

Gabriel Iulian ROBU *

L'idolo e la distanza nella fenomenologia di Jean-Luc Marion

Abstract: In this article, we explore more deeply how Jean-Luc Marion seeks to avoid the inadequate naming of God. To introduce the theme of the divine name, Marion first outlines the broad conditions of possibility for revelatory givenness. For him, the question of the possibility of the phenomenon—including revelation—implies a prior interrogation of the phenomenon of possibility itself. The revelation of God's name expresses the possibility of the impossible and resists confinement within any definition or concept that would reduce it to the “wood of presence” (and of being). For Marion, revelation is the paradox of paradoxes and the saturated phenomenon *par excellence*. On this basis, he argues that phenomenology has the right to engage theological themes. We examine how the apophatic theology of Dionysius the Areopagite inspired Marion's phenomenology, and how the Areopagite notion of “distance” shaped his iconic thought. Within this framework, we consider how Marion interprets the title of his book *God Without Being*. Finally, we show how Marion seeks to name this “God without being” through the discourse of a third way—the prayer of praise.

Keywords: Jean-Luc Marion, phenomenology, philosophy, revelation, God, theology, idolatry.

Status quaestionis

Liberare la manifestazione di Dio da qualsiasi restrizione concettuale *a priori* sembra la preoccupazione constante del pensiero di Jean-Luc Marion. Il filosofo tiene sempre presente la “di-stanza” che separa l’immanente dal trascendente, il finito dall’infinito. Questa distanza si riflette nella consapevolezza di un perenne senso di inadeguatezza dei nomi divini e del linguaggio teologico rispetto all’eccesso che scaturisce dalla donazione divina. Per indicare quest’ultima, nessun nome è adeguato, nessuna definizione è possibile o accettabile. Qualsiasi definizione di Dio sarebbe idolatrata, una sorta di idolatria concettuale.

Marion perciò è sospettoso nei riguardi di qualsiasi intento di nominare Dio. Questa sua preoccupazione, che si nota anche nei primi libri da lui pubblicati, tocca anche la teologia di Tommaso d’Aquino e il modo in cui denomina Dio. Marion contesta il modo in cui l’Aquinete

* Assoc. Prof., PhD, Faculty of Roman-Catholic Theology, „Alexandru Ioan Cuza University” of Iași, Romania.

e-mail: gabriel.robu@uaic.ro

“identifica” il concetto di Dio con Dio stesso, con *id quod omnes nominant*, asserito alla fine di ogni singola via delle celebri cinque presentate nella *Somma*. La sua critica riguarda la certezza con cui si dà per scontato che un concetto possa chiamarsi Dio e che il suo nome possa partire da un ente. Per questo motivo, si deve accennare anche alla la proposta fenomenologica di Marion con cui egli intende andare oltre la condizione onto-teologica della metafisica e combattere l’idolatria concettuale. Analizzando il tema del nome di Dio presente in *Es 3,14*, vedremo come Marion lo interpreta avendo nel sottofondo la teologia apofatica e la liturgia, il dogma pregato¹.

1. Nel nome della distanza, da Dionigi a Marion

L’intera l’opera fenomenologica di Marion sembra dominata da due motivazioni, una positiva e una “negativa”: quella positiva consiste nell’intento di tornare alle cose stesse²; quella “negativa”, invece, nel resistere all’idolatria e all’oggettivazione concettuale, eliminando i limiti predeterminati che potrebbero circoscrivere la libertà di donazione dei fenomeni. Tenere insieme queste due motivazioni genera un paradossale incontro tra donazione e saturazione, tra rivelazione e nascondimento³.

L’autore di riferimento di Marion è certamente Dionigi Areopagita. Marion è stato introdotto alla teologia di Dionigi da H. U. von Balthasar, già ai tempi in cui collaboravano per la pubblicazione di *Communio*.

Interpretando i testi di Dionigi, Marion mette in rilievo il fatto che né l’essere né l’ente offrono un nome proprio di Dio. Le tre argomentazioni che Marion offre in seguito sono: a) l’ambito dell’essere resta periferico e regionale, poiché abbandona per definizione i non enti; b) resta adesso possibile prenderli in considerazione poiché essi si riferiscono al bene anche quando non esistono, tipo un “desiderio”; c) infine, la prima (o l’ultima) delle denominazioni di Dio dovrà essere tratta dall’orizzonte del bene anziché da quello dell’essere, ammettendo che «anche questa de-nominazione non coglie né Dio in proprio, né nel proprio»⁴.

Sempre da Dionigi, Marion prende in prestito il concetto di distanza. La “distanza” infatti è uno dei termini preferiti da Marion. Soltanto affermandola si può aprire l’accesso senza riserve all’Altro, «a Dio al di là da ogni ontologia» e così la distanza si libererebbe dalla differenza ontologica (cf. *ID*⁵ 221 – sigla per J.-L. Marion, *L’idolo e la distanza*). Il paradosso della simultaneità del *revelatus* e *absconditus* in Dio salvaguarda la “distanza” di Dio. Di Lui possiamo percepire qualche scintilla e tratto specialmente attraverso la mistica⁶. Questo tipo di conoscenza però, anche se finita e creaturale, alimenta la fede delle comunità, obbligandole ad ancorarsi nella speranza. Viviamo nel “già e non

ancora” – la rivelazione di Dio non rappresenta il momento della sua donazione definitiva. Avendo solo una conoscenza limitata *in statu viae*, il cristiano è invitato a vivere un’escatologia già incipiente nella sua vita, «una tensione dialettica tra ciò che è ormai dato (donato) senza essere completo, e ciò che verrà anche se non è qui ancora»⁷.

Pure Nietzsche è stato consapevole della distanza tra il Dio della metafisica e il Dio del Vangelo, ma con la sua “volontà di potenza” ha prescritto un’impostazione che finisce solo con l’investigare la distanza, o al massimo, con l’annullarla e, nella realtà testuale, sostituendovisi (cf. *ID* 78). Secondo Marion però, «non solo bisogna dire la distanza, ma l’impossibilità» (*ID* 148), nel senso che anche la distanza si trova al livello dell’eminenza impensabile e, pertanto, non può essere detta semplicemente come le altre enunciazioni⁸. Solo il garantire questo salto può portare un contributo per dire divinamente le cose divine.

Di fronte a questo compito, non solo le parole, ma anche un certo tipo di silenzio mentirebbe, giacché solo la trascendenza dovrebbe stimolare nel destinatario le parole giuste; ammutolendo siamo i falsi testimoni dell’inadeguatezza. Cosa significa per Dionigi questa impossibile eminenza, né taciuta né espressa verbalmente? «Il passaggio all’eminenza non apre nessuna terza via, come si è spesso detto; esso mostra l’aporia di una predicazione che può solo affermare e negare, là dove non bastano né l’una né l’altra» (*ID* 155).

La distanza, similmente al fenomeno saturo rivolto all’adonato, «non deve essere compresa, perché è essa che ci comprende» (*ID* 158). La distanza è d(on)ata⁹; l’uomo pensante la riceve ma non la istituisce. La distanza è anteriore, e ricevendola, il soggetto si riceve (e ne diventa l’adonato). L’io costituente della modernità diventa nella fenomenologia un io kenotico (*moi*). Il che indica che la distanza, più che separarci dall’ab-soluto, difende, con la sua precedenza, la nostra identità di adonati. Ricevendosi nella e dalla distanza, il soggetto, nella sua nuova qualità di adonato, scopre non solo che essa lo include, ma che lo rende possibile.

La sfera della visibilità del fenomeno saturo (il dipinto, la carne, l’evento, il paradosso della possibilità dell’impossibile)¹⁰ si presenta non come un mondo di oggetti costituito dal soggetto, ma come una vasta estensione dell’abbandono del *Je*. Si presenta come un’anamorfosi, che permette la visibilità di ciò che, senza questo approccio di ricettività, rimarrebbe invisibile. Questo processo di anamorfosi, di “ri-formazione” permette al fenomeno di manifestarsi come prioritario e protagonista, libero dai condizionamenti dell’io, il quale, in questa relazione, occupa un posto secondario (*moi*)¹¹.

In Dionigi, Nietzsche e Hölderlin, la distanza non nasce dal discorso stesso, ma «essa vi è introdotta dall’esterno per darne l’ermeneutica. La distanza appartiene alla metalingua dell’interprete» (*ID* 201) e fa

scaturire una serie di interpretazioni e letture del testo, diventandone la possibilità di apparizione e srotolamento. Anche per Marion, la distanza è simile al postulato di un “opera aperta” che preclude la strada ad ogni definizione concettuale dogmatizzante¹². È sorgente di una successione illimitata di definizioni, che s’incatenano, senza che una parola risolutiva possa mai consumare il soggetto. Né soggetto di discorso, né oggetto di scienza, la distanza fugge per definizione alla definizione (cf. *ID* 206).

2. Il nome, l’idolatria concettuale e il pensiero iconico

L’apologia di Marion non riguarda specificamente l’idolo materiale quanto quello concettuale, che monopolizza la vista intellettiva del destinatario in quanto accontenta il suo desiderio di controllare e comprendere tutto. L’idolo si trova sempre alla mano; è costruito secondo le misure dell’uomo, a sua immagine. L’idolo rispecchia e soddisfa i suoi desideri¹³. Il “dio” idolatra fabbricato in questo modo consegna il “divino” alla misura limitata dello sguardo umano. Il divino non genera mai l’idolo e non si propone mai come un idolo. L’adoratore ha la perfetta coscienza che il dio non corrisponde all’idolo. «Cosa adora in esso, allora? Il volto nel quale vuole trovare il dio, o meglio il divino» (*ID* 16). L’idolo, quindi, non costituisce l’adonato così come lo fa l’icona, ma si lascia costituire dallo sguardo e dalle attese artigianali del “veggente” autoreferenziale. Il Dio dell’idolatra diventa oggetto, ossia soggetto alle sue attese e ai suoi limiti¹⁴. Questo fatto accade nel caso dell’idolatria materiale (statua, immagine), ma anche nel caso dell’idolatria concettuale.

Anche I. Sanna, insieme ad altri, nota il fatto che oggi non solo l’immagine di Dio è stata spesso “deformata” dalle rappresentazioni che la gente opera, «ma anche il nome di Dio è sottoposto a continui attacchi di banalizzazioni e strumentalizzazioni. [...] È necessario, quindi, avere un’idea pura di Dio. [...] Si può senz’altro sostenere che una sorgente dell’ateismo moderno in Occidente sia stata la progressiva degradazione cui l’idea di Dio è andata soggetta»¹⁵. L’immagine e il nome di Dio vengono collegati e subiscono lo stesso destino. Il primo e il secondo comandamento vengono collegati non soltanto dal fatto di esser stati iscritti sulla stessa tavola della Legge, ma anche dallo stretto nesso tra l’immagine proibita e il nome ineffabile di Dio¹⁶.

Nel caso dell’idolatria concettuale, il concetto con cui un certo tipo di filosofia cerca di circoscrivere “Dio”

«funziona esattamente come un idolo: si dà a vedere ma in questo modo si dissimula ancor più profondamente come lo specchio in cui il pensiero, invisibilmente, riceve la localizzazione della propria avanzata, così che il non-mirabile viene a trovarsi, con una mira sospesa dal concetto preso, squalificato e

abbandonato; il pensiero si rapprende, e appare il concetto idolatrico di “Dio”, concetto nel quale questo pensiero, più che Dio, giudica se stesso»¹⁷.

Ciò che Marion contrappone alla idolatria è l'icona. L'icona rappresenta il paradosso in cui s'incontrano l'assenza di una presenza e la presenza di un'assenza. La prima parola dell'icona è la sua visibilità che guida lo sguardo verso l'invisibile. L'effetto genuino dell'icona fa sì che il visibile si saturi gradualmente dell'invisibile¹⁸. L'icona, secondo Marion,

«cela e svela ciò su cui si fonda: lo scarto in essa del divino e del suo volto. Visibilità dell'invisibilità, visibilità in cui l'invisibile si mostra come tale: l'icona rafforza l'una con l'altra. Lo scarto che le riunisce nella loro irriducibilità stessa costituisce, alla fine, il fondamento dell'icona. La *distanza*, che non si tratta più soprattutto di abolire, ma di riconoscere, diventa il motivo della visione» (*ID* 19).

L'icona non “rappresenta” ma indica, “significa” e “segnala” una realtà invisibile. Ciò che viene “significato” dall'icona, per rimanere una presenza reale, non può e non deve entrare nella condizione della visibilità. Il suo modo di esistere viene meglio descritto dalla categoria del segno e del significato, e così del linguaggio che può esprimere il paradosso della presenza di un'assenza.

Questa capacità del linguaggio permette anche l'ingresso e il progresso di un pensiero iconico. La fenomenologia dell'invisibile conviene non solo alla teologia delle icone, ma anche al discorso fenomenologico che ammette la possibilità di un modello discorsivo per indicare il paradosso “della presenza di un'assenza”; la possibilità di manifestazione di un Presente-assente¹⁹. A detta di Vinolo, l'accusa di una svolta teologica della fenomenologia non è più pertinente, dato che «l'apertura della fenomenalità verso i fenomeni pensati come assenza non è basata sulla teologia, ma semplicemente sulla capacità unica del linguaggio – il quale né presenta, né rappresenta ma significa – di presentare un'assenza»²⁰.

Questi spunti del pensiero iconico di Marion afferrano che la *teo-logia* non può più dire il Dio vivente della *teo-logia*, considerando che essa è stata soffocata dai concetti. Un processo analogo viene subito dalla filosofia moderna che, divenuta meta-fisica, si è dimenticata dell'essere. Una via che ci salva da queste aporie è una vera *teo-(onto)-logia*, che parte dalla Rivelazione del Dio vivente, che si è manifestato come Amore. Questa via porta il suo contributo anche nel campo della filo-sofia, che ritrova la sua dimensione originale di *philia*, e perciò anche la sua inclinazione sapienziale che troppo spesso è stata trascurata²¹.

3. Il nome di un Dio “senza essere”

Come pensare *Dieu sans l'être?* Come fare una teologia “senza l'essere”? Perché un legame tra *logos*, *theos* ed essere? Marion pensa la manifestazione di Dio come donazione, come amore²². “Dio senza essere”, è un'espressione «spesso equivocata, giacché voleva indicare non che “Dio non è” ma che l'argomento ontologico o le proposizioni della teologia razionale 1) non bastano ad affermarne l'esistenza e che 2) evidenziano il carattere idolatrico della metafisica quando essa è usata per pensare Dio»²³. “Dio senza essere” non è una dichiarazione di ateismo bensì la premessa che manifesta l'orizzonte della donazione più ampio di quello dell'essere. La donazione include l'essere. Il nome di Dio come Dono, che nasce dalla sua libera donazione nella rivelazione, anche se si dà, si rivela, rimane, paradossalmente, ineffabile.

Intorno a questo argomento del nome di Dio come essere si scrivono ancora libri e si organizzano convegni. Ad esempio il “VI Incontro del Giornale di Metafisica” di Lugano, dal 15 al 16 maggio 2015, si è svolto sotto l'intestazione tematica: “Dio come essere?”. Nella premessa degli atti del convegno, G. Nicolaci, spiega che questa domanda contiene un doppio interrogativo:

«Il primo, che ha attraversato l'intera storia della metafisica medievale e moderna – se e a quali condizioni Dio possa pensarsi e dirsi come essere o a partire dall'essere – ne ospita un altro più severo: se e a quali condizioni il dilemma nel primo sotteso possa ancora porsi sensatamente e con quale autorevolezza alla luce della vasta opera decostruttiva che il Novecento filosofico da fronti opposti, con Heidegger e con Wittgenstein, con Adorno, con Lévinas ha sviluppato nei confronti dei concetti, delle procedure argumentative e delle parole stesse della metafisica»²⁴.

Anche la diagnosi che il filosofo C. Arboleda Mora elabora in merito alla situazione religiosa di oggi prende in considerazione la deriva ontoteologica, la quale non rimane soltanto uno schema teoretico senza conseguenze nella realtà.

«L'attuale crisi delle religioni istituzionalizzate risiede in gran parte nella concezione ontoteologica dell'Essere supremo e nella sclerosi dogmatica delle loro convinzioni. Un ritorno alla comprensione dell'Ultimo come un fenomeno saturo, attraverso il misticismo, salverebbe l'assoluta trascendenza di Dio, la pienezza della sua manifestazione, anche se non può essere sobbalzata, e la storicità dogmatica delle religioni. Se l'ontologia è definitivamente sepolta, il compito della filosofia e della teologia è di tornare all'esperienza. L'esperienza di questa cosa può essere chiamata incondizionata o il fenomeno saturo che viene dato all'uomo continuamente. Se è innominabile e indefinibile nella sua stessa essenza o nell'istante della sua manifestazione, non lo è nell'atto ermeneutico che segue la rivelazione o manifestazione. L'esperienza della

manifestazione è universale e permanente, ma l'interpretazione del destinatario è storica e culturale. L'incondizionato si manifesta sempre come è, cioè totale ed eccedente, magnifico ma incolmabile, soddisfa tutte le intenzioni dell'uomo e supera tutti gli orizzonti»²⁵.

Questa critica contro un Dio dell'ontoteologia è solo una prolungazione della critica antica contro l'idolatria. L'energia con la quale Marion intende combattere l'idolatria e la convinzione con la quale egli sta erigendo la *pars destruens* del suo discorso, fa ricordare sia la lotta dei Padri della Chiesa contro l'errore dell'arianesimo che proponeva l'*agenetos*, “non-nato”²⁶, come definizione per Dio, che la vitalità degli Apologeti che affrontarono anzitutto l'idolatria dei pagani (anche se non si tratta di quella concettuale di cui parla Marion)²⁷.

Tuttavia, se si vuol andare più in profondità per spiegare l'avversione di Marion a qualsiasi tipo di idoli, si deve menzionare anche la normativa del primo comandamento e l'avversione degli ebrei contro ogni forma di venerazione delle immagini. Echi di questa animosità si intrecceranno anche nella repulsione degli iconoclasti contro ogni forma di immagine²⁸. Con la chiara consapevolezza dei limiti di questo paragone tra Marion e gli Apologeti, segnaliamo nel pensiero di Marion la presenza delle due istanze dell'apologia, ossia la *pars destruens*, contro gli idoli e il loro culto, e la *pars construens*, in cui si propone una soluzione liberatrice.

Quando, più recentemente, l'idolatria ha preso la forma del concetto, si è giustificata la critica contro quella forma di metafisica che ha permesso una tale svolta. Questa critica però non nega la necessità e la giustificazione del discorso teologico. Quest'ultimo, però, nella prospettiva di Marion e della nuova ermeneutica della donazione, comincia con il dato che “Dio è amore” (*1Gr* 4,8,16) e che l'amore è più esteso dell'essere e lo include. L'amore gode di una propria razionalità, in grado di portare l'uomo alla “grande ragione” (ricercata da Nietzsche). Amare è ragionevole. «Poiché l'amore rivelato dal Verbo, dunque dal Lògos, si esplica come un lògos, quindi come una ragione. È una ragione a pieno diritto»²⁹. Marion ritiene che si possa

«azzardare a suggerire che la rivelazione dell'amore come l'ultimo Nome di Dio costituirebbe proprio ciò che i contemporanei del Cristo non potevano (o non volevano) ascoltare - tanto più l'annuncio perforava loro gli occhi e le orecchie. Non perché non volessero vedere niente, né ascoltare. Ma perché ciò che attendevano da Dio e ciò che speravano dal Messia che veniva a loro non coincideva in realtà con la rivelazione di un tale amore»³⁰.

Dio-Amore viene illustrato “senza essere”. Immediatamente Marion è pronto a spiegare che questa asserzione non è per nulla una dichiarazione di ateismo. Dio esiste, ma come amore, come dono che, nella donazione di sé, diventa abbandono. Questa donazione assoluta viene espressa da Cristo

nella croce: «Dio mio, perché mi hai abbandonato» (*Mt* 27,46). Il dono diventato abbandono non può essere definito³¹, però «accettare lo “scandalo” e la “follia” significherebbe ammettere la possibilità che Dio si definisca più legittimamente di noi attraverso l’amore. Ciò significa anche che solo Lui definisce l’amore in modo più esatto di noi»³².

4. Denominare Dio nella preghiera e nella liturgia

L’intento di Marion non è di nominare o de-nominare (togliere il nome) Dio – approcci che in alcune condizioni possono ancora sembrare idolatrici, bensì di “non-nominare”. Questa fase è possibile grazie al pensiero iconico, che si oppone all’idolatria concettuale e ai concetti teologici troppo sicuri di sé. Come lo farà? Con la *via laudis*. La via della lode oltrepassa la funzione metafisica del linguaggio, che si proponeva di dire, di affermare. La vitalità della lode non sta nel dire, nell’asserire, ma nell’ascoltare, nel riconoscersi amati da Colui che si trova al di là dell’immagine e del linguaggio. Ascoltare significa tacere, far silenzio per evitare la de-nominazione idolatrica di Dio. Questo silenzio è un’attività. Il silenzio del teologo, lungi dall’essere l’espressione della pigrizia o dell’indolenza intellettuale, si presenta come una laboriosità decostruzionista e anti-idolatrica. È un silenzio qualificato, appropriato al pensiero iconico e al discorso teologico. Dio, in effetti, non può essere nominato; la sua essenza deve essere protetta, dato che noi non ne abbiamo un possesso concettuale. Questa difesa dall’idolatria concettuale si mette in atto attraverso il discorso di lode. Nel discorso dossologico la distanza non sparisce, addirittura essa è necessaria in quanto «qualifica il postulante a partire dal Postulato paterno» (*ID* 187). Questa connessione discredita non solo il restringimento soggettivistico del discorso troppo positivo, ma anche la comprensione della lode come un mero performativo.

La teologia, nella prospettiva di Marion, si svolge come un discorso che si rivolge a Dio e non come un ragionamento su Dio. Questo tipo di teologia permette l’autentica uscita dalla metafisica e il superamento della categoria binaria predicativa “affermazione-negazione” di Dio. Anche la *via negationis* può rimanere prigioniera della predicazione metafisica, in quanto anche quando si dice ciò che “Dio non è” si fa tuttavia riferimento all’essere. La lode oltrepassa queste distinzioni, visto che il suo discorso “non dice che”, ma si rivolge a un destinatario. La lode non è predicativa, così come una dichiarazione d’amore (“Ti amo”) non è predicativa (in quanto non dice nulla del destinatario della dichiarazione)³³.

Nella liturgia della Chiesa, questa connessione tra postulante e Postulato del discorso di lode, è identificata da Marion innanzitutto nella preghiera del *Pater noster* e nel *Credo* (cf. *ID* 191). Nel primo caso, il linguaggio di lode unisce due parole e due preghiere: dicendo *Pater*, il fedele si scopre già collocato in un “luogo” filiale e si riceve nella sua identità come l’adonato, lasciandosi in seguito inserire in una distanza percorsa, al rovescio, dalle

domande (“che...”) e dai doni (pane, perdono, forza, liberazione dal male). La seconda preghiera, il *Credo*, secondo Marion «non predica nulla di Dio, ma gli attribuisce le parole e i fatti (la *dabar* dell’ebraico) con i quali il Postulato ci ha economicamente rivelato la distanza attraversandola sovranamente» (*ID* 191). La Trinità è lodata grazie alla sua manifestazione critica nella storia umana – il volto visibile del Dio invisibile – e alla sua presenza continua in mezzo a noi grazie alla sua Chiesa.

In un modo analogo allo sguardo rivolto ad un icona incapace di costituirla come oggetto, nel caso del linguaggio di lode il teologo non dà nome alcun Dio ma scopre che viene nominato da Dio. Questa funzione pragmatica del linguaggio non fa abbassare Dio per possederlo concettualmente, ma ci innalza verso di Lui.

Questo “rovescio” si nota anche nella liturgia del battesimo, nella quale l’uomo non cerca di incapsulare Dio nel suo orizzonte recintato, ma si lascia inserire nell’orizzonte di Dio, riceve un nome da Lui, lasciandosi – allo stesso tempo – iscrivere nel Nome indicibile di Dio³⁴. Nel momento del battesimo riceviamo un nome e un’identità da Dio, da Colui che rimane comunque indicibile e ineffabile. Il suo nome non si dice, ma ci chiama³⁵, come accade sempre nel corso della liturgia battesimal. Quando si celebra un battesimo, la persona che riceve la vita nuova della grazia, viene inserita nel Nome di Dio. Questo nome, che ci precede, ci chiama a vivere la vita di figli nel Figlio. Proprio nel battesimo, il cristiano si rende conto che nella celebrazione non siamo noi a dare un nome a Dio, ma è Dio a darci un nome. Il catecumeno o il bimbo viene battezzato nel Nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (*Mt* 28,19). Questo nome di Dio Padre-Figlio-Spirito Santo non rende idolatra la denominazione. Non è più il nome di *Es* 3,14 perché esprime ormai la rivelazione portata da Cristo. Nominiamo Dio con il nome che il suo Figlio ci ha lasciato.

Raggiunto questo punto, Marion inventa un gioco di parole, approfittando la semantica del termine denominare. «Non si tratta più di nominarLo, né, al contrario di non nominarlo, ma di de-nominarlo»³⁶, nel doppio senso che il termine potrebbe prendere: “nominare” ma anche disfarLo di ogni nominazione.

T. Jones fa notare che il discorso di lode di Marion si focalizza sulla denominazione non-predicativa di Dio e sulla contro-esperienza che si verifica nell’incontro con l’impredicibilità e l’eccesso dell’evento della rivelazione³⁷, trascurando per certi versi l’importanza delle pratiche preparatorie che sviluppano nel credente la capacità ricettiva nei confronti dei doni che gli sono destinati. Sembrano mancare quindi negli scritti di Marion gli accenni a queste pratiche contemplative o corporali che coltivano nel credente l’attesa e la ricettività. Queste possono essere la preghiera in silenzio, la vita in una comunità, la contemplazione delle icone, il digiuno ecc. Queste prassi, anche se non generano la libera donazione di sé della donazione divina, almeno sembrano in grado di allontanare gli ostacoli dalla via dell’apparizione dei

fenomeni saturi. Manca anche il tema del discernimento di questi fenomeni. Anche se essi si manifestano liberamente, la loro interpretazione viene fatta dall'adonato, nel contesto di una comunità, in base ad una tradizione e ad una esperienza di preghiera³⁸.

Marion tratta della dimensione ecclesiolologica della fede, del magistero, del ruolo del santo nella vita della Chiesa, tuttavia, nei suoi scritti, si fa notare un aspetto di impronta fenomenologica che determina sotto molti aspetti il suo modo di esprimere la teologia e il luogo della preghiera. Il suo discorso sulla preghiera riflette il suo intento di proteggere il nome di Dio dalla contaminazione dell'idolatria concettuale e di rispettare l'assoluto di Dio per quanto sia possibile. Nella preghiera il credente si trova sotto l'eccesso dello sguardo divino, perciò la preghiera viene trattata come un atto invisibile di un solitario. Non si tratta qui dei gradi della preghiera e dei modi di pregare di cui ci istruisce la tradizione³⁹. C. Gschwandtner evidenzia che

«l'analisi che Marion fa alla preghiera è alla fine molto individualistica e non prende nota dell'aspetto pubblico o comunionale della preghiera, dato che si ferma solo all'esperienza personale. Ritengo che questo accade perché Marion è molto più preoccupato della forma pura della preghiera che del contenuto o della sua dimensione etica, paragonando la sua enfasi con la pura fenomenologia del dono come opposta alle prospettive fenomenologiche più peculiari e alle implicazioni etiche. In questo modo, la fenomenologia più ampia di Marion influenza fortemente – o forse addirittura mette in repertaglio – le sue fenomenologie della preghiera»⁴⁰.

La nota di C. Gschwandtner sembra giusta e documentata. Marion scrive poco della preghiera comunitaria, della dimensione corporale della preghiera e delle sue implicazioni sociali, che fenomenologicamente spesso significano atti di carità.

5. Denominare Dio nella *via laudis*

Se Dio non può essere definito, se non c'è nessun nome che colga la ricchezza della realtà divina, come parlare di Dio? Marion propone una teologia che si fa in ginocchio, come quella di sant'Agostino, che non parla tanto di Dio quanto a Dio⁴¹. In questo modo, il pensiero cristiano viene collegato con la preghiera⁴². Seguendo questa *via laudis* delle "Confessioni", Marion sostiene che l'approccio a Dio si può realizzare tramite la lode, perché in una relazione con Dio senza indugio appare l'esigenza di lodarlo. «Se la lode non si imponesse, allora non si tratterebbe già più di lui, di Dio [...] lodare offre la sola via, la sola via diretta di accesso alla sua presenza»⁴³.

Con queste affermazioni, Marion porta avanti l'argomento di Agostino: «*Si cepisti, non est Deus*»⁴⁴. Se pensi di averlo trovato e non l'hai lodato, non hai incontrato davvero la sua presenza. «Lodarlo significa dunque che io

salgo al mio luogo, che io risalgo là da dove io sono, e verso colui da cui provengo»⁴⁵. Per l'uomo lodare significa quindi non solo trovare il luogo di Dio e venerarlo, ma anche trovare il proprio posto come creatura adorante, recuperare sé stesso. Questa sarebbe la radice della teo-logia “alleluiatica” di Marion, una teologia che, scegliendo l'espressione della preghiera e del silenzio, del discorso sopra-analogico e contemplativo⁴⁶, risponde alla sua vocazione liturgica.

Il nome di Dio, nella visione di Marion, non è più il nome dell'essere o dell'essenza divina ma è la denominazione di un destinatario, è un nome vocativo. È un nome che non definisce, che non svela “Dio”, ma descrive il movimento verso Dio di colui che dice il suo nome. Il nome di Dio si dice non per inquadrare l'identità di Dio bensì per arrivare a Dio, al divino che abita una luce inaccessibile⁴⁷.

In qualche circostanza, parlare di Dio indicherebbe che lui, come terzo escluso, viene tenuto a distanza per intenderci su di lui. «Al contrario, è comprensibile che parlare *a* Dio, come fa la lode confessante, implica innanzitutto lo stare davanti *a* Dio, perché egli mi possa venire incontro, sorprendere e chiamare»⁴⁸. Dio, in questo dialogo, non è il terzo; non si tratta di lui. È il primo, colui che parla con noi, cosicché la teologia parla di Dio e delle sue meraviglie con le parole che lui stesso ci d(on)a. Parlare a Dio non significa inventare un linguaggio nuovo, ma ri-dire le parole che lui ci dice e ci ispira, rispettando allo stesso momento la distanza⁴⁹, che impone la riverenza della creatura verso il Creatore, la riconoscenza del salvato verso il Salvatore.

La *via landis* non nega la pertinenza delle due vie che la precedono (positiva e negativa) ma ritiene che i nomi divini a volte siano rivelati per via positiva (“catafasi”, predicazione) e per via negativa (“apofasi”, negazione). «Ma tuttavia né l'apofasi né la catastasi sono valide per sé, perché Dio sorpassa sia la negazione che la predicazione» (*SA* 374), per cui bisogna fare un salto, non parlare più di lui ma dire a Dio i nomi con i quali noi possiamo de-nominarlo, per predicazione o negazione; questa operazione «si compie solo nella lode, che invoca (al vocativo) Dio come questo o quello»⁵⁰. Il linguaggio della lode a Dio si trova va oltre la dualità tra “affermazione-negazione”, “vero-falso”, “sintesi-separazione”. Questa terza via si trova al di là del valore di verità operante nella logica esercitata dalla metafisica. Se la sua fenomenologia presenta gradi di donazione, anche il linguaggio di lode⁵¹ si sviluppa su alcuni livelli, in una gerarchia: la *via negationis* è superiore alla *via affirmationis* ed è più appropriata nel discorso teologico. La lode supera anche questa alternativa.

Il nome di Dio espresso nelle *logia* delle Sacre Scritture è iconico: rispetta e percorre la distanza, dicendo l'indicibile così come l'icona fa intravvedere l'invisibile. Il linguaggio di Dionigi Areopagita intende farsi eco dell'iconicità del linguaggio scritturistico. Invece di cercare i nomi predicatori e la via della positività nel parlare di D~~X~~o, Dionigi cerca la nominazione “come”: Dio è

anonimo, ineffabile, ma viene lodato come Bontà, come Causa, ecc. L'anonimato di Dio segna un indice di inadeguatezza di qualsiasi nome positivo assegnato a Dio. Infatti, ci sarà sempre una distanza tra la denominazione e la realtà che si intende denominare, tra l'enunciato e la realtà trascendente che si intende indicare. L'eccesso segnato da questa distanza non rende privo di parole il discorso, ma lo dirige verso la lode, la *via laudis*. Questa via non cerca la positività del nome, bensì l'abbondanza dei nomi che indicano l'eccesso della donazione. Questo eccesso non si indica con definizioni e nomi positivi, ma con il linguaggio del “come”⁵².

Conclusione

In questo articolo ci siamo avvicinati maggiormente al modo in cui Marion cerca di evitare l'inadeguata denominazione di Dio. Per accennare al tema del nome di Dio, Marion mostra le ampie condizioni di possibilità della donazione rivelativa poiché, nella sua visione, la questione della possibilità del fenomeno, inclusa la rivelazione, implica la questione del fenomeno della possibilità. La rivelazione del nome di Dio riflette la possibilità dell'impossibile e non può essere compresa in una definizione o concetto che la inchioderebbe al legno della presenza (e dell'essere). La rivelazione, per lui, è il paradosso dei paradossi e un fenomeno saturo per eccellenza. In base a questo fatto, la fenomenologia ha il diritto di trattare anche temi di teologia.

Abbiamo visto il modo in cui la teologia apofatica di Dionigi ha ispirato la fenomenologia di Marion e il modo in cui la “distanza” areopagitica ha modellato il suo pensiero iconico. All'interno di questa riflessione, abbiamo visto qual è l'interpretazione che Marion dà al titolo del suo libro “Dio senza essere”. Abbiamo presentato come Marion intende denominare questo “Dio senza essere” impiegando il discorso della terza via, della preghiera di lode. Si è messo in rilievo il contributo della teologia agostiniana in questo percorso speculativo-teologico di Marion, e alcune repliche da parte dei tomisti e dei fenomenologi. Abbiamo analizzato anche il modo in cui la teologia si intreccia con la fenomenologia della donazione e, seguendo le indicazioni di Marion, si nota la legittimità di questo intreccio.

Notes

¹ Cf. J.A. SITTLER, *Dogma and Doxa*, in M.A. EGGE, *Worship: Good News in Action*, Augsburg Publishing House, Minneapolis (MI) 1973, 7-23. «Come spesso accade nella storia della fede e della teologia, al punto da risultarne quasi una struttura constante, la *lex orandi* precede, determina e interpreta la *lex credendi*. L'esperienza di fede della comunità cristiana, nonostante incertezze e “inquinamenti”, molte volte intuisce dei percorsi e dei contenuti che soltanto in un secondo momento saranno accolti e approvati, con tutte le eventuali precisazioni, dal magistero che guida e orienta il cammino di quella stessa comunità. Il modo di esprimere la fede e la coscienza degli stessi contenuti della fede sono fortemente influenzati dal modo di pregare e dall'autocoscienza della Chiesa orante» (V. FRANCIA,

Splendore di bellezza. L'iconografia dell'Immacolata Concezione nella pittura rinascimentale italiana, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 19).

² Questo desiderio di tornare alle cose stesse viene definito da E.D. Murga come l’“approccio naturale” di Marion: «*Desde aquí se nos volvió necesario recuperar la noción de actitud natural, que a nuestro parecer se desdibuja en la propuesta de Marion, como el suelo firme desde el cual pueden articularse en una relación dialéctica las distintas reducciones*» (E.D. MURGA, *La relación entre reducción e subjetividad en J.-L. Marion*, in *Stromata*, 72 [2016], 204).

³ Cf. T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion. Apparent Darkness*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis (IN) 2011, 1.

⁴ J.-L. MARION, *Nel Nome. Come evitare di parlare di “teologia negativa”*, in J.D. CAPUTO - M.J. SCANLON (a cura di), *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*, Mimesis, Milano-Udine 2012, 52-53.

⁵ In questo articolo utilizziamo la sigla ID per il libro J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, Milano 1979.

⁶ «*According to Dionysius, real speaking about God is a speaking that strikes human language dumb: that before which every imagery is powerless. Where “theology” no longer finds help in images and parables (symbolic theology) nor is practiced via concepts and ideas is where we find real “mystical theology”:* there God reveals himself in His silence. “Mystical theology” is thus essentially mystagogia, “initiation in the secret”. The person with all that she or he is is immediately involved. It is not the study of a phenomenon outside ourselves, but a change in the nature of the person. To express this unity of reflection and experience, we can best speak of a “path”» (B. BLANS, *Cloud of Unknowing: An Orientation in Negative Theology from Dionysius the Areopagite, Eckhart, and John of the Cross to Modernity*, in I.N. BULHOF - L. TEN KATE [eds.], *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Fordham University Press, New York [NY] 2000, 60).

⁷ C. ARBOLEDA MORA, *Un nuovo pensare sobre Dios. Dal Dasein al Dagott*, 48, traduzione nostra.

⁸ Cf. J.-L. MARION, *Denys l'Areopagite, Noms divins*, in C. ROMANO - J. LAURENT (a direzione di), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, PUF, Paris 2011², 187-200.

⁹ Esiste una di-stanza tra la Verità fondante e il sapere umano; ciò viene sottolineato anche da D. Vasse: tutto il sapere trova la sua origine e la sua fine nella confessione di questa differenza: questo deve solo rappresentare la verità degli esseri e delle cose che nomina e che denomina. Il sapere non ha nessun potere sulla loro presenza oppure, in altri termini, sulla loro origine. Il sapere viene fondato da un Altro che si dona come «oggetto di rappresentazione che sarà la Presenza stessa, l'origine e il fine di tutta la rappresentazione, la fonte che non viene esaurita da nessuna rappresentazione, nell'atto stesso che suscita la rappresentazione e dalla quale si separa radicalmente» (D. VASSE, *Le temps du désir: essai sur le corps et la parole*, Éditions du Seuil, Paris 1997, 164-165, traduzione nostra).

¹⁰ Il significato esteso che Marion attribuisce alla categoria dell'evento ha fatto sorgere alcune critiche da parte di L. Pirkina, per il fatto che, secondo il Nostro, tutti i fenomeni dell'esperienza potrebbero diventare eventi. Se tutte le esperienze straordinarie e ordinarie che la gente fa, il sapore meraviglioso del pane, la fragranza di una rosa bella, la grazia divina, l'assurdo, se tutte queste esperienze sono eventi, allora non ci sono più eventi. E, a detta di Pirkina, Marion sembra ammettere questo (cf. L. PIRKTINA, *Ereignis, Phänomen und Sprache: Die Philosophie des Ereignisses bei Martin Heidegger und Jean-Luc Marion*, Traugott Bautz, Nordhausen 2012, 114ss). D'altra parte, per quanto riguarda gli eventi storici, sembra più adeguato che ci sia una dimensione comunitaria dell'interpretazione, non soltanto quella di ogni singolo. Questo aspetto del contesto di una comunità “ermeneutica”, sotto molti aspetti, pare che sia stato trascurato da Marion. Tuttavia, si devono ricordare, in questa sede, alcuni brani di Marion sul sito ermeneutico dell'Eucaristia e sul ruolo del vescovo nell'interpretare le Scritture (cf. J.-L. MARION, *Credere per vedere. Riflessione sulla razionalità della Rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti*, Lindau, Torino 2012, 130-137; K. BAUER, *Von der*

Donation zur Interdonation. Interpersonale Beziehungen in der Phänomenologie J.-L. Marions, in H.B. GERL-FALKOVITZ [edd.], *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk, Text & Dialog*, Dresden 2013, 220).

¹¹ Cf. J.G. LABRADOR, *El resplandor de la selva invisible: hacia una fenomenología de las significaciones invistas*, in *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 33 (2018), 135-136.

¹² Secondo Marion, neppure nella teologia di Anselmo, Dio può essere ridotto ad un concetto, al fondamento dell'Essere. Il suo *id quod majus cogitari nequit* infatti accenna alla teologia negativa che si oppone ad ogni idolatria concettuale, in quanto intende dimostrare solo l'esistenza di Dio senza identificare e descrivere la sua essenza divina e ineffabile (cf. J.-L. MARION, *Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant*, in I.N. BULHOF - L.T. KATE, *Flight of the Gods. Philosophical perspectives on negative theology*, Fordham University Press, New York [NY] 2000, 78-99).

¹³ La differenza tra l'idolo che rende comodi e la verità inquietante della fede viene messa in rilievo anche da F. Cosentino: «noi cerchiamo un'illusione paralizzante e comoda e una soddisfazione beata, mentre invece, essa vuole impedire all'uomo di restare immobile e bloccare, così, la sua crescita e il suo cammino. Dunque, la fede ci rassicura “comunicandoci un'inquietudine superiore”» (F. COSENTINO, *Il Dio in cammino. La rivelazione di Dio tra dono e chiamata*, Tau, Todi [PG] 2011, 64).

¹⁴ «L'idolo-maschera è un'immagine costruita dall'uomo a partire da un'esperienza umana del divino. In essa l'alterità assoluta e irrecusabile del Dio è misconosciuta, la sua distanza dall'uomo è distrutta, svuotata di ogni relazionalità personale. In questo caso lo sguardo dell'uomo non s'incontra con nessun volto e si rapprende sull'oggetto maschera del divino. L'icona-volto invece si offre nel mantenimento di questa distanza, essa ospita e rivela ciò su cui si basa, tiene insieme nella distinzione e senza confusione il visibile e l'invisibile, il finito e l'Infinito» (N. VALENTINI, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, prefazione di E. CITTERIO, Paoline, Milano 2012, 253).

¹⁵ I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 292-293.

¹⁶ «Il secondo comandamento vieta l'uso superstizioso del nome di Dio. Dio non è oggetto che si possa acquisire o dominare animisticamente o magicamente, costringendolo e legandolo con formule» (C. GALLI, *Il nome di Dio*, in C. GALLI - P. STEFANI, *Non nominare in nome di Dio invano*, il Mulino, Bologna 2011, 85).

¹⁷ J.-L. MARION, *Dio senza essere*, a cura di C. CANULLO, Jaca Book, Milano 2008², 31.

¹⁸ «L'icona non è mai una coppia meccanica del modello, ma è sempre la prova di un nuovo incontro con il mistero increato di questo Essere» (C. SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, Anastasia, Bucureşti 1996, 7, traduzione nostra).

¹⁹ Cf. R. SUBLON, *Le temps de la mort: savoir, parole, désir*, Cerdic-Publications, Strasbourg 1975, 226.

²⁰ S. VINOLO, *Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El “giro teológico” como porvenir de la filosofía*, in *Escritos*, 45 (2012), 294, traduzione nostra.

²¹ Cf. I.I. ICĂ JR, *Cuvânt înainte*, in J.-L. MARION, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, Deisis, Sibiu 2000, 9-10.

²² «Marion's cogent essay “God: The Impossible” is a good case in point. The omni-God of the philosophers (qua cause, substance, conceptual idol, logical proof) is indeed surpassed; but the God of Love who replaces it is, in important respects, just as overwhelming and invasive. One could say it is a God who gives up its “ways of making us talk” in favor of more subtle but no less coercive “ways of making us love.”» (R. KEARNEY, *Enabling God*, in J.P. MANOUSSAKIS [ed.], *After God. Richard Kearney and The Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York [NY] 2006, 40).

²³ C. CANULLO, *Rebel Phenomenologies. Unexpected Re-Openings of the God-Question for an Unprecedented Meeting with Antonio Rosmini*, in *Rosmini Studies*, 5 (2018), 248.

²⁴ G. NICOLACI, *Premessa*, in *Giornale di Metafísica*, 1 (2016), 5.

²⁵ C. ARBOLEDA MORA, *Un nuovo pensar sobre Dios. Dal Dasein al Dagott*, in *Escritos*, 42 (2011), 45, traduzione nostra.

²⁶ J.-L. MARION, *Nel Nome. Come evitare di parlare di “teologia negativa”*, 57.

²⁷ Si noti che questa vitalità è rinvenibile nelle parole di Tertulliano. L’apologeta scrive: «il più grande crimine della razza umana (*principale crimen generis humani*), il crimine che include tutti gli altri, l’intera causa della sua condanna, è l’idolatria. Perché sebbene ogni prevaricazione abbia il suo carattere speciale, sebbene sia condannata da un lato, è altrettanto vero che tutti sono basati sul crimine dell’idolatria» (TERTULLIANO, *De idolatria*, II, 3). Per Tertulliano, perciò, il crimine ha come radice l’adorazione delle false immagini (cf. G. DIDI-HUBERMAN, *La couleur de chair ou le paradoxe de Tertullien*, in *Nouvelle revue de psychanalyse*, 35 [1986], 17).

²⁸ Secondo R. De Koninck, l’ídolo e il malinteso del ruolo dell’immagine hanno sempre generato violenza e conflitto e, come norma generale, si può affermare che «rifutare l’immagine è rifiutare la pace e difendere la guerra, perché l’immagine si oppone alla barbarie sotto ogni aspetto: piuttosto che allentare e allontanare, essa connette e unisce» (R. DE KONINCK, *Vidit et doluit, et trucidavit, et occidit. Violence de l’ídole et image de la violence*, in *Littératures classiques*, 73 [2010], 43, traduzione nostra).

²⁹ J.-L. MARION, *Credere per vedere. Riflessione sulla razionalità della Rivelazione e l’irrazionalità di alcuni credenti*, Lindau, Torino 2012, 50.

³⁰ J.-L. MARION, *Credere per vedere. Riflessione sulla razionalità della Rivelazione e l’irrazionalità di alcuni credenti*, Lindau, Torino 2012, 217.

³¹ Cf. A. COMPAAN, *The revelation of Christ as an impossible impossibility: a critical reading of Jean-Luc Marion’s contribution to the post-modern debate in phenomenology, philosophy of religion and theology*, in *Stellenbosch Theological Journal*, 1 (2015), 73-74.

³² J.-L. MARION, *Credere per vedere. Riflessione sulla razionalità della Rivelazione e l’irrazionalità di alcuni credenti*, 219.

³³ Cf. S. VINOLO, *Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor*, in *Theologica Xaveriana*, 186 (2018), 11-12.

³⁴ Cf. C. GSCHWANTNER, *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis (IN) 2016, 150-152.

³⁵ Cf. J.-L. MARION, *Nel Nome. Come evitare di parlare di “teologia negativa”*, 65.

³⁶ J.-L. MARION, *Au nom: Comment ne pas parler de “théologie négative”*, in *Laval théologique et philosophique*, 55 (1999), 344-349, traduzione nostra.

³⁷ Cf. J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, a cura di C. CANULLO, Jaca Book, Milano 2007, 136, 153-159.

³⁸ Cf. T. JONES, *A Genealogy of Marion’s Philosophy of Religion. Apparent Darkness*, 156-157; C. GSCHWANTNER, *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, 150-152.

³⁹ Cf. C. GSCHWANTNER, *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, 196.

⁴⁰ C. GSCHWANTNER, *Pray – Pure and Personal? Jean-Luc Marion’s phenomenologies of prayer*, in B.E. BENSON - N. WIRZBA (eds.), *Phenomenology of prayer*, Fordham University Press, New York (NY) 2005, 169, traduzione nostra.

⁴¹ Cf. J.-L. MARION, *Sant’Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014, 22.

⁴² «Il massimo della filosofia, nel suo portento metafisico è quello di poter parlare di Dio: il minimo della teologia, il suo “abbicci”, è quello di poter parlare con Dio. La preghiera si pone dunque come lo spartiacque fra mondo naturale e mondo soprannaturale» (I. MANCINI, *Scritti cristiani. Per una teología del paradosso*, Marietti, Genova 1991, 381).

⁴³ J.-L. MARION, *Sant’Agostino. In luogo di sé*, 27.

⁴⁴ AGOSTINO D’IPPONA, *Sermones* 52,6,16, PL 38, 360.

⁴⁵ J.-L. MARION, *Sant’Agostino. In luogo di sé*, 30.

⁴⁶ Cf. J.-G. PAGE, *Dieu et l’être*, in *Laval théologique et philosophique*, 37 (1981), 43.

⁴⁷ Cf. G.L. BRUNS, *On The Anarchy of Poetry and Philosophy. A Guide for the Unruly*, Fordham University Press, New York (NY) 2006, 146.

⁴⁸ J.-L. MARION, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, 31.

⁴⁹ «La alabanza no clausura la diferencia de la distancia en una significación, sino se demora sin término en su separación» (D.B. GONZÁLEZ, *Entre Jean-Luc Marion y Jacques Derrida. A propósito de la alabanza y la oración como actos de habla*, in *Philologica Canariensis*, 10-11 [2004-2005], 540).

⁵⁰ J.-L. MARION, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, 375.

⁵¹ Questo modo di denominare attraverso il linguaggio di lode è rintracciabile anche nel pensiero del poeta P. Celan, ad esempio nel poema *Die Niemandsrose* (1963): «Nessuno c'impasta di nuovo, da terra e fango,/ nessuno insuffla la vita alla nostra polvere./ Nessuno./ Che tu sia lodato, Nessuno./ E' per amor tuo/ che vogliamo fiorire./ Incontro a/ te./» (P. CELAN, *Salmo*, in ID., *Poesie*, a cura di G. BEVILACQUA, Meridiani Mondadori, Milano 1998, 379).

⁵² Cf. G. LAFONT, *Mystique de la Croix et question de l'être. A propos d'un livre récent de Jean-Luc Marion*, in *Revue théologique de Louvain*, 3 (1979), 265-287.

References

- ARBOLEDA MORA, C. "Un nuevo pensar sobre Dios. Dal Dasein al Dagott." *Escritos*, 42 (2011): 19-51.
- BAUER, K. "Von der Donation zur Interdonation. Interpersonale Beziehungen in der Phänomenologie J.-L. Marions." In *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*, ed. H.B. Gerl-Falkovitz, 217-236. Dresden: Text & Dialog, 2013.
- BLANS, B. "Cloud of Unknowing: An Orientation in Negative Theology from Dionysius the Areopagite, Eckhart, and John of the Cross to Modernity." In *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, eds. I.N. Bulhof and L. Ten Kate, 58-77. New York: Fordham University Press, 2000.
- BRUNS, G.L. *On The Anarchy of Poetry and Philosophy. A Guide for the Unruly*. New York: Fordham University Press, 2006.
- CANULLO, C. "Rebel Phenomenologies. Unexpected Re-Openings of the God-Question for an Unprecedented Meeting with Antonio Rosmini." *Rosmini Studies*, 5 (2018): 239-250.
- CELAN, P. *Poesie*. Edited by G. Bevilacqua. Milano: Meridiani Mondadori, 1998.
- COMPAAAN, A. "The revelation of Christ as an impossible impossibility: a critical reading of Jean-Luc Marion's contribution to the post-modern debate in phenomenology, philosophy of religion and theology." *Stellenbosch Theological Journal*, 1 (2015): 57-77.
- COSENTINO, F. *Il Dio in cammino. La rivelazione di Dio tra dono e chiamata*. Todi [PG]: Tau, 2011.
- DIDI-HUBERMAN, G. "La couleur de chair ou le paradoxe de Tertullien." *Nouvelle revue de psychanalyse*, 35 (1986): 9-51.
- FRANCIA, V. *Splendore di bellezza. L'iconografia dell'Immacolata Concezione nella pittura rinascimentale italiana*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- GALLI, C. "Il nome di Dio." In *Non nominare in nome di Dio invano*, edited by C. Galli and P. Stefani, 81-166. Bologna: il Mulino, 2011.
- GONZÁLEZ, D.B. "Entre Jean-Luc Marion y Jacques Derrida. A propósito de la alabanza y la oración como actos de habla." *Philologica Canariensis*, 10-11 (2004-2005): 533-546.
- GSCHWANTNER, C. *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*. Bloomington-Indianapolis (IN): Indiana University Press, 2016.
- GSCHWANTNER, C. "Pray – Pure and Personal? Jean-Luc Marion's phenomenologies of prayer." In *Phenomenology of prayer*, edited by B.E. Benson and N. Wirzba, 168-182. New York: Fordham University Press, 2005.

- ICĂ JR, I.I. “Cuvânt înainte.” In *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, by J.-L. Marion, 5-11. Sibiu: Deisis, 2000.
- JONES, T. *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion. Apparent Darkness*. Bloomington & Indianapolis (IN): Indiana University Press, 2011.
- DE KONINCK, T. “Dire Dieu aujourd’hui.” *Laval théologique et philosophique*, 58 (2002): 503-530.
- KEARNEY, R. “Enabling God.” In *After God. Richard Kearney and The Religious Turn in Continental Philosophy*, edited by J.P. Manoussakis. New York: Fordham University Press, 2006.
- LABRADOR, J.G. “El resplandor de la selva invisible: hacia una fenomenología de las significaciones invistas.” *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 33 (2018): 125-144.
- LAFONT, G. “Mystique de la Croix et question de l'être. A propos d'un livre récent de Jean-Luc Marion.” *Revue théologique de Louvain*, 3 (1979): 259-304.
- MANCINI, I. *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso*. Genova: Marietti, 1991.
- MARION, J.-L. *Dio senza essere*. Edited by C. Canullo. Milano: Jaca Book, 2008².
- MARION, J.-L. “Au nom: Comment ne pas parler de ‘théologie négative’?” *Laval théologique et philosophique*, 55 (1999): 339-363.
- MARION, J.-L. *Credere per vedere. Riflessione sulla razionalità della Rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti*. Torino: Lindau, 2012.
- MARION, J.-L. “Denys l'Aréopagite, Noms divins.” In *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, edited by C. Romano and J. Laurent, 187-200. Paris: PUF, 20112.
- MARION, J.-L. *Il visibile e il rivelato*. Edited by C. Canullo. Milano: Jaca Book, 2007.
- MARION, J.-L. “Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant.” In *Flight of the Gods. Philosophical perspectives on negative theology*, edited by I.N. Bulhof and L.T. Kate, 78-99. New York: Fordham University Press, 2000.
- MARION, J.-L. *L'idolo e la distanza*. Milano: Jaca Book, 1979.
- MARION, J.-L. “Nel Nome. Come evitare di parlare di ‘teologia negativa’?” In *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*, edited by J.D. Caputo and M.J. Scanlon, 37-74. Milano-Udine: Mimesis, 2012.
- MARION, J.-L. *Sant'Agostino. In luogo di sé*. Milano: Jaca Book, 2014.
- MURGA, E.D. “La relación entre reducción e subjetividad en J.-L. Marion.” *Stromata*, 72 (2016): 187-204.
- NICOLACI, G. “Premessa.” *Giornale di Metafisica*, 1 (2016): 5-10.
- PAGE, J.-G. “Dieu et l'être.” *Laval théologique et philosophique*, 37 (1981): 33-43.
- PIRKINA, L. *Ereignis, Phänomen und Sprache: Die Philosophie des Ereignisses bei Martin Heidegger und Jean-Luc Marion*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2012.
- SANNA, I. *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*. Brescia: Queriniana, 2001.
- SCHÖNBORN, C. *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*. Bucureşti: Anastasia, 1996.
- SITTLER, J.A. “Dogma and Doxa.” In *Worship: Good News in Action*, edited by M.A. Egge. Minneapolis (MI): Augsburg Publishing House, 1973.
- SUBLON, R. *Le temps de la mort: savoir, parole, désir*. Strasbourg: Cerdic-Publications, 1975.
- VALENTINI, N. *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*. Prefazione di E. Citterio. Milano: Paoline, 2012.
- VASSE, D. *Le temps du désir: essai sur le corps et la parole*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- VINOLO, S. “Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor.” *Theologica Xaveriana*, 186 (2018): 1-29.
- VINOLO, S. “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El ‘giro teológico’ como porvenir de la filosofía.” *Escritos*, 45 (2012): 275-304.