

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

GIORGIO BUCCELLATI

LA TRINITÀ IN UN'OTTICA MESOPOTAMICA¹

*Oh per l'umano divenir possente
certezza ineluttabile del vero,
ordisci, ordisci de' tuoi fili il panno
che saldamente nel tessuto è storia
e nel disegno eternamente è Dio:
ma così, cieco e ignavo,
tra morte e morte vil ritmo fuggente,
anch'io
t'avrò fatto; anch'io.
(Clemente Rebora, Frammenti Lirici VI)*

Potrà sembrar strano associare, nel titolo, il concetto di Trinità con lo studio dell'antica Mesopotamia, tanto più in una sede come questa dedicata specificamente all'approfondimento filosofico. Ma è proprio il collegamento di questi tre aspetti (teologico, storico e filosofico) che sottende la ricerca che sta alla base delle mie conclusioni. Intendo, infatti, guardare alla struttura profonda della concettualizzazione del divino, partendo da tre presupposti di base che si rifanno ai tre aspetti appena menzionati. Il primo (quello teologico che riguarda la Trinità) è che, se la dimensione trinitaria è un elemento costitutivo della realtà divina, dovrà pur rispondere a esigenze fon-

¹ Il testo si basa su una conferenza presentata nel novembre 2011 nell'ambito del corso "Prima della Filosofia", tenuto all'Università Cattolica dalla collega Nicoletta Scotti Muth, a cui sono grato per l'invito e per i preziosi suggerimenti.

damentali e universali dello spirito, sì che con essa qualunque concezione del divino dovrà in qualche modo confrontarsi. Il secondo aspetto (quello storico) è che la Mesopotamia fu il crogiolo culturale nell'ambito del quale si sviluppò la tradizione biblica, e come tale ci offre (anche in funzione della sua grande antichità) un mirabile spiraglio di luce sulla dinamica culturale che contribuì a definire il messaggio biblico, per contrasto ancor più che per influssi specifici (un messaggio che si estende nella sostanza, anche se certo non nella forma, al periodo neo-testamentario). Il terzo aspetto (filosofico) è che la religione mesopotamica può a buon diritto esser vista non come un fossile avulso dalla nostra esperienza, ma come l'espressione di una spiritualità che è servita da matrice a una visione del mondo in cui la nostra stessa cultura contemporanea e il nostro pensiero sono tuttora profondamente radicati².

Dovrò in primo luogo mostrare come la differenza fra politeismo e monoteismo vada molto più in profondità di come una valutazione superficiale possa suggerire. C'è, in altre parole, una ricchezza propriamente spirituale nel politeismo che dobbiamo recuperare al di là delle bizzarrie delle narrative mitologiche o delle pesantezze dei rituali. La differenza tocca quindi le basi stesse del pensiero e della visione della realtà, e ci propone una concezione della realtà del tutto attuale e vicina al nostro modo di pensare.

Nella seconda parte mi concentrerò sul modo in cui la concezione mesopotamica del divino arrivi a descrivere la dinamica interna dell'assoluto, e in particolare su come la definizione della specificità all'interno del divino corrisponda a un'irrimediabile situazione di conflitto: la definibilità degli attributi emerge solo dalla dinamica del possesso e del contrasto.

Nell'ultima parte metterò in luce le implicazioni trinitarie di questa visione mesopotamica, mostrando come la proposta di una dinamica non conflittuale alteri radicalmente non solo la percezione della realtà divina, ma anche la spiritualità che ne consegue, sublimando la nozione di possesso al punto da farla coincidere con quella di dono e comunione.

² Ho sviluppato il tema del rapporto fra la tradizione vetero- e neo-testamentaria nell'articolo *Yahweh, the Trinity: The Old Testament Catechumenate*, "Communio. International Catholic Review", 34 (2007), pp. 38-75; 292-327, e il rapporto con il pensiero moderno in *Trinity spermatiké: The Veiled Perception of a Pagan World*, "Communio. International Catholic Review", in stampa (la maggior parte delle mie pubblicazioni si trovano in rete al seguente indirizzo: www.gb-cv.net). Per il rapporto specifico con la Mesopotamia rimando al mio volume *"Quando in alto i cieli..." Un saggio sulla spiritualità mesopotamica nel suo contrasto strutturale con quella biblica*, Jaca Book, Milano, in stampa. Lo studio più ricco di riflessione sulla religione mesopotamica rimane quello di T. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press, New Haven-London 1976; si veda anche J. BOTTÉRO, *The Birth of God. The Bible and the Historian*, Pennsylvania State University Press, University Park 2000.

1. *Politeismo e monoteismo*

1.1. La grande polarità

Cominciamo dunque da una considerazione approfondita della polarità fra politeismo e monoteismo³.

Il monoteismo compare in data relativamente tarda. Questo risulta non solo dalla documentazione che di fatto abbiamo, ma anche dall'auto-percezione della prima tradizione monoteistica, quella del Vecchio Testamento. È a causa di questa posteriorità cronologica che si assume, in linea generale, una derivazione nel tempo dell'uno dall'altro. Il monoteismo è così concepito come uno stadio nell'evoluzione del politeismo: la nozione di un singolo dio sarebbe il risultato di una progressiva cristallizzazione, per cui le molte personificazioni del divino si sarebbero eventualmente combinate in una unità singola. Concettualmente, ciò significa in effetti che il monoteismo altro non è che un politeismo dell'uno.

Non si riconosce, in tal modo, quel contrasto irriducibile ed essenziale che invece esiste, a mio modo di vedere, fra le due concezioni. Il che non vuol dire che non ci sia un rapporto storico fra i due, perché il monoteismo non è saltato fuori dal nulla, come da un vuoto, ma si situa invece in relazione alla precedente tradizione politeistica. Il suo inizio si situa nella realtà

³ Ho approfondito questi temi nel volume citato nella nota 2, e nei seguenti articoli: *On Christic Polytheism and Christian Monotheism*, "Communio. International Catholic Review", 22 (1995), pp. 113-138; *Mesopotamian Magic as a Mythology and Ritual of Fate: Structural Correlations with Biblical Religion*, in S.J. DENNING-BOLLE - E. GEROW (eds.), *The persistence of Religions. Essays in Honor of Kees W. Bolle, Other Realities*. Vol. 9, Undena Publications, Malibu 1996, pp.185-196; *Value and Equivalence: The Role of Monotheism in Early Economic Systems*, "Communio. International Catholic Review", 36 (2009), pp. 427-446. Molti sono gli studi recenti sulla questione, e in particolare si vedano, sul politeismo mesopotamico e il monoteismo biblico: W. DIETRICH - M.A. KLOPFENSTEIN (eds.), *Ein Gott Allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Orbis Biblicus et orientalis, vol. 139, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1994; B. NEVLING PORTER (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*. Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 1. Bethesda, MD: CDL Press, 2000. J. ASSMANN, *Monotheism and Polytheism*, in S. ILES JOHNSTON (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2004; B.A. LEVINE, *Assyrian Ideology and Israelite Monotheism*, "Iraq", 67 (2005), pp. 411-427; B. NEVLING PORTER (ed.), *What Is a God? Anthropomorphic and Non-anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*. Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute 2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009; R.G. KRATZ - H. SPIECKERMANN (eds.), *One God, One Cult, One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2010; B. PONGRATZ-LEISTEN (ed.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Eisenbrauns, Winona Lake 2011.

documentata in Siro-Mesopotamia a cavallo tra il terzo e il secondo millennio, se si accetta la sostanziale realtà storica delle tradizioni patriarcali⁴. Ma la precisa datazione del momento di origine importa poco per il nostro argomento attuale, perché è ben certo che in ogni caso il monoteismo biblico è molto più recente del politeismo.

Se però non possiamo considerare il monoteismo come una rarefazione del politeismo è per via del contrasto strutturale che emerge in maniera del tutto coerente in ogni stadio della tradizione. Questo contrasto, e conseguente irriducibilità logica⁵, risalta chiaramente quando si considera il modo in cui entrambi affrontano il problema del rapporto fra assoluto e relativo.

Nel politeismo, l'assoluto è visto come un accumulato, la somma di una totalità di frammenti numerabili. Possiamo dire che il relativo viene inserito proprio nel cuore dell'assoluto quasi come per esserne sublimato. È la giustapposizione degli elementi relativi, di tutti gli elementi relativi della realtà che costituisce l'assoluto. Il concetto di totalità assurge al ruolo di criterio per definire la natura stessa dell'assoluto, di modo che il rapporto fra relativo e assoluto viene risolto in termini di inclusione. In questa luce, si può apprezzare come la molteplicità delle figure delle divinità risponda a un desiderio di organizzazione di questi frammenti, e sia così ben più di un "cast of characters" che fanno solo parte di un dramma fantastico.

Nel monoteismo, invece, l'assoluto è accettato come un modo diverso della realtà, che non ammette numerazione. Il relativo viene perciò opposto radicalmente all'assoluto, senza la minima possibilità di inclusione. Per quanto possa essere vasta e completa, la totalità degli elementi non costituisce l'assoluto, perché rimane una congerie di frammenti. In tal modo il rapporto fra relativo e assoluto viene risolto in termini di esclusione.

1.2. Le antinomie

Dall'uno e dall'altro lato sorgono ostacoli che sembrano insormontabili.

Di primo acchito, l'antinomia all'interno del politeismo sembra più facilmente accettabile. Una totalità di frammenti è un modello relativamente

⁴ Sulla questione rimando a una serie di miei articoli, di cui i due più recenti sono *Il secondo millennio nella memoria epica di Giuda e Israele*, "Rivista Teologica di Lugano", 9 (2004), pp. 521-543; *The Origins of the Tribe in Syro-Mesopotamia*, in W. WENDRICH - H. BARNARD, *The Archaeology of Mobility, Cotsen Advanced Seminars*, 4, Cotsen Institute of Archaeology, Los Angeles 2008, pp. 141-159.

⁵ Si noti che, se in questa sede sottolineo l'aspetto logico della questione, vi sono ovviamente ampie considerazioni storiche che convalidano l'argomento. Ho sviluppato in maniera dettagliata queste considerazioni nel libro *Quando in alto i cieli*, citato alla nota 2.

comprensibile dell'assoluto: ove la totalità sia realmente totale, la relatività dei frammenti costitutivi pare come svanire nel rapporto reciproco di cor-relatività. Sta in questo l'attrattiva concettuale della molteplicità degli dei concepiti come forze spirituali che rappresentano diverse modalità dell'essere, complementari e correlative: possiamo in tal modo imporre un controllo logico su queste forze che possono essere de-finite e ana-lizzate (cioè "dis-solte" nel senso etimologico della parola). L'attrattiva è più che mai viva per noi oggi: in questo senso, la nostra cultura contemporanea è più propriamente politeista che secolarizzata⁶.

Ma il tallone d'Achille di questa posizione sta nel condizionamento temporale a cui siamo soggetti: una totalità veramente totale degli elementi dovrebbe eludere tale condizionamento in modo da poter includere nel proprio raggio di osservazione tutto quello che è mai accaduto e mai accadrà. In effetti, l'assolutezza dell'osservazione non può essere inclusa nella totalità: nel momento in cui proclamiamo la totalità, ci poniamo al di fuori di essa.

Questa antinomia viene di regola ignorata. La concezione politeistica qui descritta sta alla base del nostro spirito contemporaneo, con il suo gusto spicco per la quantificazione, ma l'ostacolo epistemologico viene aggirato. Mentre ci si aspetta una "prova" dell'esistenza di Dio (l'antinomia del monoteismo, come vedremo), non si sente la necessità di "comprovare" la validità dell'altro assoluto, quello della totalità cumulativa, di un assoluto che è fratturabile e perciò suscettibile di controllo. Un motivo per questa posizione di privilegio è l'accettazione tacita del progresso come equivalente a una dimostrazione di validità. E questo si basa a sua volta su una fede completa nella coerenza e prevedibilità del mondo. Dato che riusciamo di fatto ad appropriarci e a controllare sfere sempre più vaste della realtà, ci sembra certo di trovarci sulla strada maestra che conduce all'appropriazione e al controllo della totalità delle cose. Nello stesso modo in cui le figure emblematiche di Adamo ed Eva si lasciano andare ad una appropriazione che avrebbe "aperto i loro occhi e li avrebbe resi come dei, a conoscenza del bene e del male" (*Gen 3,5*), in questo stesso modo, dunque, sentiamo l'assistente di Faust proclamare "È vero, conosco molto, ma voglio conoscere tutto"⁷, o sentiamo Stephen Hawking proclamare (alla fine della Breve

⁶ Benedetto XVI ha descritto in termini analoghi ("globalità della realtà", "totalità della realtà") la tendenza epistemologica del pensiero moderno nel suo *Discorso alla Curia Romana* of December 22, 2005, si veda http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_pe_20051222_roman-curia_it.html.

⁷ "Zwar weiß ich viel, doch möcht' ich alles wissen" (*Faust, Prima Parte*, 601) – sono le parole di Wagner, e presentano un contrasto con la più sofisticata ricerca dell'assoluto da

Storia del Tempo) che se ci vien dato abbastanza tempo potremo “conoscere la mente di Dio”.

Ma il progresso è proprio sempre e solo “pro-gresso”, un camminare in avanti, non l’attraversamento di una soglia. Una totalità che non è totalmente disarticolata rimane un assoluto da dimostrare. E così il politeismo, alla fine, “crede” in un assoluto alla fine della strada, una strada che conosciamo solo come la traiettoria del nostro cammino, non come il punto d’arrivo finale da cui voltarci a guardare tutti i passi che si sarebbero potuti intraprendere. La velocità del progresso è seducente perché sembra offrire la certezza di una conclusione. Ma si tratta di un non sequitur. Solo se Faust potesse fermarsi alla fine di tutto, da un punto di osservazione che gli garantisse un’osservazione così globale dei frammenti che non rimarrebbe più nulla di non-analizzato, sarebbe solo allora che il politeismo potrebbe, in buona coscienza, pretendere di aver provato la sua premessa di base. In assenza di ciò, l’ignoranza effettiva del tutto viene eletta come un sostituto di una prova di fatto mancante e accettata senza alcuna ansietà né intellettuale né tanto meno emotiva.

In netto contrasto, l’antinomia interna al monoteismo è sempre stata vissuta, sofferta, affrontata – senza remore, esplicitamente, addirittura traumaticamente. Lo è oggi, come lo è stata per secoli. La lotta di Giacobbe (*Gen* 32,23-33) è rimasta emblematica proprio per questo confronto. La pretesa cristiana dell’incarnazione ha alzato al massimo la posta. La facile, troppo facile, obiezione a questa pretesa sembrerebbe essere che, in linea con il politeismo, frammentiamo l’assoluto in elementi numerabili: Gesù innumerevole in quanto Dio, ma numerabile in quanto uomo. Ma ben lungi dall’ignorare questa antinomia, la riflessione cristiana ha confrontato il problema tanto seriamente quanto Giacobbe.

L’antinomia interna al monoteismo sta nel fatto che l’assoluto è aperto a qualcosa che sta al di fuori di sé, presupponendo una giustapposizione che sembra negare lo stato iniziale dell’assoluto. In tal modo, l’assoluto sembra diventare come un frammento più grande di quello che rimane, pur sempre, un universo relativo, un frammento che vogliamo in ogni modo de-finire e ri-solvere, con modalità (limitare, sciogliere) che ripugnano al presupposto stesso di un vero assoluto.

parte di Faust. In chiave moderna, D. Mamet (*Faustus*, Vintage, New York 2004, pp. 28 ss.) si esprime in un modo che echeggia da vicino il tema della prevedibilità: “E così [ogni esser umano] è prevedibile. Esiste una periodicità generalizzata. ... Se si potesse prendere una sufficiente distanza dalle cose, si potrebbe programmare la concordanza ... dei movimenti umani. Esiste una consonanza. Esiste un codice. Si chiama periodicità. È il motore segreto dei mondi” (traduzione mia).

1.3. Modi di percezione

È utile, a questo punto, riflettere brevemente sull'aspetto gnoseologico della questione, sui modi di percezione. Alle due antinomie corrispondono, in effetti, due modi diversi di accettare i principi fondamentali che servono da presupposti per i due sistemi di pensiero. Una prima differenza è che nell'ambito del monoteismo questi principi sono confrontati, definiti e dichiarati con una pretesa di autorità (i "dogmi"), mentre nel politeismo si tratta di assiomi che per lo più sono accettati senza articolarne la natura⁸, ma, soprattutto, senza una certificazione da parte di un gruppo che si voglia arrogare tale autorità. Una seconda differenza, ancora più importante, è che nel monoteismo c'è una dimensione di fiducia nella capacità dell'assoluto di rapportarsi personalmente e inaspettatamente all'uomo, mentre nel politeismo c'è solo l'accettazione di un canone impersonale e ultimamente prevedibile.

La prevedibilità si basa sulla scomposizione dei dati nonché sulla predizione di come si possono ricomporre e, come abbiamo visto, il politeismo applica questo modo di procedere alla considerazione dell'assoluto, che può così venir "spiegato". La difficoltà principale, già notata, sta nel fatto che la capacità effettiva di prevedibilità è assai limitata, e certo non è totale, sicché vi è, nella pretesa del politeismo di poter spiegare tutto, la stessa misura di rischio che c'è nel monoteismo. Tale rischio comporta un elemento di "fede" anche nel politeismo, fede nell'aspettativa che l'assoluto possa essere spiegato, mentre il rischio, e la correlativa "fede", del monoteismo è che l'assoluto, inspiegato, sia anche un agente capace di una relazione. Entrambi i tipi di fede sono ragionevoli nel senso che, in entrambi, la ragione indica i limiti dove la capacità di spiegare finisce. Ma a questo punto divergono: il politeismo assume che i limiti siano solo contingenti e che il loro superamento sia progressivo rispetto a ciascun momento raggiunto, mentre il monoteismo assume che i limiti siano ineludibili e non una soglia che porti a sempre più complete "spiegazioni". Il contrasto non è quindi tra fede (nel monoteismo) e ragione (nel politeismo), ma tra fede e spiegazione, entrambe presenti in maniera analoga sia nel politeismo come nel monoteismo⁹.

Vi sono però importanti differenze nella natura di questa "fede" peraltro comune a entrambi i sistemi, differenze che possiamo identificare in

⁸ A meno che si vogliano così interpretare casi come gli "assiomi" di Spinoza.

⁹ In parte, questa distinzione si avvicina a quella fra "Erklären" e "Verstehen" articolata a suo tempo da Dilthey, e ripresa in modi diversi nella successiva ampia discussione in chiave ermeneutica.

funzione del tragitto lungo il quale si muovono. (1) Il punto di partenza: il politeismo parte dalla frammentazione che cerca poi di ricomporre in unità, mentre il monoteismo assume come dato iniziale l'unità dell'assoluto. (2) La meta: per il politeismo si tratta della somma che si presume si possa ricomporre, per il monoteismo si tratta di un agente personale che si presume possa rapportarsi a noi di sua iniziativa. (3) La modalità del processo: per il politeismo dobbiamo riuscire a possedere l'assoluto come un oggetto sempre meno segreto, mentre per il monoteismo dobbiamo scoprire come aprirci al mistero.

In questa prospettiva possiamo chiarire più esplicitamente il concetto di rivelazione. Nel politeismo, l'assoluto come tale non si esprime mai. Nel mondo mesopotamico, neanche gli dei, tranne pochissime eccezioni¹⁰, prendono mai l'iniziativa di parlare con gli uomini, a differenza di quanto avviene in altri sistemi politeistici, come nel mondo hurrita o greco tramite gli oracoli. Ma anche in questi ultimi ciò che viene comunicato non consiste di principi fondanti e universali, bensì di informazioni contingenti. Nel monoteismo, invece, sono proprio questi principi fondanti e universali che vengono attribuiti, con forza e chiarezza, all'iniziativa esplicita dell'assoluto in quanto agente. È in questo che risiede la specificità della rivelazione, come una condivisione da parte dell'assoluto della sua stessa natura, qualcosa, in altre parole, che va ben al di là di una comunicazione occasionale e contingente.

2. *La dinamica mesopotamica dell'assoluto*

Passiamo ora a considerare, in maniera specifica, la dinamica mesopotamica dell'assoluto, concentrandoci in particolare su due aspetti: il possesso del destino e la dimensione conflittuale. Entrambi stanno alla base della "definitività" degli enti, in modi convergenti.

2.1. Il possesso del destino

La concettualizzazione mesopotamica dell'assoluto va ricercata non tanto nell'organizzazione gerarchica della sfera divina, né nella tendenza alla rarefazione della molteplicità, ma, piuttosto, nella nozione del fato/destino. Rispetto al mondo divino, esso gode di uno statuto particolare, in quanto non è ciò a cui ci si rivolge nella preghiera; non è oggetto di culto; non ha

¹⁰ I casi più noti sono quelli di Ea nell'episodio del diluvio nell'undicesima tavoletta di Gilga- mesh, e quello di Ea e Adapa nell'omonimo mito.

un nome proprio. Si parla quindi di esso, non a lui. Ci si riferisce ad esso solo con un nome comune (shimtu in accadico), senza un nome proprio. In altre parole, non è dotato di personalità, ma appare invece come qualcosa di impersonale – e di tangibile. Ci sono due elementi in particolare che lo mostrano: (1) la “tavoletta dei destini” (tup shimāti)¹¹ che contiene fisicamente quello che potremmo chiamare il sistema operativo della realtà, e (2) i cosiddetti me¹², una parola sumerica che si riferisce alle categorie o attributi fondamentali della realtà. Si tratta di oggetti concreti che devono trovarsi in mano a un agente esterno, una divinità, per poter diventare operativi. Altrimenti mantengono una funzione statica e inerte.

Questa configurazione del fato/destino gli conferisce un grado di prevedibilità che ritroviamo come un elemento centrale della religione mesopotamica, per esempio nel fenomeno della divinazione. Il fato/destino è prevedibile non nel senso superficiale che può essere previsto, ma perché è come un codice genetico della realtà che ne regola invariabilmente le dimensioni orizzontali (come fato) e verticali (come destino): in tal senso risulta prevedibile in funzione delle leggi che vi sono iscritte, come una sorta di quadro sul quale sia gli dei che gli uomini possono aprire delle finestre che permettono delle viste almeno parziali. In questa luce, la divinazione può venir intesa non come una pratica di magia superstiziosa, ma come uno sforzo onesto di identificare l'armonia interna dell'ordine razionale dell'universo, del quale il fato è come il collante globale, e gli dei i guardiani.

Da ciò deriva un'altra considerazione che mette in luce un punto di confronto e contrasto con il monoteismo, e cioè la questione della comu-

¹¹ I due luoghi classici dove si parla della tavoletta dei destini sono l'Enūma Elish (I 156; III 47, 105; IV 121) e il poema di Anzu, dove il tema della tavoletta è al centro della narrativa. Su Anzu si veda B. HRUŠKA, *Der Mythenadler Anzu in der Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien*, Budapest 1975; S. DALLEY, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000; M. STOL, *Language, speech, and the death of Anzu*, in J. STACKERT - B. NEVLING PORTER - D.P. WRIGHT (eds.), *Gazing on the Deep: Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tsvi Abusch*, CDL Press, Bethesda, Md 2010.

¹² Il topos dei me costituisce l'argomento centrale del mito *Inanna ed Enki*, per cui si veda K. OBERHUBER, *Der numinose Begriff me im Sumerischen. Zur Erinnerung an die Begründung der Altorientalischen Lehrkanzel in Innsbruck vor siebenzig Jahren (Thomas Friedrich, 1855-1927)*, Auslieferung durch das Sprachwissenschaftliche Institut der Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck 1963; G. FARBER FLÜGGE, *Der Mythos Inanna und Enki unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*, Biblical Institute Press Studia Pohl 10, Rome 1973; Y. ROSENGARTEN, *Sumer et le sacré : le jeu des "prescriptions" ("me")*, *des dieux et des destins*, E. de Boccard, Paris 1977; B. DE SHONG MEADOR, *Inanna, Lady of Largest Heart: poems of the Sumerian high priestess Enheduanna*, University of Texas Press, Texas 2001.

nicabilità. Non ci si aspetta affatto, in Mesopotamia, che il fato sia dotato di una capacità di esprimersi: è una forza inerte, che non “vuole” propriamente alcunché e a cui non ci si rivolge in maniera dialogica. Il fato si comunica proprio e soltanto attraverso la sua prevedibilità, nel momento stesso in cui si vengono a conoscere gli schemi ricorrenti e le leggi che vi sono iscritte. Gli dei sono quindi come un anello nella catena che unisce il personale con l’impersonale: a loro ci si può rivolgere come a degli spiragli, più o meno trasparenti, sull’ultimo livello dell’essere e del potere. Il sole nel cielo, il fuoco notturno su un terrazzo, sono le figure concrete in cui si manifestano questi spiragli: sono al di qui dell’inerzia del fato perché con il calore e la luce ci offrono la possibilità di una percezione specifica. Sono delle divinità perché fungono da mediatori tra la dimensione assoluta e assolutamente inerte del fato e il bisogno umano di scoprirne le regole immutabili.

In altre parole, gli dei sono gli agenti che rendono operativo il fato e, ciò facendo, vengono ad esercitare una misura di controllo sul fato stesso. Questo aspetto emerge con chiarezza nel mito mesopotamico di Anzu. Mentre il padre degli dei, Enlil, sta facendo il bagno, Anzu (una figura nella forma di un’aquila) gli ruba la tavoletta dei destini e vola via verso la montagna di dove è originario. Dopo vari tentativi di recuperare la tavoletta, un altro dio, Ninurta, riceve il compito di affrontare Anzu, ma i suoi sforzi sono intrinsecamente inefficaci perché (e questo è un tratto finissimo del mito) Anzu usa il potere della tavoletta per ridurre le armi di Ninurta alla loro sostanza originale (le frecce ridiventano canne, l’arco un ramo d’albero, la corda dell’arco un tendine di pecora). Ninurta ha bisogno di aiuto, e si rivolge al dio della saggezza, Ea, che gli suggerisce uno stratagemma con il quale Ninurta può operare nell’ambito della tavoletta dei destini invece che contro di essa. E così fa Ninurta: strappa alcune delle piume delle ali di Anzu, al che Anzu ordina loro di tornare a sé – ma le frecce di Ninurta, che pure hanno una piuma, arrivano a destinazione assieme alle altre piume, colpiscono il bersaglio, e Anzu è ucciso.

Lo stratagemma è più sofisticato di quanto possa sembrare a prima vista. Il fato non viene eluso, e ancor meno ignorato, perché in effetti ciò che avviene dipende dalla natura fondamentale delle cose. Non è quindi il fato che vien meno ad Anzu, ma Anzu che vien meno al fato. Il controllo della tavoletta non è soltanto una questione di pura forza fisica, ma un possesso che richiede la conoscenza di come le cose funzionano. Si tratta di un possesso razionale, non di forza bruta.

Di diretto interesse per la nostra argomentazione è non solo la possibilità, ma in effetti la necessità che la tavoletta dei destini sia nelle mani di qualcuno per diventare operativa. I destini non potrebbero essere altrimenti attivati. Per converso, l’agente che ne ha possesso deve saper mantenere

un controllo razionale per non perdere l'abilità di attualizzare il contenuto. Non è dunque che la tavoletta contenga un testo che, una volta letto, renda superflua la tavoletta nella sua realtà fisica, quasi che l'informazione ivi contenuta fosse la sola cosa necessaria. Vi è invece una consonanza fra testo e tavoletta come oggetto fisico. L'inerzia della tavoletta, se non in mano a qualcuno, è parallela all'impotenza dell'agente divino se non in possesso della tavoletta.

Il possesso, quindi, e in particolare il possesso del destino, definisce l'impulso fondamentale del politeismo. La frammentazione dell'assoluto ha come fine ultimo l'attuazione di forme di controllo. Ci è dato di arrivare a un controllo di ragione, in quanto possiamo spiegare la correlazione dei frammenti e da ciò arriviamo alla somma che essi costituiscono. E arriviamo a un controllo di potere, in quanto possiamo manipolare i frammenti e ricomporli a piacere. Dal controllo deriva a sua volta il possesso – non solo del mondo esterno, ma della nostra stessa interiorità. Più forte la presa, più saldo il possesso, e più stabile il controllo. Questa stabilità è intrinsecamente statica, perché una spiegazione totale comporta una prevedibilità altrettanto totale, e quindi un mondo dove relazioni e correlazioni sono prestabilite senza ulteriori sviluppi, o con sviluppi lungo canali già ben definiti.

La parafrasi moderna del concetto mesopotamico dei me e della tavoletta dei destini è quello che potremmo chiamare il codice genetico dell'universo, e cioè l'inventario globale di tutti gli attributi della realtà. Tutto è iscritto in un paradigma primordiale, e l'assoluto risiede in questo paradigma. In questa prospettiva, possiamo dire che l'assoluto possiede se stesso, nella sua natura di totalità di quello che esiste. Ma proprio perché inerte, si offre per sua necessità al possesso da parte di un agente esterno. La cattura della tavoletta dei destini, del codice genetico dell'universo, non è quindi solo un distante mito mesopotamico, è qualcosa di perfettamente intrinseco al nostro sforzo intellettuale di oggi.

2.2. La dimensione conflittuale

Anche in un altro rispetto la spiritualità mesopotamica è vicina a quella del nostro mondo contemporaneo: la dimensione conflittuale. È il tema ricorrente dei conflitti fra gli dei, che viene proposto come spiegazione ultima di molti altri temi – il mutare come motore di produttività, la differenziazione come elemento di definizione degli enti, la nozione del male come derivante dalla contrapposizione di forze opposte.

La narrativa paradigmatica è quella dell'Enūma elīsh, il poema della creazione. Comincia (linee 1-10) con una descrizione assai poetica della totale indefinitezza primordiale, da cui emerge la definizione:

<i>Quando in alto i cieli e giù in basso il suolo</i>	<i>erano senza nome restava innominato</i>
<i>quando solo il primordiale Abisso, e la dea del mare, Tiamat, mescolavano le loro acque ma senza prati ai bordi</i>	<i>il loro progenitore, la madre universale, come in un'unità, né tracce di canneti,</i>
<i>quando neppur un dio nessuno aveva ancora un nome,</i>	<i>era ancora apparso, di nessuno ancora noto era il destino,</i>
<i>ecco che dal loro centro gli dei palustri emersero per primi,</i>	<i>gli dei furono creati identificati per nome,</i>
...	...

La definizione degli esseri risulta dunque dal divenire, che comporta subito l'inizio di conflitti a morte tra gli dei. Questi sono alla base di ulteriori mutamenti e della conseguente capacità di sempre maggiore definizione: il dio dell'Abisso viene ucciso per primo, da uno degli dei che avevano in lui la loro origine, e cioè Ea, il dio della saggezza e della magia, che si insedia nel luogo dell'Abisso stesso. La dea del mare, Tiamat, si accinge a vendicarne la morte, ma è a sua volta uccisa da Marduk, figlio del dio della saggezza, che viene ora riconosciuto come "re" degli dei, e ricostituisce in sé l'ordine che era stato messo in pericolo dai conflitti primordiali. L'apoteosi di Marduk viene espressa come un trionfo di definibilità quando, alla fine del lungo poema (nella sesta e settima tavoletta), ne vengono elencati in dettaglio cinquanta epiteti che servono a caratterizzarne in pieno la natura. Dalla totale innominabilità degli inizi si arriva così alla più dettagliata nominabilità della fine.

Due altri miti meno noti, che hanno entrambi come protagonista il dio della guerra (anche se con nomi diversi), propongono una riflessione matura sulle catastrofi che derivano dalla sua attività. Il conflitto stesso è qui divinizzato.

Il primo mito, noto con il titolo *Lugal-e*¹³, è in sumerico e databile alla fine del terzo millennio. Il protagonista era originariamente il dio Ningirsu, più tar-

¹³ J.J. VAN DIJK, *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-GÁL*, Brill, Leiden 1983; M.J. GELLER, *Notes on Lugal-e*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 48 (1985), pp. 215-223; T. JACOBSEN, *The Harps that Once...*, Yale, New Haven-London 1987, pp. 233-272; F.N.H. AL-RA- WI, *Tablets from the Sippar Library IV. Lugal-e*, "Iraq", 57 (1995), pp. 199-223.

di identificato con Ninurta (lo stesso che abbiamo trovato nel mito di Anzu). La sua mazza, un dio dal nome di Sharur, emerge come co-protagonista: il dialogo fra i due serve a illuminare il procedimento riflessivo che accompagna l'azione. Ninurta lotta con esseri inanimati nelle montagne, e quello che è significativo per il nostro argomento è il fatto che il dio, avendo vinto la battaglia, decreta il fato e la natura delle singole pietre che si trovano nel paesaggio montano. È la lotta, quindi, che porta a una definizione delle cose.

Il secondo mito (in accadico, a cavallo fra il secondo e il primo millennio) è noto come il poema di Erra¹⁴, e si allinea con il pensiero che è caratteristico della letteratura sapienziale. Erra, il dio della guerra, è una forza cieca e brutta, la cui capacità di ragionare è delegata, per così dire, alle sue sette armi (personalizzate come feroci divinità) e al suo consigliere Ishum, che serve per lo più da mediatore. In un certo senso, si tratta di un rovescio dell'Enūma elīsh: Marduk lascia il suo trono a Erra, che riporta il caos sulla terra, con guerra e pestilenza. Non si tratta, quindi, di una divinità cosmica, ma storica, che risulta dallo sviluppo della "civiltà", e che non si oppone a Marduk, ma invece si alterna con lui. C'è poi la possibilità di dare una direzione diversa alla violenza, perché alla fine il consigliere Ishum, che gioca un ruolo importante, convince Erra a desistere, di modo che un "resto" degli uomini (un tema caro anche alla Bibbia) può sopravvivere. La conclusione della narrativa è eccezionale in un contesto mesopotamico: il testo del poema viene presentato come il risultato di una visione notturna, una rivelazione che è subito messa per iscritto dall'autore. Quindi qui la definizione emerge non da un conflitto fra gli dei, ma viene vista come il poema stesso che definisce, con l'autorità divina che "ispira" l'autore, la natura del conflitto. Non siamo lontani dal detto di Eraclito (che veniva, dopo tutto, dall'anatomica Efeso) secondo cui "Il conflitto è il padre di tutto e il re di tutto, capace di manifestare alcuni come dei e altri come uomini, che ha fatto alcuni liberi e altri schiavi". Il conflitto è in altre parole all'origine di una dinamica indispensabile attraverso la quale le essenze sono definite.

Vediamo dunque come la dinamica mesopotamica introduca il senso dell'interazione all'interno dell'assoluto in un modo che esalta il possesso mirato a escludere e il conflitto mirato a distinguere. È una dinamica che introduce in maniera sistematica il relativo all'interno dell'assoluto, risultante da uno sforzo intellettuale preciso di arrivare a una modalità di controllo basata sulla capacità di analizzare e definire.

¹⁴ L. CAGNI, *L'Epopea di Erra. Studi Semitici* 34, Istituto di Studi del Vicino Oriente, Roma 1969; ID., *The Poem of Erra*, Sources for the Ancient Near East 1.3, Undena Publications, Malibu 1977; P. MACHINIST - J.M. SASSON, *Rest and Violence in the Poem of Erra*, "Journal of the American Oriental Society", 103 (1983), pp. 221-226.

3. *La dinamica trinitaria*

3.1. I presupposti veterotestamentari

Veniamo così a parlare, nella nostra terza parte, della dinamica trinitaria, e cominciamo guardando ai presupposti veterotestamentari.

Se guardiamo alla percezione veterotestamentaria del divino nel suo contrasto con quella mesopotamica, possiamo apprezzare come la percezione monoteistica del Vecchio Testamento sia già essenzialmente trinitaria, per quanto ante litteram. Non abbiamo, a mio modo di vedere, una sequenza in tre fasi – politeismo, monoteismo, trinitarianismo. Abbiamo invece un contrasto fin dall’inizio fra due percezioni del tutto irriducibili – politeismo e monoteismo trinitario. Una tale affermazione potrà sembrare assurda alla luce della manifesta novità del messaggio cristiano. Ma è proprio uno studio attento dei presupposti¹⁵ che ci mostra quello che, in fondo, è lecito aspettarsi se si pensa in termini di sviluppi storici concreti: in questo senso, la capacità recettiva dei protagonisti del Nuovo Testamento, dai primi testimoni della concezione di Gesù fino agli ultimi testimoni della sua morte e risurrezione (da come questi eventi ci sono descritti nelle fonti), era maturata in un contesto che rendeva la figura di Gesù nella sua qualità di “Logos” non come quella di un personaggio totalmente alieno alla loro cultura religiosa, ma come qualcuno che poteva venir compreso e accettato proprio nella sua pretesa più strepitosa, quella trinitaria. Come dicevo, questo ci è più facilmente comprensibile sullo sfondo dell’ottica mesopotamica nel suo contrasto strutturale riguardo alla dinamica dell’assoluto. Vediamo brevemente solo quattro punti con cui vorrei giustificare questa mia posizione.

Il primo è l’innumerabilità. – Consideriamo per un momento la metafora che la tradizione attribuisce a San Patrizio, quella del trifoglio per “spiegare” la Trinità: la “trifoliazione” è, possiamo dire, sistemica. Ma è anche ripetibile. E in questo la metafora ci tradisce. I petali, distinti l’uno dall’altro, e i molti trifogli che esistono, fanno parte di un “set”, una serie numerica, si possono contare: l’ “uno” esclude il “due” e il “tre” e ammette il “quattro”. L’intuizione trinitaria sta invece nell’escludere questo modo di contare, di numerare. Ci dice che i “tre” non sono né numerabili (non c’è un “quattro”) né ripetibili (non ci sono altri “tre”). Questo aspetto è già presente nel Vecchio Testamento, dove l’accento è sulla unicità e singolarità di Yahweh: è unico nel suo genere, non perché è “uno” in una serie che ammette di aggiungere altre entità che si accumulano in un’ultima somma, ma perché è in sé stesso un genere irripetibile. Possiamo dire che Yahweh rimane “in-

¹⁵ Ho sviluppato questo tema nell’articolo *Yahweh, the Trinity*, citato *supra*, nota 2.

numerato” nel momento stesso in cui se ne predica la qualità di “uno”. Così come il Vecchio Testamento proclama un monoteismo che non è mai un politeismo dell’uno, nello stesso modo il Nuovo proclama una Trinità che non è un politeismo della triade. In tal modo, il Vecchio Testamento educa la nostra sensibilità a predicare un numero non numerabile, in contrasto con la Mesopotamia (o l’Egitto, incluso l’atonismo del 14mo secolo), dove la tendenza a superare la molteplicità è propriamente un riduzionismo semplificatore, e non l’accettazione di una semplicità assoluta, e dove l’unicità di un singolo dio, come viene predicata specialmente negli inni, è preminenza all’interno di un gruppo, e non appartenenza a una classe a sé. In contrasto con la situazione mesopotamica, dove è nella natura degli dei di moltiplicarsi e di distinguersi tramite il conflitto, il Dio del Vecchio Testamento rimane consistentemente innumerato.

Dopo l’innumerabilità, la particolarità. – Mentre nella concezione mesopotamica questa progressiva numerabilità va di passo con la progressiva nominalità (da innominati, le divinità emergono a poco a poco con un loro nome proprio), il Dio del Vecchio Testamento è “noto” (cioè nominato, definito) a monte del caos iniziale. Un aspetto essenziale della percezione veterotestamentaria è infatti che Dio è ben lontano da essere amorfo. Non vi è alcuna forma di implosione nell’indefinito. Al contrario, Dio esplose verso il definito – nella creazione, nell’altalena della relazione storica con un popolo ben definito, nel rapporto a volte angoscioso con i patriarchi, i salmisti, i profeti, i saggi. Non abbiamo affatto l’anonimia del caos primordiale o del fato/destino mesopotamico: abbiamo invece Yahweh, geloso della propria identità e geloso della risposta dei suoi interlocutori. Né abbiamo il sincretismo con cui le divinità si identificano nel linguaggio (Inanna=Ishtar) o nella mitologia (Marduk rimpiazza Enlil). Un Babilonese non avrebbe avuto problemi a chiamare Marduk Yahweh, ma non così i giudei ortodossi. In effetti, il nome di Dio è così specifico che a un certo punto si nasconde o dietro una convenzione grafica (il tetragrammaton) o dietro un concetto astratto (la shekinah). La nozione di fedeltà e di martirio si sviluppa all’interno della tradizione biblica, in maniere che sono del tutto insospettate nel mondo mesopotamico. Lo stesso vale per la nozione di vocazione. È vero che l’ideologia assira propone come una missione divina l’espansione politica e militare che avviene nel nome del loro patronimico, Assur, ma in effetti si tratta della verbalizzazione retorica di un successo effettivamente avvenuto, e l’ideologia scompare quando il successo svanisce. Al contrario, la nozione biblica di “popolo eletto” diventa sempre più pressante, soprattutto nella misura in cui si rivela come più catastrofico lo sviluppo storico del gruppo umano che ne è il portatore, con una coscienza sempre più lancinante della fedeltà di Dio quanto meno fedele egli sembri in effetti essere. Da tutto questo emerge il grande pathos della tradizione biblica, un pathos radicato nella tensione fra una particolarità

dell'assoluto che si confronta con l'uomo al suo livello di specificità ma si rilancia sempre al di là dell'incontro stesso. Tale particolarità trova quindi la sua massima manifestazione nella percezione trinitaria che attribuisce una particolarità estrema all'interno stesso dell'assoluto.

Il terzo aspetto da considerare, dopo innumerabilità e particolarità, è la vitalità. – L'enfasi nel Vecchio Testamento è sul Dio “vivente” (ḥay YHWH, 'el ḥay, 'elohîm ḥay, 'elohîm ḥayyîm). È interessante notare che non viene proposto nella Bibbia¹⁶ un contrasto con la “morte” degli dei mesopotamici (o degli altri sistemi politeistici contemporanei), una morte che è peraltro ben nota dalle corrispondenti descrizioni mitologiche. Il contrasto è per ciò stesso più significativo, per due motivi. (1) La “an-ionicità” del Vecchio Testamento può essere capita come il rifiuto di uno pseudo-antropomorfismo che pretende di ingabbiare la realtà dell'assoluto in forme iconicamente differenziate. Dio è “vivo” a un livello che supera totalmente gli schemi della vita nella forma che conosciamo noi, ma è ciononostante “vivo” in un modo che gli permette di toccare la nostra vita con una energia del tutto sua. È come se per il Vecchio Testamento la analogia entis fosse concepita nel senso di una analogia vitae. (2) La vitalità di Dio, concepita in questo modo, esclude ogni possibile staticità e prevedibilità, che abbiamo visto invece essere l'elemento ineludibile del fato/destino mesopotamico. L'insistenza sull'aspetto trascendente avrebbe potuto comportare una immobilità del tipo che viene a volte associato con il “dio dei filosofi”. Invece, il “dio dei profeti” è dotato di una irrimediabile qualità dinamica: si pente (yinhām), è geloso (qaneh), dice che la sua facoltà di respiro brucia di rabbia (ḥārâ 'appî), e così via. – Da questi contrasti con la percezione mesopotamica nasce una sensibilità per la struttura interna, per così dire, della vita divina come dialogica, dove una reciprocità di vita è iscritta nella sua stessa natura, con una modalità che si traduce facilmente nella concezione trinitaria.

Da ultimo, la relazionalità. – Forse la più importante anticipazione trinitaria nel Vecchio Testamento è la percezione che Dio, benché del tutto al di sopra del relativo, è però coinvolto in una relazione di fondo con il relativo, il che vuol dire naturalmente che anche noi, benché relativi, ci rapportiamo a lui. Questa è una delle grandi differenze rispetto al fato/destino mesopotamico, la forza amorfa, statica e inerte che funge da matrice della realtà, incapace quindi di ogni relazionalità. Il contrasto con il Dio del Vecchio Testamento è

¹⁶ Una opposizione di questo tipo si trova solo nel (tardo) libro della Sapienza (15,5), dove è detto che, a seguito della capacità mimetica di un artigiano, un pagano “desidera la forma senza vita di una immagine morta”. Nel Nuovo Testamento troviamo un'approssimazione di questa opposizione nelle parole di Gesù: “Il Dio di Abramo ... non è un dio dei morti, ma dei vivi” (Mt 22,32 | Mc 12,27 | Lc 20,38).

drammatico. Lì, Dio si lega con una serie ripetuta di patti a un popolo che non è né importante né particolarmente fedele. L'ethos dell'alleanza si basa su un rapporto decisamente asimmetrico, ma non perciò meno reale: Dio non è contaminato dall'apertura al rapporto. Questa apertura è operativa anche al di dentro dell'assoluto, non in maniera narcisistica né per via di una frammentazione dell'assoluto stesso. Così come la singolarità di Dio non viene meno a motivo della sua interazione con la molteplicità del relativo; così come la sua particolarità non viene offuscata solo perché tocca tutto e tutti; così come la sua vitalità non si scontra con il fenomeno della morte che altrimenti regna suprema; allo stesso modo la sua relazione concreta con ciò che è finito non è limitata dal termine (relativo, finito, limitato) della relazione. Da questo fluisce l'intuizione trinitaria che sboccia nella reazione emersa come esperienza concreta in quelli che ne furono i primi testimoni, i protagonisti del Nuovo Testamento. Era un'esperienza che possiamo immaginare accecante, ma che si affondava nel profondo humus di una sensibilità ormai secolare. Nelle modalità specifiche era al di là di ogni schema fin allora conosciuto, ma allo stesso tempo si articolava come una risposta riccamente e propriamente umana. Era, in una parola, l'esperienza dell'Incarnazione.

3.2. Kénōsis e harpagmós

Alla quale vorrei ora arrivare, proponendo un'esegesi di uno dei più celebri testi di San Paolo che si può capire meglio proprio in base a un confronto con la percezione mesopotamica delle cose che sono venute descrivendo.

Kénōsis è una parola che è ormai comune nel linguaggio teologico, come nominalizzazione del verbo ekénōsen nella lettera ai Filippesi (2:7-8) riferito a Gesù, di cui si dice quindi, letteralmente, che “si svuotò”. Paolo sviluppa l'argomento facendo risaltare l'aspetto psicologico di questo “svuotarsi”: Gesù “prese la forma di schiavo” e “si abbassò” fino al punto da accettare una morte da schiavo sulla croce. Questa elaborazione è preceduta da un'antitesi con il concetto dello “svuotarsi”: Gesù, dice Paolo, non considerò la sua eguaglianza con Dio come un “possesso-presi-con-forza” (harpagmós). È la natura di questo perfetto contrappunto semiotico che ci interessa qui. Paolo propone come opposto dello “svuotamento” non un “riempimento”, e come opposto dell' “abbassarsi” non un “alzarsi”. L'opposto è invece un qualcosa su cui si può metter mano e così possedere, e controllare.

Lo sfondo mesopotamico che ho messo in luce serve bene a illuminare la piena dimensione ontologica (oltre che psicologica) dell'antitesi, e con ciò la dimensione trinitaria dell'Incarnazione. L'apice del politeismo sta nel possesso del destino, un possesso che risulta da un conflitto. Si tratta di una nozione che è ben più che il topos centrale di una data narrativa mitologica. L'impossessarsi della tavoletta dei destini è un harpagmós in un senso ben

più profondo di un semplice furto, seppure a livello cosmico. E questo senso è messo in rilievo dal contrasto a cui si riferisce Paolo. Ovviamente, non voglio suggerire che Paolo fosse a conoscenza del mito mesopotamico in questione, ma solo che il tema da lui sviluppato riflette un concetto basilare del politeismo in genere, ben al di là dei limiti spaziali e temporali di quel particolare mito. In maniera sorprendente, quindi, il testo mesopotamico è illuminato dal pensiero di Paolo, come quest'ultimo è illuminato dall'ethos politeistico. Il livello sul quale l'assoluto mesopotamico viene percepito, nella sua visualizzazione come fato/destino, è tale per cui questo assoluto può, o anzi deve, essere posseduto. L'assoluto mesopotamico è non tanto un possibile, quanto un necessario oggetto di *harpagmós*. Esso deve essere tenuto in mano da un agente che ne deriva potere al momento stesso in cui afferma il suo potere tenendolo in mano. Il fato/destino non è di per sé un agente, è invece un qualcosa che ha bisogno di un agente per attivare il suo potenziale. Il possesso, e un possesso combattuto, è un presupposto indispensabile per l'attualizzazione del contenuto della tavoletta dei destini. Questo contenuto diventa storia quando la tavoletta, in quanto dimensione fisica dell'assoluto, viene appropriata da un agente, qualunque agente.

Sarà ora chiaro come la dimensione ontologica della *kénōsis* emerga come il preciso opposto del possesso (*harpagmós*) nel senso mesopotamico. Il concetto descrive non solo l'impatto psicologico dell'incarnazione, con tutte le tragiche conseguenze che ne derivano per la specifica persona di Gesù. La *kénōsis* si riferisce in effetti alla dimensione trinitaria dell'assoluto. In questa prospettiva, l'assoluto trinitario non può essere posseduto, perché non può neppure possedere sé stesso. Non può, intrinsecamente, essere l'oggetto di *harpázein*, perché non è, anzitutto, un oggetto. Dal contrappunto semiotico con *harpagmós*, il concetto di *kénōsis* ci pone su un livello che va ben al di là della compassione che sorge alla vista di Gesù che muore da criminale sul patibolo. Si tratta invece di una fondamentale dimensione dell'assoluto trinitario. L'opposto esatto di una reificazione (il testo iscritto su una tavoletta), l'assoluto trinitario è del tutto immune al possesso, oltrepassa ogni limite che lo potrebbe circoscrivere, si "svuota" nel momento stesso in cui si afferma. Lo "svuotamento" come non-possesso e come negazione di conflitto è insito nella nozione di persona trinitaria, esprime, per così dire, la nozione di "processione" trinitaria all'interno della vita ad intra ("economica") della vita trinitaria. Nessuna persona all'interno dell'assoluto trinitario mira a possedere l'altra¹⁷.

¹⁷ Si inseriscono in quest'ottica le bellissime riflessioni di Von Balthasar a proposito della "fede di Cristo" (cito qui l'edizione francese, *La foi du Christ, Cinq approches christologiques*, Aubier- Montaigne, Paris 1968, con la bella premessa di de Lubac).

4. *L'altare del dio ignoto*

Come Paolo ad Atene, anche noi vediamo altari eretti nel nostro mondo di oggi “sui quali è scritto: ‘Al dio ignoto’” (*Atti 17,23*). E come Paolo anche noi dovremmo poter far cogliere la più profonda, e più vera, natura del desiderio che li motiva. È il desiderio della Trinità. E la Trinità traluce: “Quello che adorarete senza rendervene conto, io ve l’annuncio”, come ripeterebbe Paolo.

Che lo spunto, per noi, sia provenuto da considerazioni in merito a una civiltà così remota come quella mesopotamica è indicativo della validità di uno studio veramente umanistico che miri a riappropriarsi di un modo di sentire, e non solo di artifici verbali, di parole. Il contrasto fra *kénōsis* e *harpagmós* in Paolo, come ho proposto di interpretarlo alla luce della tradizione mesopotamica, ci dà un senso di come elettrificante abbia dovuto essere il messaggio trinitario quando venne presentato a un mondo radicato nel politeismo. L’essenza della rivelazione era operativa ben prima dello sforzo di categorizzazione che culminò a Nicea. Proponeva una percezione del tutto nuova di un assoluto che non era più possessivo ed escludente, ma invece “svuotantesi” e intrinsecamente immune alla violenza, cioè aperto e teso verso l’altro. Proponeva una percezione del tutto nuova di quello che definiamo, con un termine così carico di valenze suggestive – “amore”.

Lo spunto derivato dalla Mesopotamia è, dunque, indicativo del fatto che la continuità e coerenza dell’esperienza umana viene in nostro aiuto quando cerchiamo di capire la nostra realtà di oggi, di capire la motivazione che sta dietro agli altari eretti ancor oggi agli dei ignoti. Il profondo desiderio “post-moderno” per una dinamica più forte e più imprevedibile che possa animare anche gli schemi più astratti; il profondo desiderio decostruzionista che intuisce il merito della fluidità anche per il più solido edificio intellettuale; il profondo desiderio esistenzialista per la condizione vissuta dell’esser-ci alla base della nostra condizione “metafisica” – tutto ciò addita zone di “vita e pensiero” (letteralmente!) che si pongono al di là della staticità che abbiamo visto dominare il politeismo antico, e che tuttora si annida nel nostro politeismo moderno. Tutto ciò è, alle radici, profondamente trinitario. Fin troppo profondamente perché possa sempre venir articolato coscientemente, la nostra cultura contemporanea “fiuta” la Trinità e brancola cercando di riconoscerne l’impatto. In maniera inaspettata, la dinamica trinitaria emerge come il più post-moderno dei concetti, il più decostruito dei costrutti, la più esistenziale delle essenze.

Sta dunque a noi, se cristiani, di svelare la natura del desiderio dietro all’altare. È un desiderio remoto e perenne, e lo studio di aspirazioni e intuizioni del passato deve servire a galvanizzare la nostra coscienza di studiosi e di uomini. Chinarci sulla fattualità del passato e tracciarne la storia deve

aiutarci a riappropriarci della vitalità dei grandi scontri e confronti spirituali in esso rintracciabili, e a trasmetterne il più profondo significato, così come quando cerchiamo di scoprire il senso di una trasformazione epocale nella percezione dell'assoluto.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

1

Anno CIV
Gennaio-Marzo 2012

V&P VITA E PENSIERO

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

pubblicazione trimestrale

1 Anno CIV
Gennaio-Marzo 2012

Comitato di Direzione:

EVANDRO BOTTO, FRANCESCO BOTTURI, SERGIO GALVAN, MICHELE LENOCI, ROBERTO MAIOCCHI, MASSIMO MARASSI, ADRIANO PESSINA, ROBERTO MARIO RADICE, SAVINA RAYNAUD

Direttore:

MASSIMO MARASSI

Comitato Scientifico:

EVANDRO AGAZZI, ANGELA ALES BELLO, MARIA ROSA ANTOGNAZZA, ROBERT AUDI, GIANFRANCO BASTI, RUDOLF BERNET, ENRICO BERTI, MARCO BUZZONI, GENNARO CHIERCHIA, ELIO FRANZINI, HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, ALESSANDRO GHISALBERTI, PAUL GILBERT, PAOLO MANCOSU, COSTANTINO MARMO, VIRGILIO MELCHIORRE, GIUSEPPE MICHELI, JOHN MILBANK, MARCO PAOLINELLI, RICCARDO POZZO, GIOVANNI REALE, GRETCHEN REYDAMS-SCHILS, EDMUND RUNGGALDIER, HORST SEIDL, MARIO SINA, SERHIJ WAKULENKO

Segreteria di Redazione:

CIRO DE FLORIO, LORENZO FOSSATI, ALDO FRIGERIO, PAOLO GOMARASCA

Contatti: neoscolastica@unicatt.it

Norme per gli autori all'indirizzo: http://dipartimenti.unicatt.it/filosofia_1688.html

La Rivista sottopone i contributi a double blind peer review

© 2012 Vita e Pensiero - Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Proprietario: Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori

È vietata la riproduzione degli articoli senza il preventivo consenso dell'Editore

Prezzo del presente fascicolo: per l'Italia € 22,00 - per l'Estero € 41,00

Abbonamento annuo:

Privati - solo carta: per l'Italia € 70,00 - per l'Estero € 119,00

- carta e online: per l'Italia € 76,00 - per l'Estero € 129,00

Enti - solo carta: per l'Italia € 76,00 - per l'Estero € 129,00

- carta e online: contattare via mail l'ufficio commerciale

Redazione e Amministrazione: presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano

Direttore responsabile: Carlo Balestrero

Registrazione del Tribunale di Milano 22 luglio 1948, n. 243

Copertina: Andrea Musso

Fotocomposizione: BA.MA., Trezzo sull'Adda (Mi)

Stampa: Tipolito Uggè di Bottelli Santino, Crema (Cr)

Finito di stampare nel mese di dicembre 2012

Pubblicità inferiore al 45%

S o m m a r i o

Articoli

- BERNHARD VON CASPER, *Die Gründung des Denkens im Danken. Überlegungen zu einem andersanfänglichen Verständnis von Rationalität* p. 3

Studi di storia della filosofia

- GIORGIO BUCCELLATI, *La Trinità in un'ottica mesopotamica* p. 29
- MARIA SEGATO, *Dante e la salvezza degli antichi* p. 49
- MATTEO BRESCIANINI, *I fondamenti dell'ontologismo in Pantaleo Carabellese. Parte prima: la soggettività* p. 81
- ANDREA DI CIANO, *Carlo Sini: evento, distanza (I)* p. 129

Problemi e prospettive

- CHRIS BESSEMANS, *A glimpse of the Aurel Kolnai Nachlaß* p. 153

Note e discussioni

- SIMONA LANGELLA, *L'apporto della filologia nello studio del pensiero della seconda Scolastica* p. 175

Analisi d'opere

- G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico* (E. Berti), p. 189 – A. MUSIO, *Etica della sovranità. Questioni antropologiche in Kelsen e Schmitt* (P. Gomasasca), p. 193 – N. VASSALLO, *Per sentito dire. Conoscenza e testimonianza* (L.M. Zanet), p. 196 – A. FIMIANI, *Sentieri del desiderio. Femminile e alterità in Søren Kierkegaard* (I. Basso), p. 200

Articoli

BREKARD VON CASSEL, Die Gänzung des Denkens im Denken. Überlegungen zu einem ontologischen Verständnis von Rationalität

Studi di storia della filosofia

GIORGIO BUCCIELLI, La Trinità in un'antica neoplatonica

MARIA SEGNO, Dante e la soluzione degli ontologi

MATTEO BRICCIANI, I fondamenti dell'ontologismo in Peano: la Cantabrigia, l'area prima, la suggestività

ANDREA DI CARO, Carlo Ginzburg, storico (I)

Problemi e prospettive

CHRIS BEEBEER, A glimpse of the Auroi Koinon (Aurora)

Note e discussioni

SIMONA LANGELLA, L'apoteosi della filosofia nella storia: il pensiero della seconda scolastica