

**Il diritto di Dio di essere affermato nella natura e di rivelarsi
nella Storia: metafisica e logica della Chiesa nel pensiero
di Schelling e di Claude Bruaire
(un abbozzo di storia filosofica del cristianesimo)**

**God's Right to be affirmed in Nature and to reveal Himself
in History: Metaphysics and Logic of the Church in the thought
of Schelling and Claude Bruaire
(a draft of philosophical history of Christianity)**

di Lorenzo Scillitani

Abstract: La sede nella quale Dio reclama, nel medio del linguaggio, di essere “confessato” come il dio unico, è la natura, il cosmo: la domanda di essere affermato, in via assoluta e universale, si traduce, in quanto *potenza determinata*, in diritto di affermazione, che diventa diritto di rivelarsi nella Storia, attraverso la testimonianza che ne dà la Chiesa. Solo una storia *filosofica* del cristianesimo sembra in grado di dar conto del manifestarsi dell’Assoluto come libertà, secondo coordinate metafisiche e logiche che il pensiero di Schelling, come quello di Claude Bruaire, si incaricano di mettere a tema.

Abstract: The place where God claims, in the medium of language, to be “confessed” as the one god, is nature, cosmos: the demand to be affirmed, in an absolute and universal way, translates, as a *determined power*, into a right to affirm, which becomes the right to reveal itself in History, through the testimony given by the Church. Only a *philosophical* history of Christianity seems to be able to account for the manifestation of the Absolute as freedom,

according to metaphysical and logical guidelines that Schelling's thought, like Claude Bruaire's thought, is charged with the theme.

Parole chiave: Bruaire - Dio - diritto di Dio - metafisica - Schelling

Keywords: Bruaire - God - God's Right - Metaphysics - Schelling

Se «il mistero è l'espressione del fatto che la rivelazione è rivelazione in senso rigoroso» (Kierkegaard 1972: 392), se «il mistero è l'unico segno dal quale essa si può riconoscere» (ibidem)¹, ciò vuol dire, per Kierkegaard, che «si dimostra l'esistenza di Dio con l'adorazione² – non con dimostrazioni» (ivi: 563). Tutta la storia – filosofica e teologica – della prova ontologica viene di colpo “smontata” dalla presa di posizione kierkegaardiana, che tuttavia rimette al centro dell'esperienza, anche razionale, del rapporto dell'uomo con il divino l'apertura a una dimensione del reale che la ragione può non cogliere con un approccio puramente dimostrativo, ma non può comunque evitare di attestare.

Prima di mettere a fuoco un *diritto* di Dio, di esistere, di essere pensato, di affermarsi, di essere affermato, di rivelarsi storicamente, vale la pena in ogni caso domandarsi con quale diritto si può «parlare di un Dio salvatore, incarnato nella Storia, mostruosamente in commercio con la vita corruttibile» (Bruaire 1974: 10), con quale diritto si pronuncia il nome di Dio (cfr. ibidem), del Dio che è tema apertamente dichiarato delle religioni rivelate, anzitutto dell'ebraismo e del cristianesimo: tema non solo di un pensiero e di un sentimento, ma di una fede che postula un essere – o, meglio, un *essente*³ – che a sua volta, e in più occasioni, viene presentato come un soggetto che crea, parla, comanda, proibisce, agisce, interviene nel corso degli eventi, assume la natura umana, sfidando la stessa capacità definitoria dell'uomo, che infatti, non essendo in grado di identificarlo, si rifugia nelle classificazioni della teologia negativa. Il “totalmente Altro”, astorico, inaccessibile, insensibile e in conoscibile, finisce per essere un tutt'altro che...Dio, il quale diventa quindi un “interdetto”, da intendersi nel duplice senso di “vietato” (sottinteso: parlarne, perché tutti i

¹ «Poiché altrimenti la rivelazione diventa qualcosa come l'onnipresenza di un maresciallo di polizia» (Kierkegaard 1972: 392)...

² Per Jean-Luc Nancy l'adorazione starebbe a indicare qualcosa che eccede – infinitamente – il pensiero (cfr. Nancy 2010: passim).

³ Nel pensiero di Schelling, l'esteriore identifica il mero Essere (*Seyn*) dell'interiore, mentre l'interiore sarebbe il *Seyende* (l'Essente) dell'esteriore.

suoi attributi sono negativi) e di “incapacitato”, perché, se pure ci fosse, non c’entrerebbe con nulla (per riprendere una frase di Cornelio Fabro).

Al di là della vieta opposizione di fede e ragione, di credenza e intelligenza, è stato mostrato da Schelling che tutto il processo mitologico, che precede e in qualche modo prepara la Rivelazione, non è altro che il riflesso di un movimento teogonico della coscienza, alle prese con l’instinguibile nostalgia di un bene perduto: il *monoteismo della coscienza* (cfr. Schelling 2002a: 111) postula che la coscienza si costituisca in rapporto non al “divino” in generale, ma a un “dio” che è soggetto *personale* di una *libertà* che si afferma come *assoluta, unica*, identica per tutti, ossia *universale* (cfr. Bruaire 1974: 23). E che richiede di essere *affermata*, perché, per farsi riconoscere, passa attraverso il medio del linguaggio⁴, nel quale si esprime l’ordine veritativo che, malgrado qualunque tentativo di riduzione nominalistica, programmaticamente antimetafisica, consente di accedere alla “verbalizzazione” dell’essere, del reale, quale segno della presenza dello spirito. La sede nella quale Dio innanzitutto si fa avanti, reclamando di essere affermato e “confessato” come il dio unico, è la natura, il cosmo: la domanda di essere affermato, assolutamente e universalmente, si traduce, in quanto *potenza determinata*, dotata di un’efficacia manifesta (cfr. *ivi*: 46), in diritto di affermazione: non si tratta di un’impotenza che richiede di essere integrata, o di un’assenza che invoca di essere colmata, ma di una presenza che esprime un *poter essere* arcioriginario, come categoria fondatrice del diritto quale potenza divina.

Rovesciando l’interpretazione hegeliana della possibilità dell’esistenza necessaria (di Dio), che una filosofia ultimamente “negativa” comunica alla prova ontologica, Schelling presenta l’esistenza stessa di Dio come qualcosa che può essere affermato in quanto esistenza necessaria della/di una possibilità (cfr. Bruaire 1970: 73): se Dio è libertà assoluta, di esso non si può predicare né che è, né che non è, né tantomeno che ‘deve’ essere, ma soltanto che *può* – infinitamente – essere *un* (solo) (cfr. *ivi*: 55) Dio. Questo “potere”, da intendersi in

⁴ Ciò è vero anche presso i popoli senza scrittura, la cui arte «non rinvia solo alla natura o alla convenzione, o meglio ancora alle due cose insieme. Essa rinvia anche al soprannaturale. Noi che non vediamo più il soprannaturale in faccia, lo sostituiamo con simboli convenzionali o con personaggi umani nobilitati. In Melanesia, sulla costa nord-ovest dell’America o altrove, le rappresentazioni convenzionali svolgono un ruolo, ma non prendono il posto dell’esperienza. Esse forniscono una sorta di grammatica di cui si applicano consciamente o inconsciamente le regole per esprimere una realtà vissuta. La lingua dei Wintu, indiani della California, distingue le verità d’esperienza e le credenze. Ora, è sempre con la categoria grammaticale d’esperienza che ci si esprime a proposito del soprannaturale. La lingua rimanda i fenomeni e gli avvenimenti che derivano dalla causalità naturale al novero di quelli conosciuti impersonalmente e in modo indiretto» (Lévi-Strauss 1994: 136). Non è un filosofo spiritualista che osserva questo, ma un ateo materialista dichiarato, come Lévi-Strauss, che con onestà intellettuale fa rientrare nella grammatica di quel che sarebbe un verbo reso al modo indicativo l’enunciazione affermativa di una “primitiva” (se non originaria in senso pieno) *verità di esperienza diretta*, prima che di fede, il cui contenuto è un “soprannaturale” che si presenta già con il carattere peculiare dell’elemento divino: una realtà superiore a quelle dell’esperienza comune, ma cionondimeno oggetto di una *specific*a forma di esperienza.

senso intensamente transitivo – come potere che “fa” essere –, si annuncia come qualcosa di affermabile, in termini di diritto a essere affermato, in base al potere, ontologico, di verità concettuale, proprio del linguaggio (cfr. Bruaire 1974: 82): diversamente, un Dio non suscettibile di essere affermato sarebbe un Dio inutile, ultimamente inafferrabile...

Questa affermazione, secondo Claude Bruaire, non può dunque cedere sull’universale (cfr. ivi: 61), soprattutto quando (pre-)annuncia una rivelazione: escludere l’“impossibile” (soprav)venire di Dio (cfr. Bruaire 1977: 88) (come sarebbe l’escludere in radice la possibilità stessa di Dio, e la connessa possibilità del male, cfr. Galimberti 2016: 170) equivale di fatto a non rispettare rigorosamente il *diritto del possibile* (cfr. Bruaire 1974: 62), ovvero l’onnipotenza divina – di essere⁵, di divenire, di manifestarsi⁶. Che Dio abbia *sensu* (cfr. ivi: 66), logico, e significato, esistenziale, è *la* questione, come questione di un *vero* Dio, di una vera religione che asserisce e dichiara di averlo incontrato, ascoltato, conosciuto: al pieno diritto del senso corrisponde un *diritto della ragione* alla verità, ad affermare la verità dell’assoluta libertà divina, perché nessuno, neppure Dio, può *volere* essere senza volere ragion d’essere (cfr. ivi: 68)⁷. L’eccedenza infinita dell’*ideatum* rispetto all’idea di Dio (elaborata speculativamente in una linea che va da Cartesio a Lévinas) è tale che non si possa rispettare il pieno *diritto dell’idea di Dio* senza pensare che questi *esista* necessariamente (cfr. ivi: 83)⁸: la pensabilità della libertà assoluta si assimila alla pensabilità stessa di un Dio che, per poter e voler essere tale, si dà come libero innanzitutto da sé stesso (cfr. ivi: 99) – libero di essere o di non essere –, perché *vive* dell’inesauribile energia del suo Spirito assoluto (cfr. ivi: 95).

La qualifica di Signore risulta pertanto non “aggiunta” ma essenziale all’identificazione affermativa di un Dio assolutamente libero, e del suo diritto: in quanto Signore dell’essere, Dio può (essere) tutto, perché può essere – positivamente – dono di sé, della sua stessa libertà affinché sia assicurata la logica dell’esistenza umana⁹, e della stessa libertà umana. A parlare di Dio (con e a Dio) è infatti l’uomo, e il livello al quale Dio si rende pensabile e (necessariamente) possibile resta metafisico-esistenziale. In quanto costituito come *desiderio*

⁵ Va forse accolto in questo senso il pensiero di Schelling, che interpreta il biblico “Io sono colui che sono/sarò”, per il quale «l’essente stesso non è certo ciò che già è (...), esso è piuttosto ciò che sarà» (Schelling 2002a: 41).

⁶ Ci si interroga, con Schelling, circa il “movente” che potrebbe spingere Dio alla libera decisione di manifestarsi: «ciò che egli vuol raggiungere attraverso questo processo [dell’autorealizzazione di Dio in quanto tale] deve essere qualcosa al di fuori di lui (*praeter ipsum*), qualcosa che non è ancora, ma che deve nascere attraverso questo processo. Questo essente che non è ancora, ma che è possibile attraverso quel processo, potrebbe essere (...) soltanto la creatura che Dio scorgerebbe come futura, possibile» (ivi: 103).

⁷ «Se Dio non esistesse (...) la ragione non sarebbe affatto una *potenza*» (Schelling 2002b: 587 n. 1).

⁸ Pensare Dio equivale già ad affermarne l’esistenza (cfr. Bruaire 1980: 60-61).

⁹ «Per essere logica, l’esistenza deve ricercare la sua relazione con l’essere divino» (Bruaire 1964: 172), e la logica dell’esistenza termina nell’affermazione necessaria, e pratica, di Dio (cfr. ivi: 282). La sua negazione non si limita a una formulazione teorica, ma si traduce in un atto pratico: storicamente, un omicidio.

dell'Altro, dell'infinitamente Altro, l'uomo che nega non tanto l'esserci di un qualche indeterminato e indeterminabile dio quanto di un Dio esistente, vivente, libero signore dell'essere rifiuta il suo stesso desiderio (cfr. ivi: 85): fatalmente egli finisce per attendere la salvezza dall'uomo, sostituendo al diritto di Dio un diritto divino dell'uomo. Viceversa, l'affermazione (in particolare) *cristiana* di Dio, resa in chiave di *testimonianza* storicamente documentabile e sperimentabile, coincide con la scoperta della realtà dello Spirito che, insieme con la Verità, diventa il luogo dell'*adorazione* (cfr. ivi: 89): affermare che Dio può essere scoperto equivale ad affermare la permanente possibilità di una *esperienza* dello Spirito, perché si può cercare Dio, non in un sovra-mondo, o in un retromondo, ma nel nostro mondo sensibile, e solo lì dove sia lo Spirito – di Verità – a manifestarsi (cfr. ivi: 96).

Un Dio che venga non soltanto – come vorrebbe l'ebraismo filosofico, in particolare con Lévinas – all'idea, ma direttamente *all'uomo*, è un Dio che può farglisi incontro solo *come* egli stesso uomo (cfr. ivi: 100), prendendo dimora presso di lui: cosa che lascia intendere che, in Dio, vi sia qualcosa che non è (mai, cfr. ivi: 102) Dio, come una umanità¹⁰ (extradivina) di Dio in seno all'infinitezza della sua Vita (cfr. ivi: 101): il diritto – umano – di Dio è espressione della volontà di essere, e di fare, meno che Dio (cfr. ivi: 105)¹¹. È come se a Dio non bastasse essere affermato, nella sua signoria di *dominus* unico dell'universo: il significato della Rivelazione (cristiana) risiede nell'iniziativa, assolutamente libera, “necessariamente” possibile, di un Dio che, entrando nella Storia, come *uno* tra noi uomini, non può che venire *individualmente*, *una* volta, in *un* tempo determinato, in *un* luogo preciso (cfr. ivi: 108). Il diritto di Dio di *rivelarsi* – in figura e in corpo umani – circostanza, e circoscrive in una unità di presenza, di tempo, di luogo, di azione storica, il suo diritto di essere affermato: la missione *universale* affidata dal Dio dei cristiani, da Gesù Cristo Figlio, a chi lo abbia riconosciuto presenza carnale della sua unità col Padre, sancisce, attraverso la Chiesa¹², il diritto di Dio di *continuare* a rivelarsi fino alla fine dei tempi, e fino ai confini estremi dell'universo (cfr. *ibidem*).

¹⁰ La *preghiera* non potrebbe avere effetto, e per la verità neppure avrebbe senso, se non fosse l'attivazione di una profonda corrispondenza dinamica tra l'elemento divino – o comunque sovra-umano – nell'uomo e l'elemento umano – o comunque non divino – in Dio: «la preghiera non è altro che la continua messa in atto di quel rapporto grazie al quale l'uomo è il legame della divinità stessa, e così egli nella sua purezza (...) ha *senza dubbio* potere anche sulla stessa divinità» (Schelling 2019: p. 294).

¹¹ Se Dio è, e vuol essere, umano, perché negargliene il diritto? Un ipotetico diritto di negare (la necessaria possibilità di) Dio ricadrebbe nell'a-teologia dove sfocia la teologia negativa. Non sarebbe l'altra faccia del diritto di affermare Dio, ma solo la sua versione contraddittoria: in ultima analisi, una negazione del diritto, e della stessa libertà.

¹² Si dà inteso che, in Bruaire, la Chiesa è la Chiesa storicamente identificabile come cattolica, mentre la Chiesa secondo Schelling va pensata come la (futuribile, o ipotetica) Chiesa di Giovanni, successiva a quelle di Pietro (cattolica), di Paolo (riformata), di Giacomo (ipotizzata, ma senza riscontri storici).

Il cristianesimo, nella misura in cui media la possibilità estrema della pienezza del diritto di Dio di autoaffermarsi fino ad autorivelarsi, nomina essenzialmente il fenomeno storico della Chiesa istituita da Dio *in forma* di Dio, conforme alla sua decisione, del tutto libera, di irrompere nella Storia, in modo da esplicitarne il significato di vicenda interna alla storia stessa di Dio (cfr. Schelling 2013). Una storia *filosofica* del cristianesimo, come fenomeno storico-religioso, storico-culturale e storico-sociale, è autorizzata dalla dimensione metafisica nella quale prende avvio e forma il processo attraverso il quale Dio si incarna – come uomo di sesso veramente maschile, dentro una giovanissima sposa di un uomo di nome Giuseppe, donna vergine e madre veramente femminile¹³ –, nasce in una famiglia, vi cresce, lavora, manifesta pubblicamente di essere il centro del cosmo e della Storia, subisce la Passione, muore, risorge, prolunga la sua presenza nel tempo in coloro che, avendolo riconosciuto, ne condivideranno, nel battesimo, il destino, da “adottati” (a figli, e figlie). La Rivelazione è oggetto che la filosofia si sforza di pensare, mentre essa ha il compito di comprendere il cristianesimo come esso pensa sé stesso (cfr. Bruaire 1970: 73).

Nel cristianesimo c'è molto di religioso, e vi è persino sedimentato ancora tanto di mitologico (soprattutto nella dogmatica sacramentale cattolica, come nel culto mariano e dei santi, o nella venerazione di sacre reliquie)¹⁴, ma ciò che lo distingue radicalmente dalle altre fedi religiose è un elemento *sovreligioso*, che potrebbe sembrare meno-che-religioso, pur essendo attivamente *spirituale*: esso infatti contraddice le religioni dell’“immediato”, che negano il diritto di Dio di assumere una forma *carnalmente* umana (cfr. Bruaire 1974: 109). In realtà, la stessa affermazione di Dio, possibile solo per il *medium* del linguaggio, non può essere “disincarnata” al punto di annullare qualunque mediazione, perché la stessa *parola* –

¹³ Per Freud, il Cristo rappresentato nei Vangeli esprime invero la più completa conciliazione di maschilità e femminilità (cfr. Freud 2015: 55), nella misura in cui realizza il superamento del più grave conflitto psichico con il quale gli uomini devono lottare, e che è legato al rapporto col padre: «Cristo è stato in grado, sottomettendosi umilmente alla volontà di Dio padre, di diventare egli stesso Dio, è stato in grado, votandosi alla più completa femminilità, di raggiungere l’obiettivo estremo della mascolinità» (ivi: 53). L’estrema passività e la più audace attività, che nella figura di Cristo risultano così (ri)conciliate, alimentano l’ideale di comunione fraterna che raccoglie gli adoratori del Dio affermato e rivelato (ma «l’adorante non è un adoratore», Nancy 2010: 95): resterebbe da domandarsi fino a che punto questa proiezione, inconscia, abbia ingenerato l’equivoco, tutto interno alla storia della Chiesa, ma traciato nella società secolare, di una sessualità considerata come “inessenziale” in ordine alla caratterizzazione dell’essere umano quale civiltà etico-giuridica di famiglie.

¹⁴ La dimensione mitica, talora fortemente presente in alcuni elementi culturali, in linea di principio non toglie nulla alla portata *reale* della loro incidenza e dei loro significati nell’ambito dell’esperienza religiosa: entrando in contatto con potenze che il mito drammatizza figurativamente in esseri divini, o semidivini, in ogni caso sovrumani (ne è un esempio la ricca angelologia cristiana), lo spirito umano esprime un livello di percezione, e di forza, *immaginativa* di elementi di realtà fenomenica irriducibili alle categorie del pensiero razionale, ma non per questo da ritenere come meno dotati di una capacità di influsso e di orientamento sulle vicende cosmiche, e sull’esistenza di popoli e di individui.

grazie alla quale soltanto l'assoluto può essere inteso (cfr. *ivi*, 73)¹⁵ – è, in qualche modo, uno “spirito incarnato”¹⁶, o quanto meno un'idea incarnata. Una ecclesiologia anch'essa filosofica, nonché filosofico-giuridica, e politica (cfr. Scillitani 2016), è autorizzata da un rapporto storico, come quello tra Rivelazione come avvenimento del Figlio dell'uomo e Rivelazione come continuità storica di quello stesso avvenimento, che si traduce in una potente sollecitazione *filosofica* della ragione (che *appare nella testimonianza*, cfr. Bruaire 1977b: 232), da parte della libera iniziativa di Dio. Un regime – giuridico – di filiazione, e di successione ereditaria, configura il trasferimento di poteri, che dal Padre passano nel Figlio, e da questo alla Chiesa¹⁷, che codifica il diritto di Dio non più (solamente) come una legge da osservare, ma come espressione suprema dell'inesauribile che si dona: dono di libertà alle libertà¹⁸ (cfr. Bruaire 1974: 113).

L'uomo è “capace” di (affermare, tematizzare, porre, pensare, credere in, amare) Dio solo se ha realtà la sua libertà: la libertà reale, quella “caduta”, ferita, della sua difficile esistenza (cfr. *ivi*, 119), dà difatti forma e senso al desiderio; libertà e desiderio, assieme al linguaggio, sono le tre potenze che costituiscono l'essenza dell'esistenza umana, principi inderivabili, e irriducibili gli uni agli altri, con il linguaggio – come universale concreto (cfr. Bruaire 1964: 122) nel quale Dio stesso inabita, prima, e piuttosto, che nel cosmo (cfr. Galimberti: 229 e 233) – a fare da nesso mediativo con (e tra) gli altri due principi (cfr. Bruaire 1974: 130).

Una metafisica della Chiesa si accompagna a una metafisica della Storia nel punto d'intersezione speculativo che pensa intensamente la libertà in quanto eminentemente divina: al diritto di affermare liberamente Dio si lega il diritto di Dio di rivelarsi in assoluta libertà, *nella* Storia, e *come* (sua) storia di salvezza, mediante una Chiesa la cui logica non è affatto quella che si imporrebbe alla libertà stessa di Dio ma, al contrario, quella prescritta dalla sovrana iniziativa di rivelarsi. Una logica imperniata su di una mediazione del testimone, che si rivela conforme alla mediazione razionale. Dove Dio è il mediatore di sé stesso – uno col testimone (cfr. *ivi*: 110). Trattasi di una logica, trinitaria (cfr. *ivi*: 113), che «non tanto

¹⁵ Dio stesso è parola, non come sistema ma come atto di riflessione (cfr. Bruaire 1964: 277): una risposta che supera la domanda (*ivi*: 276-277). Schelling si spinge a sostenere che «la parola pronunciata e scritta era il termine e il punto finale di tutta la rivelazione divina, il luogo in cui essa era trapassata senza residui nell'esteriore e in cui il Verbo era, propriamente, divenuto carne» (Schelling 2009: 118). Del resto, che il Verbo si sia fatto carne è, nel cristianesimo, tema di un riconoscimento espresso con un atto di parola, non con un puro “consentimento”, che magari potrà riflettere la sincerità della confessione della fede.

¹⁶ «Il linguaggio contiene un'essenza spirituale e un elemento corporeo» (*ivi*: 109).

¹⁷ Si deve distinguere il modo di essere della Chiesa posto da Cristo stesso – e che sarebbe compito di una cristologia filosofica approfondire e illuminare – e i modi contingenti e fungibili in cui la Chiesa sovraccarica, anche politicamente, questo modo di essere nella sua storia (cfr. Bruaire 1974: 112).

¹⁸ Sotto questo aspetto, le varie forme di conservatorismo e di progressismo che si sono storicamente prodotte tradiscono un medesimo riduzionismo ecclesiasticistico: riducono la logica donativa del cristianesimo, che si comunica alla logica della Chiesa.

soddisfa la ragione, quanto suscita la ragione, ne manifesta allo stesso tempo il contenuto, il senso pieno, e la forma compiuta» (cfr. *ivi*: 111). La “semplicità” del messaggio cristiano si svela come rigore compiuto, in tutto il suo diritto: l’adozione a figli costituisce i cristiani – per diritto di Dio – in forma di Cristo, del Figlio stesso. Ma un’apologetica del cristianesimo, come quella filosoficamente argomentata da Bruaire, non può omettere di considerare, con Schelling, che nella configurazione di un diritto di Dio, ragione fondativa della Chiesa e fonte di legittimazione della sua autorità, ne va della possibilità di riconoscere in Cristo il suo diritto di essere, in certo modo, in una propria forma fuori di Dio – con la sua umanità –, e fuori dell’uomo – con la sua deità (cfr. Schelling 2016: 1277). In tal senso, l’effettiva e “realissima” apparizione di Cristo richiederebbe di essere meditata come più-che-rivelazione (*Aufhebung der Offenbarung*, cfr. *ivi*: 1202-1203), perché la rivelazione presuppone qualcosa di non ancora rivelato, come contenuto di un “mistero”, mentre della vita, delle parole, dell’insegnamento, e di tutto il dramma di Cristo si ha documentazione narrativa come di un Fatto realmente accaduto – e che continua ad accadere –, e che non presenta alcunché di (oscuramente) “misterioso”.

Una esplicita filosofia della Rivelazione, quale è stata ampiamente formulata da Schelling, porta a soffermarsi sul motivo ultimo della *giustizia* di Dio: con la Redenzione, non è esaurito il processo attraverso il quale la sovranità di Dio sull’essere gli viene restituita, grazie al sacrificio del Figlio che sottrae al male il dominio sul mondo inaugurato dal peccato. Esso attende di essere compiuto al termine di un percorso che coincide con la stessa Storia: storia cosmica e storia umana. Il cristianesimo è l’unica religione ad aver previsto il suo fallimento storico, come osservava René Girard, perché sa di dover ripercorrere la stessa via Crucis del suo fondatore. È infatti titolare di diritto divino lo stesso principio che dovrebbe *non* essere (cfr. *ivi*: 1161): «Dio è troppo giusto per toglierlo con la forza, perché se lo supera, la sua *Herrlichkeit*¹⁹ è tanto maggiore. Ciò che Dio ha posto a sé stesso come legge per superarlo, egli lo vuole superare affinché esso si riconosca come superato» (cfr. *ivi*: 1161). L’“eccesso” di giustizia divina si spiega con la necessità di spezzare il legame che avvince la legge al peccato²⁰, e che resterebbe per così dire “irredento”²¹ se Dio usasse della sua (maggiore) forza

¹⁹ La traduzione italiana di Francesco Tomatis rende questo vocabolo tedesco con “signorilità”. Nel contesto del presente discorso si preferisce non tradurlo, onde rendere il più possibile l’idea di “signoria” (sulla propria stessa onnipotenza) che viene significata dall’essere Signore (del proprio stesso essere): per cui “signorile” è il tratto non di maggior forza o imponenza, ma di delicatezza divina presente in ogni cosa (cfr. Schelling 2009: 108).

²⁰ «Questa oscura macchia della nostra esistenza la quale (...) lascia sempre qualcosa in noi, *che non proveniva da Dio*» (Schelling 2009: 79; corsivo nel testo, NdA)

²¹ Il disordine e l’entropia che alterano l’armonia del cosmo, così come la malattia e la morte affliggono l’esistenza, attestano che il processo di restaurazione dell’ordine cosmico e dell’eternità della Vita è in pieno

per averne ragione. Il titolo in virtù del quale Dio rivendica la sua sovranità procede da quello stesso *pieno diritto dell'assoluto nella concezione dell'origine* in cui, per Bruaire, si sostanzia la legge dell'atto *incondizionato e positivo* (cfr. Bruaire 1980c: 221): un atto in certo senso pre-ontologico, che richiede di essere riconosciuto dalla medesima istanza con la quale esso si è prodotto, vale a dire da una libertà. La *libertas Ecclesiae* può non essere declinata in termini di privilegio “clericale”, di tutela di una parte, e non dell'intero corpo sociale, nella misura in cui si offre quale espressione di quello stesso principio giuridico, e politico, di costituzione di un soggetto non dialetticamente ma *positivamente* libero, libero per diritto umano, per qualunque diritto storico, ordinamentale, “posto” soltanto perché tale per diritto divino. Per dirla con Schelling, la libertà, in quanto tale, *non è di questo mondo* (cfr. Schelling 2009: 42); la libertà civile, politica, economica, come quella religiosa, in quanto *condizione di un'esistenza autenticamente democratica*, o procede dal diritto di Dio, o semplicemente non è.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bruaire, Claude. 1964. *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*. Paris

Bruaire, Claude. 1970. *Schelling ou la quête du secret de l'être*. Paris

Bruaire, Claude. 1974. *Le droit de Dieu*. Paris

Bruaire, Claude. 1977. *L'épreuve philosophique nécessaire*. In *La confession de la foi chrétienne*. Paris: 83-89

Bruaire, Claude. 1980a. *L'affirmation rationnelle*. In *Pour la métaphysique*. Paris: 45-65

Bruaire, Claude. Paris 1980b. *Témoignage et raison*. In *Pour la métaphysique*. Paris: 176-177

Bruaire, Claude. 1980c. *L'enjeu politique d'une réflexion sur l'éternité*. In *Pour la métaphysique*, Paris: 216-227

Freud, Sigmund. 2015. *Manoscritto 1931. Inedito in edizione critica*. Lucca

Galimberti, Davide. 2016. *Lo spirito c'è*. Roma

Kierkegaard, Søren. 1972. *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, in *Opere*. Firenze: 259-611

corso di svolgimento, nella tensione agonica fra la proversione diffusiva del bene e dell'amore e la resistenza che il male vi oppone.

Lévi-Strauss, Claude. 1994. *Guardare Ascoltare Leggere*. Milano

Nancy, Jean-Luc. *L'adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*. Paris

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2002a. *Il monoteismo*. Milano

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2002b. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*. Milano

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2009. *Clara*. Rovereto

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2013. *Le età del mondo*. Milano

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2016. *Filosofia della rivelazione 1841/42*. Milano

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2019. *Esposizione dell'empirismo filosofico dall'Introduzione alla filosofia*, in *Lezioni monachesi e altri scritti*. Napoli-Salerno

Scillitani, Lorenzo. 2016. *Autorità della Chiesa e poteri dello Stato: quali responsabilità dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini?*. In Birtolo, Marco Stefano – Scillitani, Lorenzo (cur.). *Il Giusto testimone. Studi e interventi in memoria di Francesco Paolo Montanino*. Soveria Mannelli: 109-146