello del suo autore. Scrive Mura al riguardo: «Oggetto dell'ermeneutica filosofica, come dell'ermeneutica biblica, è allora per Ricoeur il *mondo del testo*, che è

il termine intenzionale di tutto il processo interpretativo che intenda instaurarsi in modo veritativo» (Mura 2005: 219–220).

Certamente, vale la pena ricordare che per un'autentica comprensione del testo è importante anche valorizzare la situazione esistenziale assunta di fronte ad esso, che non esclude il coinvolgimento sentimentale e la motivazione del lettore.

Inoltre, è possibile considerare la Bibbia come opera rivelata, tenendo conto però del fatto che la stessa novità d'essere che si rivela include tutta la realtà, anche quella che riguarda la *nostra* storia personale. Pertanto, commenta Tambini (2021):

L'assoluta singolarità dell'ermeneutica biblica riposa soprattutto proprio nel fatto che il mondo che si svela al lettore e che ha il potere di plasmarlo, di trasformarlo, in quanto essere nuovo, non deve essere cercato altrove, ma la sua indicazione è sottesa nel mondo di quel testo. La comprensione di sé, e lo svelamento dell'essere nuovo di fronte al testo, è anche la costituzione della fede del lettore, come "preoccupazione ultima", "sentimento di dipendenza assoluta", "confidenza che non pone condizioni" (Tambini 2021: 222).

Scrive Ricœur, a riguardo: «Bisogna comprendere per credere, ma bisogna credere per comprendere» (Ricœur 1970: 627), ossia per comprendere un testo è indispensabile nel contempo avere un legame vitale con esso, esserne coinvolti per poterne partecipare del senso autentico. La dimensione emotivo-sentimentale quindi non andrebbe esclusa a priori dall'interpretazione, in quanto fonte di autocoscienza e di motivazione (*motus ad actionem*) intrinseca. Pertanto, solo chi crede può comprendere e riconoscere la portata salvifica del messaggio biblico e, al contempo, solo chi comprende davvero crescerà nella fede di ciò che accoglie per vero. Per Ricœur, l'ermeneutica potrebbe

avere come compito fondamentale, specialmente nell'era del secolarismo, quello di riaccendere l'ardore verso il sacro, di riappropriarsi del gusto per le cose divine, anche attraverso una più curata e attenta comunicazione delle stesse e una maggiore familiarità con il linguaggio simbolico, di cui la sfera religiosa tanto si serve per esprimere il suo legame (*re-ligio*) con il divino (Grondin 2014: 81–84).

Certamente, onde evitare soggettivismi relativistici, è importante prendere le dovute distanze (*epoché*) per non scadere in attribuzioni indebite e proiezioni emotive. Inoltre, sarà sempre da difendere il primato oggettivo e veritativo del testo, che non esclude le varie letture ed interpretazioni altrettanto "veritative" prodotte lungo i secoli e che hanno ispirato esegeti e mistici. Nessun testo può ricevere vita se non fatto "rivivere" dalla fede e dell'intenzione di coloro che lo accolgono e lo fanno proprio. Il testo, infatti, viene riscritto ogni volta che il lettore lo prende in mano e si lascia coinvolgere dalla sua narrazione, facendola propria. Questo coinvolgimento è fecondo ed è generatore di una Verità che vive e che continua a parlare nell'oggi di chi ascolta. Questo è possibile per ogni testo, quanto più per il testo che contiene la Parola di Dio, parola che salva colui che intenzionalmente si lascia plasmare dal suo Spirito (Mura 2005: 221–225).

Certamente, non va mai dimenticato che la Scrittura si legge *con la Scrittura* e *nella Scrittura* e che ogni passaggio biblico, per essere realmente compreso, non va mai estrapolato dal contesto di riferimento del libro cui appartiene e del "tutto" della Scrittura.

3. La filosofia ermeneutica di Paul Ricoeur

Paul Ricoeur, rappresenta una delle figure più rappresentative del panorama culturale dello scorso secolo che con il suo pensiero poliedrico e di ampia gittata, per la versatilità delle intuizioni e la profondità delle analisi, ha fortemente influenzato tutte le scienze umane, dalla fe-

nomenologia all'esistenzialismo, dalla teologia alla psicoanalisi, e non ultimo si è occupato di ermeneutica, di cui tratteremo in questa sede.

Paul Ricœur ha avuto la capacità di mettersi in ascolto di tutte le forme di sapere partendo dall'incompiutezza essenziale dell'essere umano e della tragicità che caratterizza ogni suo sforzo di esistere: «La fragilité de l'homme, sa vulnérabilité au mal moral, ne serait autre qu'une disproportion constitutive entre un pôle d'infinitude et un pôle de finitude» (Ricœur 1995: 28).

Il pensatore francese apre le porte a tutte le possibilità che meritino attenzione e ciò ha favorito lo sviluppo di un pensiero vivace e fresco, aperto e dialogico, mai refrattario al confronto con l'inedito. Certamente, l'ermeneutica risulta essere la disciplina che meglio abbraccia e coinvolge tutte queste inquietudini e che per propria natura è disposta a confrontarsi con le diverse problematiche che generano questioni interpretative e di comprensione del reale. Comprendere, anzitutto, significa "perdersi nel testo" per poi ritrovarsi come sé: il testo, infatti, va rispettato nella sua alterità e accolto nella novità d'essere che produce nel lettore, il quale non dovrà imporre la propria lettura soggettiva, ma lasciarsi coinvolgere dall'atmosfera di novità che da esso promana (Ricœur 1977: 77).

L'ermeneutica, allora, diventa la modalità con cui Ricœur intende fare filosofia, mettendosi così in ascolto e, poi, meditando quegli accadimenti capaci di suggerire significato e direzione all'esistenza umana (Grondin 2014: 8–13). Ricœur descrive la sua prospettiva filosofica in questi termini:

Vorrei caratterizzare la tradizione filosofica alla quale appartengo con tre elementi: è una tradizione posta nel solco di una filosofia *riflessiva*; resta nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana; vuole essere una variante *ermeneutica* di questa fenomenologia (Ricœur 1989: 24).

Nel corso della sua riflessione più matura, inoltre, egli farà dell'ermeneutica la filosofia nella sua interezza, tesa a fornire gli strumenti per una introspezione riflessiva, che consideri l'interpretazione dei simboli, dei segni e dei racconti, che sono da sempre le vie privilegiate per la comprensione dell'uomo e delle sue inquietudini più profonde. Queste, pertanto, possono offrire delle utili chiavi di lettura per comprendersi, in quanto lo scopo primario della filosofia è quello «di chiarire attraverso nozioni l'esistenza stessa» (Ricœur 1990: 20).

La riflessione ermeneutica inizierà ad essere centrale nel pensiero del filosofo di Valence solo a partire dal 1960. Così scrive in *Il conflitto delle interpretazioni. Saggi di ermeneutica*:

Chiamo ermeneutica qualsiasi disciplina che proceda per interpretazione, dando alla parola interpretazione il suo senso forte: discernimento di un senso nascosto in un senso apparente... Compito di un'ermeneutica è confrontare i differenti usi del doppio senso e le differenti funzioni dell'interpretazione in discipline così differenti tra loro come la semantica dei linguisti, la psicoanalisi, la fenomenologia e la storia comparata delle religioni, la critica letteraria, ecc. (Ricœur 1977: 279).

Da questo momento in poi, allora, il concetto di ermeneutica diventa una costante nella sua riflessione. Assumerà sempre più i caratteri dell'interpretazione di senso, teso sia a comprendere, che a lasciar parlare il simbolo che *dà da pensare* e pertanto non si limiterà a designare i criteri per una corretta e più oggettiva interpretazione dei testi, ma cercherà di mettere a confronto religione e filosofia, facendo del simbolo la risposta alla perdita del senso del sacro tanto

diffusa nella modernità. Egli, inoltre, è intento nel cercare un linguaggio che superi il dominio della tecnica e l'univocità interpretativa, che stava impoverendo la ricchezza semantica, e che invece il simbolo è capace di salvaguardare e promuovere. I simboli, inoltre, sono in grado di suscitare la domanda anzitutto sul senso che portano in sé, non sempre esplicito, né univoco e rinviano ancora alla memoria della tradizione che li ha prodotti. Il simbolo offre, inoltre, il vantaggio di ravvivare la riflessione filosofica, aprendone orizzonti e creando nuove occasioni di speculazione, anche a partire da forme espressive che la modernità aveva perso.

Se non possiamo più vivere i grandi simboli del sacro, secondo la credenza originaria, noi moderni possiamo almeno tendere, nella critica e per il suo tramite, ad una seconda ingenuità. È insomma *interpretando* che possiamo di nuovo *intendere*; è quindi nell'ermeneutica che si intrecciano il dono del senso attraverso i simboli e l'impresa intelligibile della loro decodificazione (Ricœur 1970: 627).

Inoltre, esso per costituzione è diacronico, nel senso che conserva la sua pregnanza attraverso il tempo e sfugge ogni lettura oggettivante, grazie alla sua ambivalenza costitutiva e alla ricchezza semantica che porta con sé. È, altresì, in grado di rompere l'uso comune del linguaggio ordinario e di indicare il *surplus* e l'eccedenza di significato. Questo favorisce un'ermeneutica dell'ascolto che intravede nell'essere una ricchezza espressiva multiforme, richiedendo una continua e perenne comprensione a partire dalla rilettura di sé, grazie all'evento veritativo che accade dentro e fuori di noi.

Altrettanto significativo sarà, inoltre, il valore attribuito all'uso della metafora che è capace di mostrare la realtà a partire da una luce nuova, ri-descrivendo se stessa e disvelandone caratteri inediti che

sarà ancora una volta compito dell'ermeneutica svelare, abitando così spazi di senso ancora inesplorati (Jünger & Ricœur 1978: 75). Queste molteplici forme espressive aiutano altresì a modificare la classica visione di verità intesa come *adaequatio* della parola alla cosa, e di uscire fuori dal binomio verità-oggettività, per cui sarebbe vero solo ciò che è verificato con il rischio di annullare quella verità che abita nel singolo soggetto e che è frutto della ricerca interna alla coscienza.

L'aspetto che vogliamo sottolineare della riflessione del pensatore è la possibilità che si possa vivere un'esistenza nuova nel dialogo con la Scrittura che mediante la fede personale, possa rievocare l'evento stesso della rivelazione e farlo parlare ancora oggi per chi abbia il desiderio di lasciarsi provocare ed abitare dalla sua Presenza. In questo modo, il già Detto è ancora in grado di dire e la vita fa da eco della profezia che si adempie. Infatti, l'essere umano è in grado di dire, solo dopo aver ascoltato e ruminato in sé quanto ascoltato e accolto. Il fedele allora è colui che è stato scelto, che segue un cammino già percorso e che fa suo, nella direzione tracciata da Altri.

4. Paul Ricœur di fronte all'«Io sono colui che sono» (Es. 3,14), per un'ermeneutica dell'ascolto

Uno dei temi cruciali nel dialogo tra filosofia e teologia risulta essere la caratterizzazione degli attributi di Dio, dove non sembra ancora esserci sempre perfetta sintonia tra la speculazione filosofica e la rivelazione religiosa al punto da parlare di un Dio dei teologi, quello descritto dalla Rivelazione, e un Dio della metafisica, concettualizzato dai filosofi.

Alcuni estremismi porterebbero a credere in un Dio «vivo e personale» nella sfera religiosa, e di uno «vuoto e inerte» dimostrato da istanze filosofiche (Ratzinger 2007: 13–17). Già il Dottore Angelico nella *Summa Theologiae* arrivava a concludere che il Dio della fede e quello della filosofia sarebbero in parte distinti, ma il Dio della fede

supererebbe e completerebbe quello della speculazione filosofica, secondo il principio per cui la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona (Tommaso d'Aquino, *STh*, I, q. 2, a. 2 ad, 1).

Questo inviterebbe a concludere che il Dio "motore immobile" e quello rivelato dal Cristo sono lo stesso Dio, ma ampliato e compreso in maniera più profonda e più chiara dalla Rivelazione divina (Ratzinger 2007: 21–23). Diversa, invece, risulta la posizione del teologo svizzero Emil Brunner, per il quale la teologia filosofica non potrebbe riconoscere né accettare un Dio personale, che ha un nome e un'identità definita, poiché, per sua natura, essa si concentra su ciò che è universale e concettuale, sfuggendo le determinazioni specifiche ed individuali: «la filosofia invece ricerca il concetto, che in quanto indicazione dell'universale è l'esatto opposto» (Ratzinger 2007: 24).

Approfondiamo, a questo punto, l'interpretazione che la tradizione ha suggerito rispetto all'autodefinizione che Dio offre di sé al momento della rivelazione a Mosè nel roveto ardente, quando si presenta come l'«Io sono Colui che è» (*Es.* 3,14). Questo passaggio, infatti, ha dato adito, seguendo una lunga tradizione, ad una interpretazione metafisica di Dio, riconosciuto come "Essere supremo", o l'Essere per antonomasia, *l'Ens a se*, in cui l'essenza e l'esistenza coinciderebbero al punto tale che Dio sarebbe esistenza per essenza. Dio diventa, pertanto, *l'actus essendi* originario, da cui per partecipazione analogica tutti gli enti deriverebbero il loro essere. In questo modo, allora, si garantirebbe l'unità tra Scrittura e filosofia, senza possibilità di scontro, né opposizione (Ratzinger 2007: 25–29). Per Brunner, invece, quell'«io sono colui che sono» andrebbe tradotto in altri termini, piuttosto come: «Io sono il misterioso e voglio rimanere tale; io sono colui che sono. Io sono l'incomparabile, e perciò colui che non si deve definire, colui al quale non si deve dare un nome» (Brunner 1953: 125). Per il teologo svizzero, le parole che Dio stesso pronuncia sa-

rebbero volutamente evasive e, piuttosto che definire la Sua identità, la riempirebbero di mistero, sottolineandone per l'appunto l'indicibilità. Riflessione molto interessante che andrebbe in linea con una certa teologia negativa, per cui non sarebbe possibile dire di Dio ciò che egli è con parole umane, ma piuttosto sarebbe più facile definirlo per via negativa, a partire da ciò che non è.

Ricœur, inoltre, per non perdere di vista l'autodichiarazione di Dio come "Io sono Colui che sono", e non volendo svuotarla completamente della sua portata metafisica, sarebbe più favorevole ad un possibile parallelismo con il passo in 1 Gv 4, 8: "Dio è Amore". Le possibili interpretazioni allora trovano la loro giusta collocazione solo in una conciliazione che proclami inscindibili il momento etico con quello ontologico (Jervolino 1995: 185).

Questo vorrebbe dire che l'"Io sono colui che sono" andrebbe fatto corrispondere al "Dio è Amore". Ossia in Dio, l'Essere equivale all'amore, nel senso che l'essere divino è amore. Dio è ontologicamente amore. La modalità d'essere di Dio è l'amore (*agape*) e pertanto Egli non potrebbe non amare, senza contraddire se stesso. Dio sarebbe pienamente se stesso nell'atto di amare, come *essenza* e *actus essendi*. L'affermazione dell'Esodo, scrive il filosofo di Valence, «spiega, dispiega il nome puramente *appellativo* contenuto nella clausola dell'autopresentazione: "Io [sono] Jahvé"» (Ricœur 1995: 180). Secondo Ricœur, non si può, pertanto, interpretare quell'«Io sono», secondo le categorie dell'ontologia greca, poiché questo non permetterebbe di distinguere tra *essenza* ed *esistenza*:

Ma allora si aprirà una pluralità di interpretazioni al di là della chiusura dell'ontologia greca, senza paura di rischiare l'interpretazione più sconcertante, e cioè che la risposta di Jahvé sia una non risposta, in cui l'incognito di Dio viene preservato, ove la formula assume il calore dell'enigma nel bel mezzo di un semplice racconto (185).

Dio, quindi, conserverebbe il mistero della sua essenza, forse perché inesprimibile in termini di *logos* apofantico. L'*Io sono*, allora, non intenderebbe proporre un'ontologia positiva, quanto piuttosto cercherebbe di proteggere il segreto divino, fino alla fuga all'infinito del nome di Dio, poiché la parola Dio dice molto di più dell'Essere, in quanto presuppone un contesto di profezie, salmi, saggezza che convergono tutti nella realtà divina e che il nome Dio metterebbe in circolazione, in una pluralità discorsiva che la metafisica rischierebbe di perdere (Ricœur 1994: 295). Scrive ancora il Nostro:

Le mot Dieu dit plus que le mot être, puisqu'il ajoute la dimension de sa relation à nous, comme jugeant et gracieux, et la dimension de notre relation à Lui comme inquiets et reconnaissants pour son don excellent. En ce sens, le mot Dieu laisse être l'acte de Dieu, en tant qu'acte de bonté et d'amour (Ricœur 1968: 348).

Inoltre, la rivelazione dell'esistenza di Dio è inseparabile dalla sua denominazione e dalla missione cui rinvia: all'auto-manifestazione di Dio corrisponde l'invocazione umana, cui segue per Mosè l'essere inviato da Dio a liberare il suo popolo. A partire da tale invito, Dio non si tira più indietro ma esprimerebbe nell'*io sono* la sua presenza e la sua fedeltà protese nel futuro. Dio sta dicendo di sé che sarà *presente* sempre, ci sarà sempre per Israele.

Nella sua identità allora sarebbe rivelata anche la sua missione. Dio è il *fedele*, *l'amin*, colui che non abbandona il suo popolo (Ricœur 1994: 333). Pertanto, nell'interpretazione di Ricœur è ancora pensabile un'armonizzazione tra ontologia e l'*Io sono* ebraico, purché ci si muova nella direzione etica, piuttosto che in quella ontologica, come rivelazione del nome, e «maintenir la métaphysique du Nom dans l'orbe étique du mandat» (342). Inoltre, mantenendo fede al principio

ermeneutico dell'importanza del contesto per la comprensione di un singolo passo, dobbiamo sottolineare come la Rivelazione di Dio, inscisa nella storia del popolo di Israele, non potrebbe mai separare l'identità di Dio dalla relazione con il suo popolo. Dio si presenta sempre assieme al suo popolo e a suo favore. Anzi, nel testo sacro, Dio viene conosciuto e ri-conosciuto sempre a partire dalle azioni salvifiche, compiute *per* Israele. Pertanto, soprattutto in questo caso, non è pensabile separare l'identità di Dio dalla sua azione. Questo confermerebbe quanto stiamo cercando di enfatizzare: Dio è colui che *c'è per l'uomo*, piuttosto che Colui che è.

La Bibbia ebraica, pertanto, non si pronuncerebbe su Dio *in sé*, non avrebbe di mira cioè una riflessione speculativa di natura metafisica, ma piuttosto vorrebbe sottolineare la natura relazionale di Dio, come Colui che rimarrà sempre fedele alla promessa fatta, come Colui di cui ci si può fidare e affidare. L'identità divina andrebbe inserita, allora, nel contesto più ampio di natura dialettica e storicamente determinata: JHWH-uomo-creazione-salvezza. Comprendiamo, cioè, l'identità di Dio solo nello spazio di questa polarità volutamente asimmetrica, in quanto Egli si profila come Colui che può salvare e che salverà e l'uomo è colui che riceve tala salvezza in dono (Tambini 2021: 283–284).

JHWH, infatti, cammina insieme al popolo, lo accompagna e lo precede. Inoltre, non è di secondaria importanza sottolineare come l'autopresentazione di Dio in *Es 3,14* si presenta più come una risposta alla richiesta di Mosè, piuttosto che come un'autorivelazione, il che renderebbe molto debole la pretesa di ipostatizzare una tale definizione. Essa, infatti, sembrerebbe piuttosto voler accompagnare e confermare la vocazione di Mosè nel contesto in cui è espressa, che è quello di una spedizione non facile da sopportare e che Dio stesso renderà possibile con il suo intervento diretto (312–313). Quest'atto di predilezione sarà fortemente evidenziato lungo tutta la rivelazione

che si snoda nell'intero racconto biblico: Dio cercherà sempre il suo popolo, lo soccorrerà nel momento del bisogno, offrirà ulteriori possibilità per riconfermare l'alleanza. Quindi nella Scrittura troveremo sempre indizi che vanno nella direzione di un Dio che è *in relazione* e che Lui stesso è tale relazione, disposto a tutto pur di conservarla e richiamarla.

Ricœur, allora, vorrebbe immaginare Dio *oltre* l'essere, nella prospettiva etica in cui il Bene stesso sia ulteriore all'Essere e per il quale l'incontro con Dio avverrebbe solo nell'*Eccomi* della richiesta (Ferretti 2016: 26–49). Per lo stesso Lévinas, infatti, «l'ordine etico non è una preparazione ma l'accesso alla Divinità» (Lévinas 2004: 130). Oppure, secondo la linea tracciata da Jean Luc Marion, la quale preferisce, invece, definire Dio come amore, come *donné* piuttosto che Essere, Dio sarebbe addirittura *al di là dell'essere* ossia senza l'essere (Gregor 2019: 172–173). Scrive, infatti, Marion (2018): «ciò che fa sì che "Dio" sia Dio consiste, più radicalmente che non nell'essere, nell'amore» (102).

Gaspere Mura (2001), invece, sottolinea come Ricœur non vorrebbe escludere del tutto la portata ontologica nel passo analizzato, come invece proposto sia da Lévinas, che da Marion. Egli, infatti, preferirebbe piuttosto interpretare il passaggio non secondo l'ordine delle categorie greche di essenza ed esistenza, quanto piuttosto cercherebbe solo di sottolineare la ricchezza semantica del versetto, come indice dell'abbondanza di senso prodotta dalla teofania e dall'impossibilità di essere ridotta a categorie umane. La natura divina è talmente incommensurabile e indicibile che le uniche parole in grado di contenerla sarebbe quelle a noi note (Mura 2001: 290–292).

Quel che a Ricœur (1994) appare evidente quindi è certamente l'identità dell'essere divino con l'amore, come la forma più adeguata di significazione di quanto intuito. Egli, pertanto, sembra aver trovato nell' "Amore" il termine più appropriato ed esaustivo nell'intenzione

dell'autore sacro. La definizione giovannea «Dio è Amore» verrebbe pertanto accolta in questi termini:

La frase significa questo: quel Dio, che voi già conoscevate come il Dio di Israele ed il quale chiede da voi un amore esclusivo, è egli stesso questo amore esclusivo... Ma il Dio di cui si è detto essere amore è il Dio di Israele reinterpretato alla luce di questo nuovo predicato complesso. Ciò che viene trasferito a Dio è, ad un tempo, la struttura formale e la struttura materiale dell'amore. Formalmente parlando, «Dio si differenzia in ciò che egli ama se stesso», o meglio «egli ama un altro e così è e resta se stesso». Materialmente parlando, Dio non è ancora amore finché non è il Dio sofferente e morente. (Ricoeur 1995: 187–190).

Pertanto, «parlare d'amore significa raccontare una storia d'amore» (180). Amare è narrare un amore vissuto, e in questo c'è piena coerenza con i racconti evangelici che «possono essere ritenuti "racconti interpretativi" rispetto alla struttura dialettica dell'amore, di cui il *kérygma* metaforicamente dice chi è Dio» (191). E la Scrittura altro non è che la narrazione della storia d'amore tra Dio e l'umanità. Ricoeur, pertanto, connettendo l'*Esodo* con la prospettiva giovannea, la quale declinerebbe in termini onto-etici il *quomodo* dell'Essere di Dio come Amore, trova una giusta armonia tra Rivelazione e speculazione.

Allora, se si può scrivere «Dio è *amore*», mettendo l'accento sul predicato, si può anche scrivere «Dio è amore», per affermare che egli lo è veramente... Nell'espressione Dio è amore, si possono distinguere due asserzioni: 1. Dio esiste; 2. Dio esiste come amore. Questa scomposizione è caratteristica di un'ontologia nella quale è possibile distinguere essenza ed esistenza e, dunque, far seguire o non l'essenza dall'esistenza. È l'amore stesso che in Dio si manifesta in qualche modo tutto d'un pezzo, ad un tempo come fonte di manifestazione e come fonte di ingiunzione (195).

Commenta così Saul Tambini:

Ora... alla validità di questo percorso ontologico si aggiunge un'affermazione, quella giovannea, che non appare per nulla semplicemente esplicativa: all'espressione esodica viene connesso quell' "essere come" della metafora, capace di illustrare di più in altro modo, di dire di più di quell' "io" del "sono", si tratta della declinazione evangelica della "verità metaforica" ricoeriana. L'interpretazione dialettica ha abbondantemente sottolineato tutta la veemenza ontologica del predicato dell'espressione giovannea, e ha insieme dichiarato che, colui che ne è soggetto, è davvero "amore" (Tambini 2021: 318).

Pertanto, se nell'*Esodo*, Dio rivela che c'è, non rivela ancora il suo volto. In Cristo, invece, Dio dimostra la sua essenza, cioè l'Amore. Dio rivela nel corrispettivo ebraico dell'è, un *esserci* sempre rivolto al futuro, sempre fedele alla promessa fatta. Scrive il teologo Jüngel:

La struttura ermeneutica fondamentale sul discorso evangelico su Dio, cioè l'analogia come affinità sempre maggiore in una pur così grande non-affinità fra Dio e l'uomo, è l'espressione logico linguistica dell'essere di Dio che si compie come abnegazione sempre maggiore in una pur così grande relazione a se stessi, e in questa misura è amore. Ma l'amore preme per essere espresso. Dell'amore fa parte la dichiarazione e la conferma dell'amore. Poiché Dio non è solo uno che ama, ma è l'amore stesso, non solo si deve, bensì si può anche parlare di lui. Infatti l'amore è padrone del linguaggio (Jungel 1991: 389).

É possibile pertanto parlare di Dio, come si parla dell'amore. E questo è stato colto molto bene, in maniera profonda e pregnante,

particolarmente dai mistici, che usano il linguaggio poetico per dischiudere le ricchezze abissali nell'incontro con l'Amore.

Anche per Piero Coda: «L'amore non è soltanto uno dei suoi attributi (Dio è buono, onnipotente, amorevole, ecc.), né è soltanto il nome che descrive il suo agire nei confronti degli uomini. No. L'Amore è il suo Nome che dice l'Essere intimo di Dio» (Coda 2007: 60–61). E ancora: «Gesù crocifisso/risorto è dunque la rivelazione di Sé promessa nell'*Io sono* di JAWH [...]. Gesù crocifisso è la rivelazione di Dio Amore» (61).

Secondo Gaspare Mura, allora, «nel contesto di una concezione del linguaggio in cui il *signum* è già latore della *res* è possibile infatti comprendere come nella parola "Dio, che la tradizione metafisica intende come l'Essere che è", sia annunziato, sebbene da lontano, già la parola della Rivelazione secondo cui "Dio è amore"» (Mura 2001: 286).

In particolare, in Gesù di Nazareth, Dio rivela il suo Essere come Amore.

Anche Blaise Pascal, nel frammento 582 dei suoi *Pensieri*, riferendosi a Dio, così si esprime: «Ci facciamo un idolo della stessa verità, perché la verità senza la carità non è Dio; e la sua immagine è un idolo che non bisogna amare né adorare» (Pascal 1993: 352–353). Sulla stessa linea dirà qualche secolo dopo Maurice Blondel, ne *L'Action*: «L'essere è amore; quindi se non si ama, non si conosce niente. E per questo la carità è l'organo della conoscenza perfetta. Essa depone in noi quello che è nell'altro». È la carità che orienta la conoscenza stessa delle sostanze. Pertanto, l'essere e l'amore, sono in Dio metafisicamente compresi. Verità e Carità, Essere e Amore, così come coincidono nell'essenza divina, vanno integrati e accomunati sempre più nell'esperienza umana.

Anche per Antonio Rosmini

Sono due le parole in cui si compendia la scuola di Dio, reso maestro degli uomini, VERITÀ e CARITÀ; e queste parole significano cose diverse, ma ciascuna comprende l'altra; in ciascuno è il tutto; ma nella verità è la carità come un'altra, e nella carità è la verità come un'altra: se ciascuna non avesse seco l'altra non sarebbe più d'essa (Rosmini 1970: 181).

Vorrei sottolineare che questa riflessione è mossa dal desiderio di recuperare il peso speculativo di un'ontologia agapica e ritornare a pensare Dio, anche il Dio della metafisica, in tale prospettiva, proprio per fondare prospettive ermeneutiche e scelte esistenziali che partano da una comune visione di Dio, che ispiri cammini coerenti e corrispondenti alla Verità della Rivelazione, evitando dualismi pericolosi e fuorvianti, che scivolerebbero in facili relativismi.

Un ulteriore aspetto che emerge dalla riflessione di Ricœur è ancora quello di una possibile integrazione tra filosofia e fede, non come mera complementarità, ma piuttosto come implicazione reciproca, in cui l'una richiamerebbe in causa l'altra, in quanto «la filosofia non è semplicemente critica ma è anche nell'ordine della convinzione. E la convinzione religiosa stessa possiede una dimensione critica interna» (Ricœur 1997: 197). Questo vorrebbe dire che la filosofia porta già in sé una convinzione chiara che la visione critica intende difendere, e parimenti la fede implica una dimensione critica che serve proprio a motivare l'adesione dell'intelletto, conferendole basi solide, che ne giustificano la scelta. La visione ermeneutica ripensa, così, la speculazione e la fede all'interno di quel circolo ermeneutico che innesca la spirale in cui i poli si intersecano e armonizzano. Pensare a Dio, pertanto, significa fare appello sia all'ordine speculativo, come modalità per dire il teologico, sia a quello esistenziale, come rilettura dell'intera esistenza a partire da un'origine e orientato verso un *eschaton* e an-

cora come capacità deliberativa ed etico-relazionale mosse dall'opzione fondamentale dell'amore (Mura 2001: 293–297).

Per concludere, vorremmo sottolineare come in Ricœur troviamo un interprete profetico che sa riconoscere nel linguaggio lo spazio in cui si genera l'evento veritativo. In quest'ordine, bisogna mettersi in ascolto di ciò che accade e saperlo comprendere nel rispetto del suo valore ontologico. La verità accade e parla, si rivela oltre il noto e l'evidente. L'ermeneuta è quindi colui che si fa portavoce di questo monito e che desidera collaborare a tale evento, riconoscendo scintille di verità nel Detto e nel dire. Come la figura di Ermes si fa portatore e interprete di una Verità che non parte da lui, così l'ermeneutica come autentica maieutica, favorisce le condizioni per un dialogo teso alla ricerca condivisa di quell'unica Verità che si dona in una molteplicità di forme, che hanno sempre bisogno di un atteggiamento critico-sapientiale per essere riconosciute e ricollocate.

Bibliografia

- Brunner, E. (1953). *Die christliche Lehre von Gott*. Zürich: Zwingli-Verl.
- Coda, P. (2007). *Dio che dice Amore*. Roma: Città Nuova.
- Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica. *Dei Verbum*.
- Forte, B. (1995). *Confessio theologi. Ai filosofi*. Napoli: Cronopio.
- Gadamer, H.G. (1970). *Verità e metodo*. Milano: Fabbri Editori.
- Gregor, B. (2019). *Ricoeur's Hermeneutics of Religion. Rebirth of the Capable Self*. London: Lexington Books.
- Grondin, J. (2014). *Leggere Paul Ricœur*. Brescia: Queriniana.
- Jervolino, D. (1995). *Ricœur. L'amore difficile*. Roma: Studium.
- Jüngel, E. (1991), *Dio mistero del mondo: per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*. Brescia: Queriniana (orig. 1982).
- Jüngel, E., Ricœur, P. (1978). *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Brescia: Queriniana (orig. 1978).

- Lévinas, E. (2004). *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*. Milano: Jaca Book (orig. 1963).
- Marion, J.-L. (2018). *Dio senza essere*. Milano: Jaca Book (originale 1982)
- Mura, G. (2001). *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Mura, G. (2005). *Introduzione all'ermeneutica veritativa*. Città del Vaticano: Edizioni Università della Santa Croce.
- Pascal, B. (1993). *Pensieri*. Milano: Rusconi.
- Ratzinger, J. (2007). *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*. Venezia: Marcianum Press.
- Ricœur, P. (1968). Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 18(5-6): 72–88.
- Ricœur, P. (1989). *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*. Milano: Jaca Book (orig. 1986)
- Ricœur, P. (1977). *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*. Brescia: Paideia (orig. 1975).
- Ricœur, P. (1990). *Filosofia della volontà*. Bologna: Marietti (orig. 1960).
- Ricœur, P. (1970). *Finitudine e colpa*. Bologna: Il Mulino (orig. 1960).
- Ricœur, P. (1977). *Il conflitto delle interpretazioni. Saggi di ermeneutica*. Milano: Jaca Book (orig. 1969).
- Ricœur, P. (1997). *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*. Milano: Jaca Book (orig. 1995).
- Ricœur, P. (1994). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit-Seuil.
- Rosmini, A. (1979). *Introduzione alla filosofia*. Roma: Città Nuova.
- Tambini, S. (2021). *Nommer Dieu. L'itinerario filosofico e teologico di Paul Ricœur e la sua pertinenza per gli studi trinitari*. Roma: Antonianum.
- Tommaso d'Aquino. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2 ad, 1.