



«Le stesse domande che si pone Severino.
Ma le risposte rimangono diverse.»

ISBN 88-384-2622-8



9 788838 426223

E. SALMANN

CONTRO SEVERINO



PIEMME

ELMAR SALMANN

CONTRO SEVERINO

Incanto e incubo
del credere



i Saggi
PIEMME

La figura e la vicenda di Emanuele Severino costituiscono per il pensiero cattolico una guerra dichiarata ormai molti anni fa, quando venne rimosso dall'insegnamento presso l'Università Cattolica. È una guerra che ancora continua, e che giunge infine a produrre il vero e proprio attacco frontale di *Pensieri sul cristianesimo* (Rizzoli, 1995). Qui Severino mostra che il credere non è altro che un incubo, la fede nulla più che contraddizione, inganno, menzogna.

I più insigni pensatori cattolici hanno replicato al volume, ma si è trattato solo di articoli contro un libro, di colpi di carabina contro le bordate di un cannone. La prima vera sistematica risposta del pensiero cattolico all'attacco corrosivo di Severino sono le pagine di questo libro, che riprende quel genere letterario del *Contra* o dell'*Adversus* che tanta parte ha giocato nella teologia cattolica.

Attraverso un confronto con filosofi (Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Lévinas), teologi (Tommaso, Rahner, de Lubac, Barth, von Balthasar, Drewermann, Jüngel), senza rinunciare alla grazia dei poeti (Caproni, Montale, Sbarbaro, Borges, Pessoa), si giunge a smascherare, dietro l'algida eleganza iper-razionalistica di Severino, la presenza di una struttura mitologica e fideistica. Il suo pensiero manca almeno di una cosa: non è capace di un sorriso. Non ha mai tempo per l'ironia. In questo libro, per confutarlo, non si rinuncia a far sorridere, all'ironia, al paradosso, quasi identificandosi con

i Saggi

PIEMME



→ a. v.

filosofia Pontificia

Roma, 05 / XII / 2023

CONTRO SEVERINO

i Saggi
PIEMME

- Marco Vannini
Mistica e filosofia
- Elmar Salmann
Contro Severino. Incanto e incubo del credere

ELMAR SALMANN

CONTRO SEVERINO

Incanto e incubo del credere

Con un contributo di
ANDREA GRILLO



PIEMME

Sovraccoperta: Studio Aemme

I Edizione 1996

© 1996 - EDIZIONI PIEMME Spa
15033 Casale Monferrato (AL) - Via del Carmine, 5
Tel. 0142 / 3361 - Fax 0142 / 74223

Stampa: arti grafiche TSG s.r.l., via Mazzini, 4 - Tel. 0141 / 598516 - Fax 594702 - 14100 ASTI

Sommario

Prefazione

Parte Prima

UN PENSIERO INEDITO:
IL PAGANESIMO ASSUNTO O IL LOGOS SPEZZATO

Elmar Salmann

- 1 - Avvio ad un pensiero scontroso
- 2 - Lo scontro tra mito pagano e storia cristiana

Parte Seconda

UN PENSIERO ANTICO:
IL LOGOS MEDIATO O IL PAGANESIMO CONFUTATO

Andrea Grillo

- 1 - Prologo
- 2 - Dialogo tra il Comandamento dell'amore, la Verità e la Gente
- 3 - Severino o la mediazione impossibile

- 4 - L'errore del mediare e la virtù ineffabile dell'immediato
- 5 - La sorprendente serietà della mediazione
- 6 - Dialogo tra la Filosofia, la Teologia e la Morte
- 7 - Epilogo

Parte Terza

IL PENSIERO NUOVO:
IL LOGOS CONDIVISO O IL CRISTIANESIMO RIPENSATO

Elmar Salmann

Introduzione: la ferita e la scommessa aperte

- 1 - Ascesa: l'uomo come cammino e traccia
- 2 - Trapasso: l'uomo come mistero e simbolo
- 3 - Discesa: il paesaggio divino come spazio aperto
- 4 - Forma: la "Denkform" della teologia cristiana
- 5 - Motivo: il cristianesimo nel mondo post-moderno

Indice dei nomi

Indice generale

Prefazione

«Un libro che non include il suo antilibro, è considerato incompleto» (J.L. Borges). Infatti ci sono autori, come sant'Anselmo, che hanno fatto stampare insieme al loro testo gli antilibelli di contestazione al proprio pensiero. Forse il nostro libro è un tale testo avverso e complementare. Eccone la scommessa: circoscrivendo Severino, vorremmo circoscrivere e riproporre i ritmi, il paesaggio, le leggi del mistero cristiano. Non è certo nostra intenzione scrivere contro un pensiero "contro": sarebbe troppo complicato e inutile, non gioverebbe a nessuno né alla causa. Pensiamo piuttosto ad una scommessa aperta, un "pari" pascaliano, uno scontro e un dialogo tra la visione severiniana ancorata nell'Essere, nella Verità degli Eterni e una fede che sembra (nell'ottica del nostro interlocutore) voler abbandonare il mondo alla logica del divenire e perire, della morte violenta, alle peripezie della storia, alla retorica della propaganda. È un'insinuazione o una intuizione giusta? Il suo ritorno a Parmenide è un'illusione o la scoperta delle vere fonti della verità? E il cristianesimo è davvero una religione obsoleta, ormai da tanto tempo improponibile e perfino in se stessa contraddittoria e pericolosa nei suoi effetti? O forse non è del tutto sbagliato che noi siamo rimasti perplessi e irritati dal fatto che oggi

si possa, a livelli accademici così alti ed editorialmente così diffusi, avere e diffondere una tale concezione oscurantista del cristianesimo in nome di un improbabile illuminismo arcaico-ontologico? Ci preme perciò il tentativo (o la tentazione) di rendere ragione e dignità ad una grande tradizione teologica, filosofica, sapienziale e vitale, mostrando come essa sia molto più di quel che sembra a chi la maneggia in modo grossolano ed oracolare, rimanendo forse proprio per questo vittima di quelli che, purtuttavia, sono sicuramente anche i suoi lati oscuri.

Il nostro discorso si suddivide in tre parti: nella prima dimostriamo come a monte del pensiero severiniano stia un mito, mai da lui tematizzato, facendo vedere la struttura e il ritmo della sua filosofia da questo punto di vista e discutendo le sue obiezioni nei confronti dei misteri cristiani. La seconda formalizza e acutizza la aporia intrinseca di quella struttura, focalizzando il tema mitologico attorno al perno del rapporto tra mediazione e immediatezza. Così il terreno è preparato per dispiegare la logica strutturale e storica dei misteri cristiani, cosa che avviene nella terza parte conclusiva.

L'obiettivo centrale del nostro libro è appunto questo: ricostruendo il possibile significato delle ossessioni filosofiche e antiteologiche di Severino, vorremmo rivisitare lo spazio dei misteri e della filosofia cristiani. Non ci preme tanto confutare Severino, quanto scoprirvi le tracce della verità e, usandolo come vedetta, come punto di osservazione, tentare di sviluppare una grammatica o una fenomenologia del cristianesimo. Con questo non vogliamo fornire una visione o versione integrale o dogmatica della fede, ma, prendendo le mosse dai morsi di Severino, facciamo quasi un sopralluogo, visitiamo e riformuliamo l'ambito e le leggi del cristianesimo, di cui speriamo si evidenzierà la coerenza intrinseca e i motivi del fascino, che sa tuttora evocare in chi lo contempla.

* * *

In seguito, ci riferiamo soprattutto alle opere di Severino che hanno una pertinenza particolare alle questioni della fede cristiana: *Essenza del nichilismo*, ed. ampliata, Adelphi, 1995; *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, 1995; *Oltre il linguaggio*, Adelphi, 1992. Per la legittimazione e lo sfondo degli assunti teorici nella terza parte (§§ 200-393) rimandiamo a: E. Salmann, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Studia Anselmiana 94, Roma 1986; Id., *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Studia Anselmiana III, Roma 1992.

PARTE PRIMA

Un pensiero inedito:
il paganesimo assunto
o il logos spezzato

Elmar Salmann

Avvio ad un pensiero scontroso

[1] «Un libro che non include il suo antilibro, è considerato incompleto» (J.L. Borges). Le pagine seguenti sono un tentativo di introdurci, insieme ai lettori, al paesaggio di un pensiero filosofico, meglio, nel giardino zen di un mondo ermetico, schivo e impellente. Chi scrive, e il lettore avveduto se ne accorgerà fin dalle prime battute, ha avuto delle grosse difficoltà con i testi e le tesi di Severino. Ci volevano vie diverse, impervie, a volte anche divertenti per accostarvisi. Ora, qualsiasi pensiero con un minimo di fisionomia desterà una vasta gamma di reazioni che vanno dall'indifferenza fino a un lieve stupore o un coinvolgimento affascinato, dal ribrezzo ad una attrazione e comprensione sotterranea dei suoi motivi reconditi. E ogni passo verso la sua conquista sarà legato alla autoesplorazione del proprio sguardo. Nel caso di Severino si tratta, in più, di una filosofia tanto arcaica quanto scontrosa. Ci volevano, pertanto, diversi approcci e metodi per captarne il significato, per ricostruirne il possibile senso, per renderle giustizia e farla respirare, senza pure trascurarne i versanti strani ed esilaranti. E siccome il retroterra di questo pensiero ci risulta "mitologico", abbiamo creduto di dover far ricorso ai poeti, perché loro sanno

esprimere meglio di ogni professore universitario ciò che sta a monte del pensiero filosofico, cioè una visione della integrità e integralità infranta dell'essere e del mondo. E forse tutta l'impresa disperata del Severino si compie e si esaurisce in quella ricerca di una parola sostanziale, intramontabile che ha già consumato il pensiero e la vita di Carlo Michelstaedter: l'impossibile e il necessario ritorno all'essere, alla verità, alla "persuasione" oltre e contro la violenza della retorica e del divenire.

a) *Il primo impatto: incanto e incubo*

[2] Il primo impatto con la scrittura di Emanuele Severino può risultare traumatico, allucinante. Non mancheranno i lettori che si troveranno come accerchiati da una noia vertiginosa, come invischiati in un paesaggio monocoloro e attanagliati dalle forbici di un senso scontroso di polemica. Un autore monotono, ossessivo, martellante, eppure vi è un che di avvolgente, la forza stregante di un pensiero pagano, arcaico che ti fa sentire la vanità confortante di ogni errare, perché sei già da sempre a casa – e fuori corso. Non scapoli dallo scapolare della verità e dell'essere. Ti ritrovi nell'atmosfera che le poesie di Giorgio Caproni, ben più affascinanti della prosa severiniana, riescono a creare; sei preso dallo stesso senso di smarrimento metafisico che ti invade e ti invasa.

Apostrofe a un impaziente d'imbarco

«Si calmi. Dove vuol mai andare?
Un punto è assodato.
Lei non potrà mai arrivare,
mi creda, dov'è già arrivato».

E la stessa sensazione ti rimane dopo le letture severiniane:

Conclusione quasi al limite della salita

«Signore, deve tornare a valle.
Lei cerca davanti a sé
ciò che ha lasciato alle spalle».

(*Tutte le poesie*, Garzanti, 1983, 447, 458)

[3] Un impatto strano e sconvolgente: ci si imbatte in un mare di scritti tanto numerosi quanto monotoni, tutti nati e sorretti da un unico pensiero tanto profetico quanto tecnico, insieme vicino e nemico al cristianesimo, alla tradizione dell'occidente che viene contestata, anzi respinta senza mezzi termini. Un pensiero che rigetta tutto ciò di cui vive – a nome di che cosa? Strana situazione: ci si trova di fronte ad un pensiero del tutto impersonale, monocoloro e per questo unico, originale e stantio allo stesso momento; ossessionato, oppresso e sostenuto da una idea, una prospettiva: la medesimità dell'Essere, meglio della Verità che compare in ogni soggetto e pensiero, perfino in ogni errore, nella sua apparente negazione, perché l'essere non può essere negato, ma deve e può apparire, non è nient'altro che la forza limpida e soave, non violenta del presente che si rappresenta in ogn-uno. Come si vede, piuttosto una visione che non un pensiero, una visione "parmenidea" che risale alle sorgenti fittizie e mitiche dello spirito, ad un mondo che esiste a monte e prima di ogni corruzione, di ogni dialettica, di ogni divenire, previo alla nascita della mentalità occidentale che avrebbe poi devastato quella presenza che il pensare severiniano intende custodire come il fuoco di quel forno presso il quale già Eraclito intuiva la presenza degli dèi. Torniamo al fondo del pozzo dei tempi, dove non c'è più tempo, ma so-

lo l'istante dell'apparire e dello scomparire dei momenti del medesimo:

«Successione e inganno / è la routine dell'orologio. L'anno non è meno vano della vana storia. /...L'oggi fugace è tenue ed è eterno; / altro Cielo non ti aspettare, né altro Inferno».

(J.L. Borges, *Nuova antologia personale*, Rizzoli, 1984, 41)

Il lettore non iniziato ne rimarrà letteralmente esterrefatto e trasecolato; gli vengono tolte le solite coordinate di spazio e tempo, del suo orientarsi nel mondo. Incontriamo un pensiero tetro, remoto, profondamente ferito dalla violenza spudorata del niente, dalla dialettica del divenire, da tutte le concezioni del mondo che pensano l'essere come emerso dal nulla e votato al niente. Un pensiero che non sopporta l'idea di produzione, creazione, distruzione. Ad un tale occhio, per una tale sensibilità, le dialettiche platoniche, le intuizioni del cristianesimo (*creatio ex nihilo*) e tutte le forme ibride che si sono create tra entrambi sono inammissibili, mistificazioni del nulla e della violenza. E non possono non sfociare nelle ideologie devastatrici del nostro secolo: la politica delle diverse chiese (cattolicesimo, fascismo, capitalismo e marxismo) e della tecnica che li domina tutti: i termini ultimi e infimi di una lunga storia della dimenticanza e della rimozione dell'essere, dell'oblio fatale della tautologia di ogni esistenza che è. Per dirla con Caproni (*Tutte le poesie*, 446):

Errata

Non sai mai dove sei.

Corrige

Non sei mai dove sai.

[4] Ci si imbatte in un pensiero ferito e fiero, insoffidente nei confronti di tutta la storia occidentale. Davanti agli occhi spaventati e cinici (o profetici) di Severino,

tutto precipita nella bolgia della fugacità e caducità di un evolucionismo annichilante: idealismo e materialismo, lo stesso cristianesimo, Heidegger e Nietzsche, Spinoza e Hegel, tecnica e vita sociale. Un pensiero e una scrittura martellanti, perentori; un visionario, un vate esasperato. Parla a nome della Verità che rimane inafferrabile eppure si presta in e ad ogni momento. E per questo ci sfugge. E smonta i meccanismi del mondo occidentale che gli sembra essere un orologio che non lascia spazi all'evento dell'essere, pur avendo la pretesa di averlo compreso e definito. Insomma, un vate e un orologiaio travolto dal mistero buio del fiume dei tempi:

«Che fiume è questo / che trascina mitologie e spade? / È inutile che io dorma. / Scorre nel sonno, nel deserto, in una cantina. / Il fiume mi porta via e io sono quel fiume. / Di una materia friabile sono stato fatto, di misterioso tempo. / Forse la sorgente è in me. / Forse dal mio buio / sorgono, fatali e illusori, i giorni».

(Borges, *Nuova antologia*, 54)

Ahimè, se Severino avesse almeno una punta di quella malinconia e di quell'umorismo che nascono dalla chiarezza della intuizione poetica...

[5] E, invece, ci scontriamo con l'ultimo dei vati della modernità, un Nietzsche e un Heidegger redivivo che denuncia anche loro di cadere vittime dell'oblio dell'essere. Strana gara dei pensatori radicali che si superano a vicenda. Che delirio e che sbadiglio. Si ritengono pensatori e sono in verità per molti versi autori, registi, attori e spettatori di un dramma mitologico che loro stessi hanno inventato e messo in scena. Ci si imbatte in uno scrittore che difende il mito della tautologia dell'essere nell'evento permanente dell'apparire e dello scom-

parire in ogni cosa per via e a furia di una fiumana infinita di opere polemiche, ripetendo senza sosta le stesse accuse e ribadendo la stessa verità immane e imminente. Ha soltanto una idea e due direzioni di pensiero: attende l'essere e contesta la storia occidentale, l'idea del divenire come la viviamo e la concepiamo noi. Come si può affrontare un tale autore, uomo, pensatore, insieme visionario e orologiaio, che proprio in quanto martellante, preciso e univoco risulta infine sfuggente, generico ed equivoco?

[6] Eppure, c'è in Severino anche un che di quell'afflato profetico e antiideologico che fa parte del patrimonio migliore della grande tradizione occidentale, un estremismo del domandare che mette a nudo ogni certezza, l'audacia di un pensiero senza perché, senza fondo che sfonda ogni precomprensione, pretesa e pretesto, ogni corazza ideologica, ogni tipo di ragionevolezza prefabbricata. Finalmente uno che fa piazza pulita, che ha scelto un posto di osservazione, una vedetta che gli permette di cogliere le cose, anzi le idee e ideologie che noi diamo per scontate, da fuori, di dire alcune verità finora non colte...

[7] Per questo, ci sarà forse possibile scrivere non solo "su" e "contro" un pensiero che, come quello severiniano, è in fondo solo "su" e "contro" tutto e tutti, ma anche accompagnarlo, situarlo in un orizzonte più ampio, scrivendo "di" e "con" esso. Forse, la filosofia profetica di Severino potrebbe risultare una specola, una vedetta per rivisitare la posizione del pensiero occidentale, le sue peripezie e vicende fino a Nietzsche, Heidegger e alla neoscolastica (di cui il nostro è una vittima e un protagonista attardato, come vedremo più avanti), per capire le vicissitudini traumatiche del nostro secolo fino al (cosiddetto) tramonto delle ideolo-

gie, per comprendere, infine, le strutture portanti del cristianesimo. Non ci interessa la sterile polemica contro un pensiero polemico; piuttosto ci preme di chiarire e corrispondere, partendo da una prospettiva teologica, ad una domanda decisiva: *il cristianesimo, che certamente privilegia il pensiero della storia, del divenire, del nulla, del dramma dell'amore e della redenzione avrebbe davvero promosso e favorito il nichilismo vigente? Ne sarebbe rimasto vittima e protagonista?*

b) *Il nostro sguardo e le prime impressioni*

[8] Prima di affrontare un paesaggio così monotono e stravagante come quello di Severino, vorremmo chiarire il nostro sguardo, il nostro donde, le nostre intenzioni e prospettive. Siccome i testi di Severino ti guardano con occhi di Medusa, accecati e accecanti, è indispensabile aver le idee chiare sulla propria posizione, essere memori della limitatezza e degli interessi del proprio pensare e scrivere.

[9] Il nostro è uno sguardo e una parola da stranieri che non hanno voce in capitolo, che quasi si vergognano di intervenire sul campo; che pure si meravigliano che libri del genere abbiano un loro mercato in Italia; che non riescono a capire perché il principio di non-contraddizione sia tanto affascinante e che tesi così stantie e libri tanto noiosi come quelli di Severino vengano discussi magari sui giornali...

[10] Dal punto di vista di una teologia e filosofia sistematiche non si possono non ammirare certe sottigliezze dialettiche e certe insistenze e coerenze teoriche del Severino. Ma è soprattutto il tono della maggior parte delle sue pagine che, almeno su un intellettuale

e contemporaneo abituato ai toni esasperati del dibattito ideologico, fa un effetto molto strano. Nella sua "Storia della filosofia" non critica quasi mai alcuno degli autori, non fa vedere le loro ristrettezze. Non alza mai il tono. Certo, tutti sono già condannati in quanto vittime del pensiero occidentale, nessuno di loro si salva. Ci pare però quasi impossibile rimanere tanto impassibili. Uno si aspetterebbe che lodasse Spinoza o Heidegger o dimostrasse almeno una certa simpatia per il loro pensiero o che odiasse Hegel. Ma niente, impassibilmente riferisce l'impassibilità spinoziana come qualsiasi altra idea, con una benevolenza raffreddata che cela un distacco e un disgusto viscerale. Lo stesso vale per il tono della replica alla Chiesa (*Essenza del nichilismo*, 317 ss.). Benché fosse stato chiamato in causa in prima persona, non c'è un'ombra di vibrazione nel linguaggio usato. Ripete, con timbro inalterabile e secco, le sue sentenze, osservazioni, idee. Si rimarrebbe smarriti e ammirati davanti ad una tale equanimità, se non ci fosse quell'irrevocabile avviso di garanzia (che è già condanna) nei confronti di tutta la storia della filosofia che lui descrive con tanta imparzialità fittizia.

[11] La serietà strenua, estenuata ed estenuante del nostro autore suscita alle volte un divertito stupore. Si ha l'impressione di essere davanti agli scritti di un neoscolastico capovolto, invischiato nelle reti di un argomentare pseudodialettico; di un secondo Heidegger senza lo smalto del linguaggio originale e senza le astuzie dell'arte di interpretare del primo; di un cattolico rigido, iperortodosso e apostata che legge, conosce e commenta san Tommaso e il Catechismo e che non sa nulla della teologia recente (di quella degli anni '30 in poi). Si assiste stralunati e sbigottiti al processo nel quale un pensiero si tramuta in un mitologema apocalittico, in un evento della verità che è tribunale ultimo

su tutta la storia dell'occidente. Dopo le esperienze in merito di Nietzsche e Heidegger: che sprezzatura e coraggio, ma anche che albagia e sfacciataggine. E infine, che serietà e severità adulte, che tono ieratico: un regime dell'*Es*, della neutralità fittizia (che si deve a non so quali pulsioni nascoste). E non sarà un caso che il nome di quel vate domina sulla copertina, mette in ombra i propri pensieri, per non parlare delle vicende del cristianesimo, messo alla berlina...

[12] E poi vi è lo sguardo del monaco e povero cristiano che si trova nel deserto delle dispute della nostra società aperta, incastrato tra inviti all'apertura indiscriminata ad un pensiero debole, variopinto, multidimensionale e l'appello insistente di tornare all'unità univoca della verità. Cosa fare? E in quel deserto cogliamo con e sulla scia di Severino le ambivalenze e le ambiguità della Chiesa, anzi, dello stesso cristianesimo, la sua attiguità pericolosa e pericolante al nulla, alla violenza, al falso compromesso storico. Cogliamo la posizione impossibile della fede alla fine del nostro secolo, le alleanze e le avversità sbagliate nei confronti di platonismo o capitalismo, della sinistra democratica e in ogni caso della logica del potere. Una religione impossibile senza passato né futuro. Per non parlare del presente...

[13] Si può cercare di avvicinare l'opera di Severino dal versante e con l'attitudine del mistico, sottoponendosi ad un esercizio di noia, meglio di meta-noia. Come molti mistici assaliti dal nulla e dal silenzio e tanti autori che hanno soltanto un'unica idea (soprattutto quelli che parlano a nome di un'unica istanza e verità), anche Severino sente il bisogno di variare quella idea *ad infinitum*, accarezzandola, spianandola, inculcandola ad una platea che finora è rimasta scettica e incredula

la. Dopo qualche pagina si è ormai stanchi di seguirlo nelle sue girate che vertono sempre sulle stesse idee inafferrabili. A questo punto un vero eletto non ha scelta: deve abbandonarsi all'esercizio annoiante della metanoia, della sempre medesima svolta o conversione all'evento della verità – ripudiando la varietà, la storia, il divenire. Un esercizio irto, spiacevole. Paragonate alle 200 pagine che Heidegger dedica alla noia nelle sue lezioni sulla metafisica (che sono un capolavoro di fenomenologia e di "mistagogia") costringendo il lettore a fare un cammino quanto mai scabroso e affascinante che gli riserva tante sorprese e trovate, quelle severiniane risultano appunto noiose, ripetitive. Nondimeno, affronteremo i *Pensieri sul cristianesimo*, prendendoli sul serio e alla lettera, cercando di cogliere qualche seme di spirito che vi si potrebbe celare. Soltanto preso così, come cammino mistagogico che ci porta verso il "sentiero del Giorno", il mondo severo di Severino potrà illuminarci per quella poca luce che anche esso contiene.

[14] A questo punto possiamo, forse, avvicinarci al tocco particolare, intuire il fascino che la scrittura severiniana esercita. Pare sia uno dei rappresentanti della speranza disperata di poter sfuggire alle sabbie mobili e alle frenesie del mondo moderno. Pare ci prometta un tuffo nel silenzio, nel regno imperturbabile della verità, un'ancora di salvezza, semmai il nostro girovagare possa convertirsi in un romitaggio della presenza dell'essere. Siamo smarriti, ma non del tutto perduti. Dimoriamo nell'ambito ambito dell'essere immutabile pur non sapendolo. Pare che solo Severino possa metterci sulla strada giusta, farci capire gli smarrimenti della nostra esistenza, ricordarci la preminenza di una istanza che ci ha guardati da lontano e da lungo tempo. E come se tornassimo alle intuizioni di C. Michelstaedter e at-

traverso di lui ad un mondo persistente eppure inesistente: «Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno... Eppure quanto io dico è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia ancor continuato ogni volta dopo che erano suonate queste parole. Lo dissero ai Greci Parmenide, Eraclito, Empedocle; ma Aristotele li trattò da naturalisti inesperti; lo disse Socrate, ma ci fabbricarono su 4 sistemi. Lo disse l'Ecclesiaste ma lo trattarono e lo spiegarono come libro sacro che non poteva quindi dir niente che fosse in contraddizione coll'ottimismo della Bibbia; lo disse Cristo, e ci fabbricarono su la Chiesa... Se io lo ripeto per quanto so e posso, poiché lo faccio così che non può divertir nessuno...» (*La persuasione e la retorica*, Adelphi, 1982, 35 s.).

[15] La nostra prospettiva sarà, in ultima analisi, quella di una ermeneutica cristiana. Cogliamo il pensiero di Severino come invito, ma soprattutto come vedetta e specola che ci fa intravedere e rivisitare da fuori le leggi e i ritmi del nostro mondo europeo nonché della fede cristiana e dei suoi misteri. Lo cogliamo come cartina di tornasole per qualche riprova chimica nel laboratorio della filosofia e della teologia sistematica, pensando che in questo modo si potrà imparare parecchio dalla prospettiva severiniana. Non ci interessa, dunque, in quanto teoria, filosofia, sistema, ma, appunto, come prospettiva. Come germe di verità, come un angolo vivo che nessuno può condividere del tutto, ma che ci fa vedere il paesaggio che condividiamo in un'altra luce. Non lo prendiamo come "-ismo" circosccrivibile, ma come possibilità, come cammino, come metodo che ci induce a riprovare, a controbilanciare, a ripercorrere in modo diverso i sentieri interrotti fin qui battuti, e che ci faccia scoprire un'ulteriorità che né Severino né chi scrive finora hanno potuto cogliere od ospitare.

E saranno, come ci ricorda Heidegger, i poeti che lo sanno meglio di noi:

Pietà

«Abbiate pietà di chi non crede / ma assai più di chi crede:
poiché / sugli uni e gli altri incombe, trèpida / e feroce, la
strana carità del vero; / che non ignora in se stessa appaiati /
ad una stessa sorte il bene e il male / dalla sua stessa impla-
cabile necessità».

(C. Betocchi, *Tutte le poesie*, Mondadori, 1984, 490)

[16] Abbiamo voluto iniziare questo libro e introdurre il lettore nell'atmosfera che incide anche su chi scrive, mediante questa raccolta di trucioli, di alcuni scampoli di impressioni, titubanze e aspirazioni. E questo perché ogni testo si porta addosso le stimmate di una storia, di un soggetto, di solito soppressi e sottaciuti. E nel nostro caso si tratta perfino di un testo redatto "su", "contro", "con", in vista di un altro autore. Non è facile salutare un altro pensiero da lontano, entrare in lizza con lui, senza perdere la stima di se stessi e della verità. E forse non è casuale che mi vengano in mente i titoli sotto i quali C. Sbarbaro, quell'insegnante genovese delle lingue antiche, modesto e schivo, quel collezionista di muschi, ha raccolto le sue piccolezze, i licheni dello spirito:

«Perché a me par, vivendo questa mia / povera vita, un'altra rasentarne / come nel sonno, e che quel sonno sia / la mia vita presente. // Come uno smarrimento allor mi coglie, / uno sgomento pueril. / Mi seggo / tutto solo sul ciglio della strada, / guardo il misero angusto mondo / e carezzo con man che trema l'erba».

(*L'opera in versi e in prosa*, Garzanti, 1985, 22)

[17] Ma adesso dobbiamo prestare il nostro orecchio al messaggio che l'altro, l'autore onnipresente e assente di questo libro vorrà trasmetterci. Tentiamo di entrare

nell'ambito delle sue idee, di cogliere alcune linee portanti del pensiero severiniano, avviciniamoci al nostro testo – ancora con passi cauti, timidi e timorosi, con piede felpato che cerca di sondare il terreno, o meglio il ghiaccio, senza affondare subito.

c) *Il paesaggio del pensare e dell'essere*

[18] L'esordio del pensiero di Severino e il suo pungolo è e rimane una visione della storia dell'occidente che fa davvero di tutte le erbe un fascio. «L'Occidente sviluppa oltre ogni limite il proprio spirito critico, ma sempre all'interno della certezza che la realtà sia "divenire", "storia", "tempo", "contingenza", "precarità", "destinazione alla morte". Per quanto sviluppato, lo spirito critico della nostra civiltà non mette mai in questione questa certezza. Guidando l'Occidente, essa guida il cristianesimo, le istituzioni sociali, la filosofia, la scienza, gli scontri ideologico-economici, la civiltà della tecnica. È la fede che sta alla radice e in cui cresce l'intera storia dell'Occidente, come storia del pensiero e delle opere» (*Pensieri sul cristianesimo*, 97).

Un testo imponente, profetico, una diagnosi spietata e inequivocabile. Forse intuiamo anche noi che vi potrebbe essere colto qualcosa di giusto, che potrebbe aiutarci a capire noi stessi, il nostro destino. Vaghiamo come vittime del sonno, del falso sogno della storia, della caducità, della finitezza, vittime dell'angoscia e della smania di costruzione. Forse Severino riesce a toccare lo sfondo e l'orizzonte oscuri delle nostre scelte ultime, della nostra sorte e consorte. Dunque, un testo imponente e incumbente, e ci vorranno le spiegazioni del nostro intero paragrafo per dispiegarne i significati, la logica, le conseguenze. – Testo, confessiamolo, anche fiacco, inconsistente, salterellante, generico che tende a

mettere tutto nello stesso calderone. Difficile decidere se si debba ad una visione o ad un ragionamento controllabile. Per il momento ci affidiamo alla sua dinamica che ci porta ad una sentenza prevedibile: l'incoerenza, perfino lo sfacelo del nostro mondo basato sul finito, sulla fede – e in questo sulla credenza del e nel soggetto individuale moderno, con il quale siamo proprio giunti al capolinea: «E, con Tommaso, Marx, Kierkegaard, e ogni forma di umanesimo e quanti sostengono che a pensare sia il “singolo”, il “concretamente esistente”, l’“individuo”, la “persona”, l’“io”» (*Pensieri*, 131).

Ciò che sbalordisce in questi testi sono i giudizi generici. Niente e nessuno si salva, saltiamo da Tommaso a Marx, dalla tecnica al cristianesimo, tutti peccano per la loro fede, il loro credo nella storia, nella persona individuale. E non è casuale che l'Occidente si scriva con la maiuscola, venga pertanto mitizzato, appaia come figura, demone e vittima di un dramma fatale.

«La fenomenologia del tramonto della “verità” si riferisce a tutti gli ambiti della cultura e della civiltà occidentale. Politica, economia, scienza, religione, arte, filosofia abbandonano le strutture immutabili, i modelli, i principi, i fondamenti della tradizione occidentale» (*Pensieri*, 313). Un'altra affermazione che sbigottisce non soltanto i bigotti, ma anche la gente perbene che tiene alla logica. Sentenza ellittica, nella e secondo la quale l'occidente sembra voler mangiare se stesso. Ci si domanda semmai e quando quei principi siano stati colti e rispettati, vissuti ed eseguiti. Donde ci perverranno i criteri affinché l'occidente possa ritrovare l'orientamento, dato che perfino il cristianesimo non farebbe altro che portare la verità terribile del nulla alla luce (*Pensieri*, 261) e «ogni civiltà avrebbe distolto lo sguardo dalla propria anima più profonda, in cui la verità *brilla* da sempre» (*Pensieri*, 166)?

Già a questo punto ci perdiamo nelle nebbie di un ini-

zio senza inizio, che pare sia insieme esordio della verità e della sua autodistruzione. In ogni caso, dovremo tornare all'Oriente (altra maiuscola!), oltre Parmenide: «È invece nell'antica saggezza dell'Oriente che l'uomo, nella profondità del suo “io”, è l'Assoluto stesso ed è quindi da sempre salvo» (*Pensieri*, 173). Alla profezia nefasta del nostro Geremia-Cassandra segue, e non potrebbe andare diversamente, una promessa altrettanto mitica, l'identità dell'io appena vituperato con l'Assoluto. Ma con quale Assoluto? E a nome di quale autorità ci viene presentata una tale identificazione? E come descrivere quella profondità? Comunque sia, riceviamo, increduli, l'ennesimo invito a tornare verso un passato mitico, di viaggiare nel paese di Siddharta, verso un oriente mai esistito. Ma vediamo ancora quali e quante sorprese ci attendono.

[19] L'ottica e l'atteggiamento appena denunciati portano al nichilismo e alla violenza. “Nichilismo” significa che tutto, senza eccezione, è e sarà succube del niente, della logica del divenire e del perire. Non c'è nulla di persistente, duraturo, eterno, valido in questo mondo del pensiero occidentale che per questo non trova nessun mezzo di riparo. Invocherà gli dèi, ma anche loro ormai sono inghiottiti dal vortice del nulla, sono già morti, assorbiti dal processo ingenerante e annihilante del pensiero soggettivo e oggettivante che non riesce a prepararsi all'evento epifanico dell'essere. «La storia dell'Occidente è il processo di rigorizzazione e di coerentizzazione del pensiero metafisico. Una volta che questo ha portato il mondo alla luce, è inevitabile e legittimo che dio muoia e trovi la sua verità nella tecnica, la religione nell'ateismo...» (*Essenza del nichilismo*, 262; cfr. 146, 156). Lo scenario si offusca sempre di più e sembra che nemmeno il linguaggio di Severino si salvi dalla malattia del tecnicismo occidentale, rima-

nendone inficiato e segnato. E di nuovo, il tono perentorio nasconde una logica rocambolesca: chi mai potrà giustificare il passo dalla ineluttabilità del processo alla sua legittimità? La storia, il fato, la verità, un Dio che decreti la propria morte? Il nostro non sarà mica caduto nel tranello di una dinamica e di una visione hegelianizzante? Nessuno, dunque, potrà fuggire a questo processo della morte della parola e degli dèi, nemmeno Severino? «La civiltà occidentale ha evocato il niente – è l'evocazione del niente; e Dio e la Tecnica sono i due modi fondamentali in cui essa si crede di salvarsi dal niente». Ma invano: «Dio è l'unità e il vertice dell'Apparato, ossia dello Strumento predisposto... dalla tradizione occidentale per porsi al riparo dal niente. Ma l'Apparato teologico si è rivelato più distruttivo della distruzione da cui esso doveva difendere».

Come mai e perché? Poiché la teologia, pensando un inizio e una fine, la protologia e l'escatologia dell'essere, la sua creazione e la sua distruzione, il cielo e l'inferno, ha, secondo Severino, ingrandito l'angoscia che è il sentimento fondante dell'uomo europeo, tecnico, cristiano (*Oltre il linguaggio*, 36-38). Pertanto prevale nell'occidente la logica della morte, della violenza omicida: «la radice dell'omicidio è proprio la convinzione che le cose cominciano e finiscono...» (*Pensieri*, 17). Certo, chi potrebbe negare che la religione cristiana con le sue credenze e la tecnica abbiano contribuito a creare un mondo pieno di angustia, di angherie, soprusi e sopraffazioni? Ma vediamo anche come le maiuscole generino dei mostri marini che finora nessuno ha visto e che andrebbero annichiliti!

[20] Abbandonando tutto alla logica del niente e trovandosi nella necessità di salvarsi ad ogni costo, l'occidente non può non ricorrere all'unico mezzo rimastogli: la fede. Deve rintracciare un fondamento ontologico,

morale, religioso, non importa quale, un baluardo dietro il quale potrà trincerarsi. Ora, una tale fede in un fondamento ultimo, benché (o perfino poiché) arbitraria e necessitante, non si impone mai senza violenza. Il credente è violento con se stesso e nei confronti degli altri, perché non può non voler sopraffare e scavalcare tutti i dubbi che si annidano nel proprio cuore e nelle resistenze altrui (*Pensieri*, 143, 151, 109). E non c'è nessuno che non creda ed imponga a se stesso e agli altri la sua visione: Marx, Kant, Feuerbach, per non parlare del magistero della Chiesa. Tutti rampolli dell'angoscia di affondare nella palude del nulla e nella preoccupazione disperata di trovare una ragione ultima del proprio essere e pensare. Tutti segnati, solcati dal terrore, dal sopruso del niente, dallo spavento di perdere se stessi e la propria consistenza ed esistenza. Analisi quanto mai (im)pertinente. Chi non sente come la nostra storia e l'uomo siano stati sovraccaricati, appesantiti da fardelli inutili e futili, da ideologie e fedi esasperate? Che la frenesia di voler fondare, motivare, trovare delle ragioni definitive sia esagerata, sappia di falsa necessità e di falso arbitrio? Mi pare che Severino colga il tratto paranoico, ossessivo della storia della religione e della filosofia europea, il loro gesticolare vuoto ed eccessivo. Soltanto che non vede che lui stesso ne è succube, ultima propaggine e forse prodromo di un nuovo intrigo della storia dell'essere.

[21] E la salvezza? Dopo tutto, non potrà venirci dalla fede, dalla filosofia, dalla politica economica dello stato del benessere. Tutte queste forme di autoredenzione aggravano soltanto la situazione, scavano la fossa nella quale precipiteremo. Ci vorrà, invece, un salto dimensionale, il ritorno a e il ricordo di una istanza primordiale che ci faccia capire anche il grado e l'abisso della nostra dimenticanza. Solo la memoria del primato

dell'essere ci permette di cogliere la nostra disperazione fredda, inconscia di sé (*Pensieri*, 202 s.).

Ideando questa svolta, Severino si iscrive nella storia recente delle ideologie occidentali, pur senza accorgersene. È il metodo raffinato e brutale di cui ci si serve da Hegel in poi: nessuno sa che è vittima di una coscienza infelice finché non arriva il piccolo salvatore che la illumina: Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Heidegger, tutti parlano della dimenticanza della vera dialettica della storia e dell'essere che soltanto in e con loro verrebbe a galla e troverebbe una sua adeguata interpretazione riflessa che ci farebbe capire, se solo volessimo ascoltare il loro messaggio, anche le deviazioni e gli obnubilamenti che la verità ha dovuto subire lungo la storia. E, infatti, dato il tracollo del mondo occidentale su tutti i fronti, sembra che sia giunta l'ora della nuova epifania dell'essere. «Apparirà il sentiero del Giorno? La risposta può essere data solo da ciò che è prematuro che accada: il nichilismo deve giungere al proprio compimento, perché l'Occidente possa incominciare ad agire e a fare alla luce della verità dell'essere» (*Essenza del nichilismo*, 177). Questa verità attende ancora per un lasso di tempo il tramonto, la devastazione e l'autonegazione del mondo, assiste, quindi, alla propria negazione, finché arrivi il momento nel quale si svelerà come l'essere di quella negazione e di questo assistere, come apertura del destino dell'essere (*Essenza*, 324 s.).

Si vede, un'altra volta ci viene proposto lo schema apocalittico e/o mistico del salvamento attraverso il nulla, la fine, la morte, adesso soltanto nei termini alquanto sfumati e appariscenti di una visione dell'apparire della verità di cui non possiamo ancora definire né il luogo né il tempo né le modalità – e temo che non riceveremo molta luce o indizi più rassicuranti in merito da parte del nostro Virgilio veneziano.

[22] Ma come si mostra quella verità, la salvezza come avverrà? Si rivelerà nel e come evento dell'apparire che fa sì che tutto ciò che viviamo, siamo e pensiamo appaia come apparire. Una notizia alquanto bizzarra, enigmatica, addirittura incolore per un eccesso di apparenza, di “asparizione”, come direbbe Caproni. Difficile decidere di cosa si tratti: di aspirazioni, sparizioni, apparenze o di vera epifania. Sembra che Severino scommetta sull'ultimo significato. Ci troveremo iscritti nel circolo virtuoso dell'apparire, della partecipazione eterna alla verità eterna. Lì, non ci sarebbe più ombra alcuna di contingenza, di provvisorietà e di perdizione, siccome tutto, negazioni incluse, risulterà evento e luogo dell'apparire dell'essere, della sua medesimità persistente che compare e scompare in ogni attimo. Solo così saremo liberi dalla follia del divenire, del volere, del credere, cioè da tutte le forme del vivere e pensare con le quali l'occidente ha concepito e minato la salvezza. «Se invece “salvezza” significa l'apparire dell'esser liberi dalla volontà – e questo esser liberi può apparire solo in quanto appare l'eternità di tutte le cose (e dunque anche l'eternità di questa libertà), allora la “salvezza” “salva” dai salvatori e dai creatori – da Dio, che è il primo Tecnico, e dalla Tecnica, che è l'ultimo Dio... Solo la vicenda del comparire e scomparire degli eterni rende possibile e pensabile il continuo cambiamento e l'irrinarrabile avvicinarsi di ciò che appare...» (*Oltre il linguaggio*, 27).

Difficile cogliere una o magari la logica che sostiene queste asserzioni (e torneremo a discutere sulla loro possibile validità); ovviamente ci vuole un cammino iniziatico per entrare nel santuario di un tale pensiero aulico e tauto-logico, un lungo esercizio di meditazione per cogliere quella medesimità... Eppure, le proposizioni e il mondo al quale alludono non sono privi di forza e di fascino, creano attorno a sé un campo di irradiazione

ne al quale è difficile sottrarsi. Ne promana una luce, un conforto, un raggio che ricorda il nerbo e l'energia di alcune prediche di Maestro Eckhart e il ritmo martellante di qualche sentenza o poesia di Giovanni della Croce. Dobbiamo tornare a un essere e un esserci che non sa nulla di un perché, di un divenire o tramutare, che, invece, è nuda presenza denudante e consolante, presenza dell'Uno necessario e necessitante.

Assaggiamo qualche passo dei nostri mistici, per entrare nell'atmosfera rigida e rincuorante dei testi severiniani. «Per giungere interamente al tutto, devi totalmente rinnegarti in tutto. E quando tu giunga ad aver il tutto, tu devi possederlo senza voler niente... In questa nudità lo spirito trova il suo riposo; poiché non desiderando niente, niente lo appesantisce nella sua ascesa verso l'alto e niente lo spinge verso il basso, perché si trova nel centro della sua umiltà» (Giovanni della Croce, *Salita al Monte Carmelo* 1, 13, in *Opere*, Roma 1979, 61). E dopo un'esperienza estatica cerca di descrivere la sapienza che ne nasce:

«Tal sapere non sapendo / ha un così alto potere, che i sapienti argomentando / mai lo possono superare; / ché la scienza lo non giunge / ad un non saper sapendo, / ogni scienza trascendendo».

(*Opere*, 1042.)

E M. Eckhart: «Infatti è un vero povero soltanto colui che niente vuole e niente desidera. Quando ero nella mia causa prima, non avevo alcun Dio, e là ero causa di me stesso. Nulla volevo, nulla desideravo, perché ero un puro essere, che conosceva se stesso nella gioia della verità... Pertanto preghiamo Dio di diventare liberi da Dio, e di concepire e godere eternamente la verità là dove l'angelo più alto e la mosca e l'anima sono uguali: là dove stavo e volevo quello che ero», per co-

nascere con quel Dio che «non è né essere né essere dotato di intelligenza, e neppure conosce questo o quello. Perciò Dio è privo di tutte le cose, e perciò è tutte le cose» (*Sermoni tedeschi*, ed. Vannini, Adelphi, 1985, 132-134). Un riscontro suggestivo: la stessa dinamica del superamento di sé e di ogni sapere, volere ed avere, per giungere ad una sapienza epifanica densa ed incisiva – a nome e per via di una presenza nuda, esaltante e sobria della verità che si rivela come baricentro e luogo di ogni essente? Non voglio affermare l'identità o anche solo l'attiguità dei percorsi mistici e del ragionamento severiniano; al contrario, emergeranno presto le differenze, ma il concorso tra i diversi tipi di speculazione ci pareva utile e istruttivo.

[23] Seguiamo ancora per un breve tratto il cammino del nostro filosofo veneziano, senza voler discutere il versante tecnico della sua filosofia dell'apparire. Lo faremo più tardi, per il momento ci accontentiamo di un primo approccio, una introduzione al mondo alquanto singolare del nostro autore. Ora, dove ci porta l'apparire dell'essere? È ormai chiaro da che cosa ci libera: al centro della verità nascosta che attende il tramonto della volontà di potenza, «appare invece l'impossibilità che l'essere sia niente, cioè che esca dal niente e vi ritorni: appare l'eternità dell'essere in quanto essere, l'eternità di ogni essere» (*Pensieri*, 167). Siamo, infine, liberati dalle furie del divenire, della distruzione, della violenza, perché ogni cosa risulta, anzi, è fin dall'inizio indistruttibile, eterna, e «il "divenire" del mondo è il comparire e lo scomparire degli eterni: anche l'apparire delle cose è eterno...: l'"uomo" non è qualcosa di effimero e di fragile, di finito e mortale, ma è l'eterno apparire del Tutto; il dolore dell'uomo è avvolto dalla Gioia» (*Pensieri*, 285), cioè egli «patisce il dolore essendone già da sempre al di fuori, nella Gioia» (*Pensieri*, 271).

[24] Chi di noi non si rallegherà, chi non sarà ricolmo di letizia sentendosi dire un tale messaggio? Non importa che quell'apparire non rivesta mai un suo statuto filosofico soddisfacente, anzi, l'infinito si nasconde dietro la siepe di una malinconia torva, consapevole della propria impossibilità, del non-più e del non-ancora del suo avvenire. Si occulta perciò dietro il paravento di tante parole auliche e austere, aulicamente e austeramente proferite e ripetute. Nonostante tutto, ci vorrebbe davvero un'anima incallita che non sapesse cogliere il nucleo religioso di questa lieta novella, che non è nemmeno novella, ma sussurro, bisbiglio, acqua parlante nel proprio petto: ognuno è da sempre e per sempre salvo, evento permanente dell'essere, della verità; e ogni dolore risulta perituro, non giunge nemmeno alla sostanza del proprio essere. Siamo perfino liberati da, meglio, da sempre scevri di un Dio, di un essere particolare che avrebbe il dominio su di noi e si lascerebbe venerare come Signore; scevri di un Creatore, di un Giudice, immuni da qualsiasi forma di potenza e potere, perché ognuno non è nient'altro che lo spiraglio della medesima verità imperitura, imperturbabile, immemorabile. L'essente non è soltanto un sacramento, ma il nascondiglio palese della verità. Se Severino non fosse un pensatore tanto asciutto e altezzoso, insomma un professore di filosofia, potrebbe, forse, fare sua la visione poetica di un essere umano molto più fragile, ma anche più fecondo di noi tutti, di un poeta che è tanto trapasso verso l'infinito che si porta addosso perfino il nome più anonimo e individuale che esista: persona, F. Pessoa.

«Ciò che noi vediamo delle cose sono le cose. / Perché mai dovremmo vedere una cosa se ce ne fosse un'altra? / Perché mai vedere e sentire dovrebbe essere un'illusione / se vedere e sentire sono vedere e sentire. / L'essenziale è sa-

per vedere, / saper vedere senza stare a pensare... Ma questo (poveri noi che abbiamo l'anima vestita!), / questo esige uno studio profondo, / un imparare a disimparare / e una reclusione nella libertà di quel convento / del quale dicono i poeti che le stelle sono le eterne suore / e i fiori i penitenti convinti di un solo giorno, / ma dove in realtà le stelle non sono altro che stelle...».

(*Una sola moltitudine* II, Adelphi, 1984, 107 ss.)

O ancora:

«C'è abbastanza metafisica nel non pensare a niente... Ma se Dio è gli alberi e i fiori / e i monti e la luce della luna e il sole, / perché lo chiamo Dio? / Lo chiamo fiori e alberi e monti e sole e chiar di luna... E per questo gli obbedisco, / (che altro so io di Dio che non Dio di se stesso?), / gli obbedisco nel vivere, spontaneamente, / come chi apre gli occhi e vede, e lo chiamo chiar di luna e sole, e fiori e alberi e monti, / e lo amo senza pensare a lui, / e lo penso vedendo e sentendo, / e sto con lui a ogni momento».

(*Una sola moltitudine* II, 83)

È questo che Severino vuole dire? Ahimè, se l'avesse detto in modo tanto convincente, efficace e avvenente come Pessoa... ma, purtroppo, è un filosofo agguerrito postheideggeriano e postneoscolastico. È questo che avrebbe voluto dire – o dobbiamo ancora aspettarci un altro profeta, un messaggio diverso?

[25] A questo punto, il filosofo veneziano sembra sparire dietro le veneziane di un sermone o di un eloquente silenzio mistico. E infatti, lui non può evitare di indossare le vesti di un vate, la toga del sacerdozio di un culto pagano che venera una divinità occulta e palese, senza nome né storia, senza donde né perché. I suoi testi portano le stimmate di una tale autocoscienza

gonfiata, sono scarni, parchi e paludati, pesanti allo stesso momento, di una sterilità tecnica e di un tono elevato e misterioso. Sono le pagine di un professore universitario di provenienza milanese (con la sobrietà e l'asciuttezza di quella scuola) e di un nuovo Parmenide, di un altro Leopardi (*Pensieri*, 256 ss.), di una Pizia, di un profeta di sventura e di salvezza che annuncia l'avvento di qualcosa che non si lascia ancora definire, ma soltanto vaticinare, lanciandosi contro tutta la storia che ci porta da Platone fino al Vaticano. Sentiamo qualche prova significativa.

Tutto l'occidente, anche lo stoicismo e Spinoza, è, secondo il nostro, succube dell'idea di una libertà originaria e perciò della logica dell'annientamento dell'essere. «La persuasione che l'evento sia libertà originaria guida e domina l'intera storia dell'Occidente». Nella proposizione che segue sopravviene il salto mortale nella fede: «Ma nello sguardo della verità – che non è lo sguardo di uno di noi, ma è l'apertura che rende possibile ogni guardare – appare che quella persuasione è l'alienazione estrema della verità... è l'estrema follia che identifica le cose e il niente.... Dio, l'uomo, la tecnica sono i grandi creatori e annientatori delle cose». Tuttavia, «il cammino degli eterni nella volta dell'apparire è unico, non lascia ai margini della via gli eterni che sarebbero potuti apparire e che invece non sono apparsi... Tutto ciò che si manifesta è necessario che si manifesti», è destino. «Nel suo significato autentico, e sconosciuto all'intera civiltà occidentale, il destino non è il Giogo che opprime il divenire delle cose... le cose stesse sono il destino» (*Pensieri*, 202-204).

Detto francamente, paragonate a queste elucubrazioni e insinuazioni, le asserzioni della fede cristiana ci sembrano limpide e liberanti. Ma Severino non si sente come uno dei filosofi, un pensatore privato, si spaccia per il prodromo di un evento decisivo e redentore. Per que-

sto la Chiesa ha torto se ritiene di aver esaminato «il prodotto di un individuo empirico storicamente condizionato... All'opposto, è la verità che pensa "me", in quanto essa è il pensiero originario in cui sono contenute le determinazioni particolari dell'essere che appare», ovviamente nel pensiero del prof. Severino – e in quello della Chiesa? – anche se quest'ultima «non si è ancora imbattuta nella testimonianza della verità dell'essere»; intanto, «la verità dell'essere giudica la Chiesa dal punto di vista della verità» (*Essenza del nichilismo*, 350 s., 354 s., 331 s.).

[26] Cosa dirne? Difficile non parodiare questa presuntuosità sontuosa. Con ciò non vorremmo per nulla valutare la vertenza tra Chiesa e Severino all'inizio degli anni '70. Forse vi si sono scontrate due forme alquanto affissianti di un pensiero grezzo e gonfiato, privo di umiltà e di umorismo, di un senso per le proporzioni. Insomma, due modi del non-pensare che si credevano rappresentanti della Verità in un campo ove quella probabilmente c'entra poco, due altoparlanti infelici di una voce occulta, di un sistema remoto che si bandiscono a vicenda. Infatti, «gli abitatori del tempo non riescono a pensare la Gioia» (*Pensieri*, 272).

Ci preme, però, capire a nome di quale verità il nostro possa parlare, giudicare e sentenziare con tanta perentorietà. La nostra proposta, ancora molto provvisoria, è di collocarlo in un paesaggio più vasto. Seguendo il pensiero di Severino non si ha l'impressione di accompagnare il dipanarsi di un pensiero filosofico, ma quella di inoltrarsi nel labirinto di un mitologema che avvolge anche colui che lo produce. È per questo che abbiamo voluto citare poeti e mistici che sarebbero, secondo noi, gli interlocutori idonei e congeniali di Severino. Ma c'è ancora di più. Come filosofo, non può accontentarsi di poetare il mondo, deve pensarlo fino a e in fondo, attin-

gere al pozzo inesauribile della Verità, dell'essere di cui, infatti, non sa dire molto. Gli pare soltanto che un Dio sia troppo poco per reggere alla nostra esperienza della e con la religione, della e con la storia. Il Dio della metafisica ha oggettivato e degradato gli dèi, mentre il Dio cristiano che si è invischiato nei meandri della storia, del divenire, della colpa, peggiora ancora la situazione, ci sprofonda nel baratro della impossibilità di ogni rivelazione autentica dell'essere e della redenzione (*Pensieri*, 238, 253, 286). Per questo non possiamo non tornare al mito pagano, a parole più arcane, a promesse più remote, ad un essere più originario, ad una verità che non si lascia nominare ma che accade, che si rappresenta in ogni presente. Mi pare questo sia il fondo e lo sfondo, il vortice e l'abisso del pensiero severiniano a furia dei quali i suoi scritti esercitano la loro cupa forza di attrazione. E non abbiamo trovato una migliore descrizione di quella potenza stregante del tono di Severino che nelle parole con le quali G. Caproni cerca di delineare il retroterra e il movente del suo poetare. «Vi sono casi in cui accettare la solitudine può significare attingere Dio. Ma v'è una stoica accettazione ancora più nobile: la solitudine senza Dio. Irrespirabile per i più. Dura e incolore come un quarzo. Nera e trasparente (e tagliente) come l'ossidiana. L'allegria ch'essa può dare è indicibile. È l'adito – troncata netta ogni speranza – a tutte le libertà possibili. Compresa quella (la serpe che si morde la coda) di credere in Dio, pur sapendo – definitivamente – che Dio non c'è e non esiste» (*Tutte le poesie*, 439).

d) *Il retroterra mitologico*

[27] Ma ancora, donde quell'impulso incombente che induce Severino a cimentarsi con temi tanto ardui, a lasciarsi alle spalle ogni cammino tradizionale per im-

battersi in sentieri irti e impervi, a cementare un edificio così opaco che gli proibisce di conversare in modi e toni sciolti con i suoi contemporanei? Ahimè, sono strade per nulla originali, ma già battute, spianate da pensatori e artisti di ben altro calibro del nostro, come Heidegger e Nietzsche. Ma questo retroterra concreto si apre ad orizzonti ben più ampi ed inquietanti che si sono già annunciati. Dobbiamo, infatti, far fronte al mare immane e immenso del mito. Ora ci aspetta un duplice compito. Da un lato, siamo obbligati a cercare di capire un po' il nesso tra mitologia e filosofia come si è imposto a tanti pensatori e poeti da Nietzsche in poi, per poter in seguito inquadrare meglio il contributo di Severino. Su ambedue i fronti non potremo pervenire ad un risultato o una valutazione conclusivi, per questo cambieremo spesso il nostro punto di vista (col rischio di contraddire noi stessi) per cogliere il merito e la verità, ma anche la relatività e contestabilità del pensiero severiniano.

[28] Stanchi delle false antinomie della modernità, il ritorno al mito promette il ricupero del connubio tra «la soggettivazione della realtà esterna e l'oggettivazione del mondo interiore», una formula felice che dobbiamo a U. Galimberti (*Parole nomadi*, Feltrinelli, 1994, 119) a cui ci ispiriamo nella stesura di questo brano. Parmenide avrebbe, nella ottica dei nostri autori, conservato una visione integrale di un Uno che non escluda e venga negato dal molteplice, ma che come l'Intero sappia integrarlo offrendosi in ogni sua manifestazione. Il Logos che si studia di raccogliere, di leggere e di esprimere i semi e le strutture originanti della realtà e della verità, non è lontano dal mito e dalla poesia, da un pensare in immagini e narrazioni. Ambedue, logos e mythos rivelano la filigrana nascosta e portante del reale, ne evidenziano i ritmi e le leggi, sì che descrivono come

l'Essere si manifesti in molti modi e forme garantendo la razionalità e l'inesauribilità dei fenomeni nonché del pensare umano (cfr. K. Hübner, *La verità del mito*, Feltrinelli, 1990). Visto in questa luce, Platone non è tanto distante da Parmenide, anzi ne ha conservato l'idea fondamentale, pur trascrivendola in chiave dialettica, esprimendola in una maniera più teorica e raffinata, incastonandola in una forma concettuale e aporetica. Ma neppure lui ha potuto rinunciare al ricorso alle fonti e immagini mitiche, pur con tutte le riserve e cautele, con tutti i segni di un distacco, se non di un sospetto e di un ribrezzo viscerali. È all'insegna di un tale sospetto che si annunciò l'albore di una nuova era, l'epoca della razionalità filosofica, della scienza, di un logos che si stacca dal suo terreno propizio. Oggi, dato il fallimento del progetto della modernità, dobbiamo rifarci a questa preistoria del nostro pensare, alla culla comune di religione e filosofia, immagine e concetto. Ed è ovvio che Heidegger e Severino si ispirino a una tale idea e a un tale clima comune.

[29] Abbiamo, intanto, preparato il terreno per cogliere la parentela tra i due filosofi. Per la *pars destruens*, ritroviamo nel pensatore della Foresta Nera la stessa tendenza a denigrare indifferenziatamente la modernità (post-)cristiana: scienza, arte, tecnica, cultura, fede cristiana, teologia, tutte inficiate dalla dimenticanza dell'essere, tutti strascichi, brandelli stracciati di una lunga storia del tradimento fatale di un pensiero originale che, forse, si trova ancora in Parmenide. In balia del nichilismo, dell'angoscia e della volontà di potere e soprattutto della noia, l'occidente non ha la forza di continuare così. È affetto da una mancanza degli dèi, del non-più e del non-ancora del nuovo e ultimo Dio che attendiamo. La fede cristiana ha, sì, nei suoi testimoni più autentici (Paolo, Agostino, Lutero, Kierke-

gaard) conservato un impulso escatologico, di appello e di ascolto, che pure rimane sepolto sotto le scorie di una Chiesa e di una teologia che si sono compromesse per un falso aggiornamento, un arrangiarsi fasullo e fiacco con le forze esaurite dell'occidente. Per questo loro seguono la logica del potere e della decadenza, come fascismo e comunismo, tecnica e ricerca nonché la democrazia moderna ormai votata allo sfascio. Non esiste più un ideale, una meta, un senso integrale; ed ogni orizzonte, ogni fine che ci viene proposto, cova e copre soltanto un'angoscia abissale e inestinguibile (Heidegger, *Sentieri interrotti*, passim, in *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, 65, 41, 54, 65, 138 s.; P. Brkic, *Heidegger und die Theologie*, Mainz 1994; la recezione italiana di Heidegger in «Archivio di Filosofia» [1989], soprattutto i saggi di F. Volpi, A. Caracciolo, G. Penzo, M. Cacciari).

Per la *pars construens*, non ci resta che un lutto sacro, un'attesa devota e incerta dell'avvento dell'ultimo Dio o dell'essere che è e sarà sempre presente e assente ad un tempo, si rivela solo nel suo ritrarsi, anzi non si rivela, ma accade come svelamento di sé nella radura che si annuncia e prepara, semmai, nell'evento del linguaggio dei poeti-vati (Hölderlin, Rilke, Trakl) di cui Heidegger si fa umile esegeta ed esecutore (*Beiträge zur Philosophie*, 348 ss., 405 ss.; Brkic 245 s., 290 ss.).

[30] Come si vede, troviamo le stesse strutture del pensare e del procedere in Heidegger e Severino, solo che l'ultimo tenta di superare il primo annoverandolo tra i pensatori decadenti che consegnerebbero l'essere al niente, ad un futuro incerto, mentre la verità ci aspetta da sempre, anzi, si presta senza sosta apparendo e scomparendo. Orbene, un vate annulla sempre l'altro. La storia della filosofia è anche una catena di parricidi, sovente commessi per fraintendimento. Visti nell'ottica

della teologia, ambedue sono profeti senza un Logos che li abbia legittimati e animati; vivono una mistica dell'essere senza Dio, un'ascesi profana, mondana del pensiero, programmano una storia della salvezza senza Dio né redentore (Volpi, 262). Impossibile decidere se usino la teologia e i motivi del cristianesimo o ne facciano abuso. Ambedue (sulla scia di Nietzsche e molti altri, pensiamo solo a Popper e la sua opera: *La società aperta e i suoi nemici*) ritengono il platonismo una disgrazia per la storia del pensare e della vita politica, la religione cristiana una menzogna, una falsa moralizzazione e razionalizzazione della religione. Insomma, ci troviamo di fronte a due forme di un nichilismo camuffato che si sono congiunte in un'alleanza ibrida che contamina le menti in tutti gli ambiti (teologico, politico, filosofico, spirituale). In ogni caso, ci vuole un nuovo inizio, una rivelazione ultima e ultimativa dell'essere che è ad un tempo il ritorno al mito greco-germanico nel caso di Heidegger e a una mitologia greco-milanese (ancora da rilevare) in Severino. Dobbiamo tornare indietro, risalire alle sorgenti di una filosofia presocratica per rinnovare l'anima e per ritrovare il significato originario del pensare e le orme di un essere e di una verità fondanti: almeno così ci sentiamo dire.

[31] A questo punto non possiamo sottacere il calo di tenore e di qualità tra Heidegger e i suoi seguaci in Italia, in specie Severino. Chi scrive, essendo un tedesco settentrionale (con molte simpatie per Cassirer e Goethe, ma anche, che debolezza!, per Hegel), nutre già molte perplessità e riserve nei confronti del pensiero heideggeriano e il suo modo di giudicare tutta la storia del pensiero, di adottare un "allure", un'attitudine quanto mai ieratica e profetica, di confondere filosofia e mito (con tutte le pretese infondate che ne nascono), di creare un linguaggio allusivo che sfugge ad ogni con-

trollo razionale e comunicativo. Giungendo a Severino dopo una trentina d'anni di frequentazione dei testi di Heidegger, non si può non rimanere sbalorditi dal calo di tensione e di qualità. Difettano tutte le doti particolari del discorso heideggeriano: la sensibilità ermeneutica e artistica, la precisione e la pertinenza delle analisi fenomenologiche, la profondità con la quale coglie gli esistenziali dell'uomo (noia, angoscia), la vibrazione poetica e mitologica nella ripresa dei testi greci e di poesia, la densità e la forza valorizzante del linguaggio, la ricchezza di assonanze e risonanze che sa evocare. E cosa diremmo del confronto tra Heidegger e Severino da una parte e Nietzsche dall'altra? Non vorrei essere ingiusto, ma devo dire che, se è necessario un discorso (anti-)nichilista, analitico-profeticamente del genere, i testi dell'ultimo mi appaiono tuttora i migliori, anzi insuperabili nella loro lucidità e concisione, come nella loro potenza evocativa.

[32] Cambiando di nuovo registro e prospettiva, un'ulteriore riflessione non può non rendere omaggio al pensiero appena abbozzato. La fine della modernità esige, ovviamente, un altro tipo di filosofia. Pare che ci voglia una parentesi, il coraggio inaudito e la pietà di un pensare che si svolga soprattutto nel domandare, in un interrogatorio che scruti la nostra storia, i nostri concetti fino in fondo, fino al punto ove ogni certezza viene meno e non abbiamo più nulla in mano. Ogni presupposto viene messo in forse, minato, scalzato, sfondato, preso in giro, finché dovrà confessare la sua inconsistenza e parzialità, se non la sua colpevolezza. È ovvio come a questo punto l'opzione fondamentale nonché il procedere di Heidegger e di Adorno si tocchino; si potrebbe, nonostante le avversità e gli equivoci che vi si sono creati, parlare di una vera azione parallela tra la dialettica negativa e il metodo interrogativo

dei nostri autori. La stessa inesorabilità nel domandare e pensare, la stessa sprezzatura, un coraggio spigliato nell'affrontare il nulla, le stesse riserve nei confronti del modernismo illuminista e della tecnica, lo stesso rinvio ad un oltre che si annuncia anzitutto nell'arte.

Pare che dobbiamo attingere a fonti remote, ricordare i miti dell'inizio, rivedere criticamente tutta la storia occidentale, attendere un'altra e nuova forma di presenza della verità e di un possibile Dio. Avvertiamo tutti che il nostro linguaggio religioso è logoro, esangue e fiacco, che la storia delle idee fondanti, delle ideologie si è esaurita, che il nostro secolo chiude con un bilancio negativo. Abbiamo tentato e percorso tutte le strade possibili e pensabili: l'individualismo, il collettivismo, il razionalismo e l'irrazionale, la religione e l'ateismo. Forse, abbiamo perso qualcosa di innominabile sulla strada, forse dobbiamo attendere qualcos'altro che non si lascia ancora definire ma che si è affacciato sulla scena della nostra preistoria memorabile. Nietzsche, Heidegger e, con le dovute distanze, anche Severino cercano di collocarsi in questa prospettiva, di rivedere la nostra storia, di tener aperto lo spiraglio di un avvenire possibile che non dipende soltanto dalla buona o cattiva volontà degli uomini.

[33] Ciononostante, occorre in questa glossa dar voce ad una perplessità che riguarda l'immagine e la realtà del mito greco che ha incantato e invasato i nostri filosofi. Non è chiaro ove e come i nostri mitologi vorranno rintracciare le orme di un Dio immacolato che sia il puro avvento di un poter-darsi, di un essere che si dà senza violenza, di una parola sorgiva, di un appello escatologico. Venendo a mancare sia l'escatologia che la protologia, ogni notizia almeno vagamente sicura e certa, la profezia tende a perdersi nelle nebbie della fantasia umana o di una glossolalia pseudofilosofica. Sosteniamo

che gli albori del mito greco, gli arcipelaghi immaginosi anteriori a Parmenide e Socrate non siano molto più promettenti delle notizie mito-storiche che ci giungono dalla Galilea o dalla storia che si deve al rapporto ritenuto incestuoso tra neoplatonismo e Chiesa cattolica. Se possiamo prestare fede alle ricerche e intuizioni di G. Colli (*La nascita della filosofia*, Adelphi, 1975) o di R. Calasso, ci imbattiamo in un mondo quanto mai ambiguo, se non fosco, tetro, insidioso. Perfino *Le nozze di Cadmo e Armonia* (Adelphi, 1988, 68-71, 118 ss., 352 s.) ci fanno intravedere un panorama che sa oltremisura di crudeltà e stragemmi, di invidie e insidie, di perversioni e angherie di ogni genere, da parte degli uomini e degli dèi. Convivialità, stupro e indifferenza, grazie e benefici, castighi e vendette senza motivo si avvicendano (a volte ci si crede trasferiti negli ambiti asfissianti dei romanzi di Kafka); non c'è possibilità di scampo nei confronti del darsi, dell'avvento epifanico degli dèi; al contrario, uomini ed esseri divini sono iscritti, ingabbiati in un circolo di imitazioni e condizionamenti reciproci, una rete di intrighi che nessuno riesce a districare e tantomeno a sciogliere. «Secondo Parmenide, l'essere stesso è avvolto dai "vincoli della corda" della "possente Ananke"» (Calasso, 118), non c'è nessuno spiraglio che ci permetta di poter tornare al paese di una innocenza mitica o ad un Dio o essere che ci aspetti dall'altra parte della nostra storia. Difficile capire come i nostri filosofi possano basarsi su costruzioni pericolanti e miraggi ariosi del genere.

[34] Un'ultima chiosa umoristica e sapienziale. Con gli occhi del clown e del *puer senex* ci si accorge inevitabilmente anche del versante ridicolo di una tale impresa madornale, pseudo-gigantesca. Sembra che una cosa del genere esuli dalle forze umane e che sia preferibile attenersi ai misteri cristiani, dunque a delle realtà o credenze che oltrepassano dichiaratamente il cervello

filosofico e la fantasia mitologica dell'umanità. E, infatti, quel super-uomo, quell'eterno ritorno, quegli dèi, quell'essere e quella verità che sarebbero il nostro destino e dovrebbero determinare tutto, sono tanto incolore e indefinibili quanto appariscenti e sgargianti, di una incombenza schiacciante, soffocante, ineluttabile e di una natura evanescente, eterea, inafferrabile. La loro onnipresenza invisibile fa pensare all'essere insignificante e altrettanto ubiquitario dei licheni che Sbarbaro descrive così: «Il lichene prospera dalla regione delle nubi agli spruzzi del mare. Scala le vette dove nessun altro vegetale attecchisce. Non lo scoraggia il deserto; non lo sfratta il ghiaccio; non i tropici o il circolo polare. Sfida il buio della caverna e s'arrischia nel cratere del vulcano. Teme solo la vicinanza dell'uomo. Per questa sua misantropia, la città è la sola barriera che lo arresta... Il lichene urbano è sterile, tetro, asfittico. Il fiato umano lo inquina. A Roma, per trovare un lichene riconoscibile, bisogna salire sulla cupola di San Pietro» (*L'opera in versi e in prosa*, 365). L'essere come il mondo espanso dei licheni, che, per una celia celeste, trova la sua sommità urbana - a S. Pietro...

[35] Ma per capire il pathos profetico di Severino e il suo modo di interrogare la tradizione cristiana dobbiamo ancora ricorrere ad un altro filone di pensiero, quello di un profetismo postbiblico che di recente si è legato all'atmosfera e al modo di ragionare finora rivisitati. Alla luce di esso, Severino è soltanto una delle figure rappresentative che, deluse dalle promesse del cristianesimo, si siano rivolte alla speranza disperata di poter fuggire alle sabbie mobili e alle agitazioni del mondo moderno. Se ne trovano anche tra i pensatori che prendono le mosse dalla rivelazione ebreo-cristiana. Anche loro si accingono a rinvenire un'eternità dove non ci sono più violenze, ideologie, dialettiche, mu-

tazioni, dove svaniscono la storia e il potere, l'isolamento del soggetto e l'antagonismo tra soggetto e oggetto, io e tu, uomo e terra, dove (per tornare ancora una volta al tardo Heidegger) tutto si inquadra nel quadrato magico di terra e cielo, tra mortali e dèi. Dobbiamo superare la dialettica platonica, il personalismo e lo storicismo del cristianesimo, una volta per tutte lasciare la giostra del perituro e trovare quiete in un che di perpetuo. Severino sembra uno dei profeti che ci trasmettono una tale novella di un mondo arcaico. E si trova in buona compagnia anche nell'area di coloro che interpretano il mondo biblico.

[36] Pensiamo, in modo forse sorprendente e indulgendo ad una lettura senz'altro molto parziale, a E. Lévinas, che tende a immobilizzare la storia fissandola sull'attimo eterno dell'impatto tra il volto muto e parlante dell'altro e il mio sguardo terrificato che ne rimane ostaggio. Non puoi fuggire agli occhi del mendicante, della vittima, del volto che ti interpella e si fa istanza, tribunale, giudizio, condanna e redenzione ad un tempo. L'infinito, la totalità dell'essere si coagula e si condensa nell'aria dell'altro che mi fissa su di me e distrugge tutti i miei progetti, le mie intenzioni, anzi, la mia posizione e prospettiva centrale che mi fa dominare il mio piccolo mondo antico. L'altro come maschera irremovibile e vulnerabile che mi ricorda la mia vulnerabilità, il quale scalza ogni totalità e diventa traccia di un Assoluto assente, passato che non trova mai una sua rappresentazione fissabile, ma che appunto per questo è soggetto di un desiderio inappagabile oltre ogni bisogno, un desiderio che proviene dalla e si fa di nuovo bontà. Questo desiderio non possessivo e l'altro come tracce di Dio, la bontà che oltrepassa la logica dell'essere e l'asimmetria dell'obbligo (nonché la Scrittura, la pagina sacra nella sua indecifrabile ed inscandagliabile com-

plessità) sono gli antidoti di Lévinas contro il totalitarismo della medesimità e il terrore della fugacità, i due rampolli della filosofia occidentale. E non si può dire che Severino nel suo omaggio in occasione della morte di Lévinas («Corriere della Sera», 27.12.95) abbia accolto questo pensiero sottile che lui in fin dei conti ri(con)duce a una genealogia confusa (a Rosenzweig, Hegel e il neoplatonismo) e – il solito ritornello – alla tradizione del nulla, nella quale si perderebbe anche il discorso del filosofo ebreo sulla trascendenza divina.

[37] Pensiamo a un altro autore che in certi ambienti teologici, anche italiani, guadagna tanto terreno: E. Drewermann (*Psicanalisi e teologia morale*, Queriniana, 1993). Per lui, e questo lo avvicina a Severino, la storia del cristianesimo è segnata da una logica di potere e di violenza, da un marcato moralismo e intellettualismo disastrosi, da un fatale connubio tra fede e filosofia greca. Da lì sono nati il dogmatismo, le guerre tra eretici e ortodossia, il carattere giuridico della Chiesa, il clericalismo, poi, e questo è il punto cruciale, un antropocentrismo e uno storicismo letali che hanno portato alla distruzione della natura e soffocato, soppresso o almeno essiccato il fondo archetipo, immaginativo, mitico, il retroterra fluido, oscillante dell'anima umana. La rimozione di quello sfondo, di quella miniera inesauribile di immagini, riti, gesti della cultura egiziana e del mondo orientale, ha domato il cristianesimo, l'ha ridotto ad una visione intellettuale del mondo e ad una dottrina morale, sfociando in un irrigidimento e uno svilimento della identità dell'uomo che nella religione non trova più respiro né conforto e cade vittima dell'angoscia e dell'oppressione sociale e psichica.

Il rimedio che Drewermann ci offre: dobbiamo tornare alle sorgenti e alle immagini del mito, allo spozalizio tra fantasia poetica e la sapienza delle risorse dell'inconscio

collettivo nel quale le religioni si toccano e si arricchiscono a vicenda. Tutti i brani del vangelo, le azioni e le diverse forme della presenza di Gesù ci parlano di un tale superamento e sanamento delle angustie dell'uomo, un salvamento che si deve alle immagini integrali di integrità che sgorgano dal profondo e che il contatto psico-fisico con la presenza di Gesù sa evocare. Dobbiamo lasciare le nostre fissazioni e paure e affidarci alle icone immobili e commoventi dell'anima, dei racconti e delle fiabe nei quali si rivela la presenza salvante di un Dio che abbraccia e ammantava ognuno, senza riserve né cautele. Solo una tale fede ci libera dalle angustie e angherie della vita e delle ideologie; e viceversa, chi ha ritrovato la fede, non potrà più essere schiavo della logica della morte, delle ossessioni e pressioni di un mondo artificioso.

[38] Un terzo autore che meriterebbe la nostra attenzione è R. Girard, che ritrova in ogni conflitto lo stesso modulo, lo stesso meccanismo di un'autopurificazione della società mediante il rito del capro espiatorio, che si lascia immolare a nome di una colpa che gli viene inflitta e che lui stesso prende inconsciamente su di sé. È vero che per il momento lo scontro si placa, ma in ultima analisi la guerra si innesca sempre di nuovo, finché, e in questo Girard oltrepassa il meccanismo ripetitivo dello schema mitologico, non si affacci una vittima di una forza e purezza divina che prenda su di sé la colpa in modo libero e generoso, sfondando così il cerchio della violenza una volta per tutte. Per Girard, Gesù è stato la figura che ha messo a nudo e superato il mondo chiuso dell'odio e della vendetta.

[39] È impossibile mettere in rilievo la ricchezza di cultura e di riflessione che i nostri autori dimostrano per sostenere le loro tesi. Anzi, ognuno di loro crea

un suo mondo linguistico e ontologico, si distingue per le finezze e la pertinenza delle sue osservazioni fenomenologiche e storiche. In questa sede, ci siamo occupati soltanto dello schema del loro pensiero per dimostrare come il ritorno ad un mondo mitico, perenne, stabile, originario faccia parte del patrimonio culturale, anzi della nostalgia del pensare e vivere attuali.

Dovevamo spiegarci come mai la tendenza al mito, perfino all'automitologizzazione degli autori abbia potuto attecchire in un modo così vistoso da Hegel in poi. Forse potremmo dire che, venendo a mancare una forte presenza del pensiero e della prassi religiosa, il filosofo non trovava più nessun parametro, nessuno spazio da parte del mistero cui rispondere, con il quale poteva e doveva cimentarsi. Il mondo diventò sempre più leggero. Trascinati dal moto vertiginoso di una ridda senza senso, di un valzer disperato che gira in ritmi sempre più accelerati ed eccitanti attorno ad un centro vuoto, il pensiero si faceva sempre più pesante, istanza decisiva e definitiva. Ogni pensatore vedeva se stesso come la vetta della storia della filosofia e come vedetta, se non come tribunale atto ad analizzare la coscienza infelice e rimossa di predecessori e contemporanei, per presentare poi la dialettica del proprio sistema come il ripieggo dello sviluppo universale. E forse è stata la religione cristiana che ha inventato questo giro di vite ideologico convincendo tutto il mondo della sua peccaminosità e della necessità della conversione, di una rivoluzione definitiva.

Questo gesto totalizzante della filosofia recente ha trovato la sua vetta infame e infima nel totalitarismo ideologico, nei campi di concentramento, nei quali il massimo di irrazionalità e di violenza sfrenata, un impulso postromantico, selvaggio, una fantasia metafisica negativa, si legò ad un massimo della organizzazione del terrore, di una razionalità, di una volontà lucida e paz-

zesca di dominare infine il mondo e l'intimo delle persone, l'ultimo scopo e il fascino perverso di ogni tortura. E non è casuale che il pathos delle filosofie di Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger sia stato attiguo a questo sviluppo. E sarà altrettanto significativo che le antifilosofie che hanno cercato di contestare e contestualizzare questo totalitarismo non hanno potuto far a meno di una loro mitologizzazione, di una proto-logia ed escatologia profana: il tardo Heidegger, Adorno, Lévinas – e il nostro Severino, tutti inventori di un mito pre- e postmetafisico e anticristiano, di un messaggio ulteriore dell'oltre di cui loro stessi sono i mandati e i prodromi. A questo punto abbiamo preparato il terreno per un confronto netto tra il mondo severiniano e la fede cristiana.

SUMMARY – Nel primo capitolo (§§ 1-39) cerchiamo di accostarci da lontano al pensiero severiniano, in quanto ne cogliamo il carattere affascinante e ossessivo. Poi definiamo il tipo del nostro approccio e riconduciamo le prime impressioni al fondo e timbro mitologico e archetipo della filosofia di Severino, che risulta espressione congenita della stanchezza della tarda modernità, di una neoscolastica attardata, ultimo testimone del pensiero postheideggeriano – sempre in cerca dell'ultimo Dio, si chiami Essere o l'Altro o profondità dell'anima.

Lo scontro tra mito pagano e storia cristiana

[40] Abbiamo tentato di entrare nel giardino edenico e magico dell'essere, di una narrazione filosofica intesa a ricondurci all'innocenza primordiale dell'apparizione pura della verità, un giardino incantato nel quale «tutte le cose, in quanto sono, sono eterne: come il sole appaiono e scompaiono, ma il sole non è meno reale quando non lo vediamo perché sta al di sotto dell'orizzonte». Così S. Quinzio descrive la visione severiniana, che a noi sembra non solo iper-razionalistica (come la chiama Quinzio), ma anche profetico-mitica.

Alla luce, anzi sotto i riflettori spietati di una tale visione (che, come avremo subito modo di riprovare, non è per niente pacifica), il cristianesimo riveste una fisionomia poco presentabile, anzi, tradisce tutte le sue rughe e crepe, le sue incoerenze e contraddizioni stridenti, la sua faccia nascosta, violenta, assurda. Gli scritti del nostro irradiano l'atmosfera di un laboratorio chimico, nel quale la medesimità dell'essere e l'odio nei confronti del pensiero crudele e assurdo del divenire funzionano da cartina di tornasole, come unico criterio di valutazione. La prima riprova ancora provvisoria verte sul concetto, anzi, sulla realtà centrale del cristianesimo: è l'amore che serve da cavia e viene sottoposto a tutte le cure e torture della officina severiniana. E

non si svolge in segreto, in qualche camera (*caritatis*) accessibile solo agli addetti ai lavori, ma in piena luce, sul mercato, sulle colonne del «Corriere della Sera» dell'11 ottobre 1995, colonne che sembrano voler trasformarsi in una colonia penale, per metterci una volta per tutte al riparo contro le insidie di questa religione perversa.

a) *L'amore impossibile e il nulla*

[41] Cerchiamo di seguire i singoli passi di questo articolo tortuoso. Dopo qualche citazione biblica, l'autore cerca di definire l'amore come volontà che vuole il bene dell'amato; questo bene, inteso come consistenza, ampiezza, stabilità, ricchezza di vita coincide con l'essere. – Commento: una bella o almeno accettabile definizione sia dell'amore che del bene. Ma già a questo punto ci assale un dubbio: non si insiste troppo sulla volontà dell'amante? Manca ogni nota che tenga conto della reciprocità nel dare e ricevere, per via della quale ci vogliamo bene. Un difetto apparentemente insignificante che, però, farà subito vedere le sue conseguenze funeste.

[42] Il discorso non indugia su una fenomenologia dell'amare, ma si sposta immediatamente sul livello teo-logico. Il Dio dell'amore ci dona l'essere (di modo che il nostro essere sia un *effetto* dell'agire divino) e dà perfino la propria vita per salvarci. – Commento: un perfetto riassunto quasi catechistico della fede cristiana, sebbene l'espressione "effetto", pur essendo giusta, risulti troppo parziale. Gli altri aspetti che la tradizione sottolinea (partecipazione, condivisione, la *processio*, l'assunzione in Dio ecc.) vengono trascurati.

[43] Orbene, chi ama è il *produttore* del bene, cioè dell'*essere* dell'amato. E a questo punto il discorso si incrina e si lancia in una sfera del tutto diversa e inconsueta, perché Severino prosegue: «Ma quali ombre oscurano l'amore! Innanzitutto, ogni produttore è un *distruttore*» che, altra sorpresa, non annienta solo l'altro, ma anche «la situazione al di fuori della quale egli si spinge». – Commento: la parola “produttore” riduce e travisa in un modo e una misura inammissibili la gamma ricchissima delle idee che la tradizione ha sviluppate ripensando i misteri della creazione e dell'amore. Infatti, il discorso prende una piega del tutto inadeguata a descrivere l'evento creazionistico.

Una volta deviata, la strada si perde nelle fantasie velleitarie del nostro autore. Non già che all'amore mancasse quel tratto di violenza e di odio, quella vena di distruzione anche delle proprie possibilità astratte prima della scelta, nonché della divina beatitudine prima della creazione. Non già che non ci fosse una tensione e un ricco campo di ideazione speculativa fra la volontà assoluta in e di Dio e la volontà concreta che sta alle origini della creazione del mondo non-divino. La tradizione ci fornisce un ricco campionario di concetti e procedimenti per cogliere i versanti analogici e dialettici di questo trapasso potente e delicato. Ma già Hegel ne aveva forzato l'aspetto negativo e in Severino incontriamo un'ulteriore acutizzazione (melo)drammatica del processo che confonde la concrezione, il potenziamento, il nuovo indirizzo dell'attenzione creativa divina con la distruzione di possibilità astratte, identificando creatività e distruttività.

[44] Nel medesimo processo (un esordio e uno sviluppo che si trasforma sempre più in tribunale) Dio distrugge anche le possibilità di esistere delle cose che non ha voluto creare o produrre. – Commento: spunta

il vecchissimo problema dei mondi virtuali, possibili, rimossi da Dio. Problema che K. Barth ha acutizzato mediante il binomio di elezione e riprovazione. Il nulla sarebbe il regno degli elementi che Dio non ha creati o persino respinti, l'ambito dalla sua parte sinistra. Solo questo inasprimento della domanda in Barth potrà spiegare il modo in cui Severino rincara ulteriormente la dose.

[45] Quell'amore divino non si lascia separare dall'odio. Dio odia tutte le cose non create e – lo stesso vale poi per ogni amante – odia anche l'amato esistente, perché, seguendo la logica della volontà di produzione, l'amante trae l'amato dal nulla, deve pensare che sia originariamente nulla. Non c'è scampo. Trionfo e disprezzo ontologico dominano la scena. L'amante deve odiare infinitamente l'amato, «l'orrore e l'odio stanno alla radice dell'amore», perché «l'amore prima uccide l'amato e lo rinchiude nel sepolcro del nulla», dal quale lo trae fuori in un modo del tutto arbitrario. L'amato-cadavere diventa una “creatura” dell'amante, così almeno cerco di trascrivere le conclusioni logiche rocambolesche e lacunose del nostro autore.

[46] – Commento: adesso si vendicano le piccole deviazioni iniziali del nostro discorso che è scivolato con velocità sempre più accelerata da una concezione volontaristica e una logica della produzione/dell'effetto alla bolgia del nulla, dell'odio, della distruzione. Non già che la teologia cristiana trascurasse i problemi che Severino individua con perspicacia, per intaccarla poi bruscamente, senza alcuna pietà umana e sobrietà intellettuale. Da sempre si è stati consapevoli che ci corre un abisso tra Dio e mondo, che l'amore è un «ex nihilo in nihilum ex-sistere» (Jüngel), un'avventura che richiede un salto mortale e corre il rischio di essere respinto dal-

la libertà altrui. Da sempre si è saputo che l'amore può facilmente ribaltarsi in odio, in un distacco freddo. È la metafisica della creazione, la gnoseologia dei mistici e la teologia della croce hanno esplicitato e interpretato queste esperienze vitali che fanno parte integrale della vita e della fede. Ma un conto è voler descrivere e fondare questi risvolti dell'amore, un altro è voler ricondurre tutta la sua ricchezza al suo aspetto nefasto, annihilante.

[47] In tutta l'impostazione dell'articolo, si coglie il carattere ambiguo del procedere di Severino. Accanto al fuoco (smorzato) e gli angoli (smussati) del vate, dell'annunciatore della salvezza a nome di un'unica idea, fa capolino il conoscitore del dogma cristiano che ispeziona i risvolti del dogma con l'oggettività distaccata di un ufficiale di dogana che ne calcola il dazio o del biologo che arricchisce la sua collezione di erbe essiccate e compresse. Poi, viene a galla un odio freddo, distaccato, che trova il suo diletto nel capovolgere le prospettive consuete, le assunzioni approvate, le convinzioni sacrosante. Infine c'è lo scolastico, anzi, un neoscolastico milanese capovolto che conosce ancora e usa gli strumenti della sua vecchia bottega oscura senza accorgersi in quale misura ne sia rimasto inficiato e condizionato. Quanto lunghe sono le ombre che le forzature della scolastica gettano sui suoi seguaci. E si sente che un Heidegger se n'è liberato all'età di 30 anni, Severino invece solo attorno ai 40. Orbene, ognuno, anche chi scrive, si porta addosso la propria mitobiografia. Il lettore percorra soltanto le pagine 190 ss. di *Pensieri sul cristianesimo*, per fiutare l'aria che corre, l'atmosfera che si crea nei testi del nostro. O torni a quell'omaggio a Lévinas del 27.12.95, già citato, e veda come il filosofo ebreo viene etichettato, inquadrato e poi ridotto ad un unico principio che si lascia rifiutare e confutare

fin dalle radici. È quell'atmosfera asfissiante di scuola e quell'aria rarefatta e limpida della speculazione ontologica che Borges ama riprendere, imitare e parodiare nei suoi scritti. «Noi percepiamo i fatti reali e immaginiamo quelli possibili (e futuri); nel Signore questa distinzione non è possibile, perché appartiene all'ignoranza e al tempo. La sua eternità registra una volta per sempre (*uno intelligendi actu*) non soltanto tutti gli istanti di questo gremito mondo ma anche quelli che avrebbero il loro posto se il più evanescente di essi venisse cambiato – e quelli impossibili anche. La sua eternità combinatoria e puntuale è molto più abbondante dell'universo. – A differenza di certe eternità platoniche, il cui rischio maggiore è la insipidezza, questa rischia di assomigliare alle ultime pagine dell'*Ulisse...*» (*Tutte le opere* 1, 537).

[48] È ovvio che dovremo ponderare e chiarire i problemi qui toccati in modo esauriente nella terza parte del libro. Non avrà molto senso discutere il procedere di/con un autore così farraginoso, i cui testi sono costellati e segnati da salti mortali e insinuazioni del tutto ingiustificati. Nessuna meraviglia che finora nessuno abbia potuto confutare le sue idee (già l'idea di una tale contestazione gli risulta assurda e impossibile, perché presuppone che la verità incontrovertibile verrebbe ridotta a linguaggio, alle cosiddette tesi di un soggetto concreto che si chiama Severino, mentre «la verità è tale solo in quanto *non può* essere confutata o ridotta» a significati discutibili; *Pensieri*, 169 s.).

D'altro canto, intuivamo che le posizioni estreme del nostro si prestano a farsi specola, punto di riscontro per poter rivisitare e ricostruire il significato speculativo delle asserzioni classiche della teologia e della fede cristiana. Dalla nostra prima presa di contatto con il mondo ermetico del nostro autore, emergeranno i problemi e le domande seguenti: quale è il tipo di rappor-

to tra Dio e mondo nel processo della creazione? Quale è la differenza tra creazione e produzione, tra le possibilità astratte in/di Dio e la sua potenza reale, e tra quella potenza e il suo amore liberante e vincolante, tra la *creatio ex nihilo* e l'odio distruttore, tra il nulla vituperato da Severino e il nulla della teologia e dei mistici cristiani? E per iniziare e finire con un minimo di senso di equilibrio e proporzione, di sobrietà ed equanimità, ci vorrà una descrizione fenomenologica precisa e generosa del fenomeno dell'amore, che sappia conservare le vere dimensioni della reciprocità del rapporto per poter poi distinguere tra uso e abuso, tra la sua gestualità congeniale e l'abisso delle deviazioni e perversioni, tra le sue strutture ontologiche e quelle psicologiche, tra l'evento quotidiano e gli smarrimenti e i rischi che ogni grande realtà in questo mondo corre: quelli di poter annientare e corrompere se stessa. E dovremo imparare a capire (e ad affrontare) l'eventualità di una tale autodistruzione.

[49] Il metodo che seguiremo (e che abbiamo già applicato in *Der geteilte Logos* nel quale mi intrattengo a lungo con Kant, Hegel, il pensiero ebreo e quello post-moderno, dunque con le istanze che oggi mettono in forse una visione cristiana del mondo, senza le quali però non possiamo vivere e pensare la nostra religione) è dunque il seguente. Cercheremo di imparare il massimo possibile dallo sguardo di Severino, il suo modo di usare il bisturi per far vedere l'anatomia e le viscere ammalate della religione cristiana, e di seguirlo fino al punto che quest'ultima appaia in tutta la sua contestabilità e perfino assurdità, nei suoi risvolti quanto mai discutibili e discussi. Al punto culminante (o più infimo) di questa dinamica dovremo, tuttavia, fare i conti con una sua presenza vitale, con la sua forza non solo di cimentarsi con le confutazioni della sua verità, ma

anche di poter far comprendere e valorizzare i punti di vista dei suoi critici. Speriamo di poter dimostrare che il cristianesimo non è una ideologia, ma una realtà viva e poliedrica; che il mistero ha una sua struttura polare, dialettica, analogica e dialogica che sa superare (o meglio: "elevare") anche le logiche dei suoi contestatori senza soffocarle. Ma per il momento dobbiamo cogliere ancora meglio le obiezioni e le analisi più importanti del Severino nei confronti dell'idea e della realtà cristiana.

b) *Il nichilismo e la violenza della fede*

[50] Come ha dimostrato la sua analisi dell'amore, Severino impugna e attacca in modo frontale la legittimità, le forme e i contenuti principali della fede cristiana. Di più, quest'ultima è soltanto un sintomo seppure capitale di un morbo che porta il nome "nichilismo" e soffoca l'esistenza umana, impedendo l'apparire della verità incontrovertibile. A dire il vero, insieme alla metafisica e alla tecnica, il cristianesimo ne è causa, vittima, fattore, coautore e sintomo ad un tempo. I motivi per una tale diagnosi radicale li abbiamo colti parlando del nesso tra amore e produzione. Tutti sono colpevoli di aver consegnato l'essere al niente, ad una logica di violenza e sopruso, al divenire. Ogni cosa confessa e proclama di essere stata tirata fuori dal niente e di doversi tornare. L'unità tra essere e apparire si è dissolta; l'uomo non può più essere fedele alla terra e agli dèi, ma, data quella separazione, ha oggettivato Dio, l'essere e l'amore, e ormai domina la terra e bandisce Dio nel regno remoto della sua immutabilità. La verità non può più manifestarsi, e le cose perdono il loro alone, la loro radice, si trovano in balia delle manipolazioni dell'uomo e della violenza delle fedi, delle persuasioni.

[51] È questo il deserto del nichilismo, nel quale Dio è già morto, come risultato ovvio della lunga storia della metafisica e di una concezione odiosa dell'amore creativo che ha scavato la fossa tra Essere e mondo (*Essenza del nichilismo*, 259-262). E si capisce che Heidegger e Nietzsche hanno, sì, colto e descritto il morbo, ma allo stesso momento l'hanno confermato e rafforzato, allargando quella fossa in nome di un'assenza o differenza tra verità ed essente, di una esaltazione del niente che li fa indulgere a un radicalismo del domandare, del dramma dell'esserci, quindi, a un antropocentrismo sfrenato che offusca ulteriormente il possibile orizzonte della epifania della verità. La Chiesa non ha la potenza di cambiare rotta e di opporsi al nichilismo che essa stessa ha favorito e fatto emergere. Anzi, aderisce senza pudore alla logica del progresso e dell'alienazione (*Essenza*, 272), non può non cedere all'impulso di potere e di soppressione che cela soltanto la sua deplorabile debolezza (*Essenza*, 333; *Pensieri*, 55 ss.; 287 ss.).

[52] È la fede stessa che è segnata dal dubbio, dall'angoscia, assalita dal timore di perire, di non poter reggere. Non è più l'umile custode di una verità incontrovertibile che compare, ma si è ormai ridotta al tentativo disperato di voler dare un senso al mondo e all'esistenza (*Pensieri*, 97 s., 164). Essa vive dalla (e promuove la) divisione, deve e vuole persuadere, deve e vuole insistere sulla propria verità. In questo è fiacca e fittiziamente forte, anzi ferina, violenta, l'ultimo residuo del mondo ideologico in via di estinzione (*Pensieri*, 177, 109-III; *Essenza*, 340 s.). Da un lato, la fede si presenta (in una falsa modestia) come una delle interpretazioni possibili del mondo e dimentica che ogni interpretazione, in quanto voluta e imposta, sa già di violenza, perché parte sempre da un valore o una opzione iniziali che servono da criterio, per poi mettere in ombra, anzi

impugnare gli altri punti di vista e di partenza e spiegare come mai siano potuti emergere. Ogni interpretazione deve giustificare sé e l'ingiustificabilità delle altre, almeno così si è svolta la ridda tra le diverse ideologie moderne, che all'insegna del nichilismo non potevano non accavallarsi, superarsi e convincersi a vicenda della loro inadeguatezza e del loro carattere repressivo. La modestia della fede si muta in tracotanza (in questo modo cerco di rendere le pagine molto rigide: *Essenza*, 265-270; *Pensieri*, 102, 164 s.; Galimberti, *Parole nomadi*, 92 s.).

[53] Peraltro, una tracotanza tapina che sa di violenza, ferinità (*Pensieri*, 177), prevaricazione (*Essenza*, 326; *Pensieri*, 151); prima nei confronti dello stesso credente che deve sopprimere in se stesso tanti dubbi, riserve, titubanze: in fondo sa che la sua costruzione è una montatura (*Pensieri*, 112, 151); poi nei confronti degli altri, di Dio, della verità (*Pensieri*, 111, 164 s.). E questa violenza tradisce la debolezza, anzi la nullità delle asserzioni cristiane che da parte loro non fanno altro che abbandonare il mondo al niente, dal quale è emerso e al quale tornerà (*Pensieri*, 167, 181). La fede cristiana sembra voler proiettare la sua propria (im)potenza in Dio, nella sua potenza di creare, di condannare, di essere Signore (as-tratto, se non distratto) del mondo contingente, del cielo e, fatalmente, anche dell'inferno (*Pensieri*, 181, 197). Un tale Dio è troppo, ingombrante, eccessivo, e troppo poco, remoto, irreali (*Pensieri*, 63, 269-271; 238, 253, 286).

[54] Le domande che insorgono da questa contestazione impressionante della fede e di tutte le ideologie sono incalzanti: la religione cristiana è davvero legata alle vicende della metafisica, del nichilismo, della ideologia? Ci sarebbero anche altre possibilità di comprendere sia la metafisica che la fede? La fede è irrimediabile

bilmente venata e solcata dalla fragilità, dal dubbio e da una falsa alterigia e ferinità – o potremmo capire quella debolezza e questo orgoglio anche in un modo diverso? L'interpretazione è in ogni caso velleitaria e repressiva? E quale è il rapporto tra fede e ragione, come definirle?

[55] Uno sguardo laterale, una pausa minuta per vagliare le domande, per coglierne il peso che va ben al di là della disputa con Severino. Forse l'uomo pecca sempre per un eccesso di fede, di razionalità o/e di indifferenza. Quasi impossibile tenersi in bilico. Adorno rinfaccia all'occidente la sua vena illuministica che avrebbe sottomesso il mondo al suo cervello e al suo pugno pianificante e soppresso gli spazi per la presenza dell'Altro. E cosa diremmo della fede? «E se tutti credessero al falso? E se ognuno producesse il contrario di ciò che crede? Guarda i fanatici che hanno infiammato migliaia di persone con la forza della loro fede! La fede cristiana e l'inquisizione! I fondatori del Terzo Impero tedesco: la frantumazione e la follia! Il Salvatore Bianco degli aztechi sotto forma degli spagnoli che poi li annientano. La segregazione degli ebrei come popolo eletto e la fine di quella segregazione nelle camere a gas. La fede nel progresso e il suo compimento nella bomba atomica. Come se ogni fede fosse la propria maledizione. Sarebbe questo il punto di partenza per risolvere l'enigma della fede?» (E. Canetti, *Die Provinz des Menschen*, 232, trad. mia). È come se fede e ragione nel loro estremismo si sovrapponevano, si scimmiottassero. E forse le due si sono incrociate nel bene e nel male nel romanticismo tedesco di cui è impossibile dire se si tratta dell'evento di una ragione surriscaldata o di un sentimentalismo raffreddato. E forse anche Severino ne è un rampollo, pecca per un eccesso di razionalismo e di fede mitologica. E chi scrive?...

c) Tra fideismo e razionalismo

[56] Lo scacco della fede e tra fede e nichilismo, nonché le ambivalenze della religione cristiana che oscilla tra angoscia e imponenza ideologica, non possono non rispecchiarsi all'interno della economia e dell'autofondazione della stessa fede e nella concezione del rapporto tra fede e ragione. Severino tende a esasperare il conflitto e a sottolineare l'incompatibilità tra le due sponde. Da un lato ribadisce sulla scia di san Tommaso il bisogno quasi fisiologico del cristianesimo di dover insistere sulla ragionevolezza e sulla certezza quasi assolute della fede, cioè di dover e poter provare la propria incontrovertibilità e dimostrabilità. Siccome la fede si basa sulla rivelazione divina, è, dunque, confermata da Dio stesso, non può non essere «una verità evidente della ragione naturale» (*Pensieri*, 69). Solo così si salvaguarda il carattere divino e si garantiscono il significato e l'obbligatorietà universali della fede. Lo stesso vale per il rapporto tra Cristo come epifania evidente della verità e le aspirazioni ed esigenze originarie della natura umana. Il cristianesimo, pertanto, non può non pretendere di farsi gnosi, filosofia somma, scienza (*Pensieri*, 82 s.).

[57] Nei confronti di una tale presunzione, Severino ha un gioco perfino troppo facile quando evidenzia l'altro lato della medaglia, ma da vecchio lupo di scuola sceglie la strada più impervia. Avrebbe potuto ricordare san Paolo e la sua impostazione apertamente ostile alla ragione, puntando sul primato assoluto della grazia e della follia della fede. Rileva, invece, che anche l'apostolo insiste sul carattere evidente, manifesto della rivelazione, come Tommaso (*Pensieri*, 70 s.), ma è a questo punto che il discorso cristiano si incrina. La circolarità appena accennata tra Dio come contenuto e come garante della sua propria manifestazione viene sostenuto

solo da una logica della grazia di Dio che «dona la fede (non, dunque, l'evidenza), rende credente il credente (e non rende evidente l'evidenza)» (*Pensieri*, 85). È ovvio che questo secondo passo o maschera il carattere gnostico della fede o lo scalza e nega per sfociare in un fideismo che non vuole saper nulla di ragioni.

[58] La religione cristiana si consuma e si frantuma nella lotta a e tra questi due fronti. Da un lato, cade vittima della disperazione e delle forzature che il fideismo produce (*Pensieri*, 106, 172). Dall'altro, volendo dimostrare la propria ragione, si perde in un circolo vizioso tra falso dubbio e falsa certezza. Vuole provare ciò che è soprannaturale, e credere in ciò che dovrebbe essere manifesto e universalmente riconosciuto. Che coacervo di contraddizioni! La fede è argomento, ma mai evidente (*Pensieri*, 89), porta dunque ad un dubbio che profana la sua purezza (94 s.) e lo spinge alla ricerca di un minimo di certezza (e di segni esterni atti a provarla) che ovviamente non porta in se stessa. E i segni, il ragionare, come potranno mai sostenere la verità della fede in Dio? (*Pensieri*, 123 s., 77). «Cristo è testimone della verità solo per chi crede in lui. L'armonia tra testimonianza naturale e testimonianza soprannaturale è cioè un atto di fede». Ma se la fede non si lascia dimostrare, come potrà imporsi alla comunità degli uomini? E se la fede si lascia confermare per via della ragione, la Chiesa deve ritenere ogni dissenso razionale – un peccato o un nonsenso onto-logico (*Essenza*, 331, 334)?

[59] Questa situazione non può non generare nuove ambivalenze, false coalizioni, incoerenze del e nel pensare. La fine della metafisica e il mondo nichilistico non possono fondarsi più né sulla fede né sulla ragione. La «Chiesa ha poco da temere dalla ragione, giacché anche

la ragione è divenuta consapevole di essere una fede» (*Essenza*, 328; *Pensieri*, 146), perciò ogni credente crede soltanto di credere e ogni scienziato crede di essere razionale (*Pensieri*, 73, 98 s., 146 ss.). In questo modo, modernità e Chiesa formano una falsa alleanza venata e resa possibile dal nichilismo, e non riescono a confessare la propria limitatezza, le contraddizioni intrinseche di cui rimangono succubi. Falsa fiacchezza e falsa tracotanza, falsa fede e falsa sicurezza si alternano. La Chiesa oscilla tra un fideismo che sa di umiltà, e di angoscia e l'arroganza della gnosi, della «super-filosofia» che crede di poter giudicare tutto e tutti (*Essenza*, 341).

[60] Le domande si impongono con una chiarezza ineluttabile. Come possiamo e dobbiamo definire l'atto della fede in se stesso? E quale ragione potrà entrare in un dialogo e riscontro fecondo con essa? Come descrivere il circolo tra forma e contenuto, tra l'evento e la credibilità della rivelazione? Tra i segni e motivi della fede che le diano un minimo di fondamento e di plausibilità è l'atto stesso della fede che si deve alla grazia? Insomma, come nasce e si conferma la fede? Esiste davvero l'opposizione netta tra grazia e natura, verità razionale e soprannaturale che Severino presuppone?

[61] Già a questo punto, anche il lettore più sprovvisto avrà intuito in quale misura Severino sia ancora prigioniero di una mentalità neoscolastica. Il suo modo di porre il problema, di definirne i capisaldi e le alternative e di schematizzare il conflitto porta le impronte e le stimate di un discorso pseudo-oggettivo che nelle controversie teologiche è da lungo tempo superato. Infatti, il nostro non ha nemmeno la minima conoscenza della letteratura teologica degli ultimi 50-60 anni. Sembra che non abbia mai letto una riga degli scritti di

Przywara, de Lubac, Rahner, Balthasar, Pannenberg, Ebeling, tutti autori che in vari modi si sono occupati della nostra domanda. Tuttavia, nei limiti di una tale impostazione, Severino tocca un punto delicato della teologia e della fede cristiana.

[62] Interludio. «Se proprio bisogna credere, che sia una religione che non ti fa sentire colpevole. Una religione sconnessa, fumigante, sotterranea che non finisce mai. Come un romanzo, non come una teologia» (U. Eco, *Il pendolo di Foucault*, 415). Sarà difficile accontentare il nostro fabulatore, e sarebbe auspicabile? «Scomporre il mondo in una sarabanda di anagrammi a catena. E poi credere all'Inesprimibile. Non è questa la vera lettura della Torah?». «Perché scrivere romanzi? Riscrivere la storia. La Storia che poi diventi» (*ibid.*, 416). E perché fare teologia? Forse la mettiamo così:

«La trascendenza è in calo, figuriamoci! / L'immanenza non vale una castagna secca. / La via di mezzo è il denaro. Meglio / cercare altrove».

(Montale, *Tutte le poesie*, Mondadori, 1984, 850)

d) *Il Dio contaminato e la storia violentata*

[63] Finora non abbiamo ancora toccato il nocciolo della vertenza: la concezione dell'immagine di Dio e del suo legame al mondo. Quale Dio si rivela, semmai, in quale forma nella storia (se quest'ultima esiste e ha una sua ragione d'essere)? Qual è il nesso, se esiste, tra trascendenza e immanenza, il Dio inesprimibile e la Scrittura, verità e religione? Severino ritiene che il modo con cui la fede cristiana concepisce questo rapporto contaminino il volto della verità divina, violenti la storia, alteri il loro nesso epifanico. Secondo lui è inam-

missibile e scandaloso credere in un Eterno caduco, intaccabile, distruggibile.

«La violenza è violazione di limiti che non devono essere oltrepassati. Ma se le cose si lasciano *realmente* costruire e distruggere, costruzione e distruzione non violano alcun limite. Non è violenza nemmeno distruggere (o costruire) un Dio che si lasci distruggere (o costruire)». Nello spazio del metabolismo, delle metamorfosi infinite di cui il cristianesimo sarebbe il culmine, tutto diventa possibile. Niente è proibito. Ma questo lo si intuisce soltanto collocandosi nella prospettiva della verità eterna. «Solo in quanto, al di fuori della fede nel divenire, appare che ogni essente è eterno... appare la violenza della volontà... che vuole che l'eterno sia caduco. La violenza autentica è la volontà di assumere le cose come altro da ciò che esse sono – giacché questo è l'assumere l'eterno come caduco... Anche la fede cristiana assume come visibile ciò che è invisibile – assume l'invisibile come altro da sé – e dunque anche la fede cristiana è violenza» (*Pensieri*, 110 s.). Il cristianesimo turba, scombuscola tutto, l'eterno non è più eterno, il visibile non più visibile, tutto è ancora qualcos'altro, è fluido, liquido, liquidabile. L'alto si abbassa, le cose si arrogano il diritto di essere vasi di Dio, quindi siamo di fronte alla «estrema follia che identifica l'essente e il niente» (*Pensieri*, 111).

[64] E le conseguenze non si fanno aspettare. Quella caducità di Dio riduce l'evento epifanico-salvifico ad un fatto storico, un "questo" singolare, ad un oggetto e contenuto di esperienze e di affermazioni qualsiasi (*Pensieri*, 116 s.). Un Dio che si rivela in una figura e un linguaggio storici, finisce col farsi punto fermo delle interpretazioni umane, cioè soggetto fissabile, alterabile, soggetto al divenire, alle vicissitudini spirituali e politiche della storia. Si fa oggetto della violenza ermeneutica umana (*Pensieri*, 170).

[65] L'immagine di un tale Dio si sfalda, si sfasa. Da un lato, il cristianesimo non può non ribadire l'immutabilità, la potenza e l'eternità del suo Dio, dall'altro lo abbandona alle peripezie del caduco. Un'aporia che ha il suo inizio già nell'atto della creazione. Come potremo ancora definire un tale Dio? O è immutabile – e la sua apparizione su questa terra è un effimero, un'aggiunta accidentale (se non una scorribanda) che non modifica il suo essere. O la sua decisione di creare il mondo, di amare l'uomo, di farsi uomo intacca e/o arricchisce la sua eternità, potenzierebbe la sua perfezione e/o lo renderebbe dipendente da eventi contingenti (*Pensieri*, 190 s., 231). Che confusione! Un tale Dio è del tutto incalcolabile, inaffidabile, cangiante. E come potremmo descrivere la reciprocità tra cielo e terra senza cadere in illusioni, errori logici e idee di cattivo gusto?

[66] Una tale concezione ci toglie inesorabilmente la serenità, la gioia dell'esistere. Dipenderemmo da una decisione contingente di un Dio e dalla fede in questi eventi altrettanto contingenti; saremmo permanentemente in balia del terrore del nulla, del perire: alla mercé di una grazia incomprendibile (*Pensieri*, 174, 291, 311). La realtà non ci risulterebbe una finzione terrificante?

«Sovente mi domando / Come eri ed ero prima. / Vagammo forse vittime del sonno? / Gli atti nostri eseguiti / furono da sonnambuli, in quei tempi?».

(Ungaretti, *Tutte le poesie*, Mondadori, 1988, 275 s.)

[67] «Dio “si fa” uomo non per una libera e fantastica scelta con cui egli accetterebbe la sofferenza per salvare gli uomini, ma perché la luce del Tutto... è nella propria essenza già da sempre coinvolta nella carne» (*Pensieri*, 234). «La verità non è un dono fatto agli uomini dagli dèi. La verità appare ad ogni uomo: all'idio-

ta, al folle, al delinquente, al dotto..., all'uomo anonimo e imbecille della società di massa. L'uomo è l'apparire della verità ed è quindi nella gioia che splende in tale apparire» (*Pensieri*, 174 s.). «A tutto questo fa cenno, da lontano, il cristianesimo. Tutto questo si deve cominciare a pensare al di fuori delle categorie che dominano il cristianesimo e la nostra civiltà» (*Pensieri*, 234).

[68] Le sfide e domande che dovremo cogliere e affrontare sono ben chiare: Quale è il rapporto tra la perfezione eterna di Dio e la sua libertà “contingente” nonché gli eventi della creazione e della incarnazione? La purezza divina si contamina in una tale decisione? E la storia ne verrebbe davvero (s)oppressa, violentata? Come dobbiamo pensare Dio in quanto è amore? Come descrivere il paesaggio, la struttura del suo avvenire, il suo “divenire altro da sé”, per parlare con Hegel e tante teologie recenti? Anche qui Severino tocca alcuni punti nodali della fede, pur rimanendo intrappolato da metodi, formule, alternative teologiche che, da alcuni decenni, dobbiamo ripeterlo, sono superate o si pongono almeno in altri termini.

[69] Sono domande che accompagnano la religione cristiana fin dalle sue origini. Perché essa scalfisce e viola il tatto squisito di una sensibilità classica, greca, parmenidea. Severino potrebbe far sua la voce di Celso, un pagano del secondo secolo. «L'affermazione di taluni Cristiani..., secondo i quali è già sceso... sulla terra un Dio o un figlio di Dio a giudicare le cose di quaggiù, è assolutamente vergognosa... Ma quale potrebbe essere per Dio il senso di una tale discesa? Forse quello di apprendere cosa accade fra gli uomini? Ma non sa già tutto?... In tutta evidenza, quel che vanno blaterando sul conto di Dio non rispetta la pietà né la purezza». Invece, «Dio non ha né bocca, né voce; Dio non ha nessun'altra delle cose che noi cono-

sciamo. Egli non ha neanche fatto l'uomo a sua immagine: infatti Dio non è come l'uomo e non è simile ad alcuna forma. Secondo i Cristiani Dio partecipa della figura, del colore, del movimento, dell'essere». Ma «Dio è inaccessibile al linguaggio e non può essere nominato, perché non sperimenta nulla che possa essere fissato con un nome. Dio è al di fuori di ogni esperienza passionale» (Celso, *Il discorso vero*, Adelphi, 1987, 93 s., 107, 132).

e) *La pena della redenzione storica*

[70] È questo il nodo cruciale, la debolezza (verrebbe da dire, la magagna) della fede cristiana: la passione divina, il debole che Dio ha per gli uomini. A questo punto, tutte le tensioni e contraddizioni che abbiamo individuate finora, si focalizzano e condensano in modo acuto.

[71] «Le antinomie della libertà, poi, si moltiplicano per il rapporto che, nel pensiero cristiano, sussiste tra la libera volontà del Padre di salvare l'uomo e la libera volontà del Figlio di sacrificarsi per l'uomo e per la quale non è "empio e crudele" (Tommaso) darlo alla morte» (*Pensieri*, 191). Ma si può, ed è questo il livello sul quale Severino imbastisce il discorso, ancora parlare di libertà se «la sopportazione cristiana include la convinzione che un Dio Amore è *di più*, è più alto e perfetto, è più divino di un Dio che allontana da sé il calice della sofferenza. Ma in questo modo, Dio non è più "libero" di non patire, perché non è libero di essere meno perfetto e cioè di non essere Dio» (*Pensieri*, 232). Il Dio cristiano è dunque prigioniero della sua debolezza, non può non amare, patire, abbandonarsi. E perciò non è Dio, potremmo concludere, perché o non è libero o non è perfetto. Libertà e perfezione nell'amore si escludono a vicenda.

[72] L'idea dell'incarnazione non sembra meno assurda. La libera e fantastica scelta di farsi uomo si rispecchia nella statica intrinseca, nella costruzione altrettanto assurda della doppia natura di Cristo, «l'assurdo in cui gli opposti sono predicati della stessa cosa secondo lo stesso riferimento» (*Pensieri*, 223-229). È ovvio quanto per Severino sia inconcepibile già l'idea di una incarnazione storica di Dio. Ma è parimenti evidente che non tiene conto dei "differenziali" trinitari e delle recenti teorie cristologiche. Ha invece un'immagine quanto mai grossolana della tradizione, della teoria della *communicatio idiomatum*, del modo come e sotto quali condizioni si possano applicare alla persona di Gesù gli enunciati che si riferiscono ad una delle due nature (o come oggi si direbbe meglio: alle sue due relazioni costitutive). Persiste, peraltro, la problematica centrale di come possa rappresentarsi una coscienza teandrica, una libertà e un amore divino-umano in una persona e quale sia il suo significato per la "storia" di Dio e per quella umana.

[73] Le idee cristiane attorno alla redenzione non sono meno incoerenti e bizzarre. Si afferma una connessione (se non una reazione a catena) tra peccato e pena, tra pena e giustizia divina, tra giustizia divina e restituzione di ciò che è stato tolto o rubato, il peccato e la perdita infinita della beatitudine da parte dell'uomo e l'onore infinito infinitamente leso di Dio. Visti la colpa del genere umano e l'amore divino che non vuole che l'uomo sia dannato, e data l'incapacità della libertà finita di restituire quell'onore infinito, ci voleva un Dio-uomo per redimere l'uomo. Ma questo meccanismo, ricostruito meccanicamente da Severino, non funziona. È già difficile capire come un peccato finito possa offendere Dio, intaccare il suo onore (in una misura infinita). Lo stesso vale, all'inverso, per la morte temporale di Gesù che ha pagato soltanto un prezzo fi-

nito che non potrà liberare gli uomini dalla morte eterna e soddisfare all'offesa subita di Dio. Per riscattare il genere umano, Dio dovrà, quindi, rinunciare alla propria giustizia o perfino «sacrificarla» (*Pensieri*, 238 s.). È questo il livello, sul quale Severino presenta la teoria anselmiana della redenzione. Poi discute l'idea agostiniana secondo la quale il diavolo avrebbe tolto la vita a Cristo che essendo giusto non doveva morire. Pertanto Dio avrebbe vinto Satana non mediante la potenza, ma per via della giustizia. Ma perché, si chiede il nostro, ci voleva poi ancora la risurrezione che è un segno della potenza divina? (*Pensieri*, 241 s.).

[74] In ogni caso, Severino “riesce” a presentare le idee cristiane su un livello minimo, catechistico, per poi combatterle con mezzucci dialettici quanto mai rozzi e gretti. Valutando la teologia classica e moderna, ci si chiede sbalorditi come sia possibile che una persona colta e intelligente possa scrivere in modo così primitivo, grossolano e approssimativo sui misteri più sottili della storia della religione (per non parlare di fede e dogma). Comunque sia, le ferite aperte della fede cristiana sono almeno state toccate e intraviste da lontano: Come si può parlare di un Dio fallito, sofferente? Di pena, restituzione, redenzione? È possibile, conveniente e dignitoso parlare di una morte e di una vittoria di Dio, di pena eterna, di riscatto? È possibile e pensabile che Dio e il rapporto divino-umano dipendano da eventi tanto contingenti, disgustosi, effimeri? Non paghiamo uno scotto troppo alto, magari insostenibile per tali metafore della redenzione?

[75] *Interludio*. Un pensiero timido e abissale, spaventoso e leggero trapela tra le righe severiniane. Come mai Dio, entrando nella storia, potrebbe far dipendere la salvezza dalla decisione degli uomini? Un pensiero

che R. Caillois ha declinato e coniugato in modo sottile e allucinante nel suo racconto *Ponzio Pilato* (Einaudi, 1982). Infatti, è stata la viltà di un mediocre funzionario a servire alla redenzione. Ma se in quella occasione avessero prevalso in lui il consiglio della ragione e il coraggio di imporlo? In questo caso, non saremmo stati salvati – a causa della giustizia, rettitudine e sprezzatura di un uomo politico...

[76] E cosa diremo dell'inferno, della pena immane e immensa dei reprobri? E se prendiamo queste cose ancora sul serio e alla lettera, come possiamo concepire una beatitudine celeste in vista del destino dei dannati? Non ci siamo impelagati nella palude di un sadismo (o masochismo) che va smascherato e che non merita nemmeno una confutazione? E le esagerazioni di S. Weil che celebra la sventura, il salvatore che le fa sentire il proprio niente, non ne sono una testimonianza allucinante? (*Pensieri*, 181, 186). Davvero, un tale Cristo muore e ci redime troppo poco, forse perché è troppo ingombrante per noi passeggeri spensierati, inventori di fiabe mitologiche che vogliono sopravvivere alla vita – o semplicemente tornare alla unità sorgiva dell'essere nella quale ognuno è uno con se stesso e con gli altri, o solo un nonnulla insignificante, infine liberato dalla leggerezza nefasta e insostenibile di questo mondo.

[77] L'ultimo assillo: la redenzione vale per tutti? Un altro dilemma: o ci saranno i reprobri, i dannati (con le conseguenze orrende cui abbiamo fatto cenno) o tutti saranno redenti. La morte di Cristo, del Figlio eterno non può essere inefficace. Se lui ha preso su di sé la condanna, chi potrebbe ancora sfuggire alla salvezza? Secondo K. Barth, Giuda (come alleato mascherato e antagonista necessario di Gesù) è il primo dei dannati e dei salvati. Severino osserva con acutezza che Barth

parla di Giuda nello stesso linguaggio che usa nei confronti della colpa dei fascisti. Dunque, anche un Hitler si salva? E un senza-Dio che non ha mai voluto saper nulla di un tale Dio? (*Pensieri*, 197 s.). Ecco il cristianesimo severiniano: troppo poco per consolarci, per elargirci il dono della letizia, e troppo pesante, dialettico – e infame: «chi si uccide non si uccide per mancanza di fede, ma... per troppa fede: perché si crede ridotto al mondo che la fede gli presenta, o perché crede che non esista altro mondo che quello della fede, o perché il cielo della verità gli sta davanti come l'azzurro del cielo sta davanti al cacciatore...» (*Pensieri*, 175).

[78] La religione cristiana, infatti, non è di semplice accostamento, ma una realtà insieme elementare e complessa. E, abbassata di un mezzo tono, si fa quasi indigesta, insopportabile, inferiore ad ogni umanesimo e alle altre religioni di stampo etico e cosmico. Sulla scia di Severino abbiamo potuto e dovuto riformulare alcuni problemi centrali di questa religione strana e affascinante. Ma non dovremmo dimenticare che Severino ha colto e presentato il cristianesimo abbassandone il livello di più di un mezzo tono.

Da un lato, si muove su un piano catechistico, lo interpreta, per parlare con Hegel, con la forza immaginativa, cioè in una forma non pensata, ma "rappresentata", oggettivata. Si crede di aver in mano l'abbozzo scheletrico di un film sulla vita di Gesù e sui dogmi della Chiesa *ad usum delphini*, di un canovaccio melodrammatico, con le sue alternative, soluzioni e illuminazioni false e fatue. Pertanto, non fa altro che stabilire false alternative (laddove ci sarebbe da costruire un campo ellittico attorno a due punti focali) e false confusioni (ove ci servirebbero le distinzioni precise). Non sa che ogni mistero cristiano richiede e rende possibile almeno due approcci diversi, anzi opposti, che non combaciano mai del tut-

to: Cristo è integralmente uomo e Figlio/Logos divino, la Trinità si costituisce attorno ad una coscienza divina e in tre prospettive personali incommensurabili; Dio è misericordioso fino al punto di adombrare la giustizia e viceversa. Il nostro non è mai all'altezza della metodologia che ogni grande teologia dogmatica segue da Calcedonia in poi, applicando al proprio procedere le formule cristologiche allora definite e proclamate. E pensare che sono ormai millecinquecento anni di tradizione speculativa – e di vita vissuta. E mai parla della Trinità e delle regole linguistiche e teologiche che sostengono il discorso in merito. Di tutto questo dovremo conversare con i nostri lettori nella terza parte di questo libro.

[79] Dall'altro, usa il bisturi di una dialettica parimenti grossolana. Sottopone tutto ad un vaglio che segue l'unico criterio che ha a disposizione (o che dispone di lui), cioè la verità che appare, il mito dell'essere. Dotato degli occhi di questo convitato di pietra, fa una disamina scrupolosa e parziale delle asserzioni di fede, fissandosi sulle contraddizioni apparenti dell'avversario che erroneamente si è impantanato nelle bassezze della storia di un amore infelice. Smonta alcuni meccanismi dell'orologio che accompagna queste vicende senza mai coglierne l'anima o magari il senso del tempo e del divenire di e in una tale storia. Per capire il procedere e le prospettive di Severino, ma anche i problemi speculativi e pratici fondamentali di ogni visione del mondo che si misura con l'essere e che osa pensare la verità come avvento e l'avvento della verità, dovremo ancora brevemente esplicitare la filigrana del pensiero severiniano, la struttura originaria del suo mito.

[80] *Postludio*. A volte, il suo ragionare, girare, arzigogolare, la sua malinconia aggressiva o aggressività soave mi ricorda una figura di H. Melville, *Bartleby lo*

scrivano, una persona pietosa, inafferrabile come un pallido busto in gesso di Cicerone, che si congeda dalla fluidità e fugacità, dalla vanità e dall'invadenza della vita per via di una ritirata discreta e continuata e a furia di un'unica frase, espressa con gentilezza incolore, monotona, e una fermezza impenetrabile e irresistibile: "preferirei di no". O forse il nostro rassomiglia più a quel capitano Achab (del romanzo *Moby Dick*) che caccia la balena bianca, un secondo Faust, un mistico, un avventuriero, un pazzo, un altro Cristo – chi lo sa? In ogni caso si tratta di una "braccata" che lo distrugge e fa svanire anche l'oggetto che ha di mira. La Verità in veste di una balena bianca, un miraggio incolore e seducente? Un mito inventato o un evento che ha il sopravvento su di noi?

L'occasione

«L'occasione era bella. / Volli sparare anch'io. / Puntai in alto. Una stella / o l'occhio (il gelo) di Dio?».

Benevola congettura

«Non mi ha risposto. / Gli ho scritto tante volte. / Non mi ha mai risposto. / Io credo che sia morto. Non penso / che si tenga nascosto.

– Zitto. Dio esiste soltanto / nell'attimo in cui lo uccidi».

(G. Caproni, *Tutte le poesie*, 417 s., 427)

f) *Il mitologema: l'apparire della Verità*

[81] A nome di quale idea o criterio Severino osa giudicare tutta la storia dell'occidente e i misteri cristiani? La nostra tesi è che il suo pensiero si basi su un mitologema. Parliamo di mitologema per sottolineare che, da un lato, non si tratta di un assunto filosofico ma

di una ipotesi non fondata, né teoricamente motivabile, come, del resto, ogni filosofia è radicata in una supposizione prerazionale, si deve ad una luce primordiale e ad un retroterra mai completamente esplorabile. Dall'altro, intendo indicare il carattere astratto, artificioso, costruito della "struttura originaria" che Severino ritiene fondante e fontale, mentre a noi pare una invenzione, se non una montatura molto personale. Non è che non vi sia qualche lampo, visione o intuizione di fondo; tuttavia, nell'insieme, non è altro che uno dei sistemi inventati nell'ambito universitario milanese. In realtà, non si può affatto parlare di un mito o di una mitologia, perché manca a questa costruzione il benché minimo respiro vitale. Non c'è alcuna traccia di un racconto originante, di una tradizione collettiva o ascendenza arcaica, di una esperienza individuale o comunitaria, di un rito che lo trasmetta e traduca in pratica. Quella matrice primitiva difetta di ogni colore, profumo e fisionomia, di ogni aspetto drammatico e religioso, di ogni forma di iniziazione. Resta invece l'aspetto un po' penoso con cui Severino erige la sua filosofia a bandiera di salvezza contro l'occidente e la fede cristiana, facendone il criterio decisivo di giudizio nei loro confronti.

[82] Riepilogando brevemente le linee portanti dell'idea fondante della filosofia severiniana, confessiamo subito che non ci sentiamo di discuterne il versante tecnico, ma proponiamo soltanto una lettura "narrativa" della struttura da lui stesso permanentemente ripetuta, perché è questa matrice che lo induce a valutare il cristianesimo. Il seguente brano già ricordato riassume bene l'intuizione fondamentale del nostro. «Dio "si fa" uomo non per una libera e fantastica scelta..., ma perché la luce del Tutto, nella quale consiste in verità lo sguardo onnisciente, è nella propria essenza già da sempre coinvolta nella carne, e può essere pura luce infinita

solo in quanto, da sempre, è carne, cioè prova da sempre tutti i patimenti e i piaceri della carne (e anche tutto ciò che sta al di sopra di essi)...; per la sua stessa essenza, il Verbo, cioè la luce, la manifestazione dell'essere è già da sempre presso la carne» (*Pensieri*, 234). È da notare la ripetizione ossessiva del "da sempre", che contiene in fondo tutto il pensiero severiniano. Di più non c'è da dire, perché non c'è un "di più", solo un apparire e scomparire del medesimo in ogni uomo, momento, cosa – e anche nell'errore, come vedremo. «L'uomo è l'apparire della verità ed è quindi la gioia che splende in tale apparire» (*Pensieri*, 174 s.). Notiamo, poi, la forma ellittica, tautologica delle affermazioni, anzi di ogni proposizione e capoverso. Siccome tutto è da sempre tutto (un'altra parola ostinatamente ripetuta), non vi può essere alcun progresso o emergere un nuovo aspetto; non succede proprio niente, perché ogni asserzione coglie soltanto il medesimo offrirsi dell'essere, ne svela un versante e denuncia le maniere decadute del pensare che non riescono ad accorgersene.

[83] L'unica idea che Severino ha, è l'identità dell'essere e dell'apparire. Volutamente non dico: *tra* essere e apparire, perché questo presupporrebbe già la loro disparità disperante. Pensiero esaltante e avvincente. Non c'è alcuna quintessenza dietro le quinte del mondo, non c'è alcun essere o dio che starebbe in agguato dietro l'angolo. Viene a mancare ogni dietrologia, ogni rimpiattino. Tutto è sempre alla luce del giorno, evidente e presente. Sarebbe davvero una mistica della luce se non si vestisse della toga di un gergo filosofico-iniziativo alquanto indigesto. «Se la verità dell'essere è l'apparire dell'inseparabilità dell'ente e dell'essere dell'ente, e dunque l'apparire dell'eternità di ogni ente (dal più umbratile e sfumato al più ricco e concreto, dal più ideale al più reale, immaginato e vissuto, umano e divi-

no), e se l'apparire della verità dell'essere è l'ente la cui essenza è l'apertura della verità di ogni ente, l'apparire della verità dell'essere non è allora un'attività che esca o ritorni nel nulla, o che cominci e finisca di apparire, ma è il luogo già da sempre aperto in cui giunge a manifestarsi ogni evento e si annuncia ogni parola. I millenni della storia e la totalità del tempo si distendono all'interno di questo luogo eterno, in cui consiste l'essenza dell'uomo» (*Essenza del nichilismo*, 275). E così via per centinaia di pagine. È facile perdersi, in questa musica seriale senza melodia, senza tono, senza movimento se non quello dell'accadere dell'essere. Entriamo, almeno per un lasso di tempo, in questo convento zen, mastichiamo il nostro versetto che sa di parola d'ordine: «Tutto ciò che è appare eternamente nell'apparire infinito dell'essere (che è infinito appunto perché non esiste nulla che in esso non appaia). L'apparire finito... è il luogo eterno in cui sorgono e tramontano gli eterni astri dell'essere. (E ogni cosa – anche il sentiero della Notte – appartiene alla costellazione dell'essere)» (*Essenza*, 175).

[84] Dopo esserci lasciati stregare (o annoiare) dalla cantilena rigida del nuovo Parmenide, e aver promesso al lettore di non citare più di tanto, torniamo a pensare. Molte sono le domande aperte: come è possibile che i tempi «si distendano» o mutino, che il sempre medesimo si mostri nel diverso, anche nell'errore, cioè nelle realtà che gli si oppongono? E come possono insorgere? Come è possibile e pensabile la differenza, il differirsi dell'essere tanto cari a Heidegger e alla critica delle ideologie? E cosa è e in che cosa consiste l'apparire?

[85] A questo punto assurgono alcune parole nuove e del tutto inaspettate nel vocabolario severiniano. È come se passassimo dalla meditazione orientale al raccon-

to mitologico greco-cristiano. È vero che molti testi de-
stano l'impressione che l'apparire (e soprattutto lo
scompare) sia un evento, una ri-voluzione cosmica co-
me lo sparire del sole dietro l'orizzonte; ma per spiega-
re il "cambiamento", Severino deve ricorrere ad altre
categorie. E con suo grande stupore, il lettore si trova
di fronte a termini apparentemente cristiani come "do-
nare, dare, offrire" che, però, sulla scia di Hölderlin,
Heidegger e Pessoa (§ 24) si legano al concetto di "ter-
ra". «La "terra" è il tutto che può sopraggiungere. In
essa è contenuta ogni possibile "storia di salvezza";
gli alberi e le stelle come la "Parola di Dio" e la "vita
nell'aldilà": non nel senso che il tutto venga ridotto...
all'esistenza empirica, ma nel senso che tutti gli immu-
tabili che possono sopraggiungere appartengono alla
totalità del sopraggiungente, cioè ad un'unica offerta
(e con la parola "terra" si è sempre voluto nominare
il sopraggiungente nella sua più inevitabile vicinanza)»
(*Essenza*, 381; cfr. 275). Basta! Ci si domanda chi o cosa
saranno il datore e il destinatario di una tale offerta – e
come potremo accettare o rifiutare quel dono? E come
mai l'errore, l'eresia dell'occidente potranno subentrare
alla verità? Come sono potuti "sopraggiungere", maga-
ri intrufolarsi in quell'ospedale sterile dell'essere?

[86] A questo punto, il nostro mitologo non può fare
altro che prendere in prestito i soliti concetti con i quali
l'occidente dalla Genesi fino alla Cabala o a Hegel rac-
conta la caduta della libertà, il rompersi dell'equilibrio
iniziale, l'isolamento degli elementi. Alle pagine 275 s.,
280 s., 382 ss. di *Essenza del nichilismo*, Severino ci ri-
porta le diverse possibilità del fallimento dell'apparire
dentro la struttura originaria. «Ma se nessuno mette
in discussione la terra, chi vuol sentir parlare della ve-
rità dell'essere, in cui è accolta l'offerta della terra?...»
(*Essenza*, 381). Chi dei nostri lettori non crederà di

ascoltare la voce di un cappuccino, di un predicatore di
penitenza degli anni '50? Difficile capire perché «è ne-
cessità dire che la terra, sopraggiungendo nell'eterno
apparire della verità dell'essere, è stata isolata dallo
spettacolo intramontabile della verità». C'entra, e non
potrebbe essere diversamente, il peccato originale. «Al-
l'origine di ogni possibile "peccato originale"... sta l'i-
solamento della terra, la volontà di dimenticare l'indi-
menticabile e di sfuggire al destino dell'essere». Incom-
prendibilmente, «l'intramontabile è contrastato dalla
volontà di dimenticarlo e di sfuggirlo; perché l'apparire
non è soltanto l'apparire del destino dell'essere, ma del-
la contesa tra il destino dell'essere e la volontà di sot-
trarvisi» (*Essenza*, 382).

[87] In questo evento, l'uomo diventa un mortale,
anzi è succube della volontà di morire «nella nientità
della terra». Contesa, dimenticanza dell'essere e isola-
mento, la volontà di morte e quella di rinchiudersi
nel perituro, la volontà che «la terra sia il tutto sicuro»
(*Essenza*, 276) e l'uzzolo dell'annientamento, sono que-
ste le stimmate del peccato originale. E la teologia fa-
rebbe bene ad approfittare di queste osservazioni in vi-
sta di una fenomenologia della colpa. Tutto il resto s'in-
tende poi da sé. Il «rompersi» della presenza dell'essere
nel pensiero occidentale, l'ideologia del divenire ecc.
(*Essenza*, 280). Ma donde e come può spuntare quella
volontà perversa? La visione di Severino appare ancora
più irrazionale e inconcepibile di quella cristiana.
Quest'ultima sa almeno di una volontà creativa, di un
appello, di una sproporzione tra la volontà divina e
quella umana. In questo paesaggio, un peccato, un ri-
fiuto, una rivolta o dimenticanza si spiegano in qualche
modo. Ma nella teoria del nostro manca ogni motivo
per una tale rottura e defezione. L'unica eventualità
da immaginarsi è che quella identità tra essere e appa-

rire, la circolarità tra apparire e scomparire risulti troppo incolore, noiosa, monotona (e per questo l'uomo dimentica l'essere) e allo stesso momento troppo evanescente, impalpabile (da lì la tentazione di isolare la terra, di crearsi un nido sicuro, chiuso), scommettendo in ambedue le ipotesi sul divertimento del divenire e, in modo indiretto, sul primato del niente come culla e orizzonte dell'essere. Però, tutte le teorie sull'origine del male e del peccato, se si attengono alla bontà e unità primordiali tra il principio dell'essere e il creato, si portano addosso lo stesso problema di dover spiegare la tentabilità della libertà dell'uomo, quella magagna che non rende la defezione soltanto possibile, ma quasi induce l'uomo alla trasgressione. Sembra che non ci sia una soluzione in merito. Kant e Hegel, Heidegger e la teologia girano attorno a questo buco nero della libertà. Nella terza parte dovremo affrontare questo problema, e dare, dunque, voce al serpente, alla incrinatura originante che contrassegna ogni essente.

[88] E come avviene la salvezza? Mediante la conversione, s'intende. La storia deve bere il calice della propria corruzione e dimenticanza fino alla feccia, attraversare, sperimentare l'avversità del niente, scoprire che è in balia del niente, di una logica di morte. E seguendo questo vecchio cammino della mistica, proverà che la verità dell'essere sostiene anche la sua negazione nonché il processo di conversione, perché niente può esulare dal suo raggio. «La verità assiste (al)l'autonegazione della propria negazione» (*Essenza*, 324), come in tempi passati la *gratia praeveniens* assistette i peccatori finché si convertissero. Da lì, nasce una nuova capacità e forza di ascolto, di definirsi problema, cioè in uno stato di sospensione «che alla verità non appare ancora né come legato alla verità, né come negazione della verità... Incominciando ad uscire dal "mondo", la Parola

incomincia ad apparire, nel riascolto, un *problema*» (*Essenza*, 274). Sostiamo in un limbo che solo man mano si trasforma in domanda e ascolto nei confronti del mistero, nel quale passiamo dalla contesa all'attesa. E solo adesso, alla luce della verità, riconosceremo l'errore come errore. – Lo schematismo di questa conversione è così spudoratamente cristiano che il lettore si meraviglierà che Severino non pieghi il suo ginocchio davanti al mistero che questa religione predica e rappresenta.

[89] Ma il nostro aborrisce al pensiero di una storia della salvezza e insiste sul suo mitologema privato. «Tutte le cose e tutti gli eventi sono eternamenti scolpiti... Una "storia di salvezza" è possibile soltanto se tutti gli eventi che la costituiscono sono eternamente: il loro avvento è il loro manifestarsi in una successione. Condizione necessaria perché la "storia di salvezza" abbia la possibilità di diventare un problema è che essa sia intesa come questa successione dell'apparire» (*Essenza*, 381). Vecchio assillo teologico anche questo: la sincronicità tra la volontà eterna di Dio e gli eventi della storia, tra il "consiglio" intratrinitario e l'avvento del Logos... E non è che Severino, lanciandosi contro l'idea della storia e del divenire, possa spiegare in qualche modo la successione di cui parla. Forse, somigliamo a quei burattini che ogni tanto escono dalla loro latitanza e appaiono sul palcoscenico, tenuti e diretti da fili invisibili che un giocatore invisibile maneggia dall'alto. Forse rimpiange con Kleist quella eleganza dei manichini che solo un agire e apparire inconsci potranno garantire. E mi domando, se quel fluire intramontabile dei testi del nostro non voglia imitare l'imperturbabile eleganza di un essere prepersonale e il loro tono martellante (che ricorda lo stile ossessivo di Th. Bernhard) non voglia denunciare l'impossibilità di giungervi. E infine, mi pare una presunzio-

ne bizzarra pretendere che una religione che ha 3000 anni alle spalle debba convertirsi alle idee di un professore universitario dell'Italia degli anni sessanta.

[90] *Interludio*. «L'uomo pensa, Dio ride... Ma perché Dio ride guardando l'uomo che pensa? Perché l'uomo pensa e la verità gli sfugge. Perché più gli uomini pensano, più il pensiero dell'uno si allontana dal pensiero dell'altro. È infine perché l'uomo non è mai ciò che pensa di essere... Don Chisciotte pensa. Sancio pensa, e ad entrambi sfugge non solo la verità del mondo, ma la verità del loro stesso io. I primi romanzieri europei hanno colto appieno questa nuova situazione dell'uomo e su di essa hanno fondato la nuova arte: l'arte del romanzo». E temo che Severino e a volte anche chi scrive faccia parte della razza esecrabile di gente che Rabelais chiama gli *agélastes*, cui manca il senso di umorismo, «che sono convinti che la verità sia evidente, che tutti gli uomini debbano pensare la stessa cosa e che loro stessi siano esattamente ciò che pensano di essere» (M. Kundera, *L'arte del romanzo*, Adelphi, 1988, 219 s.).

[91] *Trapasso*. Ma come parlare di Dio, dell'essere, della verità? Essi sembrano perdersi nelle frasi tautologiche, insignificanti, pimpanti e scialbe dei teorici. Come una "res amissa" troppo gelosamente riposta di modo che non se ne trovi più traccia.

«Il teologo pone / una "grazia amissibile". / Ma quale altra amissione / più dura (più terribile) / di quella del dono rimasto / - per sempre - in conoscibile?».

Concessione

«Buttate pure via / ogni opera in versi o in prosa. / Nessuno è mai riuscito a dire / cos'è, nella sua essenza, una rosa».

(G. Caproni, *Res amissa*, Garzanti, 1991, 55 ss., 69, 79)

g) *La ferita e la scommessa aperte*

[92] Lo sguardo di Severino che sa di una certa limpidezza quasi eckhartiana, l'atmosfera irrespirabile (perché troppo pura) dei suoi scritti, non potranno non purificare il lettore occidentale avvezzo ai toni forti delle varie ideologie. Per un teologo è una cura dura e salubre che lo invita a vedere il cristianesimo quasi da lontano e da fuori, come una possibilità, un fenomeno discutibile, come problema, un qualcosa che attende ancora il suo inveramento. La fede cristiana, per non parlare delle singole teologie, deve ancora misurarsi con la verità epifanica dell'essere, un Verbo primordiale e ultimo che pure insiste in e su ogni momento. Chi mai avrebbe avuto il coraggio di cogliere ogni attimo come presenza dell'eterno? Chi dei teologi, troppo innamorati della storia, della mania dell'oltrepassamento, avrebbe mai pensato che l'Assoluto (s)colpisca ogni istante, vi si renda presente (dono e presenza)? Da lì nasce un criterio di cernita inesorabile. Ogni credenza, prassi o idea che non si confessa "luogo epifanico" assoluto, apparire della luce, cassa di risonanza di un verbo originante è da ritenersi una velleità o un'ideologia, dunque troppo leggera o pesante.

[93] Guardando indietro, siamo in grado di riformulare l'impatto decisivo tra la visione severiniana e quella cristiana. Per il nostro filosofo (che in questo mi pare molto più vicino alle aspirazioni della società postmoderna di quanto lui stesso non creda) la storia, il tempo, la persona non contano più, non possono essere le istanze decisive che ci porteranno la salvezza. Tradizione, decisione, speranza, il pathos dello storicismo, del progresso, dell'utopia e della pianificazione totale, ma anche quello dell'esistenza, della morte, dell'autenticità, sono venuti meno, si sono esauriti e consunti. Sarà

questo il motivo più importante per il crollo del marxismo e la debolezza attuale del cristianesimo. Siamo, invece, tutti in fuga, in cerca di luoghi, di spazi che ci facciano respirare, ove ci attenda un dio, una libertà maggiore, la benedizione dell'anonimato, appunto l'apparire dell'essere. Vogliamo scendere dal treno della storia e immergerci nel mare del medesimo. Da lì nasce e si spiega il fascino del politeismo, della mitologia, del mondo greco ed egizio, del nuovo stoicismo – e del turismo, la nostra maniera di vivere il ritorno del medesimo.

[94] Forse si capisce adesso anche il tono pacato, quasi semplice, elementare dei *Pensieri sul cristianesimo*. Severino osserva con lieve stupore le movenze di una religione che gli è stata accanto e che sta per estinguersi, soffocata dalle sue aporie e dalla sua incapacità di porsi davanti all'Essere, di prestargli un luogo. Ormai, in essa non si trova né una sequela radicale né un pensiero forte; essa si è, invece, fiaccamente adeguata alle mode della modernità. E lui descrive le incoerenze teoriche e pratiche che ne derivano con l'acume sensibile e spietato di una principessa sul pisello, ma è anche con una punta di pietà e di rimpianto che il nostro assiste al tracollo di un mondo che aveva per secoli incantato la storia e a suo tempo attirato anche lui.

[95] Sono evidenti le domande che da questa vedetta si rivolgono alla religione cristiana: l'insistenza della teologia recente sulla storia, sul singolo e la sua decisione, sull'utopia della libertà concreta, dunque lo sposalizio tra il cristianesimo dall'una e storicismo e antropocentrismo dall'altra parte è conveniente e necessario? O dovremo riallacciarci ad altre tradizioni più vicine al mondo greco, al senso del tragico, che tenevano conto della natura in Dio, dell'ordine cosmologico, dell'essere

nel suo apparire? Come dunque parlare della storia, del divenire senza cadere nei tranelli denunciati da Severino? Dobbiamo constatare con un che di umorismo malinconico che dopo venti o trenta anni ogni liberazione o rivoluzione risulta asfissiante, restringente. E che diremo, dopo aver ascoltato la voce di Severino, delle riforme postconciliari, della teologia della storia della salvezza e della liberazione, della fioritura dell'esegesi storico-critica, tutti ormai sulla via del tramonto?

Riprendendo il filone sul piano speculativo ci chiederemo: come si può parlare di Dio, della creazione, della incarnazione senza ledere il mistero dell'essere divino né la libertà e la dignità storica dell'uomo? Come spiegare lo sfasamento che avviene nella successione dell'apparire e dello scomparire della verità, cioè della rivelazione divina? Come definire e descrivere la tentabilità dell'uomo? E il mistero della trinità potrebbe aiutarci in queste ricerche? Infine, come far vedere la sensatezza e il midollo, il baricentro drammatico e le conseguenze della rendizione e della fede senza cedere a fantasie di violenza, di punizione e di sopraffazione? Data l'insistenza delle domande di Severino, il cristianesimo diventa di nuovo problema per se stesso. E le nostre prospettive (non oserai parlare di risposte o magari di soluzioni) dovrebbero essere all'altezza delle intuizioni severiniane e – più importante ancora – dei misteri cristiani e della lunga storia della loro esegesi teologica.

[96] È ovvio che in questa sede non possiamo elaborare un intero trattato di dogmatica. Ci accontenteremo di delineare alcuni assiomi e logiche, di rintracciare la filigrana nascosta e qualche ritmo e legge fondante della fede cristiana. Vorremmo indicare alcuni presupposti e prospettive, a partire dai quali si potrà ricavare una visione d'insieme, un'intuizione di fondo riguardo alle domande appena emerse. La scommessa aperta sa-

rebbe di poter dimostrare che il mondo dei misteri cristiani è tanto ampio, poliedrico, inesauribilmente ricco, da poter, se non integrare, almeno ospitare le opzioni che gli sembrano avverse. E tenteremo di evitare che la fede cristiana si riduca ad una ideologia fiacca e ferina. Con il concetto (tanto in abuso) di "ideologia" intendiamo un assieme di asserzioni teoriche e di strategie pratiche (nonché di avvisi di garanzia per gli avversari) che sostengono di poter salvare il mondo senza che il suo fautore sia in grado e disposto a riflettere sulla contingenza, le condizioni storiche e mentali né sulle conseguenze (necessariamente) ambivalenti dei propri assunti. È manifesto che nessuno è esente da qualche elemento di autoideologizzazione, ancora meno la Chiesa. Ma ci impegniamo a bandire l'uso troppo frequente e patetico (patoteologico, come direbbe Caproni) della maiuscola e dell'articolo determinativo tanto prediletti da parte del nostro interlocutore nella lontana Venezia.

«L'uomo, monotono universo, / Crede di allargarsi i beni /
E dalle sue mani febbrili / Non escono senza fine che limiti. // Attaccato al vuoto / Al suo filo di ragno, / Non teme e non seduce / Se non il proprio grido. // Ripara il logorio alzando tombe, / e per pensarti, Eterno, / Non ha che le bestemmie».

(Ungaretti, *Tutte le poesie*, 171)

[97] L'uomo, monotono universo, un avvertimento per noi – e lo spettro/spirito (ahimè, in tedesco sono la stessa parola: *Geist*) dall'altra parte. E, infatti, il nostro sguardo (a volte anche irriverente) non ha potuto evitare di cogliere lo statuto infondato, il carattere mitologico, stantio e stentato di molte affermazioni del Severino. Torna sempre alla stessa idea fondamentale di cui lui solo è il re e l'araldo. E quante volte avremmo voluto esclamare: Il re è nudo – e

nemmeno re. Gli manca, infatti, ogni duttilità, ogni capacità di mediazione, di tradurre. In un'epoca dove abbondano gli ermeneuti che trovano tutto "interessante", questa può sembrare una virtù, anzi, fa parte del fascino, del rigore e della forza dei testi severiniani. Ma quel difetto formale riflette bene la magagna fondamentale sul livello teorico. Lui non riesce a pensare la mediazione, la differenza e il rapporto di reciprocità (sia pure asimmetrica) tra Dio e l'essere, tra la Verità e la verità pensata da lui stesso, tra essere ed essente, tra il Verbo e le parole. Non coglie la ricchezza dei misteri cristiani e delle forme del pensare in teologia. Nessuna parola sui diversi procedimenti formali (analogia, paradosso, dialettica...) in teologia e sulla delicatezza del cristianesimo nel descrivere i trapassi precari tra l'apparire e lo scomparire: creazione (eternità e tempo, essere e nulla) ed escatologia, alleanza e rottura, la nascita e la morte subita e accettata, trasfigurazione e risurrezione, trans-sustanziazione e trans-significazione, grazia e preghiera, il corpo del singolo e il corpo ecclesiale, cioè i diversi stati e stadi del Corpo di Cristo, della presenza di Verbo e Spirito nella carne.

[98] Il nostro non riesce a intendere e ancora meno ad abbracciare queste realtà forti e precarie, perché il mito può ideare immagini, fantasie, teorie, ma non un mediatore, un Verbo incarnato, lo Spirito nella storia. Concepirà con la forza della sua immaginazione semidei (Hölderlin), marionette perfette (Kleist), la dannazione e trasfigurazione di Faust e Mefistofele (Goethe, Berlioz, Valéry), il nuovo Dioniso (Nietzsche), il Dio da venire (Heidegger), il Tribunale e il Castello (Kafka), l'Angelo e la bambola (Rilke) – o, sprezzando e rifiutando ogni mediazione, ogni figura visibile di rappresentanza, ogni narrazione, l'Essere, la Verità del Severino il cui mitologema è più scarno di tutti gli altri, scevro di ogni forma concreta, esente di ogni sagoma, di ogni carne. Severino non ama le mediazioni, i tra-

passi, le forme concrete e storiche della Verità, scommette sulla purezza incolore di una Presenza che si dà in tutto e in ognuno ma che non si manifesta mai.

[99] «Se Dio c'è o non c'è è questione secondaria. Il difficile è stabilire, ammessane l'esistenza, il suo rapporto con l'uomo» (G. Caproni, *Res amissa*, 65). Di questo, in fondo soltanto di questo, dobbiamo parlare.

SUMMARY – *Nel secondo capitolo (§§ 40-99) si definiscono i nodi teorici dello scontro tra lo sguardo greco-pagano di Severino e la fede religiosa le cui asserzioni e temi centrali (amore, fede, fede e ragione, creazione, redenzione) si manifestano in tutta la loro violenza e contestabilità, almeno sullo sfondo del teorema centrale della fede severiniana: l'apparire dell'Essere che è onnipresente anche nel suo scomparire. Da questo primo impatto emergono i problemi teorici che dovremo affrontare.*

PARTE SECONDA

Un pensiero antico:
il logos mediato
o il paganesimo confutato

Andrea Grillo

Andrea Grillo, nato a Savona nel 1961, è laico, e dopo studi di giurisprudenza, filosofia e teologia a Genova e Padova, dal 1994 è docente di teologia (sacramentaria e liturgica) presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo in Roma e presso l'Istituto di Liturgia Pastorale della Abbazia di S. Giustina in Padova. Ha pubblicato *Teologia fondamentale e liturgia* (Padova, 1995) e diversi articoli su questioni di confine tra filosofia e teologia come il concetto di esperienza, il rapporto tra etica e religione e tra mediazione e immediatezza, nonché su aspetti del pensiero di L. Wittgenstein, F. Rosenzweig, K. Barth, W. Herrmann, E. Troeltsch.

I. Prologo

«Ma sempre una posizione sincera è scandalosa: questo è uno dei concetti assoluti del cristianesimo, non è vero?».

(P.P. Pasolini, *Lettera a C. Betocchi*, 1954)

[100] Da quando esiste, l'uomo pensa e crede, crede pensando e pensa credendo, perché non può pensare senza credere e non riesce a credere senza pensare. Nel suo spirito la domanda sulla verità implica la riflessione su una fede e il riconoscimento di un amore, mentre la questione sulla fede vuole scoprire una verità, la verità dell'amore e l'amore come verità. «*Quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes*» (Bonaventura) («Quando la fede non dà il proprio assenso a causa della ragione, ma per amore di ciò cui assente, desidera avere delle ragioni»). Negare questa connessione oggi può apparire una richiesta ragionevole, addirittura «illuminata» e persino «ovvia».

Una fede che non ha nulla a che fare con la verità e una verità che si emancipa una volta per tutte dalla fede è potuto diventare così per il mondo moderno un vero e proprio *ideale*. Il modello di uomo maturo a cui tende questa concezione non si lascia afferrare senza una dose abbondante di pericolosa astrazione. In realtà non si riesce neppure ad immaginare un uomo che per la verità non abbia un'autentica *passione*. Ma proprio questo si vorrebbe negare: che alla verità possa corrispondere soltanto un uomo che *sa amare*. Una fede ridotta a

caricatura di se stessa sembra minacciare la purezza di una verità che per questo, subito dopo, si trasforma in *idolo*: di essa – sebbene venga collocata fuori da Dio e addirittura *contro* Dio – si finisce volentieri con il predicare tutti i più tradizionali «attributi divini». Sminuire ed escludere la fede, idolatrare e ingigantire la verità: queste sono le tentazioni del pensiero moderno, a cui Severino non ha saputo resistere, dimostrandosi così più moderno e metafisico di quanto egli stesso non ammetterebbe mai. A questo segreto del pensiero severiniano dobbiamo ora accingerci, per metterlo a nudo. In tal modo – spingendoci *al di là* e restando *al di qua* di Severino, comunque tentando di interpretarlo meglio di quanto egli non abbia interpretato se stesso – sarà possibile mostrare le condizioni del fascino che egli esercita sul pensiero contemporaneo: tale attrattiva si basa su una unilateralità assoluta nel comprendere tanto la fede quanto la verità come due elementi *assolutamente diversi e inconciliabili*. In tale prospettiva la verità può essere esaltata misticamente soltanto al prezzo di abbassare e denigrare indegnamente la fede. Precisamente su questo crinale sta o cade il cuore pulsante del pensiero di Severino e su tale pinnacolo ci avventureremo quasi in punta di piedi, tentando di non perdere l'equilibrio.

Dialogo tra il Comandamento dell'amore, la Verità e la Gente

«Primi in omnibus proeliis oculi vincuntur».

(In ogni contesa, i primi ad essere vinti sono gli occhi).

(Tacito, *De origine et situ Germanorum liber*, § 43)

LA GENTE. Siamo venuti fin qui per vedere il confronto decisivo tra la Verità e il Comandamento dell'amore, ma da ore siamo in attesa e non si è ancora fatto vivo nessuno. Essere ingannati è normale: ma esserlo da due tipi con delle pretese come questi, sarebbe veramente il colmo...

LA VERITÀ (*arrivando, da lontano*). Non temete, scusate, eccoci, stiamo arrivando. Ancora un po' di pazienza, cari amici, e tra poco sarà qui anche Messer Comandamento. Per ora vi basti Madonna Verità. Anzi, lasciatevelo dire, ora, qui, a quattr'occhi, prima che arrivi: (*sottovoce*) se mi foste stati davvero fedeli, avreste evitato questo inutile confronto e vi sareste affidati totalmente a me. Ma comunque, facciamo pure come volete e confrontiamoci, sebbene tutto ciò sia superfluo...

LA GENTE. Già, tu Verità parli bene, come al solito. Ma quanto a noi, ci pare di non potere essere affatto sicuri di sceglierti in modo così esclusivo da poter fare a meno della libertà e quindi del comandamento.

LA VERITÀ. Non fatemi aggiungere altro. Mi pare di sentire dei passi. Dico solo a mezza voce che se avete già il necessario, perché mai andate cercando il superfluo? Se avete la verità, che bisogno avete di amare?

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE (*sopraggiungendo*). Già troppo hai parlato in mia assenza. Non influenzare questo popolo che aspetta da noi la parola definitiva.

LA VERITÀ. Non sei ancora arrivato e già detti legge come un profeta!

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Amica mia, tu pretendi di importi al di là della volontà e riduci la fede ad una dubbiosa apparenza.

LA VERITÀ. Tutti sanno che ogni forma di fede è contraria alla verità. Proprio tu sei questa fede, personificata e perciò tanto più insidiosa per me. Tu sei un attentato alla mia autenticità. D'altra parte, basterebbe guardarti...

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Come al solito finisci per assumere una specie di distacco sprezzante da tutto ciò che è umano. Bisogna invece dire che solo l'amore è credibile, ma è anche vero – riflettici – che solo l'amore può credere. Il soggetto e l'oggetto della fede può essere solo l'amore. Amare Dio e amare il prossimo è possibile poiché Dio è amore e poiché la creatura è fatta a sua immagine e somiglianza.

LA VERITÀ. Ma che bisogno c'è di credere, di amare?

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Eccoci di nuovo al punto: tu continui a chiedermi «che bisogno c'è di amare?» e non capisci che non c'è *alcun* bisogno, ma soltanto la *possibilità* di accedere a questa *grazia*. L'amore è *comandato* proprio perché non si può imporre da sé: è anzi quello che il mondo chiama «debolezza», «follia»...

LA VERITÀ. Lo vedi, per contestarmi mi dai ragione. Solo io ho un fondamento stabile: solo la verità è giustificata e giustifica l'impegno e la vita dell'uomo. Ogni fede la offusca, perché sostituisce alle *cose* delle *immagini irreali delle cose*. Tu hai bisogno di far credere che il mondo cominci e finisca per ottenere che la Gente

ami, ossia che contribuisca a far restare vivo quel mondo che pensa, che crede sia stato un nulla e sia destinato a tornare al nulla.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Spiegati meglio, ora non ti capisco proprio.

LA VERITÀ. Credere nell'amore non è la *prima* forma di fede, ma solo la *seconda*. È una conseguenza, non una causa. La vera *causa* della fede nell'amore è la fede nell'*odio*! Per amare devi odiare, te stesso e gli altri. Anche Dio, Dio stesso, per amarlo devi *averlo odiato* e per sentirti amato da lui devi esserti *sentito odiato*. La *falsità* della fede nell'amore si basa sulla *menzogna* della fede nell'odio!

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Sì, già un'altra volta ti ho sentito dire queste cose. Secondo te il modo più genuino e originario di odiare ed uccidere l'uomo sarebbe quello di credere che sia destinato alla morte e alla fine del suo esistere. Capisco il tuo sconforto. Ammiro la tua volontà di andare oltre a tutto ciò. Ma mi chiedo perché tu senta il bisogno di tutto questo *grande capovolgimento*.

LA VERITÀ. A che cosa ti riferisci? Che cosa io capovolggo? Voglio solo invitare tutta questa gente che ci sta attorno a riflettere sulla verità inoppugnabile della loro esistenza. Essi sono *già salvi*, senza bisogno di amare e di imporsi l'amore!

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Proprio questo è il *punctum dolens*. Vediamo se riesco a fartene capire l'errore a piccoli passi. Rispondimi solo sì o no, te ne prego.

LA VERITÀ. Farò come vuoi.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Tu pensi che la fede sia un errore, il contrario della verità, non è così?

LA VERITÀ. Certo, è come dici.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Rispetto alla fede, che condanni, tu promuovi una verità che è il suo opposto, perché è al di là di ogni divisione, in una pace riconciliata e assoluta, per la quale ogni volontà, ogni compito, ogni costruzione è superata e negata e nella quale «noi, nel profondo della nostra essenza, siamo Dio».

LA VERITÀ. Stai dicendo bene.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. A tuo avviso, dunque, l'errore fondamentale della fede, la sua natura erronea, sta nel concepire *come divenire* ciò che invece è *essere*. Il peccato originale di ogni fede (compresa quella dell'amore cristiano) starebbe per te nel concepire la realtà come passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla: non è forse vero?

LA VERITÀ. Non c'è niente di più vero di quel che dici.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Così tu non pensi che l'uomo viva una *storia* della salvezza, ma che sia *da sempre già salvo*, al di là di tutto ciò che può capitargli.

LA VERITÀ. È appunto così che penso.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. L'uomo è salvo, dice la verità, e l'uomo «passa», dice la fede: per questo, a tuo avviso, la verità dice il vero, e la fede dice il falso. Non è questo che dici? Sto forse sbagliando?

LA VERITÀ. Sì, per ora ti seguo ancora, ma sento che comincia ad esserci qualcosa di strano nelle tue parole.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Proprio a questo volevo condurti, mia cara avversaria. La tua *verità* non è altro che una *fede*, mentre la mia *fede* non è altro che la *verità*. Il tuo punto di *partenza* è ciò che io non nego, ma che per me sta soltanto alla fine.

LA VERITÀ. A questo punto non posso più lasciarti andare avanti. Questa tua teoria mi pare così assurda da non meritare neppure questa nostra discussione. Co-

me può la verità essere confusa con la fede e con l'amore? Stai sragionando, ecco perché siamo arrivati a queste idiozie.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Non ti inquietare e rifletti ancora per un attimo. Che cosa è mai la verità di cui parli? Non consiste forse nel confidare che ciò che *appare* sia proprio ciò che veramente è?

LA VERITÀ. Sì, proprio questo voglio dire per contestarti!

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Ma tutta questa tua foga nel negare il divenire pretende di partire da una *evidenza* che a me pare tutt'altro che «evidente».

LA VERITÀ. E quale sarebbe?

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. L'eternità del tutto e la nullità del nulla. Questa idea primaria di tutto il tuo pensiero è in verità il *principio di fede* su cui tutto riposa! Per poter dire questo tu devi affidarti, originariamente, ad un amore e ad una fede. Che l'uomo non sia qualcosa di effimero, di contingente e di mortale – te lo assicuro – non è una verità semplicemente «evidente». Mi è del tutto chiaro che fin dal principio tu fai passare per fede quello che è verità e per verità quello che è fede.

LA VERITÀ. Ma questo è totalmente assurdo! La verità non dipende da una decisione, da una volontà dell'uomo.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Ma appunto qui sta il problema! La fede non è quello che dici tu. Ciò che tu neghi, anche la fede lo nega. Ma ciò che tu affermi, senza la fede non puoi affermarlo. Fede non è apparenza della verità e verità apparente, ma piuttosto è la verità di quella apparenza. Ciò che vediamo *come in uno specchio* nella fede ci appare chiaro e determinato. Ma la tua verità non è un puro riconoscere, perché la non mortalità dell'uomo – e di «ogni ente» come dici tu –

non può in alcun caso essere constatata come tu pretendesti. L'idea chiave con cui tu critichi ogni forma di fede è a sua volta la quintessenza del modo corretto di credere! La tua verità è accettabile solo se intesa come una forma di *fede*!

LA VERITÀ. Continui ad insinuare che tra te e me vi sarebbe una vicinanza che io respingo nel modo più deciso.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Tu sei semplicemente una verità che non sopporta la verità.

LA VERITÀ. Fammi il favore, ora fermati un attimo e guarda questa gente. Da molto tempo ci sta ascoltando in silenzio e nessuno osa dire nulla. Anzi, a ben vedere mi pare proprio che nei loro occhi vi sia non solo attenzione, ma anche spavento.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Forse ora sono proprio costretto a darti ragione: anche a me pare che questa folla sgrani gli occhi vinta dalla paura! Orsù, parlate, dite qualcosa! Che cosa avete?

LA GENTE. Oh, troppo grande è il nostro spavento per poter parlare!

LA VERITÀ. Coraggio, cosa vi passa per la mente?

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Siamo in ascolto, dite cosa vi commuove.

LA GENTE. È un fatto mirabile alquanto e spaventoso molto.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Che cosa mai vi paralizza a tal punto?

LA GENTE. Ciò che ci attrae anche ci spaventa. Voi... voi due. Da quando siete arrivati, così, insieme, uno di fronte all'altra... Oh! ma non avete sentito? prima quel brusio e poi quel silenzio di ghiaccio che ci ha prostrati d'un tratto!

LA VERITÀ. Io non mi sono accorta di nulla, e tu?

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. No, di niente: ero così impegnato a discutere che non avrei sentito neppure un terremoto.

LA GENTE. Proprio voi siete la causa del nostro spavento.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE E LA VERITÀ. Noi?

LA GENTE. Voi, proprio voi: voi siete... oh non riesco a dirlo... Oh parola, tu parola, che mi manchi...

LA VERITÀ. Forza, sputa il rospo: lascia stare Mosè e cercati un Aronne...

LA GENTE. Ecco, sì, ora posso parlare: voi siete... siete *uguali*, siete assolutamente uguali.

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE E LA VERITÀ. Uguali? Che cosa? Noi?

LA GENTE. Sì, uguali come due gocce d'acqua!

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. Ah, questa è bella! Con tutto quello che abbiamo detto, ora ne scopriamo il mistero in un modo così comico! Rido di gusto.

LA VERITÀ. Non può essere! La verità non si lascia eguagliare ad un comandamento. Mi rifiuto di crederlo. Come può la verità essere *comandata*? e come può un comandamento essere la *verità*?

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE. La cosa continua a divertirmi. Più parli e più mi diverto. Per parte mia sono lusingato di questa uguaglianza, mentre tu ti lamenti come se avessi la peste. Lasciami ridere divertito.

LA VERITÀ. Ma come è possibile? Con tutto quello che ci divide, dovevamo scoprire, dovevamo *vedere* questo solo alla fine? Possibile che ciò che avremmo dovuto *vedere per primo* ci sfuggisse a tal punto da farcelo suggerire da questi estranei? Come poteva questa verità non apparire?

LA GENTE. Oh, solo ora capiamo tutto. Con tutte le vostre differenze, voi in realtà siete uguali. La verità ha bisogno di essere comandata e il comandamento è in ragione di questa stessa verità. Non c'è verità senza amore, ecco come stanno le cose: l'amore è verità da amare e insieme la verità è amore che non ama altro se non la verità. Non c'è amore se non come verità amata e come verità che ama. Alla fine, può «vedere» l'amore solo chi ama.

Orsù, datevi la mano e baciatevi: «verità e misericordia si daranno la mano»: davvero possiamo ritirarci contenti, ora che abbiamo visto realizzarsi la profezia del salmo. Andiamo ad annunciare agli altri questa nuova ed inattesa amicizia! Ma facciamolo in silenzio, poiché il silenzio è il più perfetto araldo della gioia.

SUMMARY – *Due dialoghi aprono e chiudono la seconda parte. In essi parlano – tra il serio e il faceto – le buone ragioni di una integrazione tra amore e verità (dialogo di apertura) e tra teologia e filosofia (dialogo secondo) che nel pensiero di Severino sono invece strutturalmente separate ed opposte.*

3.

Severino o la mediazione impossibile

«Fides est media inter scientiam et opinionem».

(Tommaso, *Summa Theologiae* II-II, q. 1 a. 2)

«Credere est autem immediate actus intellectus».

(Tommaso, *Summa Theologiae* II-II, q. 4 a. 2)

a) *Un pensiero anti-moderno o post-moderno?*

«Anche il più coraggioso di noi solo raramente ha il coraggio di ciò che realmente *sa...*».

(F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*)

[101] «Il cristianesimo è un contenuto inevitabile del pensiero» (*Pensieri sul cristianesimo*, 5). Così – con questo tenue riconoscimento – comincia solennemente la riflessione di Severino sul cristianesimo. Evidentemente solo la sua *inevitabilità*, il suo partecipare ad un *destino più grande di lui*, rende sopportabile il cristianesimo agli occhi e alle orecchie del pensiero. Ma subito si fa avanti una questione decisiva: il pensiero riesce ad essere veramente all'altezza di questo contenuto? E poi, in seconda battuta: il cristianesimo può davvero essere *semplicemente un contenuto* del pensiero, o non può (o non deve) essere *sempre anche una forma* del pensiero? È ancora *cristianesimo* quel contenuto cristiano che semplicemente si lasci ospitare da una qualsiasi forma del pensare? Ed è ancora *pensiero* quella forma concettuale che ospiti il cristianesimo senza lasciarsi porre in questione proprio da quel contenuto che è anche sempre inevitabilmente una «forma»?

[102] Un pensiero che, per pensare il cristianesimo, non si lasci plasmare dal cristianesimo non è un pensiero degno del cristianesimo; un tipo di cristianesimo che non sappia dar forma al pensiero non è una fede degna di essere pensata. Non è ancora «pensare il cristianesimo» sovrapporre una struttura riflessiva molto avanzata su contenuti da catechismo della prima comunione o, viceversa, affrontare l'abisso dei temi cristiani con un armamentario concettuale troppo rozzo ed elementare rispetto ad essi.

[103] Pensare e credere non si confrontano come in un'antitesi astratta, ma solo come in una sintesi concreta: non vi è il «pensare» e il «credere», ma la fede in Cristo e la riflessa articolazione dell'oggetto di fede. Anche Lévy-Strauss ha visto bene come il pensiero che si colloca oltre il mito e il rito non possa fingere una unità astratta tra immediato e mediato: pensare a proposito del cristianesimo può essere *molto rischioso* perché può indurre a pensare che la filosofia e il cristianesimo abbiano *in comune* il collocarsi *oltre il mito*: in verità solo la filosofia moderna ha concepito questa possibilità, mentre il cristianesimo, la stessa *fede*, può essere ancora considerata e compresa soltanto *in relazione con miti e con riti*. Non si dà un rapporto «puro» con il cristianesimo! Questa ammissione però non fa cadere in quella impossibilità di comprensione, che potrebbe insidiare ogni espressione religiosa, se seguissimo il principio secondo cui l'accesso alla verità è possibile solo «sotto forma di un'esclusione reciproca dell'essere e del conoscere» (C. Lévy-Strauss, *Tristi tropici*, Il Saggiatore, 1960, 401). Una tale antitesi, che risente fortemente di una visione del mondo maturata nell'ambito della mistica orientale, e per la quale lo stesso Severino dimostra una qualche simpatia (come quando ad es. cita il Tao nel saggio XIX *Pellegrini cherubici*, in

Pensieri, 205 ss.), resta ancora al di qua di un autentico «pensiero cristiano» e di un vero «cristianesimo pensato». Né la presunta opposizione tra «fideismo» e «gnosi» costituisce in realtà più di una continua provocazione, da sempre superata proprio dal cristianesimo.

[104] È stato Marx, con la sua posizione di «maestro del sospetto», ad inaugurare (grazie alla lezione imparata alla perfezione da Hegel) la tipicità della *fine del moderno*: ossia la perdita del senso della tradizione. La rivendicazione di una *totale novità del punto di vista*, di una *vetta* da cui scorgere giù in basso le masse cieche dei pensatori precedenti è la novità che si sperimenta con Marx, ma già prima con Hegel. Tuttavia Hegel non è ancora propriamente questo tradimento della tradizione, poiché ne rappresenta anche sempre una conferma; con Marx il superamento è completo, totale, traumatico e per ciò stesso più autenticamente «liberatorio». Hegel «supera» per *garantire* la tradizione, non per abolirla: è maestro non del sospetto, bensì del «sospetto» e del «rispetto». Tutto il suo superare – lo capisci bene non appena lo conosci – ti riporta – confortato – al punto di partenza. Con Feuerbach e Marx, e in generale con la sinistra hegeliana, si inaugura invece quell'atteggiamento che J. Habermas ha così ben descritto: «L'unico modo per restare fedeli a certe tradizioni è quello di rinunciarvi».

[105] C'è un tratto *terapeutico* nel sospetto moderno che investe ogni espressione recepita dal passato: Marx come Comte, Freud come Carnap, Nietzsche come Wittgenstein o Heidegger, tutti sono persuasi, in modi diversi, di aver definitivamente curato l'ammalato: nella *guerra* delle interpretazioni additano il criterio per una vera e definitiva *pace perpetua*. Questa *totale novità*, questa inaudita armonia che irrompe nel mondo con

la rivoluzione proletaria o con l'età della scienza, con la scoperta dell'inconscio o con la costruzione logica del mondo, con l'*amor fati* o con il silenzio del *Mistico* ovvero ancora con il riscatto dall'*oblio del senso dell'essere*, è possibile solo sulla base di una fondamentale *estraneità* del moderno (ormai già quasi oltre il moderno) rispetto al passato. Solo una *tradizione in crisi* può generare interpretazioni talmente nette della *differenza* dell'oggi rispetto allo ieri. Solo l'*ultimo* è in una qualche relazione con il *primo*: dal secondo al penultimo è tutto un fare a gara nella identica e uniforme inautenticità. Non c'è un punto medio su cui poggiare: si salta da Marburg a Elea, chiudendo gli occhi e turandosi il naso.

[106] Tutto il passato è ridotto *ad unum*: e il presente è l'*altro*, come verità (dimenticata) di quell'età del bronzo, simile soltanto a quel *trapassato* che è talmente lontano da essere solo più la vaga presenza di un *mito*. La interruzione è brusca, radicale, impensata eppure realissima: la più ipotetica delle ipotesi, la meno provata delle prove si presenta a tutta prima come la più reale delle realtà. Ciò che in ogni caso *non può essere* (e quindi non *deve* essere) è la continuità con il passato, con l'«inautentico» per essenza; a meno che esso non sia talmente passato e così remoto da ogni ricordo e da ogni filo di continuità – per quanto sottile – da risultare come rigenerato, proprio da questa remota profondità.

Ora, in questo schema, Severino – si noti bene – *non vuole* rientrare. Egli si colloca intenzionalmente in una ben definita *alterità* rispetto a tutti questi tentativi. Ma bisogna chiedersi – ed è certo una domanda tanto preliminare quanto conclusiva – se non sia proprio *questo collocarsi nella differenza* il tratto che anziché distinguerlo finisca per *assimilarlo* a questa recente tradizione? Il suo «porsi fuori» dalla tradizione non è quanto di più tradizionale il post-moderno ci abbia riservato?

[107] La improponibilità della tradizione come riferimento sensato è il grande problema che il moderno ha «rimosso» attraverso strategie di *negazione*. Proprio l'iperbole (e *non* la negazione) di questo stilema moderno ci viene incontro nel pensiero di Severino, che nega non soltanto la tradizione, ma il divenire stesso – almeno nella sua accezione comune – e il *tempo*, come presupposto di ogni *tradere*. Quel tempo *finito* che è il presupposto del *trans-dare* semplicemente *non c'è*: non esiste un *oltre* che renda legittimo il *tradere*. Aver pensato che vi fosse un *oltre*, un movimento dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, è stato il presupposto perché si potesse tramandare. Ma siccome non v'è «passaggio», non c'è nemmeno bisogno di passare, di consegnare. Il «sempre presente», o meglio il «sempre essente» e l'«eterno» non sanno che farsene della tradizione. La tensione tra «essere» e «tempo» è così risolta per principio, con un taglio netto: abolendo il tempo.

[108] E se fosse vero tutto il contrario? Non possiamo non chiedercelo. Se fosse proprio la *difficoltà della tradizione*, la sua *improvvisa (apparente) insignificanza*, ad aver suggerito queste «scorciatoie», questi «sentieri interrotti» che si perdono nel bosco e che non portano a nessuna radura? queste «vie» che hanno soltanto la forza di *rivoltarsi contro il passato*, come forme solo apparentemente non violente della violenza e del rancore contro il tempo? Il problema serio di una tradizione complessa si può certo risolvere facilmente: negandone la legittimità. Ma è questa la risposta più adeguata? Non vi è qui un tratto ingenuo e poco meditato, come di chi – di fronte alla difficoltà di procedere – si convince di aver scelto – da sempre – di voler star fermo? Ma appunto: perché procedere? Perché andare? Perché cambiare? Perché tramandare?

[109] Perché morire? Già, perché morire? Qui la soluzione è meno facile, meno spensieratamente disinvolta. Eppure di qui, da questo interrogativo sul «passare» più radicale, sul «trascorrere» più sconcertante assume peso e giustificazione tutto quell'affannarsi del pensiero tradizionale, che non riesce a non pensare l'essere senza il tempo. È sempre stato difficile ridurre la morte al contenuto erroneo di una fede, e lo è tuttora. Se la morte è solo una rappresentazione errata dovuta alla (e causata dalla) fede, allora la tradizione non ha senso. Ma se c'è un solo motivo per dar senso alla tradizione, è proprio lo stare dell'uomo *sotto* (e non sopra) la morte! La *tradizione* è dunque la risposta che la cultura ha dato al *morire* e alla serietà della *morte*. Una cultura che nega la tradizione è – più o meno consapevolmente – una cultura che ha già negato la morte come problema. Questo pericolo in Severino diviene talmente reale da sfiorare la esemplarità.

Il gioco tra essere, divenire e nulla, che egli tratta con penetrante lucidità, in realtà non può essere risolto «logicamente». Non si muore, come ha magistralmente sconsigliato una volta per tutte Lucrezio, *guardando se stessi morire*. Resta invece il fatto che «l'uomo naturale passa: questa è la serietà della morte» (Hegel). Questo fatto è la *trave* nell'occhio di Severino, rispetto a cui tutte le pagliuzze nell'occhio della tradizione hanno obiettivamente la profondità di uno sbadiglio.

[110] Lo stesso Hegel ha avuto ben presente questo interrogativo: la finitudine è l'unico orizzonte che dà senso alla domanda sul nulla. E, viceversa, la sottovalutazione della questione del nulla porta con sé la fondamentale incomprendimento del problema della morte, della fine, del tempo e del divenire.

Se la questione intorno al divenire fosse semplicemente riducibile al problema di una *fede* – ed è questa la convinzione più radicata di Severino – potrebbe essere dimostrata la sua natura apparente: la morte, il passare, il divenire, il «non essere ancora» e «il non essere più» sarebbero soltanto menzogne di fronte alla verità dell'essere «da sempre» e «per sempre». La fede fondamentale dell'occidente, il nichilismo come credenza nel nulla che partorisce e insidia l'essere, sarebbe così la matrice dell'errore cristiano, inteso semplicemente come la specie storica dell'errore generale che accomuna tutto il pensiero occidentale.

[111] Che le cose passino sarebbe la apparenza *creduta* dalla *fede*. Che le cose siano eterne sarebbe la *verità* che è rimasta nascosta al pensiero dell'occidente. Ma non è proprio questa idea, questa autentica «ossessione» di Severino, la struttura più recondita dell'atteggiamento di fede? non è proprio questa la «sostanza di cose sperate e argomento delle non parventi» di cui parla Paolo nella elegante traduzione di Dante nella *Commedia*? A quale mente e a quale occhio può essere «evidente» l'eternità di *ogni* cosa? Come può la vittoria sul nulla, sul divenire e sulla morte valere semplicemente come ciò che si mostra evidente all'occhio dell'intelletto? Dove sta la sua evidenza così inevidente?

[112] Severino in verità capovolge i ruoli: fa della fede una verità e della verità una fede. Il suo concetto di verità, che fonda tutto lo sviluppo razionale del suo sistema, è per questo un concetto *mitico*. E dunque presuppone e prevede come suo *fondamento* un concetto di fede, purché evidentemente ben-intesa, e non mal-intesa, così come ostinatamente insiste a considerarla l'autore. Ma per quali segreti motivi noi dovremmo credere che la fede sia una verità e che, d'altra parte la verità sia una

fede? Non c'è, almeno da questo punto di vista, una maggiore coerenza e linearità nella tanto vituperata, colpevolizzata e ingiuriata tradizione occidentale?

b) *L'esistenza della fede, la violenza e la follia della croce*

«Ci furono generazioni innumerevoli che conobbero a memoria, parola per parola, la storia di Abramo: ma a quanti essa tolse mai il sonno?».

(S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, Rizzoli, 1986, 48)

[113] Severino è un campione di quello stile moderno della filosofia che va sotto il nome di *strategia del superamento*. Nel suo pensiero propriamente *tutto è già superato*: nulla resiste alla sua analisi ed ogni antitesi risulta in fondo soltanto «apparente». Da ultimo, però, anche in lui rimane almeno una antitesi, *la vera e unica antitesi*: quella tra Severino e tutto il resto del pensiero, tra la verità (di Severino) e la fede (fondamentale dell'Occidente) sotto la quale tutti vengono ricompresi: atei e credenti, razionalisti ed empiristi, dualisti e monisti, ecc. Ascoltiamolo, in questa uniformazione negativa della ragione occidentale:

«Il cristianesimo, le correnti ereticali del Medioevo, l'utopismo moderno, il ritorno rousseauiano alla natura, la rivoluzione marxista, il superuomo, la critica di Husserl e Heidegger alla civiltà della tecnica, il dissolvimento della cultura tradizionale operato dal progresso tecnologico, sono altrettante forme di contestazione globale della società di volta in volta costituita, che si muovono per altro all'interno del pensiero dominante della civiltà occidentale» (*Essenza del nichilismo*, 261).

Chi resta saldo, in questo girone dei dannati? Tutte le forme di «anti» sono funzionali a ciò che combattono, accomunate dalla medesima radice perversa. In un al-

tro passo Severino ne dà un esempio ancora più illuminante:

«Forza-cultura, religione-ateismo, cristianesimo-anticristianesimo, metafisica-antimetafisica, materialismo-spiritualismo, moralismo-immoralismo, assolutismo-democrazia, capitalismo-comunismo, servo-padrone, umanesimo-tecnicismo formano i grandi contrasti che si svolgono all'interno della comune alienazione nichilistica dell'Occidente» (*Essenza*, 137).

Di fronte alla sua teoria della verità, ogni sapere appare come «fede» e ogni fede – a suo dire – appare nella sua natura di *alienazione*, è un errore e finisce con l'identificarsi con esso. Ma questa ricostruzione della fede deve essere sottoposta ora al vaglio della critica. Non è possibile non cogliere in essa un tratto veritiero. Tuttavia essa è sostanzialmente un *travisamento* di ciò che la fede significa per il mondo della religione e della teologia. Se quella che Severino descrive fosse davvero la fede, Severino potrebbe forse avere ragione. Ma siccome la fede non è per nulla ciò che pensa Severino, egli ha fondamentalmente torto. In che modo questa affermazione possa essere dimostrata, deve essere qui precisato con una certa cura. Procediamo con ordine e cominciamo con alcune premesse riepilogative.

[114] Ho già indicato che la struttura del pensiero di Severino è attraversata da una singolare (e non di rado inconfessata) tensione. Egli costruisce un *pensiero dialettico* per negare ogni dialettica e pervenire ad una irremovibile identità. Egli struttura la sua riflessione per condurla alle estreme conseguenze, dove ultimamente appare chiaro come *ciò che egli intende per verità sia una forma di fede* (purché intesa in senso corretto) e ciò che intende per fede sia in realtà una forma di verità (se intesa in senso riduttivo). Egli vuole superare la *divisione* tra fede e verità per promuovere la seconda *con-*

tro la prima, ma finisce con il giungere alla loro sostanziale identificazione.

Si deve tuttavia riconoscere che ogni dialettica, qualora si dimostri incapace di «arrestarsi», arriva inevitabilmente ad una sorta di strutturale *perversione*. Ciò è innegabile ed è divenuto indimenticabile grazie alla lezione di un autore che pure Severino ha il gusto di citare più di una volta. Abramo è colui che ha saputo riconoscere nella fede ciò che è «insuperabile» e Kierkegaard ci ha indotto a considerarne la grandezza in una delle sue opere più luminose, *Timore e tremore*. Di fronte alla foga superatrice di Severino non può ergersi semplicemente un «errore»: qui veramente la equiparazione e il livellamento di tutta la tradizione sotto la rubrica «nichilismo» costituisce quasi una caduta di stile inaccettabile. Qui si fa della «fede» un concetto così generico e onnipervadente che davvero essa perde ogni sua ragionevole caratteristica; qui perciò si finisce per guardare alla fede con una tale «mikrothumia», con una ristrettezza di spirito talmente accentuata, che questo difetto finisce per macchiare non secondariamente la riflessione di Severino nel suo insieme. Il suo accesso alla fede è basato su una «*koiné* catechistico-scolastica impermeabile alle ragioni dell'interpretazione storico-teologica», che perverte inevitabilmente la possibilità di comprendere l'orizzonte stesso dell'aver fede (cfr. P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, 1996, 446). Egli può parlare con tanta leggerezza della fede solo perché non ha mai veramente considerato *almeno* la figura di Abramo. Può ridurre la fede ad un tale sgorbio che davvero anch'egli finisce per somigliare a quel meditante che nello spiegare Abramo poteva identificare a cuor leggero Isacco (il figlio da sacrificare) e la cosa migliore (il sacrificio), riuscendo a fare tutto ciò fumando la sua pipa, mentre l'uditore stendeva comodamente le sue gambe (cfr. S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, 48).

[115] «Sarà difficile capire Hegel, ma capire Abramo è una via stretta» (Kierkegaard, *Timore e tremore*, 53). Nessun accenno a questa dimensione affascinante e radicale è percepibile dal modo un po' disinvolto e freddo con cui Severino tratta la fede come «errore» e come «inautenticità». Per contestarlo il gioco sta tutto nel dosare sapientemente superamento e arresto, resistenza e resa, intendendole come sfide alla totale apertura e alla totale chiusura, quali modi antitetici (ma irreali) del porsi di fronte al mondo. Solo in tal modo – andando *al di là* e restando *al di qua* di Severino – è possibile mostrarne le condizioni del fascino e del fallimento: il suo magistero prevede un'assoluta unilateralità nel comprendere tanto la fede quanto la verità come due *diversi* assoluti. La verità non può essere esaltata tanto misticamente se non a patto di abbassare indegnamente la fede. D'altro canto è stato sempre vero che «andare al di là di Hegel è opera prodigiosa: ma andare al di là di Abramo è la cosa più facile di tutte» (Kierkegaard, *Timore e tremore*, 53).

[116] La fede non esiste, osa dire Severino. Ma quella fede che ci viene descritta dal suo pensiero come inesistente, in realtà non è la fede, ma il contrario della fede. La fede è ammissibile solo se Dio e uomo sono una differenza, *la* differenza. Laddove invece questa diversità non è ammessa *per principio*, neppure la fede può essere una cosa seria, se non come mistificazione della mancanza di verità: l'unica fede per Severino è la verità, che però viene assunta come radicale ed assoluta assenza di fede. In questa contraddizione si cela la possibilità stessa di leggere la posizione di Severino come esempio di immanentismo (Fabro) o di iper-razionalismo (Quinzio) ovvero come radicalità non insensibile alle ragioni della teologia (Scilironi). Sta comunque di fatto che Severino tende a porre il raccordo tra fede e trascendenza

di Dio secondo uno stile profondamente segnato dai pesi immanentistici moderni. Egli sottolinea di continuo che *siccome* la fede è errore, un Dio trascendente è la *proiezione* di questo errore. Se invece – come vuole il cristianesimo – la fede è la *risposta* al fatto che il Dio trascendente si è avvicinato all'uomo e lo ha chiamato alla libertà, ecco che tutta la confutazione severiniana assume il senso di una lettura superficiale e del tutto inadeguata all'oggetto che pretende di discutere. Anche nella fede (e forse *soprattutto* in essa) è questione di orecchio: un orecchio insensibile può prendere la più profonda musica ottocentesca per pianoforte (un improvviso di Schubert o una mazurka di Chopin) semplicemente per l'accompagnamento ad effetto di un film muto...

Ma questo primo capovolgimento, che colloca radicalmente Severino all'interno della genealogia della modernità, indica però anche il tono di fondo della sua interpretazione della fede e del suo rapporto con la verità.

[117] Quella che abbiamo definito come «incomprensione di Abramo» si staglia all'orizzonte di tutto il discorso che Severino propone sulla fede. Proviamo a seguirlo passo passo per indicarne le cadute più decisive. In primo luogo la esasperata dialettica tra *fede* e *dubbio*. Per sostenerla egli fa ricorso ad alcune citazioni evangeliche e paoline di cui propone interpretazioni tanto ardite quanto disinvolute e unilaterali. A partire da una generalizzazione della interpretazione di due passi del Vangelo di Marco (Mc 16, 16 e Mc 11, 23) viene equiparata la *fede* alla *assenza di dubbio e di esitazione*. Si cita poi la Lettera agli Ebrei e la famosa definizione della fede come *argumentum non apparentium* per dimostrare che vi sarebbe una fondamentale differenza tra il modo con cui la verità *fonda* il proprio sapere e il modo tipico della fede. Ciò che la sapienza filosofica conside-

ra come *visibile splendore*, la fede considera come *argomento di ciò che non si vede*. Di qui Severino, con un doppio salto mortale, arriva ad individuare una profonda contraddizione tra il «timore e tremore» di Paolo e la assenza di esitazione indicata e richiesta da Gesù. È la struttura della fede che qui viene lentamente ma ostinatamente falsificata, distorta e infine svuotata. L'affermazione per cui *il dubbio è il fondamento della fede* da ultimo fa scivolare tutta la argomentazione lungo la china della dissoluzione totale della fede, della Chiesa, dei credenti e dello stesso Dio.

[118] Che le cose, per il credente, stiano assolutamente in altro modo è ancora il testo dei Vangeli e delle Lettere di Paolo a confermarlo in modo del tutto determinato, purché si accetti una lettura non unilaterale e meno «mirata» della pagina biblica. È proprio il Vangelo di Marco a sottolineare potentemente il costitutivo intreccio tra fede e dubbio, tra credenza e incredulità in uno dei testi più suggestivi di tutto il Nuovo Testamento. Alle parole di Gesù al padre del fanciullo indemoniato «*Si potes credere, omnia possible sunt credenti*» (se puoi credere, tutto è possibile per chi crede), il padre risponde: «Credo, Signore, ma aiuta la mia incredulità» (*Credo, Domine, adiuva incredulitatem meam*). Il dubbio qui non è il fondamento della fede, ma piuttosto il suo complemento, la sua ombra, il suo lato finito e radicalmente mondano. Solo un approccio astratto può fare del rapporto tra dubbio e fede l'ostacolo alla possibilità di un improvviso raggio di luce, di un lampo in cui la fede squarci le tenebre del dubbio. Per Severino «si tratta di comprendere che il lampo non può esserci» (*Pensieri*, 89): ma questa affermazione resta un pensiero apodittico, il vero fondamento e «principio» di tutta la sua argomentazione. Ciò che sembrerebbe la *conclusione* del ragionamento ne co-

stituisce invece la *necessaria premessa*. Questa, in fondo, pur venendo spacciata per *verità*, resta invece la *sua fede*.

[119] Un altro «gioco di prestigio» del nostro è costituito dal curioso rapporto tra dubbio e fede, concepito in modo inverso rispetto a quello tra errore e verità. Per Severino il dubbio è l'orizzonte della fede e quindi la fede finisce con l'essere solo una variazione del dubbio. Invece il rapporto tra errore e verità è capovolto: solo nell'ambito della verità può essere compreso qualcosa come un errore. C'è qui una possibilità inespressa e sottaciuta, che dovrebbe prevedere anche l'ipotesi di capovolgere la prima antitesi e di fare della *fede* l'orizzonte del dubbio. E costituisce una conferma della artificiose dei passaggi di Severino la affermazione secondo cui la fede renderebbe necessaria la apparizione della notte che rende invisibili gli invisibili. Questo strano «capovolgimento dell'onere della prova» determina una curiosa inversione per cui la fede renderebbe oscuro ciò che è invece chiaro di per sé, ossia l'apparire del vero.

Ma c'è da chiedersi immediatamente *dove* accada mai questa autoevidenza del vero. In realtà, non è l'apparire della oscurità che costituisce la condizione per l'esistenza della fede, quasi che l'oscuro fosse una «creazione» della fede per giustificare se stessa. È piuttosto vero che il «non visibile» rende possibile e regge il visibile, che il *vero* e il *visibile* non possono semplicemente essere equiparati. La forza *logica* del vero non è ancora lo *splendor veritatis*, ma è *simplex sigillum veri*.

[120] Anche il riferirsi di Severino al (presunto) Paolo di *Ebrei* 11 lascia un certo margine al disappunto. Non che il riferimento alla definizione della fede in termini di «argumentum» non costituisca un luogo tipico

della elaborazione razionale intorno alla natura della fede. Ma proprio quel capitolo, per chi voglia leggerlo non solo con tutta la attenzione necessaria, ma anche con il trasporto e la passione dovuta, riserva più di una sorpresa. Come in una sorta di «ostinato» musicale, per 31 versetti si ricapitola la *dimensione storica della fede*, non riducibile alla sua astratta esposizione teorica. Che la fede non esista, che sia impossibile è in realtà soltanto una fredda conclusione logica che viene clamorosamente smentita da questa umanissima carrellata di personaggi, da Abele ad Abramo, da Enoch a Mosè, che riempiono di contenuto la formula astratta di apertura del capitolo 11, che come tale è incapace di illustrarlo a dovere, quando privata di quel che segue. Non sono le *definizioni* della fede che si possono cercare nella Bibbia o nei Vangeli, ma la esplicazione di vite guidate dalla fede, di esperienze di fede vissuta, sofferta e dolorosamente conquistata. Nel medesimo senso anche Tommaso, che Severino cita con tanta ammirata insistenza, può essere compreso solo come un maestro della riflessione *al di sopra* di questa fede biblica e *a partire da essa*, con le sue caratteristiche e nutrita com'è di personaggi, azioni, sacrifici, prove, tensioni, incomprendimenti, speranze, cecità e luci improvvise. Appunto, proprio quella luce che per Severino «non può accendersi» è in realtà l'unico orizzonte che possa spiegare una tale processione di «folli» uomini di fede. Per loro, in modo esemplare, la *fede ha a che fare prima di tutto con la verità e con la luce* e poi anche necessariamente con il *dubbio* e con l'*oscurità*.

La vera condizione e il vero presupposto della fede è la verità, e non l'errore, è la luce, e non la tenebra.

[121] Invece, tutto il cap. x di *Pensieri sul cristianesimo*, è dedicato alla radicale smentita di questa prospettiva (*La fede e il dubbio. L'inesistenza e la violenza della*

fedes). Anzi, in questa parte egli rincara la dose e mette addirittura in bocca a Tommaso le «parole-chiave» per la smentita della teoria cristiana sulla fede. In questa ricostruzione arbitraria, la fede, come certezza dell'animo intorno alle cose assenti e non apparenti, determina una inquietudine dell'intelletto fino ad una fluttuazione che è l'atteggiamento tipico di chi dubita. Ciò poi facilmente viene messo in contraddizione con le parole di Gesù interpretate radicalmente in senso opposto e in base alle quali solo chi non esita può credere. Ecco allora creata la magica tensione: Tommaso dice che la fede è essenzialmente dubbio, mentre Gesù dice che solo chi non dubita può credere. Per questo Severino trionfa concludendo: «Gesù pretende l'impossibile; Cristo non salva nessuno» (*Pensieri*, 105-106).

Per giungere a queste deduzioni, il gioco di Severino sta nello spostare rispettivamente Tommaso tutto a sinistra e Gesù tutto a destra. Il primo «ridurrebbe» la fede a dubbio, mentre il secondo «escluderebbe» che la fede abbia a che fare con il dubbio. In tal modo Severino si assicura due risultati. Il primo è evidente: Tommaso dimostra che il cristianesimo è interiormente contraddittorio. Il secondo è nascosto: questa è una solenne distorsione sia del messaggio di Cristo sia della interpretazione di Tommaso. Tutti gli *aut aut* di cui Severino dissemina il percorso tomista sono in realtà le sapientissime «mediazioni» che Tommaso lancia tra fede, verità e dubbio, tra divinità ed umanità di Cristo, tra intelletto e volontà del credente. Ma per Severino la *mediazione* è l'inaudito. O bianco o nero, o vivo o morto, o essere o nulla. Nulla può essere «medio» tra queste radicali antitesi. Ed anche il grande «medio», il tempo, è del tutto assente e inconcepibile nel quadro della verità: anzi, proprio il tempo è il *primo* assente, che esclude ogni possibile mediazione. Così la fede, la grande «mediazione» cristiana tra l'uomo e Dio, tra la finitezza umana e l'infinità divina,

crolla sotto i colpi di maglio di questa radicale furia immediata. O la fede è dubbio, e allora è errore dell'uomo; o è assenza di dubbio, e allora è qualità divina ed è impossibile all'uomo perché sovraumana. Comunque non salva l'uomo, o perché è troppo poco (come dubbio), o perché troppo (come certezza assoluta e inarrivabile).

[122] Ma Tommaso ha voluto dire veramente questo? Già si è mostrato, facendo solo pochi riferimenti alla Scrittura, quanto immiserito appaia in Severino il senso del testo evangelico. Ma anche più travisato – se possibile – risulta il testo di Tommaso. Severino, come si è visto, punta la propria attenzione su due aspetti della fede cristiana: l'aver per oggetto i *non apparentia* (ciò che non appare, le cose non visibili) e l'essere perciò *legata al dubbio*.

[123] In ordine inverso Tommaso affronta questi temi nella pars II-II della sua *Summa Theologica*. L'art. 3 della prima *quaestio* è dedicato al problema se la fede possa poggiare sul falso e ne indica il radicale orientamento alla *verità*, mentre l'art. 4 risponde alla questione «se oggetto della fede possano essere le cose che si vedono». Altri due momenti decisivi per il nostro tema sono alla *quaestio* 4, art. 2 («se la fede risieda nell'intelletto») e l'art. 8 della medesima questione («se la fede sia più certa della scienza e delle altre virtù intellettuali»). In cima a tutta questa costruzione deve essere posto tuttavia il legame privilegiato che Tommaso riconosce *fin dal primo articolo* tra *fede* e *verità prima* e che risulterà confermato anche alla fine, con la affermazione per cui la fede è *la più certa* delle virtù.

[124] La collocazione della fede come «medio» tra scienza e opinione per Tommaso non riguarda la sua *certezza*, bensì si colloca dal punto di vista del credente,

«ex parte credentis» (II-II, q. 1, a. 2). Non è vero che è al di sotto della scienza e al di sopra della opinione, poiché in senso proprio è al di sopra *sia della opinione che della scienza!*

La fede secondo Tommaso comporta un assenso dell'intelletto a ciò che si crede. L'intelletto può assentire o perché mosso dallo stesso oggetto, direttamente o indirettamente, o perché non sufficientemente mosso dall'oggetto, inclinando volontariamente all'assenso per una certa scelta (*per quandam electionem voluntarie declinans*, q. 1, a. 4). Ora, proprio qui Tommaso non lascia adito a dubbi: se questa scelta avviene con dubbio e con esitazione, questa *non è fede, ma semplice opinione*. Qui facilmente Severino può dire che lo sviluppo *coerente* delle premesse – che anche Tommaso accetta – dovrebbe portare a riconoscere la impossibilità e la inesistenza della fede. Ma Tommaso, per fortuna, sapeva bene che tutta la sua impresa teologica *non era costitutiva dell'«oggetto immenso»*, ma era il «riconoscimento» della fede che esiste e che può trovare solo un pallido riflesso sulle pagine dei libri e nei ragionamenti astratti della teologia, la quale è strutturalmente *al servizio* della fede.

È naturale che il filosofo, che cerchi la fede sui libri, possa arrivare a dire: non c'è. Ma la «stoltezza» di cui parla il salmo qui non è del tutto fuori luogo. A tale «stoltezza» non sfugge il teologo, che dimentichi la debolezza del libro e del discorso, ma neppure il filosofo che sopravvaluti la forza della forma. La coerenza non può nulla rispetto alla conversione: ecco il problema fondamentale che nessun pensiero rigorosamente «coerente» riesce a rispettare (e nemmeno a sospettare) nella sua identità. Severino continuamente ripete che se la Chiesa e Tommaso fossero coerenti avrebbero riconosciuto la infondatezza della fede e quindi il dubbio radicale su cui essa si basa. Ma anche in questo caso la

coerenza sembra imporre la irriducibilità delle opposizioni: intelletto e volontà, che Tommaso tratta con tanta accurata finezza, vengono opposti radicalmente e spesso rozzamente, fino a far dire a Tommaso il *contrario* di quello che egli ha detto di fatto: nella fede sarebbe protagonista la volontà, non l'intelletto. Ciò che l'intelletto non vede e non conosce, sarebbe semplicemente *voluto* dalla volontà e questa sarebbe la *vera* essenza della fede: puro e cieco volontarismo.

[125] Si dovrebbe dire al contrario che Tommaso ha scritto tutta la *Summa* proprio per superare questa antitesi e per *mediare* laddove la immediatezza opposta di intelletto e volontà non sembra lasciare scampo. Che Severino pretenda di scardinare in poche righe il lavoro di migliaia di pagine, è a dir poco un caso di ironia della sorte. Quando Tommaso deve collocare la fede non ha dubbi: essa sta tra gli atti dell'intelletto, non tra quelli della volontà. E in questo, sebbene il tempo moderno lo abbia a suo modo superato, egli deve essere rispettato. *Tutto* il suo pensiero *parte* da questa ipotesi. Il contrario di quello che dice non può essere solo una sua conclusiva «incoerenza», ma piuttosto il frutto di una strutturale *incomprensione* del suo pensiero da parte dell'interprete. Come riconosce bene C. Scilironi, «il concetto di fede che Severino adotta non corrisponde a quello usato da Tommaso, per il quale la fede, lungi dall'indicare ciò che è falso, ha per oggetto la verità prima, abbisogna della ragione perché il credere è “cum assentione cogitare”, e non è solo [...] del soprannaturale, ma anche del naturale» (*Possibilità e fondamento della fede*, Messaggero, 1988, 145-146). Un Tommaso ridotto ad «antitesi della filosofia moderna» rappresenta il mulino a vento contro cui Severino parte lancia in resta. È questo, e *solo questo*, il Tommaso con cui il nostro entra in un *dialogo* che ha il profilo inequivocabile di un ostinato *monologo*.

[126] Ma che cosa sta alla fine di tutto questo lungo (e solo apparente) confronto con la fede e con la sua inesistenza? Non è illegittimo domandarselo, se davvero questo esito assume il ruolo di una presa d'atto del cuore stesso della nostra civiltà occidentale. Ebbene, alla fine ci troviamo di fronte all'ennesimo capovolgimento. Ecco un'altra capriola, proprio quella che non ti aspetti: Severino, con la solita maestria dialettica, può giungere ad affermare che siccome *la fede non esiste e non può esistere, oggi non esiste altro che fede!*

Torniamo un attimo alla scansione che abbiamo inseguito per tutte queste pagine: l'intelletto, di fronte al non evidente e al non visibile (ai *non apparentia*) farebbe il salto della fede che risulta identico ad una cieca volontà. Non «crede», ma «vuole credere»: «crede di credere». Così, per questo strapotere della volontà che reggerebbe ogni forma di fede, si può giungere abbastanza agevolmente ad equiparare fede e violenza: «la fede è violenza e l'essenza della violenza è la volontà che vuole l'impossibile, la contraddizione» (*Pensieri*, 109). E questo non vale però semplicemente per la forma cristiana del credere, ma piuttosto per ogni forma culturale dell'occidente, per «ogni fede (e oggi tutto è diventato fede)» (*Pensieri*, 109). Tutto può essere fede perché a risultare viziato da questo errore è il modo originario che l'occidente mostra nell'accostarsi al mondo, ossia la concezione del *divenire* come passaggio delle cose dal nulla all'essere e dall'essere al nulla. La più ovvia delle concezioni occidentali – che le cose nascono e muoiono, sono e non sono ancora o non sono più – è messa sul banco degli imputati e accusata «sia perché, come ogni altra fede, è fede, sia perché è la fede nel divenire, cioè nell'esistenza della condizione originaria di ogni violenza» (*Pensieri*, 109), che qui evidentemente è da intendersi sia come distruzione, sia anche come creazione.

[127] Ma se «la fede non esiste» e oggi «tutto è fede», come evitare la conseguenza «coerente» e la negazione del tutto? Severino sa bene che nella estensione generalizzata della fede a struttura perversa della intera espressione umana occidentale il rischio di accecamento (anche se per eccesso di luce) è tutt'altro che peregrino. Severino è costretto a correggere il tiro, ma anche a generalizzare ulteriormente il suo pensiero, facendolo sporgere anche su una inevitabile «semplificazione». «Certo, come pura fede, la fede non esiste, ma la *violenza* della fede *esiste*, la *fede esiste come violenza*» (*Pensieri*, 109). Questa affermazione finale – e però anche iniziale, mediana e onnipresente – ha come conseguenza la rottura dell'equilibrio che prima aveva retto il discorso: tutta la contrapposizione tra ragione naturale e fede si stempera nella comune sorte di entrambe: ragione e fede sono due forme di fede e perciò due diversamente raffinate forme di violenza.

Che cosa ci salverà mai da questa violenza? Solo il nostro collocarci «al di fuori della fede nel divenire», ossia al di fuori di *ogni* visione che neghi l'eternità di ogni essente e che *voglia* – violentemente – che l'eterno sia caduco. Ciò che la fede (in senso non severiniano, ma cristiano) pone al termine, come ricapitolazione escatologica, come incontro e bacio tra verità e misericordia, tra giustizia e pace, Severino pone, *fin dal principio*, come contenuto di una ragione «naturale» libera da ogni fede, ma capace di riconoscere ad ogni essente la sua eternità e infinità. Questa presupposizione ha però un tratto davvero curioso: essa nega per principio la verità più evidente, per trasformare in evidenza ciò che può essere solo visto «come in uno specchio». Che l'uomo sia salvo è per Severino il *dato* che dovrebbe essere lasciato brillare nella sua eterna datità.

[128] Non è forse, proprio quest'ultima, una idea religiosa trasferita sul piano di un intellettualistico gnosticismo? Non vi è in tutta questa sua sicurezza nel guardare

dall'alto l'uomo credente una totale lontananza dalla vera vita dell'uomo e dalla verità della vita dell'uomo? Non assomiglia fin troppo, questa sua posizione, alla astrattezza tipicamente neoscolastica, per poterne essere una *critica davvero efficace*? Ciò che Severino chiama verità è il compimento oltre il tempo della fede. Ciò che egli chiama fede è la verità più angosciosa della esistenza dell'uomo. Che l'uomo, nel morire, sia solo vittima di una «fede», che negherebbe ideologicamente il suo diritto acquisito alla eternità, questa è la conseguenza più paradossale di tale impostazione. Che l'uomo muoia – purtroppo – non è una fede a dircelo, ma la verità dell'esperienza stessa.

[129] Ciononostante, c'è qualcosa di profondamente religioso in questa negazione della religione. C'è qualcosa di originariamente fideistico in questa negazione della fede. Ma c'è anche qualcosa di violento, di estremamente violento, in questa negazione della violenza! Il genio della contraddizione deve arrivare a capovolgere ogni senso comune, anche laddove il principio che sovrintende ad ogni magica inversione fa violenza – in nome della non violenza – ad ogni concetto «altro». È facile allora che anche l'amore cristiano sia tanto violento quanto l'odio, perché il *principio* della indagine pretende collocarsi oltre ogni volontà, buona o cattiva che sia. Del tutto curioso è l'argomento che sorregge il passaggio: siccome l'amore cristiano «edifica», costruisce, ammette la stessa volontà di potenza che distrugge e nullifica. Il solito passaggio al termine opposto che contraddistingue il procedere argomentativo severiniano permette di andare «al di là» di amore e odio, nella indistinta volontà violenta dell'uomo prevaricante, in virtù della sua «fede» nel divenire. La fede, questa follia, può dunque mascherare così bene la violenza dell'uomo! Ma l'epiteto «folle», che Severino usa disinvoltamente nei confronti del credere, costituisce anche l'indiretto ricono-

scimento della grandezza del cuore del cristianesimo. La fede è «folle» non perché eguaglia l'essere al niente, ma perché ha nella croce il principio della salvezza. In un Dio che fa i conti con il tempo e con il nulla, non solo come creatore, ma anche e prima di tutto come redentore crocifisso, sta la follia propriamente cristiana. Benedetta follia che sai lasciare la tua cieca coerenza per renderti ancora disponibile – semmai ti è ancora possibile e tollerabile – ad una piccola e umile conversione!

[130] Ma vi è una specifica *impazienza* di Severino, una sorta di afferramento del principio, di dominio dell'inizio, che poi determina una cascata di ribaltamenti e di rovine. Oh, quanto ci sarebbe bisogno di un graduale avvicinamento, di una oculata economia dei piaceri per non indulgere ad un troppo di ottimismo razionalistico, con cui la ragione finisce per ardere e bruciare tutto. Già Leopardi lamentava su di sé quel pericolo che poi si è verificato esemplarmente, anche in Severino. Il suo *punto di partenza*, quel superamento del divenire nella innocenza dell'essere, lo rende incline a fare – del divenire stesso – un luogo della innocenza. Solo se conquistato *nel tempo* quel suo punto di partenza può essere accettato, anche dal punto di vista cristiano. Il «compimento» cristiano è solo *alla fine dei tempi*, non tra i tempi ed ha bisogno di tempo, di pazienza, poiché solo *alla fine* possiamo arrivare al punto di partenza.

[131] *Exitus.*

Mentore

«Devi perseverare,
usare buona pazienza.
Ricordalo, se vuoi arrivare
al punto di partenza».

(G. Caproni, in *Poesie 1932-1986*, 524)

c) *La libertà proibita e la gioia preclusa*

«L'uomo è nato libero e ovunque è in catene».

(Rousseau, *Il contratto sociale*, incipit)

[132] Una eternità indivisa e indefettibile – questo orizzonte *dimenticato* da quella fede fondamentale che tiene schiavo il pensiero occidentale – non riesce a (non può e non deve) trovare spazio per la *libertà*. Il discorso che Severino conduce sul tema libertà procede da una affermazione apparentemente incontestabile, ma che poi, nel giro di pensieri in cui il nostro autore la imbriglia, finisce con l'arrivare a conclusioni paradossali e del tutto insostenibili. Seguiamo la magistrale esposizione che Severino ce ne propone nel breve saggio, che rappresenta una piccola «summa» del suo tipico procedere filosofico (cfr. *Libertà e destino*, in *Pensieri*, 200-204). La prima preoccupazione di Severino è di trovare qualcosa che *accomuni* le tradizioni antitetiche che rispettivamente hanno affermato o negato la libertà, nella storica antitesi tra determinismo e libero arbitrio. «Gli eventi accadono» è la ammissione che gli schieramenti opposti hanno potuto condividere. Questa frase apparentemente insignificante è il perno intorno a cui ruota tutta la riflessione di Severino. Quando diciamo che «gli eventi accadono» intendiamo – come uomini occidentali – che le cose giungono ad essere e che poi ricadranno nel non essere. Per questo – continua Severino – ciò che accade, proprio perché può passare dal nulla all'essere o ritornare dall'essere al nulla, non è legato né all'essere né al nulla, è *libero* sia dal nulla come dall'essere!

[133] Questa è per Severino la *libertà originaria*, che accomuna sia i sostenitori del determinismo, sia i sostenitori del libero arbitrio: entrambi, sia per negare

sia per affermare la *libertà* in senso stretto, debbono ammettere l'orizzonte comune di questa libertà originaria e accettano quindi di giocare *all'interno* di essa. Ancora una volta Severino può così ritenere di aver conquistato quel posto di osservazione da cui tutto ciò che sembra *opposto* appare finalmente e fondamentalmente univoco. Egli, con un superamento, *sale* di livello e si colloca su quella altura dalla quale i contendenti appaiono in fondo soltanto truppe dello stesso esercito.

[134] Ma tutta la affascinante conduzione del discorso approda infine ad una paradossale «vaghezza»: d'un tratto la rigorosa concatenazione del pensiero si spezza, si infrange e cambia improvvisamente registro. Quando Severino non deve più parlare dell'errore altrui, della *folle fede occidentale*, ma della propria *verità*, perde quasi la parola e si lascia conquistare dal parlare per enigmi, così tipico di una parte della vicenda filosofica del nostro secolo. Ascoltiamo il nostro Cristoforo Colombo nel punto in cui giunge a parlare della *propria postazione* di vedetta, da cui scorge il profilo del Nuovo Continente:

«Ma nello sguardo della verità – che non è lo sguardo di uno di noi, ma è l'apertura che rende possibile ogni guardare – appare che quella persuasione [ossia l'idea di libertà originaria nel senso detto sopra] è l'alienazione estrema della verità» (*Pensieri*, 203).

Attraverso questo passaggio «mitico», ci è permesso di tornare all'eterno mitologema dell'equiparazione tra essere e nulla, che sostanzia tutta la posizione teoretica di Severino, il quale continua infatti così:

«Credendo che le cose escono dal niente e vi ritornano – credendo che le cose sono libertà originaria – si crede che *le cose sono niente*: è l'estrema follia che *identifica le cose e il nulla*» (*ibid.*, il corsivo è mio).

Anche a partire dal tema della libertà, si approda con penetrante disinvoltura sulla spiaggia della capitale del nichilismo negato: evidentemente, tutte le strade portano a Venezia. Solo a Venezia – finalmente – quella che sembra a tutti la «suprema evidenza» viene coraggiosamente riconosciuta come l'estrema follia. Finalmente! Era l'ora che qualcuno ci pensasse! Che le cose «passino» (sorgano e tramontino, appaiano e scompaiano, vengano ad essere e tornino al nulla) è l'evidenza menzognera del mondo, la verità falsa e violenta del cristianesimo, dell'umanesimo, dell'illuminismo, della democrazia, della scienza moderna, del capitalismo, del comunismo, e di chi non mai? Una vernice uniforme ricopre pian piano tutto il panorama culturale, storico, teorico e pratico della nostra civiltà. Tutti sono nell'errore perché *tutti* – proprio tutti – hanno pensato (poveri ingenui, perversi ingenui, nani giganteschi e violenti) che la loro esistenza e quella delle cose che li circondano fossero *in equilibrio tra essere e nulla*, che loro stessi fossero destinati a «passare», e che la stessa scena di questo mondo fosse ormai incline al tramonto. In questo errore che accomuna tutte le possibili antitesi della cultura occidentale, si nasconde anche la possibilità di una vera comprensione del destino, come opposizione frontale a tale comprensione della *libertà originaria*.

[135] Se dunque nell'ottica della *libertà originaria* anche le antitesi tra libertà e destino sono solo una piccola variazione di quel tema comune – ossia della identificazione delle cose con il nulla – solo una teoria del *destino originario* può garantirci da quella caduta irreparabile. Non si dirà più che «gli eventi accadono», ma che «gli eventi sono gli eterni» (*Pensieri*, 204). Severino, in questo affascinante «stretto» della sua breve fuga, sa bene di trovarsi sull'orlo di un precipizio addirittura micidiale. Infatti, negare che vi sia un *divenire* significa

negare semplicemente il *tempo*: non vi è un tempo come trapassare da essere a non essere e tra non essere ed essere. Nello «sguardo della verità» non vi è assolutamente né «non ancora» né «non più»: dove tutto fosse eterno – dove ogni «ente» fosse la negazione dell'evento come irruzione nel tempo di ciò che non era e non sarà – non vi sarebbe più una storia e tutto sarebbe egualmente chiaro, evidente, immutabile.

[136] Ma così, *anche per Severino, le cose non possono stare!* Alla fine, in fondo, si ricomincia daccapo, perché questa autoreddenzione dell'uomo «nello sguardo della verità» è tutt'altro che definitiva. Nel linguaggio sommo-sacerdotale che caratterizza questa fase quasi-religiosa del pensiero severiniano, si asserisce che

«gli eventi sono gli eterni che si mostrano via via e via via si sottraggono allo sguardo – eterne costellazioni dell'essere che permangono anche quando non sono visibili nella volta del cielo. Ogni cosa, anche le più umili e umbratili, è un astro eterno del cielo» (*Pensieri*, 204).

Scopriamo così un *segreto* davvero importante del pensiero di Severino. Vi sarebbe dunque un *permanere al di là della visibilità*: anche la verità, la grande nemica della fede, ha quindi, per diretta ammissione dell'autore, i suoi bravi *non apparentia*, possiede un lato «che non si vede»! Almeno la vista, l'organo per eccellenza dello *splendor veritatis*, passa dal non essere all'essere, dall'essere al non essere: ora vedo gli eterni – dice Severino – ora non li vedo. C'è allora almeno una qualche forma di *tempo*, il tempo del trascorrere degli eterni eventi nella volta celeste e il tempo della mia perspicuità o della mia cecità. Il criterio della «apparenza» ultimamente, anche per Severino, *non* è il criterio della verità. I *non apparenti* sono più veri di ciò che appare: la assenza dall'orizzonte della vista degli eterni non li ren-

de meno veri. Una *fede* sostiene tutta questa negazione della fede. Per essere *del tutto* coerente Severino avrebbe dovuto negare *ogni* nascondimento: anche *un solo* nascondimento mette in moto l'attesa e la dialettica tra «visibile» e «invisibile» che è la culla di ogni legittimazione della fede. Severino elimina la fede per promuovere la verità, ma poi, nell'illustrare la verità, torna implicitamente a promuovere la fede!

[137] E tuttavia, accanto a questa prima contraddizione interna alla posizione di Severino sul rapporto tra verità, visione e apparenza, un'altra segue con altrettanta immediatezza. Se *tutti* gli enti sono *eterni*, se nulla insomma e viene, ciò significa che anche la fede nel divenire, la cosiddetta equiparazione tra essere e nulla, essendo astro cardine dell'Occidente, è anch'essa eterna ed eternamente «giustificata». Almeno Nietzsche poneva il limite «estetico» alla possibilità di giustificare i fenomeni! Qui invece *ogni* ente, come tale, è eterno:

«Anche la follia dell'Occidente è un astro eterno – è quell'eterno che consiste nella convinzione che le cose non siano eterne, ma libere di oscillare tra l'essere e il niente. Eterno anche il dolore. Ma eterno anche il superamento dell'errore e del dolore» (*Pensieri*, 204).

Non vi è dubbio, la pagina severiniana assume qui un tono sapienziale e profetico insieme, che non può non indurre in un certo fascino il lettore. Ma che cosa c'è al di là di questo fascino? Che cosa può voler dire questa eternità della verità come dell'errore, del dolore come della gioia? Forse questa idea ha una sua giustificazione antica: una sorta di genealogia della mistica (occidentale e più ancora orientale) potrebbe indurci a comprendere anche Severino in questo filone. Ma il nostro non si accontenta. Non vuole giustapporre *semplicemente* i contrari, ma anche i contrari con il loro «superamen-

to». Infatti l'eternità viene da lui attribuita all'errore e al suo *superamento*. E tuttavia questa categoria, che fa del divenire e del tempo il suo *luogo*, come può apparire nello sguardo della verità severiniana? La *resistenza* che Severino oppone fermamente alla china fideistica occidentale non finisce forse con il ridursi fundamentalmente ad una *resa* incondizionata?

[138] «Vanità delle vanità. Tutto è vanità... Non c'è nulla di nuovo sotto il sole» (*Qoelet* 1). La dolorosa coscienza della vanità del tutto e la negazione del tempo come possibile «apertura» al nuovo fanno parte da millenni del patrimonio biblico e cristiano. Anche l'idea di creazione sotto un certo aspetto può e deve essere compresa come variazione sapienziale dell'idea profetica di alleanza. Nell'alleanza ho Dio *di fronte*, mentre nella creazione lo ho *dietro le spalle*. È il Dio creatore a mostrarsi solo *di spalle* anche sul Sinai. L'uomo Mosè vede Dio solo di spalle perché anche il Dio della alleanza resta pur sempre il Dio della creazione, che mostra solo le spalle perché *sta alle spalle* dell'uomo e non *di fronte* a lui.

Questa mescolanza di profezia e sapienza che caratterizza tante pagine della tradizione ebraico-cristiana – e che Severino sembra cogliere solo nella troppo debole mediazione offertagli da un Tommaso troppo stilizzato e mortificato – ha fatto sì che buona parte della *mistica* ne abbia attinto a piene mani.

Questo filone mistico-sapienziale del pensiero cristiano combatte in fondo proprio l'idea che per Severino costituisce il grande *skàndalon* cristiano. Che sia una *volontà* dell'uomo a «dare senso al mondo» è messo radicalmente in questione soprattutto da questa interpretazione mistica del cristianesimo, da Eckhart a Taulero, dal Frankforter a Silesio, giù giù sino a Lutero ed Ignazio. E Severino può riconoscerlo, anche se lo fa in alcune sue pagine tra le meno impegnate e le più puramente descrittive (cfr. *Pensieri*, 210-214).

[139] Che il mondo sia «unicamente quello voluto e prodotto dall'uomo» *non può essere* un serio criterio di lettura del cristianesimo. Eppure Severino può dire:

«La fede cristiana non può pretendere di porsi al di sopra delle altre [volontà], in quanto "rivelata da Dio", perché l'esistenza di Dio e del suo rivelarsi appartengono al senso che la fede cristiana, e non le altre o certe altre, *vuol dare* al mondo» (*Pensieri*, 165).

Data per presupposta una concezione della fede come volontà di produrre un Dio in cui poi credere – idea la cui matrice ultima non è altro che la riduzione antropologica del religioso proposta nel modo più chiaro da Feuerbach – è inevitabile che si arrivi a brillanti quanto sterili paradossi, come quando si dice che «il vero monaco è essenzialmente "ateo": la perfezione del divino è in lui, non fuori di lui» (*Pensieri*, 171). Ma che cosa sa Severino di monaci e monache? L'unica fonte che cita – una pezza d'appoggio per nulla rassicurante – è lo studio su santa Teresa di Lisieux di Ida Magli. Certo un po' pochino per una così ambiziosa teoria sul monachesimo! Ma Severino, che non si cura di tutto questo, può tornare ad insistere sul fatto che *chi crede, «vuole» che ciò che egli crede sia la «verità»*. Da una parte la verità vera, che può essere «vista» come appare; dall'altra la fede, come rapporto ad una falsa verità, frutto solo della autocostruzione ed autosuggestione del soggetto. Sulla base di questo radicale divorzio tra fede e verità Severino può infine emettere la sentenza, ancora una volta rigorosamente *a priori*: «la fede non può dar gioia» (*Pensieri*, 172). Aprendo ad una tensione temporale, aprendo propriamente a quel «nulla» che è il futuro, la fede costituirebbe il principio per evitare di fare i conti con la realtà in tutta la sua pienezza: sarebbe un modo (*il modo*) della «fuga» dalla realtà. *Contro* questa erronea rappresentazione, la verità direbbe ben altro: per essa il *finito*, come tale e nella sua essenza più pro-

fonda, sarebbe l'*infinito*, cosa che può (o, meglio, che non può che) essere espressa in modo metaforico: *noi siamo la Gioia* (cfr. *Pensieri*, 270).

[140] È tuttavia legittimo chiedersi ancora una volta come possa essere composta l'affermazione della «salvezza» di ogni ente con la esperienza del morire. Che la morte non sia l'annullarsi dell'ente e il suo cadere nel vuoto nulla può essere affermato per puri *argomenti logici*? Quale rapporto deve essere qui istituito tra possibilità e realtà? Può l'impossibilità della inesistenza di un essente condurre alla dichiarazione della irrealtà della morte? La risposta di Severino è tranciante:

«Poiché tutto è eterno, tutte le contraddizioni del finito sono già da sempre risolte. [...] Ogni contraddizione, cioè ogni dolore patito, è anche già da sempre superato» (*Pensieri*, 271).

Ritorna qui la grande perplessità che abbiamo già incontrata e che ci fa concludere ad una amara constatazione: per Severino la realtà è già da sempre «superata» in una logica dell'eterno che trascura a tal punto i «fatti» da poterne prescindere. L'uomo soffre in fondo solo perché «crede» di essere un uomo, mentre dovrebbe «sapere» di essere un Dio, e *quindi* non soffrire! Questa disarmante risposta lascia trapelare inequivocabilmente un intellettualismo ed una distanza infinita da quella verità che qui dovrebbe essere servita e serbata.

[141] Anche il cristianesimo ha nella sua tradizione il pessimismo dell'*omnia vanitas* e l'ottimismo del *tutto è grazia* e li conserva gelosamente come i principi – reciprocamente illuminantisi nella loro polarità – della propria fede nella verità. Severino invece può affermare a priori la incompatibilità tra fede e gioia. Nel suo sistema ciò che è possibile diventa immediatamente reale. Ma egli dovrà ammettere anche che ciò che è reale deve

anche essere possibile. In tal senso, la realtà testimoniata dai salmi non pare lasciar dubbi: quei documenti altissimi della fede di un popolo, fatti propri dal pensiero cristiano, sono il manifesto più alto della *mediazione* tra dubbio e fede, tra fede e gioia, tra supplica e lode. Carichi di angoscia e insieme traboccanti di speranza, fino al giubilo... Un loro versetto sarebbe in grado di appianare e redimere tutte le sofisticherie severiniane. Ma anche un solo versetto deve almeno essere letto e meditato e ripetuto: Severino si colloca invece – in tutti i sensi – al di là del versetto. E dice: *hic manebimus optime*.

d) *Il morire tra essere, divenire e apparire*

«Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto».

(F. Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, incipit)

[142] Se il *centro* della riflessione di Severino asserisce ostinatamente il suo principio salvifico («tutto è eterno»), che ne è dunque della *morte*? Come si pone la riflessione filosofica di fronte a questo problema? In Severino possiamo trovare solo vaghi accenni ad essa, come timide ammissioni di una generale difficoltà. La sua «teoria», per le lacune che abbiamo cominciato ad indicare (cfr. § 140), in effetti *prova troppo* e finisce con il collocarsi in un al di là rispetto al reale. Vale per essa (con qualche necessaria maggiorazione) ciò che Feuerbach disse della filosofia di Hegel: «La filosofia assoluta ha reso l'aldilà della teologia un aldiqua per noi, ma in compenso ha fatto dell'aldiqua del mondo reale un aldilà» (L. Feuerbach, *Principi di filosofia dell'avvenire*, Einaudi, 1984, § 24). Così anche Severino si trova a suo agio nel mostrare la natura illusoria di ogni volontaristica apertura ad un ordine «altro» rispetto all'oriz-

zonte mondano. Ma poi perde lucidità non appena si trova a fare i conti non con le «illusioni speculative», ma con il dolore di vivere che accompagna la finitezza dell'uomo, che non si lascia imbrigliare in una presunta «ideologia» della «fede nel divenire». A leggere Severino potrebbe sembrare che l'uomo muoia *perché* «crede» di morire, perché ha una fede cieca nell'idea che le cose (e gli uomini) passino dall'essere al nulla. Come un ostinato Testimone di Geova che bussa insistentemente alla tua porta, Severino ammonisce: non ci sono misteri, occorre solo lasciare che sia la verità a parlare. E tuttavia questa soluzione semplice, così prossima al semplicismo, appare talvolta velata anch'essa dalla debolezza di un dubbio. Come si può ridurre il dolore e la morte ad un semplice abbaglio? La risposta è inevitabilmente segnata da evasività: se tutto è eterno «anche il rimpianto per chi ci ha lasciati assume un'intonazione diversa» (*Pensieri*, 167). Tutto qui? Una certa reticenza non sembra cambiare neppure più avanti: solo metafore sembrano poter parlare e dare un senso alla morte e vincere l'ansia: non sarà per caso anche lui – dico Severino – non un super-uomo, ma un semplice «abitatore del tempo»?

[143] Che l'uomo *passi* è il principio di ogni serio approccio alla realtà. La cosa è talmente vera per il cristianesimo che il suo cuore è costituito e rappresentato da una croce su cui, in modo infamante, un uomo *passa* dalla vita alla morte e così consente agli uomini di *passare* dalla morte alla vita. Ma il punto di aggancio è quel *passaggio*. Se questo punto, questo *centro* è fin dal principio *evitato*, come tende sistematicamente a fare Severino, la soluzione proposta come efficace entra in crisi non appena si vogliono fare i conti in modo non evasivo con il morire. Qui si scopre facilmente che Severino, proprio per il fatto che giunge *ex abrupto* al centro

del proprio sistema di pensiero, assume un «tono predicatorio» tanto convincente nei contenuti quanto immotivato e arbitrario nello svolgimento.

In fondo qualunque cristiano convinto e consapevole potrebbe essere in linea generale d'accordo su affermazioni come le seguenti:

«L'uomo è l'apparire della verità ed è quindi la gioia che splende in tale apparire. Anche se non se ne rende conto. Al fondo della disperazione estrema dell'uomo splende la gioia. La disperazione estrema avverte di essere sostenuta e circondata dalla gioia estrema. La gioia della verità giace nel fondo dell'anima di ogni uomo» (*Pensieri*, 175).

Come non sentire in questo «umanesimo» severiniano l'eco lontana del *gloria Dei est vivens homo* di Ireneo? L'eco del cristianesimo anonimo rahneriano, l'ombra della coscienza che l'uomo spirituale di Paolo diffonde nella Chiesa delle origini e poi giù giù per i secoli? Ma non è in fondo molto sospetto questo improvviso inclinare del nostro autore verso un «umanesimo» che egli non cessa mai di colpevolizzare come causa di ogni male? No, non è un caso questa sua strana e improvvisa prossimità con l'umanesimo cristiano e ateo. Essa verifica una delle nostre ipotesi di lettura: la religione atea di Severino si fa edificante e considera fuori dal tempo ciò che i diversi umanesimi pongono nel tempo e che il cristianesimo, come «umanesimo integrale», pone ad un tempo *nel tempo e oltre il tempo*, «tra i tempi» e alla *fine dei tempi*.

Ma la afasia che prende Severino nel momento in cui potrebbe (e dovrebbe) esprimere le parole più alte non è poco significativa: un cacciatore che spara agli uccelli e non vede il cielo azzurro, il ceppo consumato dal fuoco e la fiamma sostituita dalla cenere sono le piccole e deboli immagini di questa verità che dovrebbe brillare di luce inesausta e sostenere l'intero sistema. Una filosofia che

distrugge ogni tradizione, alla fine deve «reinventare» immagini per dire la propria verità, e rabbercia figure che risultano largamente più indeterminate e balbettanti rispetto a quelle della tradizione che ha voluto lasciare dietro di sé. Il «mito» della verità, come vindice liberatore di una umanità che si presume imbrigliata nella «fede», si propone solo come «mito da credere»!

[144] Lo stesso problema vale per il concetto di «esperienza» che Severino pretende di imporre alla dinamica della «fede». Siccome egli esclude ripetutamente che la verità possa essere un *dono* ricevuto, ma è piuttosto un «possesso misconosciuto», o meglio un misconosciuto essere posseduti, da sempre e per sempre, senza un già e un non ancora in tensione, egli non può ammettere che la fede possa «fare esperienza» dei *non apparentia*. Il credente – egli sostiene – fa esperienza sì, ma della propria fede, e non dell'oggetto della fede. Ancora una volta Severino non accetta che questa difficoltà sia «mediata», sia svolta in un percorso in cui, ad esempio, l'inaccessibilità del cuore di un amico possa progressivamente disvelarsi. Ciò che è *diverso* per principio diviene antitetico per legge e dunque «inconciliabile» se non con un puro *atto di volontà*, in cui convivono appunto fede e violenza. Siccome per l'uomo l'esperienza dell'evento salvifico è *a priori impossibile*, la fede viene intesa come «decisione volontaristica» di porre come reale ciò che è solo ipotetico. Alla fine al cristiano resterebbe solo una *esperienza di sé* (di quel sé che ha deciso di credere) e non dell'oggetto di fede (dell'evento che salva).

[145] Ma questa chiusura dell'uomo in se stesso deriva non dalle deficienze teoriche del pensiero cristiano, ma dalle strettoie teoretiche che Severino pone all'inizio del suo cammino e in cui, come abbiamo visto per il

trattamento riservato a Tommaso (cfr. §§ 121-125 e *infra* 275), pretende di ingabbiarlo. A ben vedere, infatti, propriamente, nel suo sistema, *non si dà esperienza possibile!* Questo è il *vero* problema della sua impostazione, che rischia di venire frainteso se applicato alla sola «esperienza di fede». Nessun «fatto», nessun «evento» può essere oggetto di una esperienza di senso perché ogni fatto o evento «potrebbe essere anche altrimenti», ossia potrebbe essere-così o non essere-così, potrebbe essere o non essere, essere un essente o essere un nulla! *Tutto* cade sotto questa spada di Damocle, non soltanto la esperienza di fede. D'altra parte Severino stesso conferma questa ipotesi quando afferma – come abbiamo già ricordato – che *oggi tutto è fede!* Egli critica la «fede cristiana» sulla base di una «esperienza di fatti» di sapore accentuatamente positivistic. Ma poi, con un nuovo salto mortale, critica *anche* questa esperienza «positiva» come frutto del grande errore, della *fede* nel divenire. Solo la verità può salvarci dalla fede. Ma, come abbiamo mostrato, anche la verità di Severino, ha bisogno di una fede, ha anch'essa i suoi bravi *non apparentia* che insidiano la sua Luce, la sua Gioia, la sua Eternità, e le stesse maiuscole intervengono in Severino proprio quando il Logos, fattosi troppo debole, sente di doversi far aiutare e cede la parola al Mythos: in lui e *contro* di lui, ogni maiuscola è un inconfessato atto di fede.

[146] La radicale negazione della «esperienza» è dunque una *necessità* del sistema severiniano: dove non c'è novità, dove c'è solo eternità, dove non c'è tempo e non c'è divenire, l'esperienza è sempre un *errore!* Ogni esperienza, ossia ogni incontro con una «novità» dipende soltanto da un concetto distorto di ciò che già fin dal principio l'uomo *ha* ed è. A maggior ragione una «esperienza salvifica» non si dà per principio. Tutto ciò che

salva non è una esperienza, perché l'esperienza ha a che fare con «eventi» e gli eventi sono la negazione della salvezza vera, che è prima, sopra e al di là di ogni evento. La esperienza è sempre «discorsiva» e temporale, ha a che fare con la memoria e con la attesa, con un *ora* che si trasforma subito in un «non più» e un «non ancora». Tutto questo per Severino nega il principio primo ed inconcusso di ogni possibile verità: l'eternità di tutti gli enti! Nessuno spazio per la *storia*, come salvezza del divenire e divenire della salvezza. Non è salvato neppure l'istante, che in nessun caso può essere la piccola porta attraverso cui il Messia può entrare, da un momento all'altro (W. Benjamin): nessun Messia può entrare da nessuna porta in nessun istante.

SUMMARY – Nei §§ 101-146 (cap. 3) si dimostra come il pensiero di E. Severino rimanga catturato all'interno della moderna pretesa di «superare» tutte le forme della tradizione. Il prezzo di tale posizione appare pagato in termini di «astrazione» e di abolizione di ogni mediazione, tanto della storia quanto della coscienza. Per negare la fede, Severino nega il tempo e l'esperienza e così perde la possibilità di ogni aggancio col reale. Ma la sua verità non è altro che una «fede» che lotta contro ogni altra fede.

L'errore del mediare e la virtù ineffabile dell'immediato

«Contro i mediatori. Chi vuol far opera di mediazione [...] è contraddistinto come mediocre; non ha occhio per vedere l'*irripetibile*: la mania delle analogie e la mania dei livellamenti è indizio di occhi deboli».

(F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 228)

a) Chiesa, democrazia, totalitarismo

«Chi è sradicato, sradica. Chi è radicato, non sradica».

(S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Leonardo, 1996, 53)

[147] Con tutto ciò che abbiamo già esaminato del pensiero di E. Severino non potranno sussistere soverchi dubbi sul fatto che *il suo pensiero si collochi su di un piano essenzialmente impolitico*. L'uomo è detto «animale politico» nella famosa definizione aristotelica (*Politica*, I[A], 2, 1253a) grazie ad uno *strutturale collegamento al tempo*, assicuratosi dal fatto di «avere il *lògos*». È la parola che, aprendo l'uomo all'utile e al giusto, lo emancipa dalla «chiusura nel piacere-dispiacere presente», la quale caratterizza l'animale «che non ha la parola». Aristotele asseconda così la deriva nichilistica occidentale, negando la atemporalità dell'essere e la irrilevanza della storia e della comunità sociale per la verità.

In una comprensione «eterna» dell'essere, è il «mondo» stesso a risultare radicalmente messo in questione, e con esso – di conseguenza – anche quella «cura per il mondo», quell'ansia di «servire» che caratterizza proprio la sfera dei rapporti etico-politici. Se la libertà, la

volontà, lo stesso amore sono i volti camuffati di quella *violenza* in cui consiste la fede, esclusivamente la liberazione da ogni preoccupazione «politica» può salvare l'uomo, o meglio può far sì che l'uomo finalmente comprenda la verità: di essere già da sempre e per sempre salvo, eternamente se stesso, senza un dovere da compiere. Se nulla finisce, non ci sono beni limitati, né volontà confliggenti, né quindi politiche necessarie. In questo mare sempre piatto e senza una bava di vento, anche la Chiesa, insieme a tutte le navi che vogliono a tutti i costi navigare e prendere sul serio il mutamento del divenire, è destinata ad esser presa di mira da un siluro, come è inevitabile.

[148] Come se non bastasse questo, Severino è rimasto catturato all'interno di una immagine di «vocazione politica» della Chiesa, che si realizzerebbe *soltanto* in uno Stato Cristiano, nel quale dovrebbe valere la identificazione tra legge civile e rivelazione cristiana.

«Come la Chiesa rifiuta una democrazia in cui la libertà sia separata dalla verità, e dunque dalla verità cristiana quale è enunciata dalla Chiesa, così essa rifiuta ogni Stato che si presenti come negazione di tale verità» (*Pensieri*, 35).

De Maistre e De Bonald, i grandi teorici della restaurazione reazionaria, sono soltanto dei dilettanti rispetto a questa ricostruzione della *attuale* posizione della Chiesa cattolica di fronte al compito politico.

La inconciliabilità tra democrazia e vangelo viene assunta come *presupposto* per leggere quella dottrina sociale che è sorta invece, a fine '800, proprio con lo scopo di tentare una *conciliazione tra vangelo e stato moderno!* Ancora una volta, secondo una strategia ormai evidente e come già con Tommaso, una sofferta ricerca di *mediazione* viene intesa e presentata come una *immediatezza conflittuale*.

[149] Come non notare qui – ancora una volta – una disinvoltura quasi inammissibile, una volontà di generalizzare le cose appiattendole e deformandole? Come non riconoscere, in queste pagine severiniane, la mancata conoscenza dell'ultimo secolo di riflessione sulla *dottrina sociale* e una insostenibile interpretazione esclusivamente *integralistica e fondamentalistica* del cattolicesimo? Come non sospettare che qui – anche qui – Severino abbia voluto fare la caricatura del suo «avversario» cattolico, per avere un «bersaglio fermo» da colpire più facilmente sul ring, come sfidante? Nella sua ricostruzione fantasiosa, infatti, la Chiesa sostrerebbe che

«in nessuno degli Stati laici del mondo moderno [...] l'autorità è esercitata legittimamente: appunto perché le loro legislazioni si discostano più o meno profondamente dalla verità cristiana» (*Pensieri*, 35).

La dichiarazione di «illegittimità» che cade così sulla concezione moderna della *laicità dello stato* deriverebbe dalla «autentica» posizione della Chiesa al riguardo. E non della Chiesa di Pio IX, della Chiesa del *non expedit* e della rottura con lo Stato moderno, ma della Chiesa di oggi, 1996, a trent'anni dal Concilio Vaticano II e dopo più di cento anni di «dottrina sociale»!

[150] Non si fa fatica a dimostrare che se vi è una posizione che la Chiesa dell'ultimo secolo ha progressivamente abbandonato è proprio quella che Severino pretende di attribuirle *come vigente oggi*. Almeno da trent'anni le cose che Severino afferma con tanta sicurezza sono ritenute ufficialmente il frutto di una visione del cristianesimo del tutto inadeguata alla sua verità. È sufficiente citare la Costituzione Conciliare *Gaudium et spes* (1965) per sentire immediatamente il nuovo orizzonte in cui la questione della autorità politica e dell'e-

sercizio di essa viene impostato *in modo opposto* rispetto alla comoda raffigurazione che Severino pretende di darne. «La determinazione dei regimi politici e la designazione dei governi sono lasciate alla libera decisione dei cittadini» (*Gaudium et spes*, 74): una affermazione del genere, enunziata al massimo livello di autorità della Chiesa, è ormai vecchia di oltre 30 anni: eppure Severino dà segni chiarissimi o di non conoscerla, o di non volerla conoscere. La sua *fede* gli impedisce di ammettere la *verità*. La affermazione della *autonomia delle realtà terrene* (GS 36) – come senso certamente non distruttivo della dignità del creato – è il vero cardine della rivalutazione dello stato moderno da parte del cattolicesimo postconciliare. Tale posizione è però concessa soltanto dalla seria riflessione sulla *incarnazione* come verità del cristianesimo, ossia proprio su quella *mediazione* tra umano e divino, che Severino respinge a priori come *assurda*. Tale rifiuto compromette – come è evidente – la possibilità di intendere correttamente ciò che la *dottrina sociale* significa per la Chiesa e per il mondo.

[151] Tale modificazione della posizione della Chiesa, evidentemente, non cancella il problema che lo stato moderno pone ad uno spirito autenticamente religioso. Ossia l'enfasi intorno alla identificazione tra democrazia e libertà non si lascia superare in un semplicistica identificazione tra consenso libero e verità. Per questo Severino giustamente riferisce alla Chiesa l'idea che

«la verità non è oggetto di decisione e di scelta da parte della maggioranza – come anche i recenti documenti della Chiesa continuano a ribadire» (*Pensieri*, 35).

Ma perché mai il nostro filosofo sente il bisogno di far passare *questa idea* come la quintessenza dello spirito intollerante e totalitario della Chiesa? Perché non

riesce a cogliere la *articolazione del discorso* che la Chiesa propone e che oggi – e da almeno 30 anni, appunto – *impedisce* di identificare il piano della verità con il piano della politica? Se la Chiesa ha saputo vedere questa peculiarità del moderno e coglierne limiti e pregi, come mai Severino invece, che non vuole riconoscerla, forza a tal punto la dottrina ecclesiale sul sociale?

Qui – curiosamente, ma non troppo – nel voler fare della Chiesa la figura più insidiosa della violenza che caratterizza la *fedè nichilistica occidentale*, Severino passa di colpo a difendere, come troppo spesso gli capita, le *posizioni opposte*: da un lato una fede nella distinzione radicale e assoluta tra verità e consenso democratico e dall'altra la loro piena e perfetta identità. La Chiesa è allora il luogo dell'intollerante fondamentalismo, mentre lo stato moderno è addirittura la realizzazione della libertà nella verità. Ma non è proprio Severino, qualche pagina prima e poi qualche pagina più sotto, a condividere la stessa difficoltà sollevata dal pensiero cristiano sulla scissione tra libertà e verità? Non è propriamente questo anche il *suo* problema?

[152] Comunque, il torto fatto alla recente evoluzione della riflessione cattolica sul politico e sul sociale rappresenta continuamente uno «scandalo» per il lettore minimamente informato! Così Severino – di fronte al pronunciamento dei Vescovi italiani del 1994, che invitava a non trascurare le regole della democrazia e dello stato liberale – crede di potervi vedere una espressione «*contraria* ai documenti ufficiali della Chiesa» (cfr. *Pensieri*, 37). Qui si arriva davvero al grottesco: sulla base di una informazione meno che occasionale, il nostro pretende di poter addirittura giudicare della pertinenza e della ortodossia dei Vescovi italiani. Solo all'in-

terno di questa paradossale radicalizzazione e distorsione si può giungere a fare una considerazione sbrigativa e generica come la seguente:

«la Chiesa ritiene che le forme di cultura, di società e di esistenza oggi dominanti nel mondo siano lontane dal cristianesimo autentico e conducano le masse al di fuori della via della salvezza indicata da Cristo» (*Pensieri*, 31).

Non vi è qui nessuna traccia di quelle *gioie e speranze* che la Chiesa da oltre 30 anni ha eletto a criterio di lettura fondamentale anche del rapporto tra fede e politica. Questa grande chiusura di Severino alla realtà delle posizioni del cristianesimo cattolico nei confronti del mondo e della politica lo fanno arrivare, alla fine, ad esiti talmente esagerati, da apparire persino un poco ridicoli, come quando asserisce, con la solita dirompente sicurezza, che la Chiesa sarebbe

«un integralismo assoluto che però non vuol essere quello che è e diffida dal seguire le posizioni oltranziste di certi cattolici, che invece non fanno altro che esprimere lo spirito e la lettera della dottrina ufficiale della Chiesa» (*Pensieri*, 38).

Sarebbe meglio che avesse detto «la dottrina ufficiale di Severino», e tutti avrebbero capito. Così com'è la frase è semplicemente e drasticamente falsa. La dottrina ufficiale della Chiesa non dice *oggi* – e forse non ha *mai* detto in questi termini – quello che egli pretende in modo tanto insistito. Dice invece che «la comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo» (GS 76). Ogni integralismo e fondamentalismo è con ciò escluso in via di principio.

[153] La dottrina sociale della Chiesa nasce invece proprio quando la Chiesa intuisce, in modo sempre più chiaro, la fine della possibilità, anche solo ipotetica, di rivitalizzare e risuscitare una *societas christiana*. Ri-

petto a questa ipotesi, la «sollecitudine sociale» non costituisce il tentativo di restaurazione, quanto piuttosto la via del superamento, attraverso la sempre più esplicita ammissione delle *differenza* e dei *raccordi complessi* tra fede e politica.

Ciononostante, Severino continua a «professare» una comprensione molto diversa della dottrina sociale, che egli non può (né vuole) scindere dall'idea di totalitarismo: i cristiani avrebbero l'obbligo di «trasformare lo Stato in teocrazia». Tutte le negazioni che i cristiani, la Chiesa, lo stesso Papa possano opporre a questa affermazione – cosa che Severino non dovrebbe ignorare – falliscono il loro obiettivo: sono al massimo *intenzioni*, che essi contraddicono con i *fatti*.

[154] In tale analisi, Severino capovolge dialetticamente quello che è senza dubbio un principio insuperabile della comprensione cristiana: ossia il fatto che la politica possa essere compresa *sulla base* della fede. Questo asserto in Severino diviene il principio del totalitarismo: siccome i cristiani fanno politica credendo (e davvero non possono farla altrimenti), allora sono incapaci di rispettare la politica di chi non crede!

«La dottrina sociale della Chiesa è totalitarismo perché, anche se ritiene di esserne il rifiuto più radicale, e anche se non vuol costringere nessuno a credere, tuttavia, in linea di principio, essa mira a togliere ogni valore legale al comportamento politico del non credente» (*Pensieri*, 59).

L'ennesimo sofisma di Severino si rivela di una sconsolante debolezza, proprio sul piano teorico, ossia su quel livello nel quale Severino così spesso si dimostra tanto brillante e persuasivo. Infatti, se è vero che sono i *fatti* a contraddire le intenzioni della Chiesa, poi Severino le contesta di essere *in linea di principio* in contraddizione con se stessa. Questo non va, proprio sul piano teorico,

dato che ciò che eventualmente potrebbe smentire l'intenzione della Chiesa di condividere la democrazia moderna dovrebbero essere *fatti determinati* che Severino potrebbe (forse anche con successo) enumerare, anche di recente. Ma se egli – come fa – intende porsi sul piano della teoria e dei principi, non può poi aprioristicamente opporre alla Chiesa quello che è il suo stesso senso, ossia il «riconoscimento dell'altro» come logica fondamentale del suo credo. Proprio «in linea di principio» è difficile che sul piano politico la Chiesa – almeno dagli anni '60 in poi – possa discriminare il non credente. Di fatto ciò è forse accaduto, ma oggi accade sempre meno, anche grazie alla lucidità di tanti documenti della *dottrina sociale*, che Severino lascia fuori del proprio argomentare.

[155] In conclusione, Severino interpreta la identità del cristianesimo in un orizzonte radicalmente esasperato, che si oppone *immediatamente* alla modernità. In lui è forte la presenza di due opposte tentazioni: salvare la cristianità dalle sue interpretazioni «modernizzanti», ma non per difenderla, bensì per condannarla più agevolmente. In tale operazione egli è però costretto a indossare troppe maschere: si fa ipermoderno, per criticare il passatismo strutturale della Chiesa, la sua negazione della libertà e del consenso come accesso alla verità. Poi si fa antimoderno, per denunciare la libertà e la democrazia come forme dipendenti dalla fede fondamentale dell'occidente. Insomma, il «doppio gioco» è l'arte più raffinata e insidiosa di questa lettura, che tutto fa ed escogita, meno che accettare di confrontarsi pazientemente con i testi che più direttamente dovrebbero esprimere la dottrina sociale della Chiesa, dalla *Rerum novarum* alla *Centessimus annus*: al contrario, in essa è tutto un fuggire da questi riferimenti, affidandosi ora a Tommaso, ora alla *Veritatis splendor*, ora al

Catechismo della Chiesa cattolica, sempre comunque tenendosi ben lontano dalla «cosa stessa».

Resta comunque la solita «clausola di salvezza», quella formula che il nostro utilizza ogniquale volta intuisca come, nonostante ogni suo sforzo, il lettore potrebbe non essersi ancora pienamente persuaso: come *extrema ratio* allora annuncia: «Non credo che la Chiesa possa pensare in modo diverso da questo» (*Pensieri*, 40). Appunto: ciò che la Chiesa dice, in fondo, non gli interessa, perché *sa già a priori* ciò che dice, o, meglio, ciò che dovrebbe dire, se fosse coerente. Ma appunto, egli afferma: *non credo*. Solo una *fede* tiene Severino lontano dalla comprensione della fede cristiana, anche nei suoi risvolti tipicamente politico-sociali.

b) Nichilismo, ateismo e fede

«La fede comincia appunto là dove il pensiero finisce».

(Kierkegaard, *Timore e tremore*, 78)

[156] La *logica* di Severino deve essere messa in questione: egli assume come *già chiarito* il presupposto su cui lavora infaticabilmente. Ossia il fatto che la fede nel divenire rappresenti una equiparazione delle cose con il nulla, dell'essere con il non essere. Siccome l'uomo «crede» che le cose passino dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, perciò egli eguaglia l'essere al nulla. La dialettica che si nasconde dietro questo passaggio è tanto sofisticata quanto ingenua.

[157] *Passaggio semiserio*. Proviamo a trascrivere il ragionamento su di un piano molto più prosaico: supponiamo che vi siano due uomini, uno di fronte all'altro. Uno parla e l'altro tace. Ma chi parla prima ha taciuto, ossia la sua parola prima non era e ora è, è passata dal

nulla all'essere. Così dovremmo dire che il tacere è l'orizzonte che rende possibile il parlare. Dunque uno tace e l'altro pure. Non c'è dialogo e nessun dialogo è possibile. Riepilogando i passaggi allora diremo:

Dialogo mancato

Uno parla e un altro tace.

Ma chi parla prima ha taciuto.

Il tacere è l'orizzonte del parlare:

Parlare è tacere.

Dunque uno tace e l'altro pure!

[158] La struttura paradossale, ad un tempo tautologica e sofisticata, del sillogismo severiniano deve essere ancor meglio indagata: vi è in essa un gesto estremo, un passaggio rapido, un correre impaziente alle conclusioni, che tradisce la presenza di un problema, del *grande* problema di cui egli *non* vuole occuparsi, per principio. Nella sua prospettiva, la storia della metafisica – che comprende anche il senso comune – è ormai qualificata come «il tempo in cui si celebra la tresca notturna tra l'essere e il nulla» (*Essenza del nichilismo*, 22). Porsi il problema del divenire, di un essere che non è ancora e che non è più, significa per il nostro *identificare essere e nulla*. Ma questo passaggio per Severino è possibile *soltanto perché* la possibilità del divenire viene da lui esclusa per principio! Dal fatto che si escluda la identità tra essere e nulla sembra che egli debba escludere il divenire. In realtà egli esclude la identità tra essere e nulla *perché* esclude per principio la realtà del divenire.

[159] A chiarire questa distinzione sottile, ma decisiva, contribuisce la riflessione che egli fa, sullo stesso tema, ma in una prospettiva più esplicitamente «teologi-

ca». Severino qui afferma che «cercare l'essere necessario significa cercare l'essere di cui non si possa dire – in alcuna circostanza, in alcun momento –: non è» (*Essenza*, 33). Questa è addirittura «la gran barbarie del pensiero», che tuttavia può essere definita come tale soltanto a patto di considerare la affermazione della «contingenza del divenire» come una semplice illusione, confusione, «fede». E proprio questo è il delicatissimo passaggio sul quale Severino, inevitabilmente, accelera e conclude rapidissimo, quasi trattenendo il fiato. Anche solo chiedersi se esista l'essere necessario significa voler affermare la contraddittorietà dell'essere e quindi la sua identità col nulla. La domanda teologica – come è evidente – è formulata secondo la problematica tradizionale e metafisica, ma capovolta in radice, ponendo la soluzione non nella *trascendenza* del necessario rispetto al contingente, ma nella *negazione del fatto che ci sia questa differenza* e con ciò affermando la eternità del tutto, per principio: perché l'essere non può essere identico al nulla. Così la «possibilità» ha ragione della realtà, e ne risolve a tal punto le contraddizioni, da negare con esse la realtà stessa.

[160] Tutta la «teologia» di Severino si concentra nell'*Ego sum qui sum* del libro dell'Esodo, che risulta per lui non a caso «la più alta espressione speculativa del testo sacro» (*Essenza*, 58). In tale espressione egli vede confermata ad un tempo la sua teoria metafisica e la sua esegesi biblica. Una sola frase, per quanto importante, può decidere a suo avviso di *tutto* il contesto esodico, biblico, religioso! Neppure importa che la Bibbia non si curi di «dimostrare Dio», quanto di testimoniare che Dio si è mostrato. Non importa che la immediatezza biblica sia fenomenologica e non logica. Severino dice piuttosto: «Dio non si dimostra, non già nel senso che se ne dia immediata esperienza, ossia appartenga

al contenuto originariamente manifesto, ma nel senso che l'affermazione che l'essere è costituisce l'immediatezza, l'originarietà del logo» (*Essenza*, 59). La teologia severiniana approda in questo modo alla identificazione dello *theion* con l'identità dell'essere, con l'essere come identità. Non teologia, ma a-teismo nella forma del pan-teismo. Anche il Dio biblico si salva solo in quell'identificarsi con l'essere, nel farsi anch'esso – come Dio di Abramo, Dio di Isacco e di Dio di Giacobbe – ultimamente solo Dio dei filosofi. In tale ambito rarefatto si capisce bene che la fede sia *impossibile*: quando il possibile sostituisce il reale, molto facilmente accade che il reale sublimi e cada nell'impossibile.

È però giusto vedere in questa immediatezza logica del divino, in questa sacralità del non contraddittorio, una grave forma di incomprendimento non soltanto della fede religiosa in generale, ma anche della fede «richiesta da Gesù» (cfr. C. Scilironi, *Possibilità e fondamento della fede*, 142-147).

[161] Ben diversa è qui la posizione del nostro rispetto a quella di Kierkegaard. Entrambi, a tutta prima, sembrano liberare le energie dell'immediato *contro* la mediazione. Come Severino così anche Kierkegaard sottolinea la alterità tra pensiero e fede. Ma il primo *riduce* alla immediatezza del pensiero lo spazio in cui racchiudere il senso della apertura religiosa dell'uomo: l'*identità* dell'essere, come tale, apre e insieme chiude la possibilità di una significatività del credere. Viceversa, in Kierkegaard l'immediato suona come l'«altro dal pensare», come garanzia di una *differenza*: è lo spazio in cui si inserisce sia l'emergenza del soggetto come Singolo, sia la significatività dello stesso riferimento storico. Abramo, l'uomo *diveniente*, modello della fede come *apertura al non ancora*, è il principio positivo di Kierkegaard, come lo è in negativo per Severino.

Per questo, pur sottolineando entrambi la virtù dell'immediato, si collocano ai punti estremi di una gamma di posizioni, al cui centro si deve collocare la irriducibile dialettica tra immediatezza logica e mediazione fenomenologica e tra mediazione logica e immediatezza fenomenologica. Proprio qui, in questo gorgo e su questa vetta, il cristianesimo è stato condotto, può stare e dovrà resistere.

[162] *Pensatina dell'antimetafisicante*

«Un'idea mi frulla,
scema come una rosa.
Dopo di noi non c'è nulla.
Nemmeno il nulla,
che già sarebbe qualcosa».

(G. Caproni, *Poesie*, 701)

c) *La fede, l'assurdo e l'apparire*

«La volontà di aver ragione, fin nella sua forma logica più sottile, è espressione di quello spirito di autoconservazione che la filosofia ha appunto il compito di dissolvere».

(Th.W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, 1979, § 44)

[163] Come abbiamo già detto, la vera sfida per chi voglia comprendere l'essenza del pensiero religioso – per chi voglia evitare di fraintendere la fede – è quella di arrivare a prendere sul serio Abramo: questo ci suggerisce Kierkegaard in modo inimitabile. Il problema decisivo risulta quello di prendere sul serio una radicale *eteronomia*: Severino, che appare talvolta con le vesti del «sacerdote» di una verità su cui l'uomo non ha potere, in verità *non comprende Abramo*, può fumare la pipa tranquillamente, e distendere le gambe mentre ce ne parla. Con Kant, egli *capovolge* il problema della

fede. Diventa un «moralista» e così non riesce a comprendere la fede di Abramo. La sua «riduzione» della religione alla morale sottopone al giudizio di ragione ogni espressione religiosa:

«Quando il Dio biblico appare in conflitto con la legge morale della ragione – ad esempio il Dio che impone ad Abramo di uccidere il proprio figlio –, la ragione deve escludere che quel Dio sia il vero Dio» (*Pensieri*, 141).

Ma che cosa resta di «religioso» in questa fredda «prova del nove»? Sulla scia di Kant – e non senza riservarsi l'inevitabile stiletta alla schiena destinata anche a lui – Severino si colloca su una altura (la coscienza morale) da cui contempla in basso il movimento caotico e brutale, violento e oscuro della religione. Può così approvare o riprovare, a seconda dei casi, la congruità e la conformità di quel movimento con le proprie esigenze, identificate direttamente con la verità. Egli si colloca *al di là della fede*, esattamente come ogni forma di razionalismo del mondo moderno. Egli guarda alla fede *dopo averla superata*. Ma così Abramo è irrimediabilmente frainteso:

«Non sarebbe meglio fermarsi alla fede e non è rivoltante che ognuno voglia andar oltre? Quando al nostro tempo, e lo si va dicendo in molti modi, non ci si vuol fermare alla fede, dove allora si va a finire? Alla prudenza terrena, al calcolo gretto, alla meschinità e alla miserabilità, a tutto ciò che può rendere dubbia l'origine divina dell'uomo» (Kierkegaard, *Timore e tremore*, 59).

[164] Per *difendere* la identificazione tra uomo e Dio, per *divinizzare* l'uomo, Severino cade nell'errore di non comprendere Abramo. Certo, *nessuno* può comprendere davvero Abramo: il suo agire nella prova, il suo affrontarla sconfessando ciò che è generalmente richiesto, il suo sfiorare l'abiezione resta insuperabilmente *oltre* ogni nostra possibile comprensione. Ma quel senso

di sufficienza, questo ridurre il comportamento dell'uomo ad una matematica dei doveri etici, finisce con l'oscurare proprio ciò che vorrebbe illuminare. Questa verità che vorrebbe rischiarare l'uomo non è altro che la debole proiezione delle sue speranze più radicate. Abramo, questo «singolo» superiore ad ogni istanza generale, è la sfida ad ogni mediare, in quanto «sospensione teleologica dell'etica». Ciò che l'etica comanda non vale per Abramo, perché «la fede è un prodigio, eppure nessun uomo ne è escluso» (Kierkegaard, *Timore e tremore*, 94). Arrivare a capire Abramo – se ci fosse data questa possibilità – significherebbe in fondo soltanto questo: porsi oltre la fede senza spegnere la fiamma del tempo. Porre nell'aldilà della fede la chiave per poter sopportare che l'aldilà da essa possa essere solo provvisorio. La verità non può fare a meno della fede, ma «l'essenza deve apparire» – dice Hegel. Severino si propone di seguirlo e perciò attacca in radice ogni forma di fede come «non manifestazione». Ciò tuttavia non sposta la discrepanza tra manifestazione e verità: non ogni manifesto è vero e non ogni vero è manifesto: in questo spazio torna a valere la fede, inevitabilmente, anche per Severino. Essa non si lascia ridurre al manifesto, a ciò che appare, poiché «la fede non è la prima immediatezza, ma una ulteriore» (Kierkegaard, *Timore e tremore*, III).

[165] Intorno alla questione del rapporto tra fede e apparire abbiamo già più volte notato come si collochi uno dei problemi più delicati che ha agitato il pensiero di Severino. Piuttosto interessante è il rapporto tra i *non apparentia* della fede e i *non apparentia* che giustificano la teoria severiniana di un «divenire non nichilistico». Egli infatti nella discussione con Bontadini – preoccupato di garantire la plausibilità della esperienza e quindi di *sōzein tà phainòmena* (di salvare i fe-

nomeni) – cerca di spiegare il divenire in termini di apparire e non in termini di essere. Questo è secondo Severino un modo corretto (e forse a suo avviso l'unico modo corretto) per liberarsi del nichilismo senza negare l'esperienza. Ma il passaggio – data la particolare delicatezza – merita attenzione e per questo ripercorriamo in breve il ragionamento di Severino.

[166] Solitamente si dice che un pezzo di carta, dopo essere stato bruciato, non c'è più, è un nulla. Ora invece – nella teoria di Severino – si dice che prima appariva e ora non appare. Bontadini critica questa soluzione obiettando che il problema del divenire in questo modo non è superato, ma solo spostato. Il divenire riguarda non più il foglio di carta, ma il suo apparire, poiché c'è pur sempre un apparire e un non-apparire del foglio di carta.

Severino allora controreplica che per comprendere bene la sua posizione bisogna distinguere due tipi di apparire: quello che appare o non appare e quello grazie al quale il primo può apparire o meno. Vi è dunque un «apparire trascendentale» grazie al quale l'ente può apparire o meno. Ora – si noti bene! – questo apparire trascendentale non è soggetto al divenire e tuttavia non appare: «Prima il sereno, poi le nubi, ossia prima appare il sereno, poi le nubi: l'apparire di questo divenire non diviene» (*Essenza*, 98).

[167] In questo snodo importantissimo del pensiero di Severino, dove appunto viene tentata una qualche forma di «mediazione» tra essere eterno e divenire temporale, trova conferma ancora una volta l'ipotesi che regge questa indagine, illuminandola di luce nuova. Per Severino l'apparire trascendentale è un non apparente, fa parte di quei non apparentia che egli critica come prove della alienazione dalla verità (da parte della fede),

ma che poi finisce col dover *presupporre* alla sua teoria. Quanto ha respinto per principio, come fonte di errore e di contraddizione, è costretto a reintegrare proprio per affrontare e risolvere i paradossi più imbarazzanti che quei principi inducevano nella sua teoria. Ciò dimostra bene che il nostro, da ultimo, attraverso la *distinzione operata tra due livelli dell'apparire*, ricade proprio in quella divisione tra *ente privo del nulla* (eterno) ed *ente diveniente*, nella quale viene di fatto riproposta a livello di «apparire» proprio quella divaricazione letale e sciagurata, che a suo avviso in Platone avrebbe costituito il peccato originale del nichilismo.

SUMMARY — Nei §§ 147-167 (cap. 4) si conferma la lettura totalmente «astratta» che Severino propone, prima sul piano della dottrina sociale della Chiesa, e poi sul livello delle contraddizioni in cui egli è costretto a chiudersi per «giustificare» una qualche forma di «esperienza» dell'uomo in termini non di «essere» ma di «apparire», fino alla divinizzazione dell'uomo e alla assunzione di un inatteso tono mistico.

5. La sorprendente serietà della mediazione

«Ogni rapporto non deformato, e forse l'elemento conciliante nella stessa vita organica, è un dono. Colui in cui la logica della coerenza paralizza questa facoltà si trasforma in cosa e congela».

(Th.W. Adorno, *Minima moralia*, § 21)

a) *Excursus sul cristianesimo come «contenuto inevitabile» del pensiero*

«Ogni lingua si comunica in se stessa, essa è — nel senso più puro — il “medio” della comunicazione».

(W. Benjamin, *Sulla lingua*, in *Angelus novus*, Einaudi, 1982, 55)

[168] All'inizio di questa seconda parte (§§ 101 ss.) si faceva notare come il cristianesimo non sopporti di essere semplicemente il «contenuto» di un pensiero qualsiasi e come invece esso determini una specifica «responsabilità espressiva» da parte del pensiero. Tale esigenza vale però anche per il linguaggio e addirittura per lo *stile* che accompagna e sostiene l'espressione cristiana. Torniamo allora sui nostri passi e prepariamo il terreno per la terza parte del volume (cfr. infra, *Il pensiero nuovo: il logos condiviso o il cristianesimo ripensato*, §§ 200 ss.), riflettendo per ora soltanto sulla «forma» del pensiero teologico, che il contenuto impone in modo esigente.

Non c'è infatti un contenuto teologico indipendente da uno stile. Il pensiero della fede non si lascia concepire, rappresentare ed esprimere da una forma qualsiasi. C'è uno stile necessariamente *alto e solenne* di ogni grande

teologia. È proprio la altezza del contenuto che non sopporta uno stile qualsiasi: la parola più alta deve accompagnarsi ad una espressione altrettanto importante. Questa richiesta è solitamente smentita dal «mestiere» teologico e non di rado anche dalla filosofia che si occupa di teologia. Il mestiere è consapevole di dover sapere una serie di contenuti: gli articoli di fede, i precetti, i dogmi, i comandamenti, e tutto ciò che compone il sapere teologico appare come una massa di «dati». Ma questa è una prospettiva falsa ed una visione terribilmente ingannevole. Nessun contenuto cristiano salva, come tale. Ed è una vera bestemmia che il nucleo del kerygma possa sopportare qualsiasi espressione. Il messaggio cristiano, esposto da (e concepito in) un linguaggio povero e scontato, senza articolazione e senza anima, non è cristianesimo detto male, ma la morte del cristianesimo e un cristianesimo morto.

[169] Vi è un tipo di ammirazione di fronte alla teologia che non può non aver contagiato chi si avvia sulla strada della scoperta del sapere teologico. Lo *stupore* e il *sequestro* necessariamente accompagnano ogni vera «esperienza teologica». Se nessuno di coloro che vi si accingono ha mai sentito quel brivido nella schiena che coglie a volte di fronte a un grande quadro, o nell'ascolto di una grande esecuzione musicale o nel bel mezzo di uno spettacolo cinematografico od operistico, e qualcosa di molto simile (ma anche di infinitamente più profondo) non percepisce proprio mentre si addentra in una *quaestio* della *Summa* di Tommaso, o nelle mille domande che sorreggono un testo di K. Barth, o nel labirinto di citazioni mirabilmente intessute nel testo di von Balthasar, o anche nella profonda e virtuosistica contorsione della pagina di Rahner, ebbene, costui dovrebbe cominciare a preoccuparsi. Forse la teologia non è fatta per lui. Ma questo è un caso raro. Più frequente è il caso in cui ciò che si respinge non è an-

cora teologia. Ci si sente disgustati e svuotati non perché si abbia davanti la teologia, ma perché se ne ha di fronte una pallida copia, uno sgorbio battezzato da noi con quel nome e che giustamente il nostro buon gusto – e quel minimo di dignità di cui non riusciamo mai a privarci del tutto – ci spinge immediatamente a rifiutare. Ciò accade giustamente ed è una autentica benedizione. Tutte le volte che *rifiutiamo* la teologia *brutta* noi rendiamo un alto servizio alla teologia e ancor più alla fede. Ora, quello che Severino ci presenta della teologia è proprio la brutta copia di questa pessima teologia: una teologia senza nerbo, senza fascino, senza futuro.

[170] Proprio mentre ci confrontiamo con la critica radicale di Severino alla teologia cristiana, sorge spontanea – direi quasi *a contrario* – la necessità di costruire una sorte di «fenomenologia del lettore di teologia». Dobbiamo infatti chiederci: come può capitarci di imbarcarci in un testo teologico oggi? Come avviene questo strano incontro? È possibile che forse proprio a Severino vada il merito di aver costretto molti cristiani a leggere – per quanto in modo più che distorto – per la prima volta almeno qualche riga di Tommaso? I fatti ci dicono che di solito l'impatto – non privo di traumi – con il pensiero teologico avviene per questioni di *necessità*. È quasi sempre la necessità a mediare il nostro incontro con la teologia di alta scuola. E ahimè questo non di rado è un peccato originale che occorre strappare dal proprio interno, quasi «risorgendo» alla teologia.

[171] In altri termini, occorre fare uno sforzo per cercare di capire chi si trova sui libri di grandi teologi senza aver desiderato farlo. Capita purtroppo che la teologia sia soltanto o il «passaggio obbligato» per arrivare a fare il prete, o il monaco o la monaca, o per obbedire a imperscrutabili «ordini superiori», o la versione «miti-

ca» di quel pensiero che le persone serie possono guardare dall'alto, con un senso di superiorità pari soltanto al grado di ignoranza.

Caso mai tutte queste necessità e questi pregiudizi esterni non soffochino irrimediabilmente quel riflesso di passione teologica che in ognuno di noi non può non esistere, ecco che un altro problema subito si presenta: che cosa cerchiamo e poi che cosa possiamo trovare in un testo teologico di alta scuola? Che cosa cerchiamo, anzitutto! Perché senza sapere cosa cercare neppure si può trovare nulla di interessante. Da Platone a san Bernardo, molti sono stati coscienti di questa ferrea regola della ricerca, in ogni campo, teologia compresa. Possiamo trovare solo ciò che sappiamo cercare! Chi cerca trova, ma bisogna che cerchi e che sappia che cosa deve e può cercare! Leggere Tommaso o Barth, Rahner o von Balthasar, Bultmann o de Lubac, Lutero o Agostino significa lasciarsi guidare dalle *loro* domande per rispondere alle *nostre domande*. Confrontare la ragione delle loro *risposte* con la profondità delle nostre. Sta comunque di fatto che in questo *rapporto* (perché di rapporto si tratta) possiamo entrare *soltanto se ne siamo all'altezza*.

[172] Che cosa vuol dire «essere all'altezza di un testo»? Significa avere la possibilità di fruirne sotto diversi punti di vista, coglierne la complessità e la provocatorietà. Normalmente infatti noi siamo *monocordi* nei confronti di ogni scritto: vogliamo che ci *dica qualcosa*, di solito proprio quella cosa che noi gli domandiamo. Questa nostra esigenza ha però la capacità di appiattire tutta la varietà dei possibili messaggi su un unico codice, che facilmente vorremmo trasformare in un sì/no. Noi chiediamo qualcosa a Tommaso o a Barth e loro dovrebbero dirci sì o no. È la logica della intervista che si assume come punto privilegiato della comunica-

zione, di ogni possibile comunicazione. Ma ciò è proprio l'aspetto *contro il quale* vale la pena di imbastire qualche ulteriore riflessione.

Non si deve leggere la teologia con questo difetto di vista e di parola. Ogni buona lettura non risponde mai prima di tutto alle nostre domande, ma *cambia il modo con cui poniamo le domande!* E poi – ma solo in seconda battuta e derivatamente – può indicarci anche il modo con cui possiamo costruire le nostre risposte. Nessuno sa dare buone risposte se non è stato capace di formulare bene le sue domande. Buone risposte derivano soltanto da buone domande. Questo in fondo ci spiega bene anche perché il genere della «intervista» può far naufragare ogni pur ottimo interlocutore.

[173] Tutti i testi che riposano nelle biblioteche dipendono dunque dalla nostra capacità non semplicemente di *leggerli*, ma di *interrogarli*. Quando arriviamo a questo, allora la nostra pretesa nei loro confronti cambia e cominciamo anche a diventare *esigenti*.

In fondo, nessuno può apprezzare i grandi testi (non solo teologici) se non impara a «disprezzare» i brutti testi. E qui le cose vanno un po' come nel mondo delle arti: occorre farsi un repertorio! Nessuno può apprezzare davvero una musica o un quadro se non ha fatto esperienza di altre musiche, di altri quadri. E fare esperienza vuol dire aver già ascoltato o suonato altre musiche, aver visto o dipinto altri quadri. Così avviene per la teologia. Anche in essa la scala dei valori può essere costruita solo *per paragoni progressivi*, nella cui scala, ad un tratto, percepiamo un valore fuori media. Ed ecco la luce, ed ecco la spinta, ed ecco la passione.

Di tale luce, spinta, passione ha bisogno chi vuol leggere la teologia: deve accettare di lasciarsi inserire dentro questa *tradizione* «formale», per poter accedere al *contenuto* di cui essa è portatrice. Anche lo stile, la forma costitui-

scono una *mediazione* essenziale, che non può essere misconosciuta senza perdere con ciò la plausibilità e l'esigenza stessa di una mediazione come contenuto.

[174] Ben difficilmente potrà leggere e pensare una buona teologia chi non si appassiona alla teologia che in due millenni è stata scritta. Anche soltanto per questo motivo formale è assai deludente vedere stilizzato il «pensiero cristiano» sulla base di un riferimento del tutto generico a poche fonti, spesso fraintese o livellate arbitrariamente su di un piano con il quale non hanno quasi nulla a che fare.

Occorre però non cadere nell'errore di pensare che questa «lacuna» sia riferibile esplicitamente e direttamente all'autore di cui è questione in queste pagine. Di questo Severino non può essere chiamato direttamente a rispondere. È piuttosto una più generale «imprecisione e vaghezza teologica» a dover essere rilevata, come caratteristica globale – salvo rarissime eccezioni – della cultura filosofica italiana del nostro secolo, di cui la stessa teologia è ben lontana dal potersi dire senza responsabilità. È proprio tale carenza – pensata a livello obiettivo – a determinare una presunta «estraneità» del pensare al credere, sostenuta efficacemente da una profonda «dimenticanza» del contenuto (e della forma) di ciò che si intende così rifiutare.

[175] Del tutto pertinente è allora sollevare la questione generale dell'approccio al teologico che caratterizza tale «stile» di una parte sensibile della cultura italiana e cui risponde anche una certa «complicità teologica»: «la disinvolta pigrizia di quella cultura critica – si fa per dire – che discetta sulla razionalità o irrazionalità della fede senza conoscere la teologia non va coccolata con tanto apologetico fervore. La questione della fede e del cristianesimo non si riduce sicuramente al problema critico.

Ma se si entra in tale sfera [...] la fede e il cristianesimo bisogna anche studiarsi per benino. E quindi non inventarsi la religione, e imparare la migliore teologia che è possibile trovare. L'autonomia critica è un conto, la pigrizia intellettuale è tutt'altra faccenda. L'immunità plateale di cui gode il larghissimo esercizio accademico e multimediale di quest'ultima, al riparo di una *specificità disciplinare* che non di rado viene a valere come vera e propria *dogmatica di un punto di vista* del tutto prevaricante nei confronti dell'oggetto, è fin troppo assicurata da analoga pigrizia della teologia» (P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, 130-131).

Ad una filosofia che presume di ignorare la teologia, per cogliersi come «immediatamente» significativa indipendentemente da essa, fa dunque riscontro una teologia che pretende di ignorare la cultura, per formularsi al di fuori di essa, in una sua presunta immediatezza. È evidente che alla radice di questo doppio atteggiamento (e duplice errore) si pone ancora una volta il problema di intendere con rinnovata chiarezza *i diritti della mediazione*, o meglio il fatto che la mediazione della tradizione costituisce la condizione per cogliere la rilevanza della mediazione come forma e contenuto della fede.

b) *Il doppio movimento della mediazione e della immediatezza*

«L'immediatezza del sapere non solo non esclude la sua mediazione, ma l'una e l'altra sono così congiunte che il sapere immediato è perfino prodotto e risultato di quello mediato».

(G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 66)

[176] La posizione di Severino presuppone una *immediatezza* che, in quanto tale, spiazza e delegittima ogni forma di mediazione: «l'affermazione che l'essere è costi-

tuisce l'immediatezza, l'originarietà del logo» (*Essenza del nichilismo*, 59) e per questo, inevitabilmente, il *mediare* è qualificato come il tratto tipico della ragione erronea e nichilisticamente deviante: «La ragione alienata pone come *risultato*, come un *mediato*, la stessa immediatezza del logo» (*Essenza*, 78). L'essere esiste e non è nulla: ciò vale fin dal principio e per sempre, immutabilmente e, per così dire, «strutturalmente». Non vi è storia, né mutamento, né esperienza che possa aggiungere alcunché a questa evidenza originaria. Propriamente, se questo è Dio, Dio è tutto e tutto è Dio. In un tale orizzonte, l'albero come la pietra, la stella come la foglia è «il divino» e perciò «a Dio non si arriva; non si giunge a guardarlo dopo un esilio o una cecità iniziali» (*Essenza*, 59).

[177] È evidente che Severino, nell'impostare la sua teoria dall'esito evidentemente ateistico-panteista e insofferente verso ogni forma di «trascendenza», si avvale di una accezione ristretta di immediatezza. Il «logo» come tale, ossia la necessità razionale di riconoscere l'identità dell'essere, costituisce la «immediatezza logica» (appunto del logos, della ragione) che *fonda* tutto il suo argomentare. C. Fabro, in una tra le più lucide e severe analisi del pensiero del nostro (cfr. *L'alienazione dell'occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, in «Renovatio», 15 [1980], 533 ss.), ha voluto vedere qui il segno di una eredità hegeliana, la traccia di una riconduzione di tutto al «puro cominciamento» immediato e alla «assenza di presupposti». In realtà tale unilaterale dimenticanza della *complessità* della immediatezza costituisce una precisa differenza che distingue Severino proprio da Hegel e che impedisce quindi di poterlo considerare un cripto-hegeliano (come appunto pretende Fabro). Troppo forte e sentito fu infatti per Hegel l'intreccio tra fenomenologia e logica, tra esperienza e pensiero, per poter essere ridotto *ad unum*. Non è azzardato dire

che vi è in lui non solo *una immediatezza*, bensì *due*. Infatti «l'immediatezza ha il significato contraddittorio di essere tanto la quiete priva di coscienza della natura, quanto l'irrequieta quiete autocosciente dello spirito» (Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, II, 36). La immediatezza della natura e la immediatezza dello spirito, ossia quelle che successivamente Severino stesso ha chiamato rispettivamente immediatezza fenomenologica e immediatezza logica, presentandosi alla soglia della coscienza dell'uomo, non possono essere *ridotte alla identità* se non grazie ad una conciliazione: e qui, proprio in questo dissidio, si apre il vasto campo della *mediazione*. Solo la mediazione può consentire a questa dualità di essere *uno* attraverso un meccanismo fondamentalmente *triadico*. E la triade dialettica hegeliana può essere veramente compresa senza farne anche un inequivocabile *vestigium trinitatis*?

[178] «La filosofia deve succhiare il mondo dalle dita» (Hegel). La filosofia viene alla fine, presuppone l'esperienza come campo di immediatezze che la mediazione filosofica illumina nella loro nascosta natura di mediazioni e porta poi a livello di immediatezze logiche; ma anche, in senso contrario, ponendo un legame tra la immediatezza logica e la immediatezza fenomenologica, altrimenti chiusa in un nuovo, insidiosissimo «aldilà». Dubitando di questo, Feuerbach ha potuto dire come in un lampo profetico quale è il rischio più alto corso dalla speculazione hegeliana: «La filosofia assoluta ha reso l'aldilà della teologia un aldiqua per noi, ma in compenso ha fatto dell'aldiqua del mondo reale un aldilà» (*Principi di filosofia dell'avvenire*, Einaudi, 1984, § 24). D'altra parte si deve tener conto che vi è in Hegel questa specifica «irriducibilità all'immediato» – intesa come non fondabilità ultimativa – che impedisce di fondare il rapporto tra immediatezza e mediazione in modo defi-

nitivo: «Il fondamento stesso *presuppone* l'immediato che sta all'origine della riflessione, e l'immediato del fondamento la mediazione del movimento riflessivo. In questo rapporto si supera ogni stabile, fissa immediatezza, così come ogni semplice riflessione. L'immediato è l'*ulteriore* della mediazione, così come il movimento riflessivo di nuovo "inquieta" l'apparente immediatezza del fondamento» (M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, 1990, 331).

[179] Severino ha ovviamente intuito il problema di una distanza e di un bisogno di conciliazione tra immediatezza logica e immediatezza fenomenologica (cfr. la *Introduzione* alla seconda edizione di *La struttura originaria*), come dire tra spirito e natura, tra pensiero ed esperienza, tra essere e divenire. Tuttavia, anche in questo caso, sebbene si notino alcuni non marginali aggiustamenti di tiro, trapela in lui la radicalità con cui la immediatezza fenomenologica viene ridotta a semplice «apparire» (come già capitava alla esperienza), che rispetto alla logica si pone – *fin dal principio* – in un puro rapporto di «identità». Di fatto è proprio lo scrupolo più autentico della riflessione hegeliana – ossia la mediazione tra logica e fenomenologia – ad essere tolto e negato a priori dalla impossibilità di una esperienza. Non vi è, né vi può essere una «scienza della esperienza della coscienza», quando la differenza è per principio ridotta alla drastica alternativa tra positivo e negativo.

[180] Pertanto non è casuale la forza con cui Severino sospetta di ogni forma di «dualità» che si insinui nella posizione teorica degli infiniti suoi «avversari». La mediazione presuppone due termini da mediare e quindi che vi sia una differenza: dove trionfa solo una identità, l'idea stessa di mediazione è una bestemmia. Tutti sono nichilisti proprio *perché dualisti e mediatori*. Ma qui,

curiosamente, Severino è al massimo della distanza dal cristianesimo, ma anche in una sorta di prossimità: egli giustamente non si accontenta di una logica binaria, rispetto alla quale anche il cristianesimo è in una ulteriorità, ma *ternaria, trinitaria*. Anche il pensiero cristiano, su questo piano, ha bisogno di elaborare il dualismo per superarlo, ma non può rifiutare, per principio, l'idea di una *doppia immediatezza*, ossia di una congiunzione del principio (naturale, creaturale) e della fine (redentiva, soprannaturale) nel tempo (storico e coscienziale). Tale esigenza, di pensare la mediazione in relazione ad una *duplice* immediatezza, da cui la mediazione viene e verso cui si dirige, determina lo spazio, il lasso, il tempo che come divenire salvato può farsi nuovo eone, salvezza *della storia* e non *dalla storia*. Mentre il cristiano spera e crede proprio in questa salvezza della storia, Severino è preoccupato di salvaguardare e salvare l'essere dalla storia.

c) *La libertà liberata e la gioia possibile*

«Poiché l'identità di ragione e natura appare nell'etica solo nella forma del divenire, il suo *maximum* è solo un *minimum* dell'estraneità tra ragione e natura».

(F.D.E. Schleiermacher, *Ethik* [1812/13])

[181] Anche per la libertà occorre discutere la sua collocazione tra immediatezza e mediazione. La modernità ha fatto della libertà sempre più una *immediatezza*, collocandola nell'ambito di una «evidenza originaria» acquisita una volta per tutte e sulla quale poi articolare la critica della ragione. Tale visione tende spontaneamente a dimenticare e a rimuovere il fatto che la libertà è tanto in un inizio quanto in uno svolgimento. Essa non è semplicemente puntuale, ma temporale: deriva

dalla storia la possibilità di ergersi a giudizio della storia. Per questo non è azzardato affermare che la libertà come *mediazione* appare in fondo una dimensione dimenticata e rimossa, tanto dalla modernità quanto da Severino, con inevitabile pregiudizio del rapporto che costitutivamente essa istituisce con il momento religioso e credente dell'uomo. Assumendo la prospettiva di una «liberazione della libertà dalla fede» Severino procede alla consueta «distruzione della ragione nichilistica»: il suo lanciafiamme teoretico non lascia sopravvivere alcuna teoria della libertà, tutte già fin dal principio compromesse appunto con una «fede», con la fede che le cose vengano dal nulla e al nulla tornino.

[182] Ma vi è da chiedersi se il problema di una comprensione della libertà non consista non tanto nel *liberarsi* dalla commistione tra essere liberi e aver fede, quanto nell'ammettere strutturalmente la necessità che la libertà, per essere se stessa, debba pensarsi in relazione necessaria con un affidarsi credente. Proprio su questo crinale risulta evidente come Severino, che pure pretende essere l'«altro» rispetto alla *libertà originaria* dell'occidente, ne rimanga in realtà prigioniero.

[183] Nel mondo moderno si danno infatti sostanzialmente tre grandi accezioni del termine libertà: una politica, una etica e una religiosa. Sul piano politico libertà indica essenzialmente *l'intangibilità di un possesso originario*, sul piano etico designa *il divenire e l'ascesi di un compito*, sul piano religioso *il mistero di un comandamento e di un dono*. Nessuno si nasconde che tra queste diverse accezioni vi sia anche una certa tensione, che già Pascal conosceva bene quando rifletteva sul fondamento della libertà morale: «Seguire la natura o "astieniti e sopporta"?...» (B. Pascal, *Pensées*, Romaldi, 1943, § 20 [ed. Brunschvicg]). Nella nostra pro-

spectiva interessa cogliere come solo nell'orizzonte della terza accezione può essere evitata la unilateralità che assolutizza la prima o la seconda! Infatti, la accezione politica *collega strutturalmente libertà ed eguaglianza*, ma non riesce a riconoscere che sul piano morale la libertà non è frutto di semplice eguaglianza, ma deriva necessariamente da un rapporto di «fiducia» e di «autorità»: moralmente, la possibilità della «uguaglianza» si basa su una *differenza*. D'altra parte, non lo si deve mai dimenticare, la accezione «etica» di libertà può render conto agevolmente della autorità e della differenza, ma rischia di legittimarne la giustificazione anche sul piano politico, negando così la eguaglianza e con essa la libertà stessa a livello pubblico. Insomma: non vi è eguaglianza politica senza differenza-autorità morale, ma non si può costruire una comprensione politica della libertà semplicemente estendendo ad essa la autorità morale.

[184] Per questo la sensibilità moderna, preoccupata prioritariamente di garantire la libertà in senso politico, ha finito con il dimenticare e il disconoscere la necessità della autorità e della «differenza» per promuovere e mantenere effettivamente la libertà sul piano morale. *Sono libero e divengo libero* rappresentano i due aspetti del rapporto morale che la modernità stenta a riconciliare, bloccata com'è sull'idea di libertà maturata sul piano politico e quindi fissata prioritariamente in un «diritto naturale». Ma questa libertà, che si oppone concettualmente alla *alienazione*, non spiega la libertà come opposizione al *determinismo*: per questa nozione, l'uomo non è libero, ma lo *diviene*. In questa prospettiva l'idea di una autonomia morale – e quindi l'idea stessa di libertà dell'uomo – è comprensibile solo come una forma di *fede*, come un affidamento ad una differenza che mi libera.

[185] Se il contenuto etico della religione è divenuto prioritariamente – e anche giustamente – un problema «politico», ciò indica la necessità e il compito di mediare tra le diverse accezioni di libertà con le quali oggi abbiamo una diversa dimestichezza. La libertà in senso politico-formale – come diritto «naturale» alla autodeterminazione – è soltanto una delle accezioni, e di carattere eminentemente pubblico-politico. Per una accezione etica di libertà debbo ammetterne il carattere *diveniente, in fieri*, in cui il rapporto con gli altri mi fa libero. Qui evidentemente il *potere* non è ostacolo, ma condizione di possibilità dell'essere libero. La libertà morale deve insomma auspicare una eteronomia che la renda possibile. Infine, come ultimo e primo livello, la libertà per la visione religiosa raggiunge la sua verità nella forma della *obbedienza* e della *sequela*. Per questo l'orizzonte della *prassi* religiosa non è soltanto etico o politico: vi è pure una *prassi rituale* che mantiene una sua ineliminabile *dialettica* rispetto all'agire semplicemente etico, fondandone in modo peculiare l'orizzonte di possibilità.

[186] D'altronde, per un'etica dell'amore l'agire etico è ancora troppo poco. A ben vedere, senza dubbio l'agire rituale, come contraltare pratico del pensiero mitico, si apre al rischio della caduta ideologica. Sembra un paradosso, ma il suo grado di rischio è anche il suo grado di autenticità: solo rischiando molto, la prassi cristiana può dire molto. La rottura rituale, come interruzione e approfondimento della prassi ordinaria, non è il sostitutivo ipocrita della prassi morale e della coscienza, ma il luogo in cui la coscienza, nel suo culmine, riconosce di ricevere la libertà come dono d'amore. La autonomia tra modelli diversi di libertà ci consente di *comprendere* queste tre forme di vita dell'uomo di fronte all'altro. Solo se considerate separatamente esse

acquisiscono la evidenza di un compito inaggrabile. Ma il loro esercizio impedisce di consegnarle ad una perfetta autonomia. Poiché il *diritto* di libertà è puramente formale se non incontra il *dovere* incondizionato come verità della libertà morale. Ma lo stesso incondizionato è assai debole quando non trova fuori di sé il fondamento di questo suo autonomo «porsi al servizio».

[187] Dovremo allora ammettere un fondamento religioso dell'etica. Oggi tuttavia si è preoccupati *del contrario*, si vuol vedere il religioso come giustificato soltanto se *fondato* da una universalità etica. Non è però errato riconoscere che il problema della determinazione di una sua dimensione etica universale della religione – così come anche Severino la pone – rappresenta la esigenza fatta valere da chi non riesce più a determinare qualcosa di universale a partire da un elemento – la religione – che si assume come particolare. È una istanza che ha già smarrito la possibilità di intendere correttamente ciò che la religione e la fede sono come tali. È un interrogare tipicamente moderno, legato alle vicende che hanno determinato – prima di tutto sul piano *politico* – la utile separazione tra confessione religiosa (esplosivamente conflittuale) e vincolo morale-politico (destinato alla *pace perpetua*). In tutto ciò, tuttavia, è avvenuto anche una sorta di «abbaglio» storico da parte della rilettura interpretativa. La possibilità del consenso a livello politico-morale per superare la conflittualità religiosa non ha spogliato questo livello credente della *forza* della confessione religiosa. *Motivato* dalla fede, l'uomo moderno accettava di incontrarsi-scontrarsi soltanto sul piano politico-morale, ben sapendo però che *senza* quella motivazione religiosa ogni morale e ogni politica sarebbe approdata, presto o tardi, al non-senso o alla barbarie.

[188] Così lo stesso Kant ha potuto fondare *teoricamente* la religione sulla morale solo perché *praticamente* la sua morale era fondata su una *fede* pietistica alimentata negli anni e nelle frequentazioni. F. Savater ha colto bene questo intreccio, sebbene in vista di una critica della posizione kantiana. Come potrebbe avere *forza* l'incondizionato kantiano se non sul fondamento di un Dio? E come può la recezione kantiana aver dimenticato spesso con disinvoltura questo presupposto? È invece stato possibile *capovolgere* ciò che Kant ha fatto nella realtà, fermandosi alle sue «parole» e supponendo di poter derivare una idea di Dio e una fede in lui a partire dal vincolo morale «incondizionato» tra gli uomini. In verità, possiamo comprendere la *forza universale* di questo incondizionato soltanto sulla base di una più ampia comprensione del rapporto con l'altro (umano) come radicato nel rapporto con l'Altro (divino).

[189] Qui si avverte la presenza di un problema veramente centrale per il nostro tempo. Quando il momento *etico* acquisisce una autonomia, proprio per continuare ad essere *etico* si carica di tali elementi religiosi (anche se nascostamente religiosi) da modificare il quadro stesso della comprensione dell'*etico*. Assumendo la posizione kantiana come la posizione tipica di questo trasferimento della religione sul piano etico, non è vero che Kant riduca il religioso ad una *conseguenza* della morale. Egli trascrive la religione (cristiana protestante di indirizzo pietistico) nel registro etico. Che cosa è mai l'*incondizionato kantiano* se non la trascrizione etica della devozione religiosa e di quel «sacrificio di sé» che la religione ha al proprio centro?

[190] Una cosa è tentare di scorgere nell'umana vincolatezza dei rapporti l'impronta e quasi l'ombra dell'obbedienza della fede (come fa il Kant fenomenolo-

go), altro è pretendere di «fondare» sulla debolezza dell'imperativo umano la «forza» dell'obbligo religioso (come invece fa il Kant razionalista). Per Kant l'etica deve essere legata al mondo dell'uomo (mentre la religione sarebbe legata a ciò che supera il mondo dell'uomo), ma nello stesso tempo l'etica si autoproclama tale collocandosi necessariamente al di là di ogni possibile esperienza, nella purezza di quel «mondo dei fini» che non può essere confuso con il mondo dei fatti. Anche questo è un modo assai elegante per recuperare una «universalità» impostata sul piano della «particolarità» cristiana e trascritta solo successivamente su di un piano «altro».

La *forza* dell'universale kantiano è dunque soltanto in ciò che presuppone: quel *compito* non si autogiustifica, se non in una formalissima debolezza. La sua *forza* sta nella sua *eteronomia* religiosa. La verità della autonomia morale kantiana ha senso soltanto se attinge forza da una eteronomia originaria che Kant ha potuto lasciare fuori dalla argomentazione (logica), ma non dalla efficacia (pratica).

[191] L'inaugurazione di una *evidenza dell'etico* nell'ambito della riflessione moderna sui rapporti tra religione ed etica è il prezzo pagato alla emergenza di un inevitabile livello *politico* del rapporto. Ma questo non esime dal riconoscere che la evidenza dell'etica è una inevidenza, se manca una condizione aggiuntiva: che la evidenza etica sia accompagnata dalla evidenza religiosa, oppure che il momento etico si carichi (o meglio si sovraccarichi) anche di quello religioso. Da tutto ciò emerge la profonda fusione tra momento veritativo e momento credente, che invece le categorie severiniane, così ipermoderne e ad un tempo superarcaiche, non riescono a rappresentare adeguatamente.

Questa esigenza di un *raccordo* profondo tra livello *politico, etico e religioso* della libertà costituisce il grande compito che il mondo moderno – ormai quasi oltre se stesso – ha di fronte a sé. Ancora sulla soglia del moderno, tuttavia, il genio pascaliano aveva colto il cuore della questione nel frammento § 793 delle *Pensées*, dove istituisce quei *tre ordini gerarchici del reale*, da molti ritenuta la concezione portante di tutto il suo pensiero:

«La distanza infinita che intercede tra i corpi e gli spiriti adombra la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità, perché questa è soprannaturale».

[192] In questo inizio è impostata quella «distanza» tra le tre dimensioni (corpo, spirito, carità) che costituisce la antica premessa per l'esigenza che oggi esige una ricomprensione dei *tre livelli* su cui noi siamo chiamati ad articolare la libertà. Come è vero che:

«Da tutti i corpi presi insieme non si potrebbe far scaturire un piccolo pensiero: è impossibile, e di un altro ordine. Da tutti i corpi e da tutti gli spiriti non si potrebbe trarre un sol moto di vera carità: ciò è impossibile, di un altro ordine, soprannaturale».

così dalla libertà dei corpi non si arriva alla libertà dell'intelletto e dalla libertà intellettuale non si arriva alla libertà della carità. Sulla base di questa antica intuizione, oggi è necessario mostrare non il modo della *esclusione* tra religione e morale, né semplicemente la *inclusione* dell'una rispetto all'altra, quanto piuttosto la *reciproca inclusione*: essa sostiene oggi la possibilità di riconnettere adeguatamente il *triplice senso di libertà* che guida ancora troppo inconsapevolmente confuso il nostro pensare e il nostro agire di moderni oltre il moderno.

d) *La convergenza di fede e verità: «siate lieti»!*

«La conoscenza di Dio senza quella della nostra miseria produce l'orgoglio. La conoscenza della nostra miseria senza quella di Dio produce la disperazione. La conoscenza di Gesù Cristo rappresenta il giusto mezzo, perché ci troviamo e Dio e la nostra miseria».

(Pascal, *Pensées*, § 527)

[193] Dio e la nostra miseria. La vita e la morte. La veglia e il sonno. La storia violenta e la fragile identità. Quante opposizioni, quante lacerazioni, quante illusioni! Sono tutte fittizie? Severino, di fronte a tutto ciò, non getta ponti, non tira fili, non lancia arpioni, non lima angoli, non scava cunicoli. Nel suo *aut-aut* – ben diverso, come si è capito, da quello kierkegaardiano – semplicemente *non si dà una opposizione*. La verità si colloca ad un tempo aldilà e aldiqua di queste differenze, di queste ferite, di queste cesure, di queste speranze. La immediatezza dei fatti è la immediatezza logica e la immediatezza logica è la immediatezza dei fatti, senza bisogno di mediazione alcuna.

[194] Eppure, proprio quello che sembra un atteggiamento sommamente oggettivo, raffinatamente equanime, terso e lucido come un cristallo, vibra di una ansia, di una accelerazione, di una anticipazione, di una furia prolettica, perfettamente controllata, ma profondamente incisiva. Sotto il ghiaccio, i carboni fumano. È la brace della precipitazione e della impazienza verso il superamento una volta per tutte di ogni tensione e di ogni contraddizione. Il Dio di Severino, la verità, ha pur sempre una sorta di «priorità», e nello stesso tempo è totalmente anticipato: ha e non ha i caratteri di quel Dio di cui san Bernardo diceva che può essere cercato

solo se è stato trovato, può essere trovato solo se è stato cercato, e comunque può essere cercato e trovato, ma non può mai essere anticipato.

[195] Quella che abbiamo definito la «fede» di Severino ha evidentemente dei limiti. Essa assomiglia molto più alla «pistis» che non alla «emunà» (cfr. M. Buber, *Due tipi di fede*, San Paolo, 1994), risente obiettivamente di una rigidità di fronte ad ogni forma di «affidamento» e di «fiducia». E così, preoccupata di distanziarsi da queste forme a suo avviso deteriori del credere, smentisce se stessa e nega la propria natura.

Ma la fede di Severino, nonostante tutto, trapela. Egli dichiara esplicitamente il suo ateismo: certo, per lui non vi è un dio fuori dalla verità. Ma la verità è il suo Dio, che resta, per così dire, a suo modo *trascendente*, visto che anche la verità ha i suoi *non-apparentia*, ha le sue mistiche e le sue immagini. La sua è una religione della verità, che pretende di superare ogni divaricazione, e concepisce la gioia e la non-violenza come suoi valori: purché tutto questo avvenga senza indicare un compito, una distanza, una cesura rispetto a ciò che è (già e per sempre). Rispetto ad essa, con tutta la sua diversità, il cristianesimo può cantare, senza esitare, il suo «siate lieti!».

La Gioia di Severino imita quella letizia che la grazia di Dio infonde nei cristiani. La differenza, per certi versi davvero insormontabile, è che la Gioia, per essere tale, deve negare strutturalmente la realtà del male, del dolore, della perdizione, del peccato, della fame, della morte. La fede, come risposta alla grazia di un Dio che si rivela in Gesù Cristo, non nega la storia per affermare la letizia, ma sa di doverle combinare, compromettere, confondere: in ultima analisi sa di doverle *mediare*.

[196] *Finale serio (dove forse si ride)*. Gioia e pianto, tra gli «eterni», non sono in regime di «par condicio»,

non sono ugualmente, pariteticamente eterni, nemmeno per Severino, poiché «al fondo della disperazione estrema dell'uomo splende la gioia» (*Pensieri*, 175).

Tale verità di Severino è *anche* la verità del cristianesimo: anzi, per rispetto almeno della cronologia, tale verità del cristianesimo è *anche* la verità di Severino. Ma il *tempo*, che per Severino deve essere esorcizzato, per la Chiesa cristiana è il «caso serio» della presenza di un Dio che apre alla speranza.

Un Dio che prende sul serio il tempo: questo è il Dio trinitario cristiano, che salvaguarda proprio la possibilità di quella realtà che Severino vuole anticipare tutta, in un monismo illusoriamente monistico e che sotto sotto, proprio per negare recisamente la mediazione trinitaria, ricade nell'errore dualistico. Solo il ternario e il trinitario riesce ad eliminare l'imbarazzo di scegliere tra uno e due, tra identità immutabile e differenza irconciliabile.

Tale qualità del pensiero cristiano (necessariamente e costitutivamente trinitario) va sotto il nome di mediazione: mediazione del rapporto con i fenomeni e del rapporto con la ragione *perché* mediazione di Dio stesso, di un Dio che si media, pur unico, nel Padre, nel Figlio, nello Spirito.

Gioia e pianto, perché possano essere «organizzati in gerarchia», debbono essere visti sotto una luce «altra», quella stessa luce che ha permesso a Pascal di «scherzare» tanto acutamente su uno di quegli imbarazzi che, quatti quatti, possono generare il dramma di una vita:

«Le cose hanno diverse qualità e l'anima diverse inclinazioni; poiché nulla è semplice di ciò che si offre all'anima e l'anima non si offre mai semplice ad alcun oggetto. Di là viene che si pianga e si rida di una medesima cosa» (Blaise Pascal, *Pensieri*, § 112).

[197] *Finale semiserio (dove forse si piange).*

*Davanti alla salma
del celebre smemorato*

«S'ha un bel dire.
Di tutto uno può scordarsi.
Fuorché di morire».

(G. Caproni, *Poesie*, 739)

SUMMARY – Nei §§ 168-197 (cap. 5) si rivendica la mediazione come «caso serio», contro ogni forma di riduzione della verità ad immediatezza o del pensare, o dell'essere, o dell'apparire. L'incontro tra questi momenti, sempre ancora da realizzare, ma anche sempre di nuovo possibile, costituisce la apertura alla speranza, alla fede, all'amore. Il loro coincidere, vissuto come dono, è quella libertà che al cristiano – libero perché liberato – può dare gioia.

6.

Dialogo tra la Filosofia,
la Teologia e la Morte

«...appare che l'apparire di questo corpo (il suo inserirsi nell'apparire) prima appare e poi non appare».

(E. Severino, *Essenza del nichilismo*, 94)

LA FILOSOFIA. Da tempo avevo l'intenzione di proporti una serie di questioni di vitale importanza. Finalmente ti incontro e se tu avessi un minuto per ascoltarmi...

LA TEOLOGIA. Sono di fretta, cara collega. Se prometti di non dilungarti troppo, potrei fermarmi per un attimo...

LA FILOSOFIA (*più assorta*). Ma tu non hai mai tempo! La tua responsabilità non ti lascia libera di essere quel che sei, e ti spinge ad essere sempre quel che devi!

LA MORTE (*a parte, non vista e inascoltata*). Cominci bene, amica mia! Forza, continua, che così ci divertiamo!

LA TEOLOGIA. Mia cara «ancella» filosofica, hai vinto tu. Dimmi tutto, ti ascolto.

LA FILOSOFIA. Il problema è proprio qui. Perché hai sempre fretta? Perché hai sempre uno scopo, una meta, un fine, un obiettivo?

LA TEOLOGIA. Cerco di fare della mia vita un dono e le aspettative inevitabilmente sono molte.

LA FILOSOFIA. Ma tu stessa crei quelle aspettative, che poi insegui per tutta la giornata, per tutta la vita.

LA TEOLOGIA. Sì, è anche così. Le disponibilità creano attese.

LA MORTE (*sempre tra sé e sé*). Oh, bene, cominciamo ad alzare il tiro.

LA FILOSOFIA. In realtà, se tu non fossi disponibile, neppure gli altri sentirebbero il bisogno di te.

LA TEOLOGIA. Così tu esageri, come sempre. Non sono io a creare il bisogno: cerco solo di rispondere ad una domanda.

LA FILOSOFIA. No, tu rispondendo crei quella domanda che non ti sarebbe mai stata rivolta.

LA TEOLOGIA. Pensa come vuoi, ora debbo andare.

LA FILOSOFIA. No, ancora un minuto e arrivo al punto. Tu sei disponibile solo perché in realtà disprezzi tutti.

LA TEOLOGIA. Quando l'hai pensata questa idea luminosa?

LA FILOSOFIA. Prima non ti vuoi fermare, ora fai della ironia?

LA TEOLOGIA. Voglio solo capire a che cosa vuoi arrivare.

LA FILOSOFIA. A farti comprendere che con la tua parola avveleni un mondo che sarebbe bello, luminoso e limpido, di per sé.

LA MORTE (*tra sé e sé*). Questo mondo mi piace, eccome!

LA TEOLOGIA. Solo perché aiuto a superare il timore della morte e a confidare nell'amore sarei colpevole di questi misfatti?

LA FILOSOFIA. Proprio così: tu vuoi sconfiggere quello che non c'è. Gli uomini hanno paura solo di quello che tu gli metti in testa. Se fossero invece convinti di essere quello che sono, allora tutto sarebbe diverso...

LA TEOLOGIA. Piano, piano. Tu dici che io li convinco di cose false. Perché è forse falso che l'uomo soffre ed è destinato a morire?

LA FILOSOFIA. Non c'è niente di più falso: l'uomo è eterno e non ha bisogno di un Dio per essere felice.

LA TEOLOGIA. E allora, se è eterno, la morte non esiste?

LA FILOSOFIA. No. La morte non esiste.

LA MORTE (*balzando fuori*). Ehi, amica, tu mi stai simpatica, ma adesso mi pare che esageri.

LA FILOSOFIA. E tu chi sei e da dove sbuchi, conciata in questo modo?

LA MORTE. Beh, è difficile dirtelo così, su due piedi. Comunque sono proprio quella che tu consideri inesistente.

LA FILOSOFIA. Così finalmente ti vedo, morte mia!

LA TEOLOGIA. Perché non guardi verso di me quando parli? E perché mi chiami «morte mia»?

LA FILOSOFIA (*rivolta alla morte, sottovoce*). Com'è che questa non ti vede?

LA MORTE. Perché è per lei che sono qui.

LA FILOSOFIA. Per lei? E io? Che c'entro con te?

LA MORTE. Tu mi neghi e io ti appaio. Ti va, come spiegazione? Ma ora occupati di lei, fino a che potrai. Quanto a me, sono un non apparente che appare: questo nomignolo mi garba proprio!

LA TEOLOGIA. Prima mi fermi e ora parli da sola? Lasciami andare.

LA FILOSOFIA. Dove corri, dove vuoi andare? Fermati ancora un po' con me. Cosa stavo dicendo?

LA TEOLOGIA. Che la morte non esiste, che siamo eterni e che io sono una malcapitata che finirà per perdere il treno.

LA FILOSOFIA. Ascoltami, il tuo incontro mi ha fatto riflettere. Forse non è proprio come pensavo.

LA TEOLOGIA. Caspita! Di colpo ti sei ravveduta?

LA FILOSOFIA (*vedendo la morte avvicinarsi alla teologia*). Inginocchiati e prega.

LA TEOLOGIA (*ha la morte alle spalle, a pochi centimetri*). Ma che cosa ti piglia? Ora basta, debbo proprio andare. Mi aspettano a scuola, poi ho da andare da un vecchio, e poi ho la messa...

LA FILOSOFIA. C'è qualcosa di commovente e di ridicolo in tutto questo. Io vedo ciò che non appare e tu credi in ciò che non vedi.

LA TEOLOGIA. Si fa fatica a seguirti, ma continua, ti prego, ho ancora un minuto.

LA FILOSOFIA (*vedendo la morte quasi afferrare la teologia*). Quello che tu credi, in fondo, non è diverso da quello che a me non appare, almeno di norma.

LA TEOLOGIA. Ma come mai ora non mi insulti più? Perché non dici più che sono i miei discorsi a creare quello che non c'è?

LA FILOSOFIA. Addio, amica, ora debbo andare.

LA TEOLOGIA. Ah, ora sei tu che hai fretta: dove scappi così di corsa?

LA MORTE (*tra sé*). Lascia che vada, ora che ha capito tutto...

LA FILOSOFIA. Ti ringrazio, amica, ti ringrazio di cuore.

LA TEOLOGIA. La vita è strana, e anche tu lo sei, ma ora devo proprio andare...

LA FILOSOFIA. Amica mia, tu che ti sapevi finita sei eterna e io che pensavo di essere eterna sono finita.

LA MORTE (*alla filosofia, con durezza*). Questa è morta, ma tu sei cambiata. Mi piacevi più prima.

LA FILOSOFIA. Certo, prima, negando il nulla, affermavo la tua vittoria. Ora, affermando il nulla, ti ho tolto lo scettro.

LA MORTE. A me piaceva questa strana eternità in cui si muore scomparendo.

LA FILOSOFIA. A me piaceva quella strana morte che non toccava l'eternità. Ma ora ti ho conosciuta e non posso più dimenticarti.

LA MORTE. Addio: ora finalmente sei capace di amore. Beata te.

LA FILOSOFIA. Addio, rivelatrice della miseria umana. Non sono un dio. Questo è già qualcosa.

7. Epilogo

«Esperienze terribili ci fanno riflettere se non sia per caso terribile colui che le ha vissute».

(F.W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 89)

[198] Chi scrive di cose teologiche e religiose – già lo si è detto – non dovrebbe mai dimenticare che propriamente non vi è in alcun caso una legittimità che giustifichi lo scrivere *contro*. Così chi scrive – in nome del cristianesimo – un saggio *contro* qualcuno, anche se soltanto per «circoscrivere» qualcuno, *deve* sapere di essere sempre sull'orlo di un patente paradosso. Un pamphlet *in Severinum* può essere ancora – ossia può rimanere – uno scritto cristiano? La domanda deve essere posta, almeno incidentalmente. Senza aver fatto i conti con essa si corre il rischio che tutta la dimostrazione possa risultare forse convincente, ma che – proprio per questo suo prevalente carattere *antagonistico* ed *eristico* – cessi semplicemente di apparire «cristiana».

Tuttavia anche questo dubbio deve essere accantonato: non vi è un cristianesimo che possa astenersi dalla discussione senza venir meno ad una parte rilevante del proprio compito. D. Bonhoeffer ha detto su questo problema una parola davvero definitiva quando ha ammonito il cristianesimo a non cadere nella tentazione dell'*odio contro il passato* ovvero di commutarla nell'*odio contro il futuro*: radicalismo (appunto odio contro ciò che è stato prima) e compromesso (odio contro ciò che può

essere domani) sono il volto di questa inautenticità che da sempre minaccia e assale la verità del cristianesimo nella storia.

[199] D'altra parte non si può dimenticare che nel confronto culturale, laddove sono in questione le idee, il principio di un «diritto alla legittima difesa» costituisce una *regola*, rispetto a cui la più nobile «rinuncia al diritto» – che parrebbe tanto più adeguata ad uno spirito e ad un pensiero religioso – costituisce non di rado una scappatoia viziata da un eccesso di comodo. E ciò è tanto più vero quando la legittima difesa contro la critica mossa al cristianesimo intenda garantire la possibilità – teorica oltre che pratica – di rendere pensabile e ammissibile proprio il fatto liberante di quella autentica benedizione che è la rinuncia al diritto!

L'essere «contro Severino» di questo scritto nasce dunque dal desiderio di *mostrare una contraddizione*, e precisamente quella tra una verità che non vuol saperne di essere fede e di una fede ridotta ad oblio della verità. Che invece questa impossibile composizione possa essere realizzata, forse proprio Severino può darcene un esempio inconfessato! E non è detto che il suo stesso pensiero non debba rappresentare in tal senso uno stimolo di rara efficacia per svolgere quel compito teologico che pure egli ritiene di dover avversare con così radicale e unilaterale lucidità.

PARTE TERZA

Il pensiero nuovo:
il logos condiviso
o il cristianesimo ripensato

Elmar Salmann

Introduzione:
la ferita e la scommessa aperte

[200] Il cristianesimo è la *lectio difficilior* e più elementare della vita (e della teoria). Questo almeno era l'ipotesi, la pretesa che stava a monte di tutto ciò che finora è stato detto. Ma come provarlo? E come e dove iniziare? La mia proposta: esordiamo con il vero inizio, con l'esordio incontrovertibile dell'esistenza, con il momento meraviglioso e doloroso della nascita che contiene già tutto, tutta la sapienza della vita e della morte. Per avviarci (e iniziarci) a questo inizio, propongo tre testi suggestivi che lo descrivono.

«Anch'io sono un uomo mortale come tutti, discendente del primo essere plasmato di creta. Fui formato di carne nel seno di una madre, durante dieci mesi consolidato nel sangue, frutto del seme di un uomo e del piacere compagno del sonno. Anch'io appena nato ho respirato l'aria comune e sono caduto su una terra uguale per tutti, levando nel pianto uguale a tutti il mio primo grido. E fui allevato e circondato di cure; nessun re iniziò in modo diverso l'esistenza. Si entra nella vita e se ne esce alla stessa maniera. Per questo pregai e mi fu elargita la prudenza; implorai e venne in me lo spirito della sapienza». Ecco, un testo biblico, un gioiello della letteratura alessandrina del secondo secolo (*Sapienza* 7,1-7) che potrebbe trovare le sue

risonanze sorprendenti e remote in testimoni di ben altro carattere; pensiamo pure alla prima pagina del *Tristram Shandy* o al testo forte ed espressivo di Gesualdo Bufalino che descrive l'incanto e l'incubo della nascita nella ottica del bambino che vuole "sfondare" il muro, uscire dal guscio protettivo.

«Un sacco cieco, una tana delicata. Inutile aprire gli occhi, non vedrebbe che tenebra. Ugualmente il corpicciolo matura un'indistinta certezza di sé; e di essere sé dentro un altro. Galleggia, irrisorio isolotto, in un bagno di misterioso tepore... Poi, un mattino, nella strettura dov'è, si sente eccessivo e smania di scatenarsene. Nel grembo, ch'era finora una patria, indovina un ostacolo e lo sforza duramente col capo, cercando in basso l'uscita. Spasimi senza legge, infrenabili come quelli che una notte voluttuosamente lo accolsero seme, assecondano la sua rivolta. Un'agonia – la prima e la penultima agonia della sua vita – con sudore e sangue lo dirige verso la luce... Dall'orifizio... il grinzoso vecchietto s'affaccia, tutto pieghie, la pelle timida e blu. Uno gnomo miserabile e piangente, un ennesimo, effimero fuoco, ma anche una buccia e polpa di barbara vitalità, un testimonia senza confronto che in un semplice vagito assolve e certifica il mondo... È nato. Ha cominciato a vivere, ha cominciato a morire» (*Calende greche*, Bompiani, 1992, 9 s.). Un terzo testimone evoca la meraviglia, il tratto miracoloso, affascinante dell'inizio di una nuova vita. «Nell'istante in cui potei prendere tra le braccia mio figlio, provai un lontano riflesso di quell'ineffabile sublime beatitudine che dovette colmare il Creatore il sesto giorno, quando Egli vide la sua opera imperfetta pur tuttavia completa. Mentre tenevo tra le mie braccia quella cosina minuscola, urlante, brutta, paonazza, sentivo chiaramente quale mutamento stava avvenendo in me. Per piccola, brutta e rossastra che fosse la

cosa tra le mie braccia, da essa emanava una forza indicibile» (J. Roth, *La cripta dei Cappuccini*, da G. Ravasi, *Mattutino*, Piemme, 1993, 83).

[201] Gli albori della nostra esistenza, descritti da tre angolature diverse, la nascita della nostra coscienza, del nostro affetto, con tutta la sua casualità e contingenza, la sua violenza e crudeltà. Assistiamo all'esordio del dramma, della contraddittorietà della nostra vita, dove nascita e morte, soffrire e far soffrire, dono e violenza, cura e repulsione, incanto e incubo, bestemmia e preghiera, sapienza e bruttezza si intrecciano in un nodo inestricabile. Quale filosofia, quale religione potrà mai essere all'altezza di un tale inizio, di un tale esito della nostra storia?

[202] In un primo momento, mistica e filosofia sembrano ricordare e promettere la stabilità e l'eternità dell'Uno e dell'essere. E chi non vorrebbe sfuggire al destino perituro? Chi non si sentirebbe attratto dalla tentazione di trovare un sotterfugio sicuro che gli dia riparo nei confronti delle vicissitudini della storia, della sorte della caducità? Comprendiamo perfettamente il fascino della proposta di Severino che riesce a conservare immune tutto ciò che esiste, immune dagli assalti del perituro, dal sopruso e dalla minaccia del nulla. Ogni cosa che il nostro tocca si immobilizza, si tramuta nell'oro puro della presenza (sottratta) dell'essere. Finalmente torniamo al primato indiscusso della natura e del destino che fanno da culla per l'uomo, lo custodiscono e relativizzano, alleviano il peso della contingenza. Non è mica l'uomo che abbia le redini del mondo in mano, bensì sono il cosmo, la cura dell'essere, la natura che provvedono e si rivelano in ogni particella dell'esistente. K. Löwith (1897-1973), filosofo ebreo tedesco e allievo "apostata" di Heideg-

ger, che riteneva la sapienza del Giappone e l'Italia (degli stoici) la sua vera patria, ha ribadito questo primato della natura con tutta la forza virile e la malinconia chiaroveggente che gli furono proprie. E, infatti, «solo una prospettiva che affermi l'eternità dell'essere e limiti il divenire alle apparenze... può andare oltre l'idealismo che identifica pensiero ed essere, e oltre il Novecento, che identifica pensiero e linguaggio». Così G. Pontiggia (*Severino e l'aurora dell'occidente*, in *L'isola volante*, Mondadori, 1996, 233) che ricorda l'attiguità di un tale atteggiamento severo alla visione buddhista del mondo.

[203] E capiamo le domande e le riserve del nostro nei confronti della religione e teologia cristiana (sopra §§ 48 s., 54-60, 67 s., 74 ss.). Ci sarà possibile darne un'interpretazione giusta senza cadere nei trabocchetti del fideismo o di una ideologia violenta, senza impigliare Dio nelle reti della storia, senza celebrare la caducità, la violenza, il divenire, senza esasperare il senso di colpa e celebrare la morte? E come eviteremo le forzature dello storicismo e personalismo che distruggerebbero, forse, i legami a quel minimo di ontologia di cui la teologia cristiana avrà sempre bisogno?

[204] Eppure, il cristianesimo è la *lectio difficilior* e più elementare della vita e della visione del mondo. Partendo dalle nostre letture iniziali, capiamo – quasi come controimmagine – il fascino della religione cristiana. Mentre il nostro re Mida sterilizza tutto ciò che tocca, lo trasforma nell'oro della medesimità dell'essere, la visione cristiana risulta molto più fresca, drammatica, vicina alle esperienze fondamentali dell'uomo: nascita e morte, colpa e caducità, genesi e apocalisse, malattia e guarigione, morire e risorgere, colpa e perdono, violenza e tenerezza, lode e lamento,

invocazione e bestemmia. Di tutto questo non si parla mai nel mondo ovattato di Severino. Sono cose sporche di cui si potrà al massimo affermare che sono già da sempre “aufgehoben”, cioè tolte, superate e conservate – nel conservatorio della Verità che appare e scompare in esse. Impossibile dire se quell'essere sia cielo o mausoleo e come mai quel meccanismo possa spiegare la varietà e l'incisività delle esperienze ricordate. Come se il nostro volesse rimuovere il destino reale dei mortali (in perfetta armonia con una certa mentalità postmoderna), sfuggire alle mediazioni storiche della verità. Mentre la religione cristiana inabita le falde e le faglie, percorre i trapassi tra Dio e uomo, tra l'uomo e il mondo, sa cogliere la storia, l'enigma dell'alterità, delle differenze, della transitorietà, del fallimento – e si apre ad orizzonti di in-differenza, di ospitalità, di metamorfosi e di speranza; essa sa pensare e vivere il carattere mediato di tutto ciò che esiste, e soprattutto della presenza divina in mezzo a noi. A questo punto dobbiamo iniziare di nuovo, riflettere sulle diverse prospettive mediante le quali abbiamo colto il trauma e il sogno della nascita. Come si intrecciano queste esperienze primordiali con la religione? Come si potrà parlare di una presenza della verità in tali eventi?

[205] Essere, Verità, gli dèi, Dio – come mai tali nomi e realtà tanto remoti quanto ineluttabili sono potuti entrare nella mente, insediarsi nel cuore degli uomini? E perché non c'è cultura umana che non conosca la presenza confortante e l'assenza terrificante degli dèi? A questo punto ci vorrà un avvio, una piccola mistagogia che ci conduca alla soglia dei tempi ove l'uomo si accorge della presenza dell'Altro che è l'Uno, di quel mistero che anche Severino avvista e cerca di accerchiare senza indicarci un sentiero percorribile per

il genere umano nella ambigua miseria della sua esistenza quotidiana. Perciò ci chiediamo: Come Dio viene al mondo – e come il mondo viene a lui? Cercheremo di descrivere alcune situazioni fondamentali e di rintracciare alcune piste che conducono a quell'«Innominato» – o meglio, che ci fanno scoprire la presenza segreta, fragile e ineludibile di ciò che tutti chiamano “Dio” – sovente senza poter dargli rilievo o definirne l'essenza.

I.

Ascesa:

l'uomo come cammino e traccia

a) *Esordio: la parola “dio”
come ricordo e pungolo*

[206] Sembra che Dio venga al mondo per via della parola che lo nomina, invoca, provoca. “Dio”, una parola strana, senza funzione né contorno, nome e cifra, incancellabile, straziante, irruente e consolante, potente e sfilacciata. Dovremmo sentire il coro immenso delle grida, delle preghiere e bestemmie, delle invocazioni e conclusioni filosofiche, il balbettio e l'eloquenza che si legano a questa parola: Allah, theotl, theòs, Giove, Jahwé, Dio... Nel nome di lui si uccide e si usa misericordia, si spera e si condanna, un nome che desta ribrezzo e timore, fiducia e terrore, che sembra giustificare e relativizzare tutto. Cosa avrebbe da dirci, perché ci fa pensare tanto?

[207] Severino preferisce parlare del Giorno, della Verità, forse concetti troppo freddi, adulti, distaccati per poter appagare il desiderio e avviare alla sofferenza degli uomini. Nondimeno, mi pare che la “funzione” del “suo” Essere e di quella realtà che la gente chiama “Dio” sia affine, benché quest'ultimo comprenda in sé

una tensione e ampiezza, un calore e un tocco di individualità che difettano ai concetti severiniani. Infatti, sembra una parola fondamentale come amore o patria, pane e vino, spirito e corpo, come uomo, natura, cosmo – eppure le trascende e implica, le critica e sorpassa tutte; pare sia la loro sorgente e sostanza, il loro valore e orizzonte ultimo, una glossa marginale che non aggiunge nulla di particolare al testo ovvio e che pure gli darebbe sapore e realtà e soprattutto una levità che lo esonererebbe dal prendersi troppo sul serio. Una parola concreta, un nome radicato nell'esperienza storica, eppure un concetto, una cifra universale, astratto, incolore; personale e transpersonale, pesante e frizzante, incommunicabile e onnipresente, appello di una presenza pungente e sfera che ammanta tutto; istanza che ci libera dagli idoli ai quali sembra pure somigliare tanto. Potremmo, forse, dire che questa parola è una metafora che metaforizza tutto, che fa sì che tutto appaia come simbolo di una ri-velazione, come presenza di un mistero e come rimando a un "oltre" che soltanto a volte si fa vedere senza velo. Una parola che ci in-segna a cogliere il mondo come fenomeno, in tutta la sua serietà e provvisorietà, facendo sì che patria e amore, pane e vino, cosmo e libertà appaiano come appello e dono, come possibilità e motivo di vita e di impegno.

[208] È vero, questa parola «sembra che ci guardi come un volto divenuto opaco. Essa non dice nulla su quel che intende indicare», eppure «è l'ultima parola che precede il silenzio nel quale, con la scomparsa di tutti i singoli elementi denominabili, abbiamo a che fare con tutto il fondante in quanto tale» (K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, 1984, 74). E già l'esistenza di questa parola ci mette in cammino. «Siamo costretti a lasciarci dire qualcosa dal linguaggio, dal momento che pur parliamo con esso e solo servendoci

di esso protestiamo nei suoi riguardi. Non possiamo perciò sensatamente rifiutargli un'ultima fiducia originaria» (*ibid.*, 78). Quanto – con quella mistica negativa – siamo vicini alle aspirazioni del Severino, quanto – con questa fiducia nel linguaggio e nella storia – ne siamo lontani!

[209] Se scordassimo questa parola e la cancellassimo dal nostro vocabolario, subiremmo una sclerosi di lingua, tradizione, cultura; l'orizzonte dell'essere si restringerebbe al nostro piccolo mondo antico, al cerchio delle nostre opinioni; cadremmo in balia degli idoli e delle ideologie; perderemmo il pungolo critico, la forza ed il tarlo del "forse" nei confronti di tutto ciò che si chiama realtà o che ci appare tale. Ma come accostarsi positivamente alla realtà che il nome divino promette e premette, come rintracciare le orme della sua presenza; come l'uomo potrà scoprirsi avvolto, chiamato da parte del mistero, scoprirsi simbolo, cioè come rinvio a e presenza di qualcosa che lo trascende e interpella? Come fare il cammino dalla parola "dio" alla parola di Dio, dato che noi «ascoltiamo e subiamo la parola "Dio"... È piuttosto essa che crea noi, in quanto fa di noi degli uomini» (*ibid.*, 79). Cerchiamo di seguire alcune piste della ontogenesi, della nascita e crescita di questa scoperta nella biografia collettiva e individuale dell'uomo, di descrivere alcune situazioni "trascendentali" che potrebbero dischiudere al nostro sguardo e al nostro passo il paesaggio divino. Ma come iniziare? A modo dei filosofi, col niente, con il giudizio, la domanda, il dubbio, l'autocomprensione del soggetto – o con la rivelazione della parola che ci interpella come vogliono alcuni teologi protestanti? O seguiamo Severino che scavalca e confuta tutte queste proposte collocandosi oltre la storia, oltre ogni dubbio e divenire? Forse, tutte queste vie risulteranno troppo adulte, troppo artificiali. Perciò

preferisco iniziare con l'inizio, con la scoperta meravigliosa del mondo agli albori della nostra infanzia, col sorriso della madre che ci accoglie e avvolge, e con le prime incrinature e delusioni che questo ludo primordiale comporta.

b) *La meraviglia degli esordi:
l'uomo come promessa e delusione*

[210] La tesi di questo piccolo capitolo è che la dimensione divina si rivela nell'incanto e nel terrore della meraviglia come passione e atto primordiali dell'esistenza umana. Cosa avviene in questo evento toccante, tanto soave quanto irruente?

[211] Nello stupore, nel momento della meraviglia, l'uomo è colto, intaccato, interpellato da una realtà che lo ammanta, stupisce, strega, che sfonda le pareti della normalità e apre una breccia, uno spiraglio in mezzo al carcere del costume. Saranno l'occhio, l'attimo fuggente e potente, la parola autoritativa, una luce abbagliante a sorprendermi, a prendermi in giro. Nell'evento irrompente di una forza inaudita, nella grazia di un volto o di una rosa, nella potenza di un animale, la vita mi aggredisce, ha il sopravvento su di me, mi incanta, mi lascia esterrefatto e trasecolato, fuori spazio e tempo in mezzo a loro. E questa ambiguità dell'evento meraviglioso è la sorgente di ciò che chiamiamo "religione". Ma forse il primo impatto con la realtà è il sorriso, la presenza allettante della madre: sorriso e forza nutriente che mi sostengono, avvolgono, appagano, mi fanno rispondere, esaltare; destano stupore e meraviglia. In quel sorriso il bimbo svezzato scopre la bellezza e la promessa dell'essere, il garbo e la forza dell'amore: è il momento divino della unità fra grazia ed essere, del-

l'esordio sincro fra la vita umana e la presenza del "theion". L'idea del divino si dovrà a quell'attimo dell'impatto sfuggente ed incombente, beato e terrificante, raccolto ed estatico fra madre e bimbo, fra oggetto potente (un toro, un temporale, un albero, un volto straniero) e soggetto che nell'estasi dell'abbandono involontario scopre un mondo più grande e vasto di lui.

[212] Nello stesso atto, l'uomo si risveglia, si meraviglia dell'essere e della sua stranezza, scopre se stesso nello specchio dell'altro e l'estraneità dell'altro nel riflesso della propria reazione. La passività subita dell'inizio si trasmuta in iniziativa di accoglienza, accettazione o rifiuto; oggetto e soggetto «co-nascono»: il fiore esterno e il senso della bellezza, il miracolo dell'altro e la forza del meravigliarsi, del credere nascono sullo stesso ceppo, nel medesimo momento. La meraviglia non si limita allo stupore iniziale, ma si dilata, dischiude una sfera, un campo ellittico di cortesia, di corrispondenza fra io e tu, oggetto e soggetto, un mondo di co-appartenenza, di attese, di promesse, di possibilità di contatto. Riflessività e apertura all'ampiezza illimitata del mondo crescono insieme con la forza dell'accontentimento all'essere che in tutto questo appare come unità attraente di forza e forma, grazia e potenza, amore e conoscenza, come fonte di vita. Nella differenza fra oggetto e soggetto che aveva destato lo stupore, nasce la mediazione simbolica, il rapporto rivelatorio che ci fa scoprire la bellezza del tutto in ogni cosa, in questa rosa e su quel volto.

[213] Eppure, questa unità del momento incantevole, della identità fra promessa e realtà, si disgrega, si sfasa. L'altro dimostra di non essere affidabile, calcolabile, potente, amorevole, ma si sottrae. Nel momento della delusione, la differenza si trasforma in uno stacco,

una crepa fra lui e me, fra bimbo e madre, fra essere ed essente, fra me (come passato – cullato dall'essere) e me (come fatto isolato e attesa). Devo e posso diventare io, decidermi, sottrarmi al momento, resistere alle apparenze di esso. Lo sbriciolarsi dell'esordio meraviglioso fa nascere il dubbio, la domanda, il giudizio, mi fa intravedere la nullità e relatività delle cose. Devo imparare a distinguere fra me e la madre, accorgermi della presenza del padre e di altri concorrenti, scernere fra amore umano e l'attesa di un altro amore che non ha ancora un nome. Quel dis-astro della delusione mi renderà adulto, mi farà desiderare e ricercare il momento della meraviglia, il paradiso perduto senza poterlo identificare con un evento concreto. Ci saranno, sì, eventi toccanti che mi promettono la ripresa di quell'incanto (il primo innamoramento, l'estasi della creatività, un rito religioso), ma dovrò sempre di nuovo considerare i segni della vita e discernere fra realtà e promessa, fatto e orizzonte, mondo e Dio. Se non è così, l'uomo cade inesorabilmente nel tranello delle diverse ideologie che gli promettono di ricucire lo strappo e di poter ricreare la totalità della spiegazione del mondo, l'unità fra natura e legge, maternità e paternità, origine e fine calcolabile del mondo. Ogni ideologia, utopia o religione naturale deve il suo fascino a quella promessa la cui realizzazione crede sia alla portata dell'uomo.

[214] Forse è questa la tentazione alla quale Severino soccombe. Pare che non sopporti lo strappo che la delusione ha provocato, la scissione tra l'aspetto materno e paterno dell'esistenza, il dramma della sottrazione, della violenza, del sopruso che la mera storicità dell'uomo comporta. Vede tutto soltanto attraverso il vetro appannato di una verità che, sì, scompare, ma senza trarne le conclusioni, senza accorgersi del valore positivo della differenza, anzi dello iato: di esser lo spazio

della meraviglia, del libero darsi, dell'evento della reciprocità interpersonale, dell'avvento possibile del Dio originario.

[215] Dio compare in tutto questo come la pienezza della promessa e l'orizzonte del desiderio che cammina con noi, è l'indice della necessità di dover cercare, il garante della differenza fra me e l'altro, del gioco aperto fra allusione, delusione, illusione e il ludo definitivo nel quale la meraviglia si compirebbe. Lui sarebbe dunque lo spazio tensionale e la mèta che ci fa pensare, dubitare, domandare, desiderare, considerare, insomma criticare ogni fissazione (ideologica) e leggere noi stessi e il mondo come simbolo di una promessa che ha illuminato la nascita della nostra coscienza e che ci accompagna come stella mattutina fino alla sera della nostra vita. Dio, direbbe A. Neher, come avvocato della tensione messianica della storia, del forse minore: tutto è possibile, forse niente si realizzerà. O del forse maggiore che annuncia il trionfo di Geremia su Cassandra, di Dio su Giona, del Messia su Parmenide (*L'esilio della parola*, Marietti, 1983, 247 s.), un Dio che abbraccia gli inizi, che ci accompagna nel cammino attraverso gli abissi e gli scarti, che ci apre la possibilità di una speranza per l'eschaton. È questo l'esordio della rivelazione del Dio cristiano!

[216] Detto in termini più filosofici, Dio (o la differenza teologica tra Dio e mondo, Dio e genitori) appare come garante della differenza ontologica e dimensionale tra i diversi settori del reale, sempre (lo sia detto contro le insinuazioni di Heidegger e di tutti i suoi seguaci) conservata e ribadita dalla tradizione metafisica e cristiana. E penso che il discorso parmenideo di Severino non sia in grado di salvaguardare quelle differenze e distanze, gli manca semplicemente il senso per la gioia e

la sofferenza dell'altro, del diverso. Tutta la teologia metafisica di un H.U. von Balthasar (*Gloria v*) è, invece, solcata da questa consapevolezza dello scarto tra Dio e Dio, Dio e mondo – come spazio possibile di un amore sofferto e beato.

[217] E, forse, intuiamo già a questo punto che un tale Dio che nasce dall'evento della meraviglia e che è garante della vicinanza e del distacco, sarà in sé campo ellittico-polare, comprenderà l'inizio e la fine e avrà tratti materni (come mistero connaturale che ci avvolge) e paterni (come custode della differenza e istanza che si sottrae), sarà Spirito (unità che ammantava e crea comunanza) e Logos (Parola distanziante e allocutiva). E in questo è il garante della nostra libertà (da figli) di andare avanti per conto e a rischio nostro e un invito di esporsi alle ferite che questa avventura comporta e di meravigliarsi della meraviglia che l'essere, la verità, la storia e, in mezzo a loro, il Dio sono e rappresentano.

c) *Poter inabitare i tempi:
l'uomo come avvenire passato*

[218] L'uomo deve e può prendere l'iniziativa, diventare padre di se stesso e degli altri, essere fecondo, generare una nuova realtà; e più riesce a progettare il suo futuro, più scoprirà anche il retroterra della sua potenza, e dovrà confessarsi figlio, debitore di una lunga storia, autorità autorizzata, inizio iniziato, creatività creata, benefattore beneficato. E viceversa, radicandosi nel suo passato, imparando ad essere riconoscente nei confronti del suo destino, ritenendosi figlio, troverà la forza di lanciarsi in avanti, di superare le forze dell'inerzia, di farsi padrone e promotore della vita.

[219] Ognuno si deve ad una storia immensa e ingente di idee, sogni, traumi, riti, gesti, immagini, linguaggi; tanti uomini contribuiscono alla formazione di ciascuno, perciò ognuno fa parte di una catena aurea, di una comunanza primordiale di grazia tra le generazioni; ognuno è dotato, ha un suo patrimonio, senza il quale non potrebbe parlare, sorridere, lavorare. Questo passato non risulta solo un peso, una zavorra, ma dovrebbe essere rivalutato e riconosciuto come tesoro, come miniera e possibilità di agire. Ci vorrà un rapporto di gratitudine sobria e realistica, di rispetto e venerazione nei confronti delle proprie origini storiche (genitori, maestri) e metafisiche (destino, la grazia, quel sovrappiù che ogni cultura fa risalire al dono degli dèi) per favorire un distacco liberante nei confronti del proprio patrimonio. E in questo l'uomo troverà la forza di creare uno stile nuovo, di imboccare la propria strada. Ognuno può e deve interpretarsi come simbolo e rappresentante di un tale passato, di un retroterra benefico, di una paternità che l'ha concesso a se stesso e alla quale può e deve rispondere.

[220] Ciò che uno ha ricevuto, lo può tramandare, comunicare, trasformare. Ognuno trasmette un messaggio, una speranza, una forza e una intelligenza più grande di lui, in virtù della quale troverà il coraggio di iniziare qualcosa, di progettare un futuro, di farsi autorità, di favorire la crescita degli altri. Più uno investe in questo avvenire, più scoprirà che il futuro non sta nelle sue mani; l'avvenire non risulta né utopia né oggetto di pianificazione né incubo, ma gli viene incontro e l'uomo deve e può affidarsi ad esso, in attesa di un giudizio che nessuno è in grado di pronunciare per conto proprio. Perché non ci è dato di giudicarci o di giustificarci, di cogliere con uno sguardo oggettivo i fili della nostra esistenza; abbiamo bisogno di una istanza esterna che ci illumina su di noi – con clemenza e sobrietà.

[221] Una persona con un rapporto sciolto col proprio passato e avvenire potrà accettare e abbracciare ogni presente. Non è condannata a fuggire nel divertimento, a trincerarsi dietro la noia o la frenesia dell'attivismo. Ma tutto, lavoro e ozio, sofferenza e letizia, le risulta una forma di presenza imposta e donata, un *kairos*, un momento di gratitudine o di prova, di ospitalità e di risposta. Il tempo biblico è un concatenarsi di *kairoi*, di momenti opportuni, per questo ogni giorno può trasformarsi in luogo e spazio di incontro e di compimento. Severino non ama il tempo, anzi lo detesta e lo fugge, mentre la religione cristiana lo abbraccia e cerca di trans-significare il *chronos*, il tempo che scorre, in momenti di presenza e di eucaristia, di attenzione sofferta e amorosa. La storia, il divenire, i cambiamenti possono, sì, essere pesanti, ma non sono di per sé annichilanti, negativi, bensì carichi di potenze, di prove, con tutto lo charme degli interstizi che hanno un non-so-che di forza tenera (Bergson, cfr. Jankélévitch): i piccoli doni della grazia, dell'umorismo, della libertà di poter ricevere, iniziare e donare.

[222] Ritrovandosi in questo circolo della benedizione dei tempi, tra potere e dovere, indicativo e imperativo, tra grazia e legge, paternità e figliolanza, gratitudine e obbligo, passato donato e avvenire, l'uomo impara ad affidarsi ad un Dio che, scoperto in questo contesto, non può non essere un'unità sorprendente di paternità e figliolanza, di premessa originante e di promessa, il garante di una fiducia e apertura in avanti. E non può non aver una attiguità, magari una dimestichezza con le peripezie della storia; e forse vive le tensioni dei tempi (come tempo donato e ricevuto) in modo compiuto anche in se stesso, nel proprio seno.

d) *Poter iniziare:*

l'uomo come libertà autoritativa

[223] Nei confronti del passato e della meraviglia primordiale l'uomo non rimane sbalordito, fissato nello stupore. Essi non intendono vincolarlo faticamente, ma vogliono svincolare le sue potenze, indirizzarlo verso una solitudine feconda e una comunanza responsabile con gli altri. Più una persona ha trovato la libertà di definirsi debitore o figlio, più potrà diventare padre, autorità, libertà liberata e liberante, più potrà iniziare se stessa e gli altri a diventare se stessi. La libertà non esiste astrattamente per e in sé, ma va attuata, messa in moto, conquistata, eseguita. Emerge soltanto iniziando, prendendo su di sé le sofferenze della crescita. L'io si deve al superamento delle forze dell'inerzia, dell'indolenza, delle inibizioni. Solo iniziandosi a se stesso e al mondo, l'io scopre se stesso, le sue potenze, il retroterra e il serbatoio immenso di cui dispone - e il suo possibile futuro. Solo mediante un tale esordio che è molto più di uno sfogo o di una iniziativa qualsiasi, la persona si pone tra sé (come passato) e sé (come futuro), si fa progetto e campo di accoglienza, diventa offerta, rappresenta ciò che potrà divenire e significare per gli altri. Solo così diventa autorità, avvocato della crescita altrui, scoprendo anche l'anticipo di potere e di potenza, quell'alone di legittimazione che nessuna qualifica personale potrà mai del tutto giustificare e realizzare. Senza questo anticipo l'autorità affidabile dei genitori, medici, insegnanti, giudici e preti verrebbe meno.

[224] Essere *auctoritas* significa e comporta dunque: accettare la propria provenienza, essere conciliati con le proprie origini, confessarsi figlio, autorità impiegata, responsabile (poter e dover rispondere a ciò che so-

no), superare l'indolenza, trovare il coraggio di iniziare, di essere padri, avere la competenza e l'autoconsapevolezza di colui che ha qualcosa (e in ultima analisi se stesso) da investire, da dare. Infine non può prescindere dal rispetto dell'altro, dalla libertà del figlio, dal riconoscimento della differenza fra me e lui. Deve accettare la sofferenza della solitudine, trovare il coraggio di essere misconosciuti, abbandonarsi fiduciosamente al futuro, trovare un equilibrio fra slancio creativo e ospitalità per gli altri. Soltanto una tale autorità accogliente porta alla scoperta dello spirito comune che ci sostiene e della comunanza che ci fa cooperare. L'uomo è sempre origine originata, padre che deve definirsi figlio per diventare autorità, autorità che è mediatrice di ciò che ha ricevuto, vaso della natura e dello spirito comuni.

[225] Il Dio che si rivela nel campo della realizzazione della libertà, nel gioco tra autorità donata e conquistata, tra potere e servizio, tra la rappresentazione di un anticipo di potenza e la crescita dell'altro, cioè nella dialettica positiva tra servo e padrone, dovrà, se ha senso parlarne, essere la quintessenza di questo processo. In lui non c'è spazio per un paternalismo astratto, ma il Padre comunicherà la natura comune integralmente all'altro, al Figlio, e ambedue vivranno nel campo ellittico della natura comune. Non c'è spazio per un conflitto (edipico), per una concorrenza tra di loro, ma natura ("materna"), autorità paterna e il rapporto responsoriale (che il figlio è) si corrispondono perfettamente. Un Dio che non fosse libertà liberante, comunanza, campo di una correlazione sciolta, non avrebbe meritato il suo nome supremo, ma sarebbe un fantoccio, un idolo nato dalle fantasie di onnipotenza e dai complessi di inferiorità dell'uomo.

e) *Poter rispondere:*

l'uomo come coscienza invocata

[226] La libertà non è mai astratta, ideale, ma appello concreto: tu puoi e tu devi essere e diventare libero. Ora, sulla forma e sul luogo storico di un tale appello ci sono almeno due teorie opposte. Una si basa sulla ontologia (trascendentale) dell'autocoscienza umana (la voce interiore che si lascia captare mediante l'introspezione, la meditazione autoriflessiva), l'altra insiste sul carattere estrinseco della voce che mi intacca e interpella da fuori. A Severino manca il senso per l'una e l'altra, perché, essendo fautore di una ontologia del tutto formale, non spende nemmeno un pensiero alla possibilità di una libertà soggettiva o di un impatto drammatico tra due coscienze. La svolta trascendentale gli è rimasta altrettanto aliena quanto l'idea della lotta, del conflitto, di una istanza esterna storica che possa incidere sull'esistenza. Eppure anche per lui la Verità comparando non può non rivolgersi all'uomo, e forse troviamo in questo punto un nodo comune di riflessione.

[227] L'uomo esiste soltanto come essere interpellato, è di per sé imperativo categorico: ti sei stato dato in prestito, ti sei offerto e imposto, sei libertà concessa, ti, impostati, adesso sii te stesso. L'io non è un personaggio qualsiasi, ma un essere che deve e può rispondere alla legge della libertà, aver rispetto di sé, rispettarsi, realizzarsi, rigenerarsi sempre di nuovo. Nell'intimo della sua libertà è vincolato, obbligato ad essere se stesso, è appello a se stesso per diventare se stesso, si trova interpellato, chiamato, giudicato, incentivato. La coscienza è sempre co-scienza fra ciò che sono e che devo e posso ancora divenire, fra identità e appello. È come se un richiamo originario mi avesse rivolto una parola che sono in verità io (e forse sono l'unica parola che

Dio mi ha rivolta). O come se desiderio, legge e grazia si unissero in questo appello che si è calato nel mio intimo e che mi evoca allo stesso momento (d)alla fine della mia esistenza (almeno così pensano san Tommaso nella seconda parte della sua *Somma Teologica* e K. Rahner). È dunque vero che la coscienza è l'interiorizzazione di un appello, ma non come una legge imposta da fuori, dal costume o dall'arbitrio di un padre capriccioso. Essa, intanto, mi fa scoprire la realtà come donata, data, concessa; seguendo la sua voce, seguo ed eseguo la sostanza della mia indole, della libertà che sono e che devo ancora divenire e sviluppare.

[228] Peraltro, c'è una concezione della coscienza che ribalta le prospettive fin qui pensate, che inverte la tendenza del nostro desiderio. Secondo A. Rizzi o Ebeling, una tale logica del desiderio non lascia il cerchio dei suoi sogni, delle sue proiezioni, è sempre in cerca di sé. La vera voce della coscienza fa invece saltare ogni cerchio ontologico. Essa le viene da lontano, irrompe e interrompe ogni meditazione, ogni fissazione sulla propria identità. Un tale richiamo, una tale parola può incarnarsi nel volto dell'altro che mi intacca, mi turba e mi toglie l'autosicurezza. È soprattutto la parola della Bibbia che interrompe i girotondi dell'autocompiacimento libidinoso e del desiderio possessivo; essa mi provoca, invoca, evoca, mi contesta, mi sveglia, mi scuote dal sonno, mi strappa ai miei idoli, al bisogno di trovare un'autoconferma in lavoro, religione, ideologia; essa mi chiama a rispondere a questo appello nella preghiera e nella conversione, nella povertà e nel servizio per il fratello bisognoso che diventa soltanto in questo momento il mio vicino. La mia identità non consiste in sé e di per sé, ma grazie a quell'appello, a quell'intervento dell'alieno; è dunque un esistere «coram», nei confronti e al cospetto di una istanza che mi si impone,

che mi vuole, che "mi" toglie il "mio" giudizio su di me. Chi, infatti, avrebbe il distacco, l'equanimità e i parametri per poter giudicare se stesso in modo definitivo? Un tale appello "mi" ricorda la mia dignità solo indirettamente, di straforo, contestando ogni logica di autosufficienza, collocandomi in un contesto che non mi va, confrontandomi con il diritto dell'altro, stabilendo tra di noi un legame o meglio un impatto e un confronto di giustizia, responsabilità, disponibilità: non è una parola fondante, ma richiamo escatologico che sfonda ogni muro, ogni resistenza ottusa o astuta.

[229] Forse le due concezioni si incontrano nel ricordo dell'altro. Ma la prima tenderà a vedere in lui la medesima libertà che venero, cerco e incarno in me. Stima di se stessi e dell'altra persona si condizionano a vicenda. Non posso essere libero senza favorire l'onore e la libertà altrui. La seconda visione darà maggiore rilievo al rapporto conflittuale tra le libertà, in quanto l'altro mi mette in imbarazzo, mi turba, richiede una giustizia, un'attenzione che spesso non sono incline a concedergli. Sono ostaggio del suo sguardo, della domanda che incarna.

[230] Abbiamo bisogno di ambedue le concezioni del rapporto coscienziale al sé e all'oltre/altro. Senonché, la visione cattolica del mondo privilegerà sempre la dimensione ontologica, sacerdotale, congeniale, naturale, quotidiana di una tale coscienza, mentre tutti i riformatori si piegheranno alla sua versione profetica, si espongono al pungolo di una voce che si fa comando. E Dio? Egli riveste, semmai, un duplice volto. Da un lato, appare in questo contesto come quintessenza della libertà, della realtà, della comunanza e della solitudine, come garante della conciliabilità fra legge e grazia, realtà e obbligo, esigenza etica e felicità, protologia (mi so-

no donato) ed escatologia (devo ancora diventare ciò che sono), fra l'amore connaturale-sferico, il rispetto di me e l'amore dell'altro, fra la mia e la tua libertà, fra stacco e attiguità. Dall'altro, il medesimo Dio è anche avvocato e pungolo della trasformazione, del compimento escatologico, della conversione, di una chiamata che mi sradica, abbatte e rigenera da fuori. Le due versioni non sono conciliabili, eppure dobbiamo affermarle insieme e nel loro contrastarsi. Lo stesso Dio in due forme incommensurabili del suo rivelarsi non può diventare idolo, garante di una ideologia, ma è e rimane una realtà sconvolgente e confortante: un Dio che si rivela nella voce della mia interiorità e nelle provocazioni dell'estraneo, che è comunanza spirituale e spirito profetico, parola che fonda tutto e Logos-giudice che discerne gli spiriti, legge paterna e conforto materno-pneumatico, assolutamente altro e soavemente intimo, inesorabilmente parola, legge, grazia allo stesso momento.

f) *Vivere la comunione: l'uomo nel dialogo*

[231] Nel pensiero di Severino non c'è spazio per un fenomeno così cangiante, duttile, soggetto al divenire come l'amore. Per questo, ci ha fornito solo una anatomia alquanto cruda di questa strana proprietà umana che il cristianesimo proietta anche in Dio. Voler bene ad un altro, significava per il nostro farlo dipendere da me, anzi produrlo, trarlo fuori dal buco nero del nulla condannandolo ad esso. Stranamente, tutta questa analisi parte dal soggetto, dalla sua potenza di amare, dimenticando e rimuovendo la reciprocità del rapporto amoroso, la vicendevolezza nel/del ricevere e dare (§§ 41-48). Come, dunque, parleremo noi dell'amore, quali sono le sue dinamiche, i ritmi del suo realizzarsi?

[232] Invertiamo l'ordine. Sarà sempre un Tu, una parola, un volto che si affacciano sulla scena della mia vita, qualcuno che si rivolge a me, irrompe nel mio ambito ben definito, mi assale e/o mi vuole bene. Appare come dono, appello, turbamento, come oggetto indifferente o come soggetto spudorato, mi ruba il tempo, mi mozza il fiato, mi dona la sua presenza. Il Tu è un dono del cielo, mi conforta, mi apre nuovi orizzonti, ed è un altro che mi altera, mi oggettivizza, mi aliena da me stesso o mi promette un futuro nuovo. Donde gli viene la potenza e il diritto di intrufolarsi nelle mie vicende, perché devo rispondergli, perché l'ho tanto atteso e sono già apertura nei suoi confronti? – Tu ti rivolgi a me, perché io ti attraggo, incoraggio, prometto qualcosa. C'è un che, un non-so-che tra di noi, una forza di attrazione reciproca, di responsabilità e corrispondenza. E, infatti, ci comprendiamo già prima delle parole che ci scambiamo; ogni dialogo si muove nell'alone di un "noi" e vive di un anticipo di fiducia che avvolge i due interlocutori. L'incontro è sempre l'evento di una grazia, di un "framezzo" (in-) e di un confronto, di un faccia a faccia che implica una componente mistica (del dono, della comprensione reciproca, di sfericità) e un appello etico, è presenza e urto, un gioco serio fra promessa e responsabilità, solitudine (io devo rispondere o aver il coraggio di parlare) e comunanza. Ogni amore è un girotondo, un circolo virtuoso tra Noi (apriori) – Tu – Io – Tu – Noi.

[233] Ogni incontro incisivo e decisivo è una promessa che non si mantiene: promette un'eternità, una profondità di comprensione reciproca, una patria, eppure rimane solo un'allusione, il rimando a e la caparra di un sovrappiù che non avviene. È perituro ciò che dovrebbe essere realtà consistente; la sfera della comprensione si incrina per poi (semmai) ricostruirsi in modo

nuovo. Ogni incontro duraturo si muove a mo' di una spirale infinita che gravita attorno al centro del nostro noi: epifania – dono – prima intesa – promessa – compimento – sfaldamento/sfasamento – delusione/colpa/stacco – nuova possibilità.

[234] Un tale incontro/amore non è né destino cieco né atto arbitrario, ma ci viene dato e imposto, è passione subita e iniziativa libera, dunque totalmente dato, totalmente da compiere, grazia, legge e gesto libero e liberante. Si svolge nel ritmo: grazia/avvento – risposta – autosuperamento (lavoro) – la meraviglia del compimento (il sovrappiù del comprendersi). Ogni intesa e amicizia è un evento di grazia e investimento, dono inatteso e frutto di un duro impegno (senza però poter parlare di una produzione dell'altro).

[235] Non c'è incontro senza rischio, perché ognuno si abbandona all'altro senza che questi possa giustificare un tale salto; ci mettiamo a sua disposizione, affidiamo un pezzo della nostra identità nelle sue mani senza alcuna garanzia. L'altro può ingannarci, rispondere di no, o semplicemente risultare incapace di essere all'altezza della situazione. Ognuno deve, dunque, avventurarsi, superare la frontiera magica della sua zona di sicurezza, esporre il Santissimo della sua solitudine, correre il rischio di essere rifiutati, malintesi. Ogni incontro vive in questo ritmo tra l'abbandono, la morte e la parola e il gesto che mi risuscitano.

[236] Gli uomini si catturano e poi non si sopportano, molto spesso l'amore è un gioco fatale tra falsa confusione e gelida separazione. Dovrebbe essere, invece, l'arte della vicinanza rispettosa e del distacco promettente, l'equilibrio fra la generosità che lascia uno spazio libero per la sfera incommensurabile dell'altro e una at-

tiguità che permette tante forme di intimità e corrispondenza. Un ritmo quanto mai sottile tra unione e distinzione, che adombra il mistero trinitario e cristologico. – L'incontro responsabile (e amorevole) risulta una compagine quanto mai semplice e complessa: l'incrocio fra due libertà, tra due sfere incomunicabili di vita, di pensiero, di solitudine, fra due tempi che non saranno mai sincroni – eppure si comprendono. La grazia di una tale comprensione, del costituirsi di una tale sfera primordiale di cor-responsabilità, del gioco fra distanza e correlatività, fra promessa e delusione è il mistero del tatto squisito, della delicatezza, della cortesia che rispetta la sfera dell'altro; il ritmo tra solitudine e comunanza, tra parola e silenzio.

[237] Questa sfera duale non si rinchiede in sé, non è meramente privata. Anzi, per non diventare stantia e degenerare in una convivenza tra due egoismi, per tenersi, invece, fresca e vitale, deve aprirsi al terzo. Anche il rapporto più stretto si aprirà al mondo, guarda insieme le vicende altrui, dovrebbe lasciarsi interpellare (e a volte anche giudicare) da esse, accogliere lo straniero. E non è casuale che il matrimonio di per sé vive nella apertura al terzo accolto, al bambino, ai figli. Questa legge del terzo incluso e accolto ha indotto alcuni a pensare alla vita trinitaria: la dualità che si fa triade, un campo polare sferico che diventa triangolo. Un'altra logica cristiana che fa saltare ogni pensiero grezzo, ristretto che non sa abbracciare anche il campo delle "contraddizioni".

[238] Questa struttura emerge ancora in modo più nitido quando si tratta di un dialogo impegnato a trovare/discutere la verità di un dato campo. Per un tale colloquio maieutico ci vuole la veridicità di ogni interlocutore nei confronti di se stessi (dico ciò che penso?)

e nei confronti della causa (cosa so davvero? cosa potrebbe essere il difetto delle mie asserzioni?): verità soggettiva e oggettiva; ci vuole, poi, la capacità di parlare in modo che l'altro possa accedere liberamente alla verità comune e diventi da parte sua soggetto responsabile del dialogo (verità interpersonale). Una tale verità ci obbliga e giudica (nel caso di una intesa malsana, "mafiosa") e rimane un dono. Possiamo investire tutto in un tale dialogo, ma il suo compimento non sta nelle nostre mani (verità metacomunicativa). E, infatti, la verità si sottrae, non si dà mai definitivamente, richiede sempre di nuovo un nostro sforzo di umile ascolto, di interpretazione, di espressione creativa. Ogni dialogo è quindi un processo nel duplice senso della parola: dinamica a volte imprevedibile e vertiginosa e giudizio libero di noi e su di noi. Pertanto ogni incontro sta sotto il giudizio di un Logos e si deve alla dinamica di uno Spirito che non potrà mai esaurire e ai quali deve, per amore o per forza, aprirsi sempre di nuovo.

[239] E Dio? Se ha senso parlare di lui, del suo venire al mondo, non potrà che emergere indirettamente nella profondità e solitudine dell'Io, nell'epifania del Tu che non possiamo eludere, nel campo di forza della reciprocità – come la grazia e la forza necessitante di comprensione, come spazio e matrice dell'incontro, come promessa e legge: tu puoi e tu devi amare te e l'altro. Nella ricerca della verità e nel fallimento di ogni sua definizione Egli compare come Parola che ci incoraggia e ci giudica, come Spirito di comprensione, di vita e di speranza, come inizio di e giudizio su ogni rapporto, come potenza metacomunicativa grazie alla quale gli uomini si comprendono e sotto il giudizio della quale ogni loro intesa rimarrà sospesa. E viceversa: tutto ciò che l'uomo riesce a dire di Lui, dovrà misurarsi con questo modo della sua presenza.

Gli "attributi" che gli ascriviamo hanno senso soltanto a patto che concretino la sua potenza di amare, di accogliere l'altro (che siamo noi), di abbracciare ciò che gli sembra alieno. Un tale Dio non può non essere processo e paesaggio dell'amare in se stesso, evento di reciprocità e di accoglienza.

g) *Poter incarnarsi:*

l'uomo come evento intercorporeo

[240] In certi ambiti sublimi e coltivati non si parla del corpo. Paragonato agli splendori della Verità, esso pare trascurabile, insignificante. In Severino non si trova nemmeno una riga sulle condizioni concrete di una vita nel corpo, mentre tutto il nostro cammino l'ha già intravista, toccata, ne è rimasto segnato fin dall'inizio (§ 200). Non si può riflettere su nascita e morte, meraviglia e tenerezza, violenza e delusione senza essere scalfiti dalla realtà della carne. E come mai un teologo cristiano potrebbe sottacere le delizie e le pene del vivere così? La carne dunque (e non lo Spirito, la legge, la Verità) come traccia dell'Assoluto?

[241] Infatti, più la libertà si fa libera, la verità vera, la bellezza bella, la comunione reale, più si incorporano, diventano concrete, palpabili. Si espongono alla carne, accolgono la sua resistenza e opacità, si esprimono in essa. E più il corpo apparentemente ottuso (*Körper*) si fa carne sensibile (*Leib*), più diventa presenza trasparente delle meraviglie di amore, spirito, verità.

[242] Eppure, neanche qui manca la delusione, il momento di rottura. Verità, amore, comunione raramente si fanno carne concreta. Quest'ultima rimane opaca, un

diaframma, uno scrigno mai del tutto trasparente, e i primi si rifugiano nel regno remoto di ideali e concetti astratti. Solo in pochi momenti felici o nelle falde di una vita riuscita si trovano elementi di una loro sintonia, di un connubio tra spirito e corpo, tra verità e presenza incarnata. Per vivere in libertà e verità, ci vuole un lungo processo di concrezione nella e di e-laborazione dalla realtà pre-riflessiva che ci avvolge, porta e obnubila. Appunto questa carne, questa realtà intercorporea è il terreno fondamentale dell'esistenza. Sono le tensioni, gli attriti, le meraviglie della carne che ci fanno patire e giubilare, pensare e ringraziare, pregare e bestemmiare: sono il *locus theologicus* elementare. E non è casuale che l'espressione primordiale della religione è il rito, ove i trapassi della vita e il connubio tra nascita e morte, morire e risorgere, solitudine e comunanza, insomma il dramma della storia di uno spirito calato nella materia come vaso e presenza della verità di una vita, viene "percorso" e celebrato. È come se la liturgia accompagnasse e anticipasse i fallimenti e le risurrezioni delle sfere della realtà, il loro intrecciarsi e sposarsi.

[243] Infatti, il corpo stesso (celebrante, rituale, teatrale) è enigma e mistero. È presenza pura, immediata, ineluttabile, eppure realtà remota, irraggiungibile; troppo vicina, troppo lontana, mai del tutto afferrabile. È presenza anonima, potente e umile – appunto come quella di un Dio? È un signore che determina tutto, il perno del suo mondo, eppure oggetto misero, servo misero, vulnerabile, contestabile, esposto al ludibrio degli altri (e dello stesso uomo). La stessa ambivalenza appare – nel suo apparire. Volto e gesto sono insieme rappresentanza diafanica, realtà cruda e maschera nuda, scrigno che contiene e rivela tutto lo splendore della persona – e lo cela. Apertura inerme, tranello, larva: co-

sa sei, cosa nascondi? Per questo, il corpo viene venerato come un luogo di epifania e torturato come un traditore per scassinare la sua buccia e giungere al midollo della persona che pure così non si lascia catturare. La croce come ultimo banco di riprova: se tu sei il Figlio di Dio... Il corpo si porta addosso le stimmate della nascita e i prodromi della morte, di confusione e separazione, di impatto e contatto. È lui la realtà sacramentale, il luogo della trasformazione, l'evento della presenza del mistero, della libertà, verità, bellezza degli uomini e degli dèi. È lui il teatro, il luogo del torneo agonale e agonico del loro impatto.

[244] E per questo ci vuole il rito per rappresentare e incastonare i drammi dell'esistenza, le peripezie del corpo e gli intrighi tra spirito e carne, per trasformarli in un gesto di ricordo, di generosità, in un evento nel quale si danno e si ricevono a vicenda. Il rito ricrea ed esegue lo scarto tra le dimensioni e la possibilità del loro intrecciarsi, il trapasso tra il destino subito e una vita accolta e data in libertà e grazia. Solo nel rito la realtà opaca si trasforma in simbolo, in possibilità di ricupero, di salvezza. Il battesimo ritualizza e percorre, ricorda e celebra l'incanto dell'inizio di una vita, la comunanza del bimbo con le sorgenti della sua libertà, ma anche la sua solitudine, precarietà, malvagità, il versante tragico del suo comparire sulla scena del mondo. Il rito incastona così la vita e apre uno spiraglio verso un compimento che le fu sempre promesso e che non sembra voler realizzarsi, ricordando che tutta la vita è azione, ludo, sacrificio, spettacolo davanti a Dio e agli uomini.

[245] E il Dio che si rivela nelle vicende del corpo e del rito? Non può essere idea astratta, ultimo orizzonte trascendentale, personaggio remoto dietro la luna, logos

generico, spirito sfumato, sfera oscura, ma un Dio concreto, capace di incarnarsi, di esporsi, beato e vulnerabile. E in Cristo si è manifestato come corpo individuale, signorile ed esclusivo eppure collettivo, accogliente (ecclesiale), un corpo sfigurato, torturato e trasfigurato, celeste, distaccato e consumato. E il rito percorre e rappresenta le vicende laceranti di questo corpo eucaristico del Dio-Uomo. Quanto siamo lontani dal Dio di una metafisica pura, dalle costruzioni degli intellettuali, dalle fantasie dell'Uno! Ma ora, non siamo caduti in tutti i trabocchetti che un Severino ci ha già indicati – e tesi? Sembra che abbiamo abbandonato la verità eterna al divenire, alle vicissitudini del corpo, della storia, dei riti, del nulla. Mentre in verità non abbiamo ancora toccato il fondo, il nostro viaggio ci porta ancora lontano – o più in giù, più vicino alle sofferenze di ognuno di noi.

h) *Reggere al dolore:*

l'uomo ferito dalla piaga dell'essere

[246] Nascita, meraviglia, coscienza, dialogo come forme della vita portano in sé una frattura, una ferita, subiscono un risucchio di sottrazione, un processo di delusione; si spalanca in loro il vortice della morte. Tutte queste esperienze sono trapassi delicati, fragili, precari che vanno attraversati sempre di nuovo. Per questo, non si può parlare della creatura senza toccare il dolore – ed essere toccati da lui. Severino non lo prende sul serio, non riesce a spiegarci il suo insorgere, il dolore appare soltanto in quanto è superato. Mentre il pensiero cristiano si ancora in lui, senza pure volerlo celebrare (come avvenne purtroppo lungo la sua storia in tante forme di ascetismo e mistica della sofferenza).

[247] Il dolore manifesta il carattere passivo-passionale dell'esistenza. Subiamo inesorabilmente le vicissitudini della vita, le passioni dell'amore, le angherie o semplicemente la presenza ineludibile altrui, le sofferenze del corpo, della menomazione, della morte, l'appassire delle amicizie, la pena degli addii; siamo esseri esposti a tante forme di pressione, in balia di tante forze estranee, sottoposti a tanti interventi e torture, e non possiamo nemmeno fuggire a noi stessi, siamo legati al nostro corpo, al nostro carattere, a tempi e spazi, non possiamo saltare neanche un giorno. La vita come passività sofferta, delirio, pena...

[248] Il dolore manifesta il carattere antagonistico, contraddittorio della vita. Viviamo lacerati fra passato e futuro, autonomia ed eteronomia, promessa e delusione, amore materno e legge paterna, fra l'ampiezza dello spirito e la ristrettezza della nostra collocazione corporea, incastrati tra i diversi poli, ritmi e pressioni della coscienza e dell'amore. Ma c'è ancora di più. Tutto può capovolgersi nel suo contrario o nascondersi sotto l'apparenza del contrario: l'amore è sempre attiguo all'odio, e l'odio può risultare una forma camuffata della passione per l'altro. Le diverse dimostrazioni del potere sono spesso maschere della debolezza, e la debolezza e la sofferenza possono rivelare un grande amore, una forza di dedizione senza pari.

[249] Il dolore si deve, inoltre, al carattere agonale-agonico della vita. Tutto richiede uno sforzo di autosuperamento, di resistenza e di vittoria sofferta sulle forze dell'inerzia, sulla casualità incombente degli eventi. Non si ottiene nulla senza lotta, e a lungo andare, ogni essere si consuma e si spegne lentamente in questa battaglia, in questa gara fra vita e morte che ci porta sempre alla sconfitta. – Tutto questo non viene soltanto su-

bìto, ma va ratificato, accettato, deciso, quindi trasformato in un atto di libertà e di scelta. La parabola di vita esige da noi scelte, decisioni, congedi, una capacità critica che sa decidere quale realtà deve essere sacrificata e recisa per giungere ad una certa mèta, per incarnare ciò che mi si impone.

[250] La biografia di un uomo non assiste soltanto a piccole mutazioni o a cambiamenti di opinione, ma a volte subisce il crollo delle sue intime convinzioni, dell'autoconcezione spontanea, dei suoi ultimi orizzonti di valutazione; si assiste sbigottiti allo sfacelo dei parametri di giudizio, alla metamorfosi del sentire e parlare, valutare e progettare. E ci vorranno parecchi anni per ristabilire l'equilibrio psichico e "ideologico", per poter ridefinire i capisaldi validi dell'orientamento nuovo.

[251] Il peccato, la disperazione mascherata esaspera la sofferenza appunto perché vuole scansarla ad ogni costo. Cerca invano di perdersi nelle banalità della vita, di ricorrere agli stupefacenti del lavoro o del divertimento, di rinchiudersi in una gelida solitudine. Il peccatore non regge alla ricchezza e agli abissi delle esperienze rilevate, non sa accettare e abbracciare la contingenza del finito. E loro si vendicano, riemergono sotto tante maschere, turbano l'equilibrio fittizio del suo animo preso in giro dall'angoscia o dalla vanagloria, minano i castelli di carta costruiti sulle sabbie mobili dell'illusione, della bugia, della cecità. Sono stati Pascal e Kierkegaard ad analizzare quella fuga fatua e fasulla che il peccato rappresenta.

[252] Data questa situazione, ci vorrà una conversione che ci fa uscire dal guscio di una celebrazione del nulla, del finito, ci vorrà (e in questo Severino sarà d'accordo) un'accettazione sofferta e serena delle condizio-

ni limitate del nostro esserci: accogliere il finito come dono e compito, come feudo assegnatoci, come terreno propizio del nostro lavorare e riposare, come grazia e istanza di responsabilità e in tutto ciò come possibile luogo dell'avvento dell'infinito; conversione, dunque, al carattere provvisorio, aperto, simbolico del mondo, al suo carattere sospeso, arioso, polivalente che si esprime nel "come". E forse il dolore è una via per sperimentare la verità di e su questo pianeta, esaurendone le forze, andandovi a e in fondo, per liberarsi dalle proiezioni e per coglierne la sostanza.

«Con la preghiera e con l'amore, la sofferenza è una delle tre vie che ci liberano dal sentimentalismo. A dire il vero, queste tre vie si uniscono per divenire una sola via. Non si può infatti entrare veramente nella preghiera e nell'amore senza soffrire, e l'amore resta precluso a chi non implora». – «Ogni sofferenza è unica – ogni sofferenza è comune. Occorre che io ripeta a me stesso la seconda verità quando soffro io, e la prima quando vedo soffrire altri... Quando la sofferenza s'impone non bisogna respingerla né cederle. Non bisogna né lottare, né giocare con essa di astuzia. Bisogna, senza compiacenza, accettarla. Tale accettazione, peraltro, non è mai definitiva. Essa costituisce anche il più alto esercizio della libertà» (H. de Lubac, *Paradossi*, Opera omnia 4, Jaca Book, 1989, 89 ss.). Ma forse c'è ancora una dimensione più abissale che L. Pareyson ha scoperto sulla scia di Dostoevskij. Animato dall'amore divino, l'uomo «sa che il male portato all'estremo delle sue possibilità, e riconosciuto in tutta la sua forza negativa, cede il posto alla positiva possibilità del bene... Nella sofferenza lo spirito umano si purifica e ritrova la propria integrità: questa è la legge della redenzione, che sostituisce la legge dell'impotenza e della negatività del male. L'annientamento del male, realizzato dal dolore, è anche l'affermazione del bene, confermata dalla felicità».

tà» (L. Pareyson, *Dostoevskij*, Einaudi, 1993, 72, 104). Solo il dolore che regge al male, che attraversa l'abisso della sofferenza, potrà trasformarla in presenza e relazione. «Bisogna soltanto sapere che l'amore è un orientamento e non uno stato d'animo. Se lo si ignora, si cade nella disperazione al primo contatto con la sventura» (S. Weil, *Attesa di Dio*, Rusconi, 1984, 101). «Dalla miseria umana a Dio. Ma non come compensazione o consolazione. Come correlazione» (S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Rusconi, 1985, 100).

[253] E Dio – come appare nel dolore? E quale Dio? Da un lato, la fede in lui esaspera la conflittualità e il dolore dell'esserci. Vi aggiunge, infatti, ancora altre forme di differenza e di lacerazione che la vita banale non conosce: lo stacco infinito tra la sfera divina e quella umana, tra santità e peccato, tra promessa e realtà sofferta e vissuta, tra l'esperienza banale e il progetto di fede, tra un Dio totalmente Altro e un Dio vicino, incarnato, fra Paternità e Figliolanza. «Per questo il dolore è la più alta esperienza di Dio. Tutta la creazione sperimenta il dolore, nella misura della sua perfezione. Dove è maggior coscienza, ivi è maggior dolore. Il dolore non ha mai giustificazione umana. Esso è l'evento originario in Dio...» (G. Baget Bozzo, *E Dio credè Dio*, Rizzoli, 1985, 119). Nella sventura «la distanza infinita che separa Dio dalla creatura si raccoglie intera attorno ad un punto per trafiggere l'anima al suo centro» (S. Weil, *Attesa di Dio*, 101).

[254] A questo punto, il lettore ricorderà sicuramente gli avvertimenti in merito del Severino. Sembra che colga davvero nel segno quando asserisce che la fede cristiana tende a celebrare il nulla, la sofferenza, la caducità e la miseria. E, infatti, non mancano nella storia della fede esempi ed epoche che hanno ceduto a questa

tentazione. E dovremo ancora riflettere bene sui motivi e sui principi del male, del dolore, ascoltare meglio il messaggio cristiano per captarne la verità e il possibile significato. In ogni caso – il dolore segna il nostro destino, è entrato nella venatura, nel midollo del finito, degli esseri mortali, di animali e uomini.

«Ho parlato a una capra. / Era sola sul prato, era legata. / Sazia d'erba, bagnata / dalla pioggia, belava. // Quell'uguale belato era fraterno / al mio dolore. Ed io risposi, prima / per celia, poi perché il dolore è eterno, / ha una voce e non varia. / Questa voce sentiva / gemere in una capra solitaria. // In una capra dal viso semita / sentiva querelarsi ogni altro male, / ogni altra vita».

(U. Saba, *Antologia del "Canzoniere"*, Einaudi, 1975, 22)

[255] E Dio, come c'entra? Per Severino, come per molti altri, gli dèi, la verità non si immischiano nelle vicende dolorose di questo mondo, ma le avvolgono, appaiono anche in esse. Anche il dolore partecipa dell'essere, è già da sempre accolto e superato da esso. È questo il conforto virile, il cammino alla sapienza dei Greci che il nostro propone. Altrimenti avremmo a che fare con un Dio che si sporca le mani, che acutizza ulteriormente le lacerazioni, le sofferenze, le frizioni della storia. Infatti, a nessuno sfuggirà l'ambivalenza del Dio dei cristiani, di un Creatore (dal nulla) in cerca dei suoi personaggi, di un Dio che si abbandona all'amore, aspettandosi una risposta, che si ingolfa nel male, nel regno del nulla, nella sfera ambigua del divenire. Quale Dio conviene a noi – e a Dio stesso? La posizione del Dio cristiano, di un "Dio crocifisso" (Moltmann) è sostenibile, teoricamente, moralmente? Per il momento vorremmo solo ribadire che un Dio cristiano non dovrebbe risultare sadico, ultimo orizzonte remoto, spettatore gioviale dei vani disastri e desideri dell'uomo. Un

tale Dio "greco" ci sembra moralmente inferiore, meno "provato" dalla vita che non gli uomini piegati sotto il peso delle piaghe dell'esistere. Semmai avesse un senso parlare di Lui, dovrebbe condividere la nostra posizione precaria tra astri e terra, tra l'incanto degli esordi e la lunga storia delle delusioni ed illusioni, tra grazia e peccato, turbando e interrompendo le vie e i cerchi della pseudopotenza umana. Un tale Dio non spiega molto, ma forse salva. Sarebbe il punto debole delle religioni, di qualunque sistema e pensiero. Ci farebbe intuire che ogni pensiero e realtà presuppone qualcosa di misterioso, uno sfondo mai del tutto esauribile (A. Emo, *Le voci delle muse*, Marsilio, 1992, 15). E in questo si ricomporrebbe lo spazio simbolico della nostra esistenza.

SUMMARY – Nei §§ 200-255 si tenta di delineare un cammino mistagogico, meglio, una fenomenologia della realtà contingente di modo che essa possa svilupparsi nella sua pienezza e manifestarsi come traccia e simbolo aperto della presenza di un Dio. E viceversa: ci domandiamo come mai un'idea tanto strana come quella del "Dio" abbia potuto far impressione sull'anima umana. Pertanto analizziamo i luoghi e gli esistenziali nodali (meraviglia e nascita, delusione e dolore, coscienza e dialogo, autorità e ricettività, poter iniziare e parlare) per cogliervi la possibilità di una esperienza fondante e di un discorso teologico.

2.

Trapasso:
l'uomo come mistero e simbolo

a) *Esistenza metaforica*

[256] Un'esistenza che si muove coscientemente tra nascita e morte, tra dolore ed euforia, risulta in se stessa metaforica, in cerca di un linguaggio, di un oltre, di un connubio tra fatto personale e sfera universale. Ciò che S. Natoli scrive in vista del dolore, vale per tutte le esperienze cui abbiamo cercato di dare rilievo.

«Il dolore... rompe il ritmo abituale dell'esistenza, produce quella discontinuità sufficiente per gettare nuova luce sulle cose ed essere insieme *patimento e rivelazione*... Il dolore è veicolo di conoscenza non per astrazione, ma per immedesimazione: oltre a certi limiti dall'uomo controllabili esso si fa *experimentum crucis*, sottopone a prova l'individuo che lo vive e si erge a controprova del senso dell'esistenza. A questo titolo il dolore è fatto personale, ma è anche evento cosmico; questo intreccio di singolare e universale... permette a questa esperienza di farsi linguaggio» (*L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, 1992, 8).

Ecco, le contraddizioni della vita gridano, ci interpellano, si fanno voce, parlano, ci trasformano, suscitano un processo di metabolismo, nel quale loro stesse rivestono un possibile nuovo significato. È questa l'alchimia

della metafora, del transfert, del gioco sofferto e aperto tra uomo e cosmo, realtà e parola, parola, realtà e un orizzonte non contenibile. È questa la costellazione che trasmuta le cose in simboli e il nostro sguardo disincantato in una visione trasparente di dimensioni fin qui nemmeno intuite. «Ciò è tanto vero che di qualunque individuo, anche il più colto e creatore, si può sostenere, che i simboli non si radicano tanto nei suoi incontri libreschi o accademici quanto nelle mitiche e quasi elementari scoperte d'infanzia, nei contatti umilissimi e inconsapevoli con le realtà quotidiane e domestiche che l'hanno accolto al principio: non l'alta poesia ma la fiaba, il litigio, la preghiera... non la scienza, ma la superstizione. Qui tutti gli uomini sono consorti» (C. Pavese, *Feria d'agosto*, Mondadori, 1979, 198).

[257] La nascita di un fanciullo, il rapporto con la balia, l'intervento della legge paterna, alba e crepuscolo, la palla balzante sul prato disteso, la coscienza scissa tra grazia e divieto, tra realtà e sogno, il buio della chiesa e lo spazio musicale dell'organo, la sirenetta e la piccola fiammiferaia, le fiabe di Andersen che hanno destato in noi melanconie e forze di compassione indicibili, le vicende di Giobbe e di Gesù, Natale e Pasqua, e poi, forse, le storie di Elsa Morante e di S. Weil, tutte le piccole e grandi commedie e tragedie che ci hanno segnati, è questa la nostra vicenda tra storia e mito, mito e rito, realtà e simbolo, nella quale si rivela la dinamica metaforica che sottende la nostra esistenza. «È qui un nocciolo senz'altro religioso. La vita si popola e arricchisce di eventi insostituibili che, appunto perché accaduti una volta per tutte e sovrastanti alle leggi del mondo sublunare, valgono come moduli supremi della realtà, come suo contenuto, significato e midollo, e tutte le vicende quotidiane acquistano senso e valore in quanto ne sono la ripetizione e il riflesso. Un mito è sempre simbolico... può esplodere nelle più diverse e molteplici fioriture.

Esso è evento unico, assoluto; un concentrato di potenza vitale da altre sfere che non la nostra quotidiana, e come tale versa un'aura di miracolo in tutto ciò che lo presuppone e gli somiglia» (Pavese, *Feria d'agosto*, 189).

[258] È a questo punto che si inseriscono il ricordo e la presenza delle immagini e delle storie religiose che risultano «una prospettiva ermeneutica secondo cui guardare la vita. Vedremo allora cadere come distinzioni inerti le dicotomie tradizionali fra vita terrena e vita celeste, tra inferno e paradiso, tra umanità e divinità per ingaggiare noi stessi nel giuoco più alto e fecondo delle loro affinità e differenze... Gli oggetti della tradizione religiosa diventano *figure per una prospettiva di interpretazione della vita*» (A. Gargani, *L'esperienza religiosa come evento e interpretazione*, in J. Derrida - G. Vattimo, *La religione*, Laterza, 1995, 112). Infatti, sul nostro cammino abbiamo colto le contraddizioni, la ricchezza inesauribile, la povertà, le meraviglie e le ferite della vita umana che esulano dalla misura dei mortali – e tuttavia le corrispondono misteriosamente. Abbiamo scoperto e rilevato l'abissalità, le tensioni, l'obbligo e la grazia dell'esistenza – e in mezzo a loro si creava una dinamica simbolica di presenza e rimando, di supplizio e supplica, di forza e debolezza che fa leva su una istanza che ci accompagna pur rimanendo velata. E non si è soltanto affacciato il suo essere nascosto e potente, bensì si è forgiata la sua essenza, la sua indole, l'ampiezza e la profondità della sua vita. In mezzo (non accanto né oltre) al divenire e venir meno dell'esistenza è emersa una realtà, un orizzonte, uno sfondo, un baratro, un canto e un racconto fondante che i mortali si sono abituati a chiamare Dio.

[259] In un primo momento, questo Dio appare come metafora, come simbolo (s)fondante che (s)compare – e come orizzonte trascendentale, condizione del

nostro conoscere e simboleggiare che fanno sì che tutto appaia come simbolo, come sacramento di presenza, ma anche come provvisorio, finito, caduco. Niente si esaurisce ed esplica da sé, ma ogni particella del cosmo appare come un elemento in una rete infinita di rimandi e di evocazioni. Ha una voce, è un aspetto nel concerto del cosmo. Vista in questa ottica, la realtà non viene sospettata di essere sintomo di una malattia, ma simbolo di una presenza. Infatti, «a seconda che si accetti o si respinga l'esistenza di un dinamismo spirituale, si attribuiranno valori opposti a pensieri o a situazioni: ad esempio chi respinge il senso religioso ridurrà l'istanza religiosa al mascheramento di un'istanza sessuale; chi al contrario possiede un senso religioso profondo scoprirà nella sessualità un simbolo di comunione» (Ch. A. Bernard, *Teologia simbolica*, Paoline, 1981, 37).

Magari fosse così. Sfortunatamente, molto spesso il mondo religioso non è per niente dotato di quell'occhio simbolico, ma ritiene la sfera sessuale ambigua, sospettosa, cerca di regolarla con i mezzi della morale... Ma non è questo l'aspetto che ci interessa. Sul cammino che abbiamo percorso, Dio appare come spazio, garante, orizzonte, istanza, presenza sottratta che stimola a scoprire la pluridimensionalità, la ricchezza dell'essere, a reggere alle privazioni e violenze, alla tensionalità e stranezza di tutto ciò che esiste; ci sprona a pensare di più, ad interpretare le cose in modo ardito, preciso e fantasioso, a cogliere con precisione l'individualità e con fantasia l'inesauribilità di ogni fenomeno, che appunto non è un epifenomeno delle nostre proiezioni, ma luogo della epifania della sorgente e del compimento della vita. Il divenire, tanto tacciato di nichilismo dal Severino, proclama e invoca il compimento oltre se stesso, risulta simbolo oscillante tra eternità e tempo, presenza e progresso – e Dio si rivela come premessa e promessa del suo progredire e passare, della sua bellezza e del suo appassire.

[260] In questo, l'idea e l'istanza divina ci libera dalla forzatura ideologica di dover farcela ad ogni costo, di dover costruire un mondo perfetto, insomma, di essere dei piccoli dèi; ci incoraggia ad essere contingenti, a ricordare le sorgenti e gli inizi della nostra esistenza, a prendere su di noi il peso del poter e dover rispondere agli altri, a sperare, a comprendere... Un tale Dio ci riscatta dal ricatto di dover essere perfetti, illimitati e ci rende umili, realistici, riconoscenti. L'uomo ci risulta parabola aperta, cioè un'esistenza con una collocazione precisa e con tante possibilità di significato, di essere; è, per prendere la parola "parabola" alla lettera, similitudine e calice espanso; traccia di una presenza passata e di un futuro aperto; cifra ancora da leggere e da decifrare; simbolo che porta in sé una presenza, uno splendore indicibile; rimando in attesa di un compimento che esula dalla sua fantasia e lo apre per questo a spazi di speranza, di attività, di accoglienza.

[261] Riepilogando il nostro cammino, potremmo dire che Dio compare in questo contesto indirettamente: come il garante della grazia degli inizi e dei possibili esiti, come legge e inter-esse di ed in ogni incontro; egli ci concede il dono dell'autorispetto e ci obbliga ad esso, ci dà la forza di essere noi stessi, di comprendere gli altri, di confessarci figli e di diventare adulti, padri. Lui non è un fenomeno tra gli altri, ma fa sì che ogni cosa appaia come epi-fenomeno e possa dunque comparire nella sua immensità, inesauribilità, dignità, correlatività, come presente e obbligo (di amare ed essere amati), come istanza ed istante da cogliere come simbolo, riflesso, specchio di una luce che si rifrange in ognuno, come dato provvisorio, invitato e spinto a riceversi, a incarnarsi e simboleggiarsi, a progettarsi e superarsi in avanti. Nei confronti di tutte le spiegazioni frettolose o definitive, delle letture banali, spiritualizzanti, ciniche o

ideologiche per le quali l'uomo nutre una strana predilezione, fa emergere la multidimensionalità di ogni cosa ed evento. Così, la storia è, sì, un tessuto di casi, destino ferreo e spazio di decisioni libere o disperate, ma, infine, può essere letta anche come sfera della provvidenza divina. Quest'ultima lettura va, però, presentata con grande delicatezza e presuppone un percorso che tenga conto delle prime tappe descrivendole con precisione fenomenologica. Ugualmente, possiamo parlare della morte come evento biologico, psichico, clinico, interpersonale che richiede un abbandono, decisioni e congedi, che impone sofferenze e passioni, e in tutto ciò potrebbe risultare una possibilità di apertura e presenza da parte del mistero di Vita, un momento nel quale emerge il volto singolare di ognuno, rifugge la luce di una verità finora offuscata.

b) *Il Dio (s)comparso*

[262] Potremmo, dunque, dire che Dio compare come garante, punto prospettico e fuga (in senso musicale) del "come", del carattere variegato, sinfonico, trascendentale e simbolico del mondo e dell'uomo, come spazio ed istanza che li mette tra virgolette e ce li fa leggere come involucro e riflesso di una parola creativa, di una luce calda e trasparente.

[263] Nel nostro percorso, Dio si è rivelato come Padre, Figlio, Spirito, come natura inglobante e principio di libertà, come sfera del Noi e parola, come Io imponente, Tu attraente, Egli remoto, come paesaggio vasto e variegato e fisionomia distinta, come legislatore severo e grazia avvolgente, capace di incarnarsi e di prendere su di sé il nostro dolore. Ma il velo rimane, la sua indole e il suo apparire appaiono contraddittori.

Lui non è afferrabile, individuabile, a portata di mano o da catturare; si manifesta, invece, in tante forme, e spesso *sub contrario*, come traccia di una presenza passata, come spirito nella carne, come amore sotto la forma di legge o nella figura di uno scellerato. Non esiste come le altre cose o le persone che incontriamo, ma rimane istanza remota che in-siste nella e sulla loro presenza. Per questo, la sua presenza va sempre nuovamente scoperta, precisata, invocata, sofferta, partorita, individuata, ri-creata; ci richiede un lavoro di ascolto, di interpretazione, di apertura, uno sforzo di attenzione, una scioltezza e spigliatezza dello sguardo, una spregiudicatezza del cuore che si conservano o rinnovano difficilmente.

[264] Infatti, Dio in quanto punto prospettico e "fuga" del reale non appare nel canovaccio del teatro di questo mondo, ma come orizzonte del suo apparire e interpretare: non interviene, ma è inter-esse; non agisce, ma è presenza concomitante; non è la lettera, ma fa sì che tutto diventi cifra, messaggio, portatore di senso e spirito; non è un soggetto che ama o viene amato, ma è amore coinvolgente; non è un essente esistente, ma essere che insiste in ogni cosa.

[265] Un tale Dio non può non essere poliedrico, differenziato, campo polare di gioco e di amore, personale e traspersonale. Lungo una immensa storia di riflessione si è con-figurato come un paesaggio con diverse figure e costellazioni che solo man mano ha rivestito la sua fisionomia trinitaria. Infatti, un Dio trinitario non è immutabile, ma è già in sé com-mosso e si dà poi in eventi storici; non è un Dio sostanziale, forte, ma piuttosto debole, perché ha un debole per ciò che non è divino, ma mortale, diveniente, limitato. Perciò si crea un gioco di congetture, interpretazioni, di tentativi di decifrare il finito per

cogliere le tracce del suo passaggio. Non servono tanto le dimostrazioni puramente razionali, ma piuttosto l'arte di cogliere i segni dei tempi, quel lavoro di discernimento tra giusto e ingiusto, tra l'essente e ciò che in esso si dà senza manifestarsi mai del tutto (è questa la giusta intuizione degli ultimi scritti di G. Vattimo in merito: *Credere di credere*, Garzanti, 1996; *La traccia della traccia*, in Derrida - Vattimo, *La religione*, 85 ss.).

[266] Per questo, Dio non si presta alla conoscenza umana come le altre cose. Non è comprensibile, non si contraddistingue dal resto del mondo, perché l'orizzonte stesso di ogni conoscenza non si lascia abbracciare. La «sua conoscenza è di natura del tutto unica e specifica e non un semplice caso della conoscenza in genere; di conseguenza è anche molto facile non accorgersi di lui». Lui rimane anonimo, in-nominato anche quando noi lo invochiamo, «mistero presente e sempre sottraentesi»; perciò ci vuole un «esercizio esistenziale della libera accettazione», di affidamento, di una lettura infinita nel libro dei tempi (K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, 83 s., 95).

Stranamente, «anonimità» è una parola chiave sia in Rahner che nel suo oppositore Balthasar. Per quest'ultimo, l'inafferrabilità del mistero divino non si deve al carattere congetturale della conoscenza trascendentale, ma alla «discesa» libero-kenotica di un Dio che viene al mondo, che si temporalizza nella forma della debolezza, di un amore vulnerabile; un incognito terribile, una rivelazione che quasi risulta mascheramento, che si espone nudamente al ludibrio. Insomma, pensiero trinitario, l'anonimità della sua presenza, un senso acuto per la differenza ontologica e teologica, il carattere indiretto, distorto, storico della conoscenza umana di Dio vanno di pari passo. In questa ottica s'incontrano pensatori tanto diversi come S. Quinzio,

Vattimo, Balthasar e, riprendendo e connettendo i discorsi del tardo Heidegger e di una teologia della trinità e della kenosis, J.L. Marion (*L'idolo e la distanza*, Jaca Book, 1979; *Dio senza essere*, Jaca Book, 1987).

[267] *Postludio*.

«Per me / l'ago della bilancia / sei sempre tu. / M'hanno chiesto chi sei. Se lo sapessi / lo direi a gran voce. / E sarei chiuso tra quelle sbarre donde non s' esce più».

(Montale, *Tutte le poesie*, 851)

c) *L'esistenza esposta e tentata*

[268] Ormai siamo «scivolati» in una visione del tutto opposta a quella di Severino e ci troviamo in una compagnia nei confronti della quale il nostro non potrà fare altro che arricciare il naso. Abituato al profumo promanato dall'evento eterno degli eterni, il puzzo delle vicende sporche che abbiamo appena toccate gli risulterà insopportabile. Anche i teologi hanno, dunque, lasciato la strada non soltanto di Parmenide, ma di Tommaso e della neoscolastica. Che peccato, che tradimento!

E infatti, il Dio che si è man mano manifestato in eventi contingenti e nelle vicissitudini dei mortali non appare o scompare semplicemente, ma è drammaticamente coinvolto nelle peripezie dei tempi; è troppo vicino e troppo lontano, debole e forte, soggetto di presunzioni, congetture, azioni e passioni. Sembra che tocchiamo qui il fondo del divenire, del nulla.

[269] A questo punto capiamo facilmente la possibilità di ogni agnosticismo, dell'oblio di Dio – e della idolatria, del mito. Infatti, un tale Dio «latente» (se non la-

titante) che risulta orizzonte, spirito, logos, Padre remoto, istanza della nostra libertà ed interstizio della nostra comunanza, che compare solo in modo indiretto, un tale Dio si dimentica facilmente. Il suo volto, il ricordo della sua presenza si cancellano e si offuscano, ed è per questo che viviamo in un agnosticismo permanente. Non sappiamo trovare Dio né definirlo. È troppo vicino, quasi indistinguibile dall'effimero – e allo stesso momento sottratto, irraggiungibile.

[270] *Obiezioni.*

«Il Creatore fu increato? Questo / può darsi ma è difficile pensarlo / imprigionati / come siamo nel tempo e nello spazio. / E se non fu increato, anzi diventa / tardivamente opera nostra, allora / tutto s'imbrogli. Siamo Dio, a miliardi, / anche i poveri e i pazzi e ora soltanto / ce ne accorgiamo? E poi, con quanta voglia?».

(Montale, *Tutte le poesie*, 854)

[271] A questo punto fanno capolino il demoniaco e il nulla. La dinamica e l'ordine simbolico sono fragili, possono facilmente disgregarsi, ingarbugliarsi, portare a false confusioni e separazioni, farsi dia-bolici (U. Galimberti, *La terra senza il male*, Feltrinelli, 1988, 13 s.). E quando la fossa si allarga, emerge il nulla. Nulla è Dio – Dio non è nulla di ciò che è perché può darsi in tutto ed in ognuno. Sembra la fine di ogni discorso su di lui e sull'uomo, sull'essere, la vittoria del nichilismo vaticinata dal nostro vate veneziano; tuttavia tutto ciò non deve necessariamente interpretarsi come evento del nichilismo, ma potrebbe essere lo spunto e lo spazio di una libertà divina ed umana, luogo di un in-contro sempre possibile e mai definibile (S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, 1995, XII ss., sull'impatto tra Severino e Pareyson).

[272] Senonché, non è facile inabitare gli interstizi del nulla, della libertà, del divenire. Per questo l'uomo si inventa degli idoli, delle utopie, dei miti. Forse potremmo individuarne tre tipi principali:

a) C'è chi tende a razionalizzare la meraviglia, la promessa della felicità e pienezza originali, a sostituire la madre, la natura: dai culti vegetali (i baalim del Vecchio Testamento) fino alle ideologie recenti, marxismo e fascismo che rinnovano il mito naturale sotto le condizioni del tardo Evo moderno. Sono loro che fanno finta di fornirci un'immagine concludente, una spiegazione totale del mondo e una strategia della sua redenzione, insomma ci cullano e ci soffocano con il loro simbolismo esuberante. E il nemico che ricalcitra a questa unità viene eliminato; un monismo, la promessa di un'integrità totale e un dualismo micidiale per coloro che non si piegano o rappresentano un principio di estraneità, nascono sullo stesso ceppo.

b) Un secondo gruppo razionalizza la delusione, lo stacco paterno, la legge e tende a eticizzare il mistero o a celebrare la disperazione, la negatività (Freud, Kafka, Pessoa, Adorno, Sciascia, il Montale laconico). Sono i nemici chiaroveggenti del mito naturale-ideologico, smascherano e denunciano la simbologia come montatura e sintomo di una malattia di morte; nudi, senza schermo vivono un'esistenza senza consistenza fondante, un eticismo senza vocazione, un esteticismo senza bellezza, un criticismo senza criterio positivo. Tornano al mito greco degli eroi sofferenti (Sisifo, Prometeo, Edipo, Tantalò, la maschera) senza credervi.

c) Poi, come ultimo ripiego, ci rimane l'ironizzazione del mistero, che sa cogliere tutto non come simbolo né come sintomo, ma come segno aperto, abbandonandosi al gioco infinito della semiotica, tessendo una rete immensa tra mondi che si sovrappongono senza mai in-

contrarsi: Joyce, Th. Mann (*Giuseppe e i suoi fratelli*), Pirandello, Musil, Beckett, Umberto Eco.

Forse, libertà e fede si muovono sul crinale tra queste tre tentazioni che facilitano la lettura del mondo; libertà e fede devono sempre di nuovo ricrearsi e ritrovarsi salvaguardando la differenza simbolica contro le insidie di un simbolismo pleonastico, delle sintomatologie e della semiotica ironica. E sarà questo il punto, ove esordisca la teologia?

[273] E capiamo il fascino del Severino ideologo che forse riesce ad abbracciare insieme le due prime forme di mitologia: celebra in toni aulici la pienezza dell'essere e non ne sa dire altro che il suo scomparire denunciando l'abuso che ne fanno le ideologie del divenire. Il nostro filosofo parmenideo come ultimo degli ideologi? La verità eterna come idolo? Come lettura troppo facile delle ambivalenze della esistenza? Forse deriva da lì quel carattere stantio dei suoi scritti, del suo sistema? E il suo Essere, non ci sembra un invitato di pietra? E cosa risponderebbe il Montale a lui e a me?

«Dopo i filosofi dell'omogeneo / vennero quelli dell'eterogeneo. / Comprendere la vita / lo potevano solo i pazzi / ma a lampi e sprazzi / e ora non c'è più spazio / per la specola. / Solo qualche nubecola / qua e là / ma Dio ci guardi / anche da questa».

(Montale, *Tutte le poesie*, 636)

[274] E l'uomo si abbandona al girotondo delle proiezioni. O si allontana il Dio vivo, bandendolo nel vuoto astratto di un cielo remoto e nel meccanismo di un'«asparizione» (il caso di Severino) – o lo si assimila, fagocita, avvicinandolo ai propri ideali e bisogni. Ovviamente la via più percorribile e banale. È come se Dio

condividesse la sorte di quel visionario cieco (o abbagliato), gli intrighi del quale godono da tempo di una popolarità sorprendente. Le gente non fa nient'altro che neutralizzarlo, rispecchiandosi nello specchio ormai appannato dei suoi scritti. «Scrivere su Borges è diventato come scrivere sulla Gioconda. Il mistero del suo sorriso è diventato il sorriso del mistero... Di fronte a Borges l'interrogativo che la società si pone, dopo averlo debitamente ignorato fin quando poteva, è questo: come neutralizzarlo? E la risposta è sempre la stessa: assimilandolo. Anziché riconoscersi nell'estraneo, l'estraneo diventa noi, ossia irriconoscibile. Tanto maggiore è l'artista, tanto più urgente l'operazione. Borges è diventato il modo di non leggerlo più. Il labirinto è ora il giardino di casa e gli universi paralleli si incontrano ai semafori di ogni crocevia. Quanto agli specchi riflettono non più un viso, ma un folle» (G. Pontiggia, *L'isola volante*, 27).

[275] Gli idoli e le ideologie sono sempre rassicuranti, seppure a lungo andare crudeli e opprimenti, ossessionanti, perché non reggono alla tensione dello spazio simbolico e delle vicende storiche. «L'uomo trasferisce le sue passioni e qualità nell'idolo. Più egli si svuota, più l'idolo si ingrandisce e si fortifica. L'idolo è la forma alienata dell'esperienza dell'uomo di se stesso... L'idolo è una cosa e non ha vita. Dio al contrario è un Dio vivente... L'uomo, cercando di assomigliare a Dio, è un sistema aperto... L'uomo, sottomettendosi agli idoli, è un sistema chiuso che diventa egli stesso una cosa. L'idolo è privo di vita; Dio è vivo. La contraddizione tra idolatria e il riconoscimento di Dio è, in ultima analisi, tra l'amore per la morte e l'amore per la vita» (E. Fromm, *Voi sarete come dèi*, da G. Ravasi, *Mattutino*, 90). Ma vita significa storia, decisione, fallimento, frattura, annullamento, perire e risorgere.

La logica e la lettura simbolica non sono sufficienti per reggere a tali frangenti e incertezze. Ci vuole qualcosa di più arrischiato, di più personale. Sembra che la vita in-segni e richieda la fede.

[276] *Postludio e trapasso.*

«Non ho molta fiducia d'incontrarti / nella vita eterna. / Era già problematico parlarti / nella terrena. / La colpa è nel sistema / delle comunicazioni. / Se ne scoprono molte ma non quella / che farebbe ridicole nonché inutili / le altre».

(Montale, *Tutte le poesie*, 866)

d) *Il Dio accolto*

[277] Finora abbiamo tentato un approccio indiretto alla realtà divina, leggendo i segni dei tempi, cogliendo la filigrana nascosta e le dinamiche portanti dell'esistenza umana. Ma è ovvio che in questo modo non lasciamo la sfera ambigua delle riletture e proiezioni infinite, dell'opinabile, del torbido, del regno immenso ed immane del religioso preriflessivo, della simbolica naturale. E abbiamo detto che la maggior parte della nostra vita (anche di quella religiosa) si svolge e si gioca in questo ambito. Raramente l'uomo si eleva al piano di una realizzazione libera e deliberata, conscia e voluta, e tutta la sua biografia è una lunga parabola di concezione, gestazione e parto di un minimo di consapevolezza di ciò che potrei e dovrei essere davanti al mio Dio – e di ciò che Lui potrebbe significare per la mia esistenza: la vita come ontogenesi della libertà umana e come teogonia in mezzo ad essa. Uomo e Dio prendono forma, si con-figurano insieme durante il suo percorso.

[278] Per questo capiamo che le realtà più elementari della vita umana, che dovrebbero intendersi da sé, hanno bisogno della luce di una rivelazione da fuori e di una decisione, di un abbandono voluto da parte nostra. Ciò che amore, corpo, libertà, persona, nascita, malattia, felicità e morte sono, dovrebbe essere compreso e abbracciato senza alcuna difficoltà. Dovremmo poter coglierli e svilupparli – con un certo senso di precisione e di tatto fenomenologico, di potenza di realizzazione (cioè di percezione ed esecuzione). E invece non è così. Hanno bisogno di un lungo tirocinio per essere scoperti, anzi, di una luce, di una parola illuminante che non possiamo dirci o darci noi stessi. È il metodo di Guardini e de Lubac. Seguono a lungo il cammino del dischiudersi, dello svelamento fenomenologico di un dato o di un fatto, ma solo nella prospettiva del messaggio cristiano questi fenomeni cominciano a rivestire una loro fisionomia concreta, a trovare la loro aura conveniente e la forza di attuarle. Ci vuole dunque un salto, una decisione per ricevere la luce o una parola chiave.

[279] Infatti, il mondo simbolico non è soltanto velato, ma anche torbido, ambiguo, disparato. Scrive lo psicologo Galimberti: «La coscienza simbolica è... percorsa da un'ambivalenza senza fine, al cui interno l'uomo deve decidersi, perché le cose del mondo possono essere lette dalla coscienza razionale come solide figure della sua costituzione, o dalla coscienza simbolica come messaggi rinvianti a un ordine trascendente. La decisione non è confortata da alcuna ragione...». La vita umana è e richiede un «e-sistere, de-situarsi, de-cidere, corrispondere a quel dono dell'essere che si chiama libertà...» – e non c'è alcuna garanzia o sicurezza in merito (*La terra senza il male*, 97, 102).

[280] A questo punto saliente del nostro cammino, avremo bisogno di tutta la nostra libertà, della forza della ragione e della fantasia per aprire uno spiraglio verso il compiersi del nostro percorso fenomenologico-simbolico, il nostro tentativo di decifrare il destino umano e di cogliere le strutture di una possibile presenza divina. Per uscire dalle insidie delle ideologie e per scoprire e sviluppare la libertà, ci vorrà un impegno maggiore della persona, un che di quella "virtù" e pietà che il cristianesimo chiama fede. La fede è un atto e un atteggiamento molto ricco che comprende una gamma di forme, di attuazioni, di disposizioni d'animo. È e significa l'occhio chiaro della ragione che coglie le strutture del campo simbolico e ne accetta senza angoscia né protervia le premesse e promesse. Siccome queste non sono mai del tutto ovvie, ci vorrà il coraggio della scommessa, un atteggiamento cavalleresco nei confronti della inesauribilità e incisività del reale. Accanto a questa sprezzatura (tanto encomiata – e incarnata? – da quell'autrice raffinata, di gusto quasi rinascimentale che fu Cristina Campo) ci vorrà l'umiltà e la forza dell'abbandono fiducioso alle dinamiche evidenziate e al volto personale che vi compare; dobbiamo concedere che un altro abbia la prima e l'ultima parola su di me, che ci sia una legge e una grazia che nessuno potrà procurarmi.

Una tale fede che riassume in sé il meglio della memoria, dell'intelletto e della volontà, il midollo e il senso di una biografia, potrà reggere alle tensioni e alla ampiezza del campo simbolico che il mondo è, alle sue promesse, illusioni e delusioni, potrà conservare un'attitudine di riconoscenza e di riserva nei confronti di ogni realizzazione e compimento contingente, potrà lasciar aperto lo spazio dell'interpretazione perché si sa limitata, dotata di luce per un lasso di tempo di cui non dispone. In una tale fede il simbolo comincia a parlare, si

fa cassa di risonanza di una voce, riverbero di una luce e di un Verbo che noi non possiamo prestarci. Ci viene dato in prestito. Uno comincia a vivere «come se Dio fosse: disposto, in ogni momento della vita, ad essere giudicato». Fede sarebbe: «tener vivo, per rispetto di sé e dell'uomo, il "come se" di Dio, essere sempre pronti a rispondere della (e aggiungerei io: alla) propria vita, anche se i cieli non si squarceranno alla voce tonante del Padre» (G. Pampaloni, *Fedele alle amicizie*, Garzanti, 1992, 199). E qui cogliamo ancora un ulteriore aspetto importante di ciò che chiamiamo "fede": dipendiamo dalla testimonianza altrui e siamo, volenti o nolenti, anche noi sempre testimoni di qualcosa, traduttori di un messaggio di vita o di delusione, di una memoria e di un avvenire, di un Dio possibile. «Se Dio esiste, esiste come memoria, eterna e universale... Una sorte di infinito computer, ove sono raccolti tutti i gesti e i sentimenti... di tutti gli uomini di tutti i tempi»; Dio come colui che salva-guarda il volto, la memoria, la dignità di ognuno... (*ibid.*, 200).

[281] *Postilla scientifica*. Cosa abbiamo fatto? A quale punto siamo giunti? Abbiamo cercato di portar avanti l'idea di un possibile connubio tra ragione (simbolica) e fede, tra un'interpretazione aperta della vita e l'intravedere della presenza del Dio trinitario. Spero di aver evitato tutti gli scogli di un razionalismo (che imporrebbe l'opzione cristiana a ogni persona assennata) e di un fideismo che si impantanerebbe in un'attitudine di cieca accettazione di fatti storici e contingenti. Allargando e approfondendo di molto il metodo della vecchia apologetica neoscolastica, siamo giunti a una nuova versione dei "segni" e degli occhi della stessa fede che riescono a rileggere e decifrare il mondo senza soffocare la sua autonomia. Una fenomenologia acuta del reale, un'abilità nel cogliere la dinamica dei

simboli decifrandone i possibili significati – e l'opzione che viene dalla fede non si escludono, ma possono illuminarsi, correggersi, arricchirsi a vicenda. Già a cavallo tra otto- e novecento sono stati sviluppati metodi e strumenti per favorire un tale dialogo; pensiamo ai lavori di M. Blondel (*L'azione*, 1893) e di P. Roussetot (*Gli occhi della fede*, 1910), per non parlare di autori come Guardini, de Lubac, Rahner, Balthasar e della gamma ricchissima di proposte di una teologia fondamentale apparse negli ultimi decenni. In questo avvio all'ad-dio dell'uomo, ho cercato di seguire e di approfondire le loro piste. Di tutto questo Severino non ha nemmeno preso atto; e solo così si capisce come abbia potuto presentare il dilemma della teologia cristiana nei termini accennati (§§ 56 ss.), insinuando che questa si trovasse lacerata e incastrata da due fondamentalismi opposti, tra la tracotanza e le false pretese della ragione (che si ritiene cristiana) e la altrettanto falsa umiltà di una fede irrazionale e quasi irresponsabile. Ma Severino non è l'unico a peccare. A quasi tutti i filosofi che scrivono sulla religione servirebbe davvero una maggiore cognizione di causa e di cortesia nei confronti della religione vissuta e – perché no? – della teologia cristiana. È sconvolgente vedere quanto poco anche gli autori del volume citato sulla "religione" (Vattimo, Derrida, Gargani) sanno della prassi religiosa recente – e della teologia degli ultimi decenni. E per questo si stupiscono in modo esagerato che un tale fenomeno "raffermo" possa ancora esistere e perfino ritornare. Come se non ci fossero state anche lungo i secoli scorsi miriadi di persone che hanno praticato la religione...

[282] *Postilla poetica*. Ahimè, se tutti noi, teologi e filosofi avessimo solo un granello di quel garbo e pudore, di quella pregnanza e incisività che troviamo in

poeti e letterati. Sentiamo una delle loro voci, quella di N. Ginzburg. Il «credere di chi crede è così dubbioso e vacillante, sempre così vicino a spegnersi, che non consola affatto, e rischiara assai poco; è come una candela accesa tra vento e pioggia in una notte d'inverno; non è per niente come una bandiera da portarsi in gloria; ...perché, pur non sapendo niente o quasi niente riguardo a Dio, si pensa però che non deve piacergli affatto di essere amato come gli eserciti amano la vittoria»... Ad un tale credente non «piace per niente pensare a Dio come a un padre... o come a un fratello o un amico; simili parole lo lasciano gelido». Forse, nel «trovarsi comico e ridere di se stesso, sente... tremare e fluttuare qualcosa che di nuovo in un attimo sparisce e che era, forse, Dio. Chi crede, se dovesse dire la cosa che più ama di Dio, è la sua straordinaria attenzione ad ogni minimo pensiero... Egli di Dio non sa nulla o quasi nulla, ma sa che se esiste non è mai, e con nessuno, indifferente o distratto. Gli piacerebbe essere, con tutte le persone che incontra, estremamente attento come forse è Dio» (*Mai devi domandarmi*, Einaudi, 1991, 184 ss.).

e) *La parola di Dio*

[283] La fede ci dispone ad ascoltare una parola che ci viene rivolta, che contiene forse un messaggio che non possiamo inventare né dirci per conto proprio. Una parola che viene da un'altra sponda eppure ci illumina su di noi, sulla nostra condizione di essere. Ma anche un tale Verbo, per essere compreso, ha bisogno di noi, deve e vuole diventare parola umana, risposta, preghiera, teologia, parola rivolta a Dio, discorso che parla di Lui. Sempre il nostro parlare, il nostro concepire noi stessi e il mondo è di fat-

to un corrispondere e contraddire nei confronti di un tale appello, di quella in-formazione originante. E il nostro conversare si muoverebbe in un circolo vuoto, si incaglierebbe nelle secche delle dispute velleitarie tra gli addetti ai lavori, se non prestassimo il nostro orecchio ai modi con cui l'uomo lungo la storia biblica ha parlato a e di Dio – come traccia ed eco di un Verbo che l'ha raggiunto da lontano e al quale non poteva non dar riscontro. Sono soprattutto pensatori protestanti come Ricoeur, Ebeling e Jüngel che hanno seguito questa strada.

[284] Come parlare di Dio senza intaccare il Suo mistero, in quale lingua, con quali gesti? Forse il nostro discorso teorico non serve tanto; dovremmo ricordarci dei modi con i quali la Bibbia cerca di presentare, evocare, invocare il suo Dio. Ci parla di Lui per via di racconti, comandamenti, parabole, preghiere, scritti sapienziali, profezie. Sono questi i modi di parlare che ci fanno vedere che le situazioni normali della vita possono essere rilette e vissute come eventi trascendentali, come situazioni limite, chiave e spia nelle quali le esperienze, i ritmi e le leggi di una biografia si condensano. E per via di loro si aprono nuovi orizzonti, si valorizzano nuovi paesaggi, nuove prospettive e possibilità. L'esistenza umana appare in una luce inattesa, come paesaggio di un amore ancora inesplosivo e inesplorato, cioè come appello, grazia, possibilità donata, come spazio arioso di conversione e di dialogo.

Il racconto rielabora la storia di un popolo o di una persona di modo che potranno trovare una loro identità in mezzo alle fratture, alle incoerenze e ai fallimenti; così si costituiscono come storia, come unità tra evento, narrazione e riflessione; e in questo Dio potrebbe manifestarsi come sfondo, come istanza che ha accompagnato, sostenuto, trasformato e salva-

guardato quella identità, il suo orizzonte e il suo percorso.

Profezia e preghiera tematizzano il rapporto fra cielo e terra, fra Dio e uomo in una maniera più diretta, collocano la storia nell'ottica della presenza significativa e trasformatrice di Dio nel mondo.

Il discorso sapienziale e il comandamento allargano questa esperienza, ne colgono le implicazioni fondanti, le leggi simboliche ed etiche del cosmo e del vissuto umano.

E cosa diremmo delle parabole, tanto frequenti quanto efficaci? Nel loro percorso a volte paradossale avviene nell'uditore ciò che narrano: saltiamo dalla ottica e logica della vita banale in una prospettiva divina che ci fa scoprire il potenziale inatteso e inaudito che si nasconde in qualsiasi situazione umana – che, appunto, diventa essa stessa parabola, similitudine di una grazia, di un salvamento, di una identità allargata e profonda. La parabola trasmuta il mondo in – simbolo.

[285] E Dio appare come sottofondo, agente, spazio, legislatore, come Io, Tu, Noi, come legge nascosta del cosmo e Creatore, come istanza della storia che interrompe i nessi e i cerchi chiusi di questo mondo e delle nostre proiezioni, come fenomeno traspersonale e persona arche-tipa.

In fondo Dio è ciò che avviene in quei racconti e parabole: il mistero e la forza di trasformazione e di trasgressione di/in ogni situazione (e anche di quelle realtà che noi vorremmo escludere e che riteniamo impossibili, inaccettabili, come la malattia, la morte, il nemico, la finitezza), di modo che possano rivelarsi come evento di grazia, come simbolo di una futura riconciliazione, come germe di una gloria che ha già illuminato la nostra infanzia e, come speriamo, rifulgerà anche in mezzo ai nostri fallimenti e nell'ora della nostra morte, quando

dovremo abbandonarci alle mani e allo sguardo di un Altro di cui siamo stati qua solo un riflesso lontano, una parola monca, uno specchio torbido.

SUMMARY – Nei §§ 256-285 l'esistenza e la lingua umana risultano in se stesse metaforiche, piene di significato e forza trasformatrice. Dato il carattere velato, indiretto della presenza simbolica, capiamo anche l'insorgere del mito, di uno scetticismo limpido, di una semiologia ilare – aperta – e l'istanza incisiva della parola e della fede, di una rivelazione storica.

3.

Discesa: il paesaggio divino
come spazio aperto

a) Ritardando: la fede – ferita e fondo

[286] «La vita ha o non ha un senso? E l'uomo ha un destino? Io agisco, ma senza neanche sapere che cos'è l'azione, senza aver desiderato di vivere, senza conoscere esattamente né chi sono né addirittura se sono. Questa apparenza di essere che si agita in me, queste azioni irrisorie e fugaci di un'ombra, ebbene oso dire che esse portano in loro una pesante responsabilità per l'eternità, e che, anche al prezzo del sangue, non posso comprare il nulla, perché per me non esiste più: sarei dunque condannato alla vita, condannato alla morte, condannato all'eternità! Ma come, e con quale diritto, se non l'ho saputo né voluto?» – Sono queste le famose prime battute dell'opera apologetica di Blondel (*L'azione*, Paoline, 1993, VII), l'esordio della teologia fondamentale moderna. Potrebbe essere anche la *magna charta* del poetare di Pirandello, la musica teorica che sottende l'ultimo racconto delle sue *Novelle per un anno*, *Una giornata*. Invece è l'ouverture di uno dei tentativi più ardui di stabilire un rapporto drammatico e fecondo tra esperienza e rivelazione, tra fede e ragione, tra vita e pensiero, tra intelletto, sentimento e azione.

[287] Dato questo frangente iniziale, «l'io fa appello alla struttura originaria della coscienza: che è abitata da una radicale disposizione ad apprezzare l'essere-nel-mondo come una promessa prima che come un dato». Senza un tale «conferimento di credito», senza un tale primato dell'emozione della percezione sulla stessa percezione, «nessuna modalità della ragione argomentativa può essere compresa e legittimata». Così P.A. Sequeri (*Estetica e teologia*, Glossa, 1993, 23-25) sulla scia di Schleiermacher, Otto, Heidegger, non senza aver in mente (e nell'orecchio) la musica di Schönberg, di Mozart, forse anche la classicità pacata del *Requiem* di Schumann (op. 148), le sue ultime note scritte prima del tracollo.

[288] Quell'esordio e questa fine, il divenire, passare e sparire non sono indifferenti per la concezione di Dio, che si fonderà sempre su sentimenti basali, su una fede ferita e fondante, su un ricordo e una speranza elementari. Sequeri evoca e rileva questi sentimenti numinosi per avvicinarsi alla sfera e al volto divino. Siamo circondati, accerchiati e sostenuti dal mistero inaccessibile degli inizi e della fine, scavati dal dolore che è insieme ineluttabile e inammissibile, chiamati a rispondere al destino impostoci e a ri-conoscere con gratitudine la meraviglia dell'esserci; non possiamo non cogliere i tempi dispersi nei vasi della memoria e della speranza, rabbrivire nei confronti della ingovernabilità delle nostre vicende, stupirci di fronte al miracolo di una integrità di vita sempre di nuovo restituita. Da lì, in vista della dismisura salvante dell'esistenza nascono il bisogno e la forza dell'invocazione creaturale e delle sue virtù: pietà, timore, riconoscenza, coraggio e umiltà (Sequeri, 107-144).

[289] Con l'identità dell'io si ricompongono anche l'unità del mondo, gli orizzonti di valutazione, l'impeto dell'impegno, il rapporto tra realtà e pretesa etica alle

quali riusciamo a corrispondere – e tutto questo in mezzo allo sfascio e ai naufragi della vita e alla diversità delle prospettive, della incommensurabilità delle nostre posizioni. Impariamo a com-prenderci come una sfumatura, un'angolatura, un riscontro dello sguardo svincolante divino che co-stituisce la tua e la mia libertà, che è lo sfondo, anzi lo stimolo numinoso del nostro interpretare, capire, volere, fare. E forse la nostra libertà nasce da e si deve ad un gesto donante che ri-vela il datore (penso agli studi di R. Schaeffler che, partendo da Kant, cercano di rilevare il carattere storico-drammatico del cammino di conoscenza).

[290] E se riuscissimo ad immaginare e a cogliere per un attimo, quasi in modo sinestetico, l'immensa storia dei riti, della musica sacra (ma quanta sapienza, quanto dolore, quanta speranza c'è anche nelle opere "profane"!), della poesia, la storia dei dolori, della dignità e della disgrazia di milioni di persone – quale sarebbe il Dio che possa reggere ad una tale visione, corrispondere a questa storia infinita e limitata di ognuno e di tutti?

b) *Lo spazio divino – reciprocità e presenza*

[291] Dal nostro avvio lungo e variegato si capiranno le definizioni principali dell'essenza, dell'indole divina insorte nella tradizione teologica che, secondo me, si completano a vicenda. Le formule che presenterò dovrebbero fornire i criteri e le condizioni minimi per un discorso sensato di Dio.

1) Se ha un senso parlare di un Dio, deve essere qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore (*id quo maius cogitari nequit*; la formula coniata da Anselmo di Canterbury). Un tale essere non può non richiedere

tutta la forza e l'ampiezza del pensare, anzi, del *cogitare*, della capacità dell'uomo di riflettere sulle condizioni del proprio *intelligere*. "Dio" è pensabile solo come quintessenza di un tale processo intellettuale, come il suo compimento, il garante della sua validità, ma anche come il suo limite e "oltre" (la forma negativa e comparativa della formula lo denotano): la realtà trascendentale – limpida, inesauribile, orizzonte e fondo della stessa ragione.

2) Senonché, la ragione non si fonda in sé, non s'inventa da zero, ma si radica nella storia. Perciò si fonda – anche in Anselmo – su una credenza, una premessa accettata, su forti sentimenti, si pensi solo al primo capitolo del *Proslogion*. Dio deve, dunque, essere una realtà alla quale l'uomo può abbandonarsi e donare il cuore, di cui può fidarsi e a cui affezionarsi (Lutero) – o detto in modo più oggettivo e freddo, si tratta di un'istanza che mi importa e interpella incondizionatamente (Tillich).

3) Ontologicamente parlando, sembra che sia il fondo e lo sfondo dell'esistenza, l'istanza dalla quale ci sentiamo dipendere in modo assoluto (Tommaso, Schleiermacher).

4) Un tale principio non è una presenza muta, sterile, ma forza poetica, cioè unità tra forza e forma, evento e parola.

5) E non è padrone, istanza astratta o sensazione esotica, ma capace di una presenza efficace e umile che sa nascondersi anche nell'infimo e intimo: *non coarctari maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*: non essere sopraffatti dal massimo e avere tuttavia l'umiltà di lasciarsi abbracciare e contenere dal minimo, è questa la proprietà del divino (così Hölderlin assumendo un motto della tradizione gesuitica).

6) Siccome abbraccia tutto e tutto può farsi il suo tabernacolo, risulta la realtà determinante e pro-vocante (*bestimmend*) di tutto – ed è per questo assolutamente diverso. Non ha bisogno di salvare la sua identità contraddistinguendosi dagli altri, ma è gli altri e per questo differente e custode di ogni differenza. In-siste ed è inesistente. E lascia spazi aperti per ogni libertà e tentativo di interpretazione.

7) Risulta una vera *Wirk-lichkeit*, cioè un tessuto efficace, attuale, pensiero, parola, libertà, presenza che sottende e sorregge il reale.

[292] Un tale Dio si lascia descrivere, determinare, definire solo in modo paradossale, apparentemente contraddittorio. Non può essere sintetizzato, costruito mediante calcoli infinitesimali e programmi di computer (bello come J. Updike descrive il fallimento umano e teorico di una tale impresa teologica nel suo romanzo *Roger's version*, tradotto in tedesco sotto il titolo *Das Gottesprogramm*). Occorrono invece versioni, approcci, logiche, procedimenti diversi per percorrere la sua sfera inattingibile. Un tatto squisito, una cortesia delicata e un coraggio che sa di impertinenza.

[293] In fondo, il lavoro è già fatto in quanto abbiamo composto l'immagine del futuro Dio lungo la strada. Mettiamo solo assieme alcune delle prospettive emerse, senza alcuna pretesa di completezza o di raffinatezza dogmatica.

Deve essere libero e liberante senza cadere nella velleità e nell'arbitrio, perché vincolato alla sua indole. Deve essere persona senza essere un soggetto o individuo isolato, in sé chiuso, perfetto, perché è gioco e spazio interpersonale. Deve essere traspersonale senza farsi struttura o società anonima, perché è un'intelaiatura di reciprocità. Deve essere dialogo senza affondare nel-

l'intimità di un duale, perché è triadico, spaziale. Deve essere un Io, ma mai senza un Tu corrispondentegli – e un Tu che è anche Io forte. Deve essere natura comune senza farsi soffocante, selvaggia o anonima, perché la natura è il Noi apriori, la comunanza originaria, la forza amorosa che è condizione, atto e contenuto della sua stessa comunicazione e condivisione. Deve essere un Egli remoto, istanza oggettiva senza farsi freddo, distaccato, perché salvaguarda la libertà altrui. Deve essere materno senza farsi asfissiante, perché è spazio di comunione e di coscienza; Padre senza cadere in un paternalismo, perché comunica tutta la natura che ha in comune con gli altri; Figlio senza dipendenza umiliante e conflitti edipici, perché non soltanto partecipa della vita comune, ma la "toticipa", le viene data senza alcun residuo. Deve essere Spirito senza indulgere ad un intellettualismo, spiritualismo o ad una scapigliatura selvaggia, perché è il vincolo, l'elemento, il dono, il sigillo, la forza, il paesaggio della vita in comune; parola non soltanto informativa, né pura voce, ma sintesi tra voce, presenza, comunicazione e verità.

[294] Questo Dio è diverse persone senza che ci sia qualcosa da contare o da aggiungere, perché hanno la medesima coscienza divina di essere Dio. È una unità compatta senza alcun uniformismo o centralismo, perché l'unità consiste nella forza del patto, della reciprocità. È differenza assoluta, siccome le persone in quanto sono persone non hanno nulla in comune. Sono prospettive, relazioni incomunicabili. Tuttavia, non vi è separazione, conflitto o distanza, perché si tratta del differirsi del medesimo. È mistero, campo ellittico, girotondo di amore senza impelagarsi in sentimentalismi, proiezioni, confusioni, perché amore in Lui significa senso di proporzione, di convenienza, unione tra l'amore (circolare) di sé e quello estatico verso e per l'altro.

«Nell'Unico, niente solitudine, ma la fecondità della Vita e il calore della Presenza... Nell'Essere che basta a se stesso, niente egoismo, ma lo scambio di un dono perfetto» (de Lubac, *Cattolismo*, Jaca Book, 1992, 252).

[295] Tutto questo non risulta l'esito di una speculazione puramente intellettuale, ma di un lungo cammino del dirsi, darsi, dispiegarsi storico del Dio biblico che si rispecchia nelle vicende contingenti e nella comprensione umana. Il Dio di Abramo, Israele e Giacobbe, di Giobbe e Davide, del messia reale e umile, profetico e sacerdotale, cultico e davidico, il Dio della sapienza e dell'apocalisse: mite e materno in Osea, irruente e impulsivo in tanti profeti e racconti tribali, pneumatico e cosmico nei libri della Sapienza, paterno e virile, parola forte e comprensiva, infine rappresentato in una figura umana, potente e umile, servo e signore, corpo e spirito, votato alla morte e risorgente.

[296] Tutte queste componenti trovano in Dio il loro ambito in una perfetta sincronicità ove si dà tempo al tempo, si inabita la presenza, un paesaggio limpido, trasparente con tante dinamiche e costellazioni. Un tale Dio ci appare come memoria, come ricordo. Ciò che per noi si disperde, si sbriciola, in Dio risulta concentrato, raccolto. Questa memoria non è un crogiuolo ove tutto perderebbe la propria fisionomia e il suo contorno, ma essa conserva ed eleva le differenze. Perciò in Dio tutto ha il suo avvenire, può trovare un suo futuro. È la forza di presentarsi presente e come presente, come dono. E non dà una cosa qualsiasi, ma la medesima vita che anima Lui stesso. Non teme la perdita della sua identità pur avendo la capacità di consegnarla, di rischiararla. Il futuro di Dio è l'avvenire della sua memoria, della sua identità quanto mai ampia e tesa: sintonia tra paternità e figliolanza, parola e risposta,

tra l'uno e il duale, la dualità e il terzo. Un tale Dio non è monolitico, monadico, non è una figura, un idolo; e perciò non giustifica di per sé niente in questa vita, nessuna forma di potere, di rappresentazione, di pretesa. È campo di e in tensione tra i poli appena evocati. C'è distanza e ariosità in Lui, forse perfino uno spazio per sorprese e per una pre-figurazione del dolore, che nasce dalla unità dei differenti, dalla differenza di poli che non possono distanziarsi l'uno dall'altro (Balthasar, Moltmann). Ma tutto questo si vive con limpidezza e distacco assoluto e assolvente. Mentre tra di noi c'è somiglianza, dipendenza, proiezione, concorrenza, siccome i figli devono emanciparsi dai padri e dalle ombre che loro gettano, nella trinità vige una contemporaneità e una diversità senza pari. Nessuno agisce in dissidio con l'altro perché non vuole rimuovere o reprimere la differenza.

[297] Forse è questa una soluzione del problema del rapporto tra l'uno e l'altro emerso nelle dottrine originali di Platone, una domanda che ha assalito tutta la tradizione del neoplatonismo fino a Hegel. L'uno che si dis-piega nell'altro senza perdersi: in questa figura di pensiero si uniscono forza speculativa, una coscienza critico-antiideologica e il senso per il mistero. Una tradizione trascurata da Severino, probabilmente perché appartenne alla scuola aristotelica di Bontadini nella quale si puntava sul ritmo tra essere, non-essere e divenire, mentre le strutture portanti del pensiero neoplatonico (che ha trovato in W. Beierwaltes il suo esegeta e avvocato congeniale) mi sembrerebbero molto più adatte alle intenzioni del nostro. Nel pensiero trinitario il cristianesimo ha recepito questo secondo filone e lo coltiva tuttora, pur senza sorvolare il momento storico e drammatico già insito nell'atto della creazione.

c) *La creazione come dono e "sfasamento" dell'infinito*

[298] È ovvio che giungiamo al punto nodale della nostra discussione con Severino. Abbiamo visto che il suo modello dello (s)comparire riesce a spiegare ben poco del dramma della storia. Ma i problemi speculativi e pratici del cristianesimo non sono meno gravi. Riprendendo le questioni dei §§ 48, 68, 95 ci chiediamo: come distinguere tra creazione e produzione? Come parlare del divenire, della libertà di e in Dio e del trapasso nella storia senza enfatizzare il nulla e il divenire? E come salvare la vera libertà del finito e la presenza integrale dell'amore e della potenza infinita? E il creato è dono, positività o tradimento, alterazione dell'essere originante? Come valutare l'eterogeneo, questo mondo variopinto? Ci parla ancora del Creatore o ne è una brutta copia?

[299] La *poiesis*, il verbo divino si rispecchia e si riverbera nella visione poetica degli uomini e vi trova un'eco ambivalente.

«Non so se Dio si sia reso conto / della grande macchina da lui costruita / un errore di calcolo dev'essere alla base / dell'universo; tanto è lungo il suo / edificarsi e rapido il suo crollo. / C'era qualcosa dapprincipio, poi / venne il tutto, vacuo e imprevedibile».

(Montale, *Tutte le poesie*, 874)

Bellezza screziata

«Sia gloria a Dio per le cose chiazzate - / per i cieli d'accoppiati colori come vacca pezzata; / per i nei rosa puntini sulla trota che nuota; / per i crolli di castagne tizzoni ardenti; le ali dei fringuelli; / il paesaggio tracciato e spartito - stazzo, maggesi, e arato; / e tutti i mestieri, con livrea e at-

trezzatura e foggia. // Tutte le cose contrarie, originali, impari, strane; / quel ch'è instabile, lentigginoso (chi sa come?) / con lesto, lento; dolce, amaro; abbagliante, torbo; / Egli pro-crea la cui bellezza mai muta; / lodatelo».

Così G. M. Hopkins, gesuita e uno dei massimi poeti inglesi dell'ottocento (1844-1889; *Dalle foglie della Sibilla*, Rizzoli, 1992, 183/514. Si compari la traduzione di Viola Papetti con quella del Montale, *Tutte le poesie*, 743; cfr. il commento di Balthasar, *Gloria III*). Questa esaltazione del "pointillisme divino" che si diverte delle screziature del creato – che ne diciamo? La creazione come improvvisazione artistica, come brutto scherzo o impegno serio, come errore madornale, alterazione o assunzione, dono o defezione? Come ci spiegheremo la sua evidente bellezza e la sua altrettanto ovvia ambiguità?

[300] Tutto dipende dalla disposizione dell'interprete che coglie le voci del creato. Senza un germe di impegno e libertà creativa, una scioltezza e serietà nel dirsi, darsi, mostrarsi, esporsi, nel corrispondere alle provocazioni del reale, senza un minimo di diletto e riconoscimento, un che di malinconia forte, di lutto nei confronti delle incrinature e di esultanza riguardo allo slancio vitale di cui è venato il mondo, non si potrà rendere giustizia a ciò che esiste sotto il cielo. Da Pindaro fino a Rilke, c'era quel senso e quella forza della gloria, dell'esaltazione del destino che non escludeva, anzi, richiedeva un sensore altrettanto forte per la sua deficienza che sapeva esprimersi in un lamento virile senza risentimento o tono piagnucoloso. Solo così si sperimenta il peso e la leggerezza, l'incanto e il trauma del vivere, ci si sente dotati, esposti, liberati, coinvolti, partecipi e separati nei confronti del mistero dell'essere. Solo colui «che fa l'esperienza della propria libertà e della sua responsabilità», chi sa «prendere su di sé quella oscillazione

dell'analogia che il soggetto finito è», chi riesce ad «accettarsi come qualcosa di veramente reale e affidato a se stesso» potrà cogliere il pensiero quanto mai naturale e arduo della creaturalità dell'esistente (K. Rahner, *Corso fondamentale*, 114 s.).

[301] Tutto dipende dalla visione dell'Assoluto che assolve, svincola, assume, pro-crea, fa esordire il finito. In fondo, tutte le categorie e configurazioni che davano risalto alla vita trinitaria valgono e tornano anche qui. Se Dio esiste, niente cade o si muove all'infuori della sua sfera; la creazione è un processo, un atto, un trapasso entro Dio, entro il suo spazio. Il problema della vecchia metafisica (e di Severino) è, piuttosto, come possa esistere qualcosa che non è Dio (o la verità). Dato il nostro concetto più teso, più drammatico, abbiamo preparato la strada per avvicinarci ad una visione congrua di quel trapasso che di per sé consiste solo in un leggero spostamento degli accenti dell'equilibrio, della sintonia intratrinitaria. Ma procediamo con ordine – e con piede felpato.

[302] Non sarebbe giusto immaginarsi il rapporto tra Creatore e creato a mo' di una giustapposizione o estraneità. Anzi, il ritmo intradivino tra unità e differenza, vicinanza e distanza, medesimità e alterità si ritrova e si re-itera anche qui. Forse, potremmo parlare di una opposizione polare entro la sfera divina. Il creatore pone l'altro da sé, il finito – in se stesso. Creazione non significa espulsione, ma piuttosto assunzione del diverso nell'ambito trinitario che è già com-presenza dei differenti. Creare è una comunicazione della medesima vita divina e meno un causare, un porre, un fare. Per questo Dio crea una realtà assolutamente dipendente (il mondo deve tutto il suo essere a Lui) che è – come forma della presenza divina – anche assolutamente as-sol-

ta, libera, autonoma. Il creato non è un manichino, ma riflesso della forza riflessiva divina, riverbero del suo verbo, riscontro creativo della sua forza spirituale creativa. «La dipendenza radicale e la realtà genuina dell'esistente derivante da Dio crescono in misura uguale e non in misura inversa... La creazione è il modo unico, irripetibile e incomparabile che non presuppone l'altro come possibilità di un attivo uscire-da-se-stesso, ma che crea appunto questo altro come altro, in quanto lo tiene presso di sé come fondato e in egual misura lo abbandona alla sua autonomia» (Rahner, *Corso fondamentale*, 113 s.). Mentre noi presupponiamo l'amabilità e la diversità dell'altro, Dio le costituisce. Mentre noi dobbiamo contraddistinguerci dagli altri per diventare e rimanere noi stessi, Dio si investe nell'altro, lo include e assume. E in questo si distingue da noi in modo assoluto. Da Cusano in poi, queste relazioni sono state pensate come differenza non ontica, ma strutturale, prospettica tra sfera e visione divina e sfera e visione umana.

[303] Non è che la grande tradizione abbia misconosciuto i problemi e le soluzioni appena toccati. Non è casuale che san Tommaso introduce diversi concetti per descrivere questo rapporto unico. Dio appare come causa (differente, distaccata) e come principio (intimo, inerente) del finito; la creazione viene descritta nei termini apparentemente incompatibili di processo (lo stesso concetto con il quale cerca di cogliere la vita trinitaria), di emanazione (è il medesimo essere, la stessa luce e vita che "anima" Dio e il creato) e di partecipazione (che ricorda l'asimmetria nel loro rapporto della condivisione di questa vita; *S. Theol.* I, 8; I, 44-45). La struttura del circolo virtuoso Natura-Padre-Figlio-Spirito si ricalca anche nel processo della creazione – che in verità risulta piuttosto una relazione costitutiva, un rapporto permanente di in-esistenza, di assunzione. Almeno

nell'ottica divina le cose devono presentarsi in questo modo, mentre *ex parte creati* si avvertirà piuttosto la sproporzione, il distacco, la dipendenza.

[304] Così abbiamo già toccato il dramma dell'alterazione e della libertà che il rapporto creazionistico comporta. Nella nostra esposizione è prevalso finora l'aspetto ontologico. Mentre la religione cristiana ricorda che la creazione avviene per via e a furia del Verbo, è quindi un atto intellettuale e libero da parte di Dio, un darsi, dirsi, mostrarsi. Lui si esterna, si espone, si dà, ci interpella, – è allocuzione, in-formazione, dono e appello, fa leva sulla libertà umana (Balthasar, *Epilogo*, in *Teodrammatica* II). Potremmo perfino parlare di un processo ermeneutico che comprende in sé l'auto-esegesi divina nella forma della parola e della realtà finita (che risulta dato e dono), richiedendo da parte degli uomini un riscontro conscio, deliberato: interpretazione, risposta, gratitudine. Con tutto il rischio di seminare equivoci e malintesi e di incontrare ritrosia e rifiuto. Il tentativo creativo divino si fa tentazione della libertà umana. Il mondo come tranello, maschera, inganno?

[305] Balthasar e Hegel, Barth e Pannenberg, ognuno a modo suo, hanno cercato di capire le implicazioni ambigue di questo processo. Infatti, Dio, pro-creando l'altro da sé in se stesso, si altera, cambia fisionomia, quasi si fa latente, sparisce in questo altro che diventa la sua unica forma di presenza. Diventa anonimo a causa della sua onnipresenza, incomprensibile per il fatto che tutto è cassa di risonanza del suo Verbo, impotente perché ogni particella del mondo è pregna di spirito e amore. Creazione come esposizione del Santissimo. Nell'ottica degli uomini risulterà poi troppo potente e presente, cosicché non si riesce a fuggirlo – e troppo assente, remoto, irriconoscibile. Quasi impossibile vivere

l'equilibrio tra autonomia e dipendenza entrambe assolute – e realizzare questa duplice assolutezza in mezzo alle ambivalenze del finito: il mondo come crocevia tra due libertà asimmetricamente interdipendenti.

[306] Fa capolino il “nulla” che suscita tante interpretazioni: come presupposto virtuale del primato assoluto della presenza creativa divina che è *non-aliud*, l'unica realtà che realizza il reale (pensiero classico), come realtà sfuggente del non-eletto (Barth), come culla e molla del divenire (Hegel), come indice della differenza assoluta tra l'assoluto e l'altro che implica una rottura dell'Uno e scatena la dinamica della ricerca del riscontro simbolico dell'unità perduta (Sini); come il versante assolutamente relativo del mondo, la sua “nullità” celebrata dal peccato e attraversata con umiltà e coraggio dalla mistica che vi riscopre la relatività fondante (Balthasar). E in tutto ciò mi pare ovvio che il vero pensiero del nulla emerge in una filosofia non dell'essere, ma della libertà, in quanto essa non dipende da nulla, è gratuita nel duplice senso della parola, abissale nella sua radicalità infondata e nella sua generosità. Il nulla come interstizio e intervallo della libertà e del dono. Per questo non c'è ontologia senza meontologia (Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, 1995, 465-472).

E non sarà casuale che i misteri cristiani, creazione, incarnazione, croce e risurrezione, il dono eucaristico pendono su e si calano in un abisso di precarietà, di annullamento. Questo nulla non è il niente. Questo «nulla è veramente l'orizzonte in cui si alza l'invocazione soterica, in cui germina la domanda metafisica, da cui scaturisce la catarsi poetica». È, oltre tutto, la forza del poter-darsi e della speranza (A. Caracciolo, «Archivio di Filosofia», 57 [1989], 120). Semmai Severino avesse pensato a queste risorse nascoste, a questi impatti drammatici, a questi spazi di libertà, ne avrebbe potuto scandagliare la ricchezza e le potenzialità?

[307] *Interludio*. In questi buchi neri del nulla si annidano anche le angosce e disperazioni. Fanno capolino gli equivoci, le versioni buffe, tragiche, ludiche dell'apparire di Dio e dell'insorgere del mondo. Forse l'esistenza del finito si deve a un ghiribizzo, un uzzolo divino, un accesso di noia o di senso di avventura. Tutta la storia sarebbe poi il viaggio verso la autorealizzazione divina che ha bisogno di incarnarsi per uscire dal guscio della sua vita astratta, sbiadita – tutte forme di una fantasia romantica romanzata (F. Ferrucci, *Il mondo creato*; Th. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*). E forse quel Dio è davvero un autore che ha ideato e “creato” il palcoscenico e i personaggi – e adesso è in cerca dei suoi attori... o co-autori?

[308] Torniamo per un attimo all'aspetto teorico. Finora manca un tentativo serio di capire le distorsioni nel rapporto creazionistico che parta dallo spazio trinitario. Per cogliere tutta la positività di questa relazione e delle soluzioni speculative esposte sopra nonché i rischi e gli equivoci insiti nel medesimo atto, dobbiamo ancora acutizzare il carattere drammatico e in questo i presupposti ontologici del donare e dare, del darsi e mostrarsi. «Dio si rivela, spogliandosi della gloria divina... nel senso in cui la concepiscono gli uomini». Per questo non c'è un soggiorno divino come se lo sognano i pagani fino a Hölderlin. Gli interstizi trinitari sono una realtà precaria, non sostanziale, ma segnata da rapporti, relazioni, che si esprimono meglio con le preposizioni e gli avverbi che non mediante i sostantivi. «La kenosi, il fraintendimento e la reiezione rifiutano la condizione del “soggiorno divino”; di più ancora, contribuiscono a fare della figura di rivelazione il paradosso in cui l'umiliazione e il disconoscimento diventano lo scrigno e il teatro dell'agape (Spirito) del Padre per il Figlio, e del Figlio per il Padre... La kenosi non pone alcuna condizione per rive-

larsi, infatti in questo la rivelazione dona se stessa, e non rivela altro se non questo dono incondizionato... Infatti il mistero sta proprio in questo: Dio ama quelli che non lo amano, tanto più si manifesta a quelli che se ne allontanano quanto più questi se ne allontanano». Tutto questo implica molto più dell'idolo di una differenza ontologica: qui si apre un baratro. La fede cristiana custodisce la distanza che si lascia trasformare in uno spazio di correlatività per via del dono del Verbo (incarnazione/eucaristia) (J.L. Marion, *L'idolo e la distanza*, Jaca Book, 1979, 218). Se Vattimo e Severino avessero letto queste pagine del filosofo laico di Parigi, specialista di Cartesio, conoscitore della teologia recente, in ispecie di quella balthasariana...

[309] Questa differenza teo-logica tra Dio e l'essere che fonda tutte le altre e il mistero della temporalità, è senz'altro ambivalente. Da un lato è la premessa e l'evento del dono, spazio di bontà che critica e cancella ogni idolo. «Con il dare, l'essere perviene all'ente come il (ri-)lasciare che lo (abban-)dona a se stesso. Proprio in questo ritiro, esso manifesta la sua donazione» (Marion, *L'idolo e la distanza*, 235, 244). Passiamo dunque da un linguaggio di "presenza" a quello del dono che comporta un ri-lasciare e un ritiro, un lasciar liberi. Appunto per e in questo la differenza ri-vela la sua faccia precaria, perigliosa, velante. Le coordinate trinitarie che sono la condizione e la sfera del donare nonché la sua dinamica portante, si "sfasano", si trasformano, si alterano, si spostano. Finora abbiamo rilevato l'aspetto positivo del dirsi e darsi divino. Sotto vari titoli è man mano emerso l'altro versante: il nulla, il rischio, l'equivoco, la kenosi, l'alterazione. Possiamo rischiarare ulteriormente questo processo? Mi pare che la creazione non sia soltanto un evento del tutto positivo, un donarsi, un far iniziare una libertà nuova, una comunicazione

di vita e di luce, un evento di corrispondenza, di gloria e di potenza; non segue soltanto la logica del sovrappiù tra dare e ricevere. Tutto questo è quanto mai vero. Tuttavia, non tutte le vie della creazione si spiegano così. Il passo dall'infinito al finito comprende anche un salto (mortale?), un offuscamento degli stessi motivi divini, uno sfasamento degli elementi che in Dio si trovano in perfetta sintonia e sincronicità. Solo così si comprende il fatto che la libertà umana è fin dall'inizio anche tentabile, labile, messa in discussione e alla prova.

[310] Cerchiamo di capire questo processo riprendendo le coordinate con le quali abbiamo descritto la vita intradivina (§§ 286-290). In Dio vige una sincronicità assoluta tra paternità e figliolanza, natura e persona, generosità e comunanza, tra intelletto e amore, memoria e avvenire, eternità (*aion*) e momento (*kairos*), tra amore di sé e amore dell'altro, necessità (il legame a ciò che è in sé) e scelta. Ora, nella creazione del finito, ciò che in Dio è con-temporaneo, si dis-tende, si temporalizza. Pertanto, creare significa far emergere il tempo, l'indugio, un procrastinarsi, un dif-ferire tra parola e risposta, paternità e figliolanza, tra l'aspetto naturale (materno, includente, accogliente) e quello autoritario (esclusivo, distanziante), tra memoria (passato, non più) e futuro (non ancora), ragione e amore, tra amore di sé e amore estatico, altruistico, tra necessità ed elezione. Anzi, dal basso, nell'ottica dell'uomo, gli accenti si spostano. Questo Dio appare ora come libertà isolata, un soggetto remoto (Egli), un Padreterno, un personaggio forte, oppure come un'essenza anonima, una natura traspersonale o un Tu debole, manipolabile; o come uno spirito sfumato, una dinamica spirituale o un essere insidioso. Questo Dio si fa oggetto di scelta, latente, non più riconoscibile ed è per questo che viene a mancare il senso di riconoscenza. Il trapasso dall'inf-

nito al finito comporta dunque un salto mortale (l'esposizione del Santissimo divino che si rende anonimo) e dimensionale-prospettico che fa (s)comparire il Creatore, un effetto di alienazione che offusca anche il carattere gratuito del dono.

[311] È come se la rottura, la sutura della croce si annunciassero già nell'atto e nella struttura della creazione. E non è casuale che per S. Weil la creazione, l'evento de-cisivo originante risulta piuttosto un atto di de-creazione, la costituzione di uno iato, di uno stacco tra Dio e mondo; che Balthasar e Marion sottolineino la differenza teologica tra Dio ed essere e quella personale tra la libertà infinita e quella finita, Hegel il carattere kenotico del rivelarsi nell'altro-da-sé, Rahner e Cusano la differenza incommensurabile tra il *non-aliud* e l'essere finito che si riflette sempre come l'altro di un altro (finito e infinito). Altri come Moltmann riprendono il pensiero cabalistico dello *Zimzum* secondo il quale Dio si contrae e ritira per dare spazio a ciò che non è divino. Tutti vogliono far capire la frattura tra Dio e mondo che necessariamente comporta un frantumarsi dell'unità primordiale divina, uno scarto e un impatto, nonostante lo sfondo positivo del darsi e rivelarsi della bontà divina. Altrimenti la deficienza del mondo, la tentabilità della libertà umana, la sua tendenza alla defezione, l'offuscamento dell'immagine di Dio non sarebbero comprensibili.

Non c'è una teoria della creazione senza qualche elemento di una teodicea. Il mio contributo modesto tentava soltanto di dar loro maggiore rilievo partendo da una visione speculativa della vita trinitaria. E il pensiero pur pallido e poco illuminante di Severino dello scomparire dell'essere non voleva puntare sulla medesima problematica, pur senza volersi sporcare le mani e senza trarne alcuna conseguenza?

[312] Tutta l'ambivalenza cangiante, affascinante e repellente del mondo si fonda su questa posizione precaria (che poi il peccato celebra, annidandovisi), che il serpente, questo primo geniale docente di teologia, ha sfruttato tanto: il mondo è dono, inganno, trappola, prigionia, giardino edenico, banco di riprova, isolotto irrisorio, galera, nave galleggiante in un oceano infinito, chi lo sa? Ci vuole tanto tempo, un'intera vita per scoprirlo, per decidersi. E Dio, cosa e chi è? Fondo, sfondo, un demiurgo maligno, insidioso e invidioso, un padre gioviale o il mistero puro del donarsi, chi lo sa? Ci vorrà tutta la storia per scoprire la verità degli inizi che si situa oltre l'isola del giorno prima.

[313] *Interludio*. Cosa diremmo delle teorie del Canonico Gassendi trasmesseci dallo scriba Umberto Eco. «E noi, abitanti del gran corallo del cosmo, crederemmo materia piena l'atomo (che pure non vediamo), mentre anch'esso, come tutto il resto, sarebbe un ricamare di vuoti nel vuoto, e chiameremmo essere, denso e perfino eterno, quella ridda d'inconsistenze, quell'estensione infinita, che si identifica col niente assoluto, e che genera dal proprio non essere l'illusione del tutto?». Ma se l'uomo fosse poi «l'unico punto pensante in cui l'universo riconosce la propria illusione?». Ma forse le cose vanno diversamente. Potrebbe anche darsi che ci sia un Romanziere che avrebbe ideato il mondo e noi, punti effimeri di un ricamo immenso. E Lui vive in noi – la sua e la nostra vita. Perché è questo, «lo scrivere Romanzi: vivere attraverso i propri personaggi, far sì che questi vivano nel nostro mondo, e consegnare se stessi e le proprie creature al pensiero di coloro che verranno, anche quando noi non potremo più dire io...» (*L'isola del giorno prima*, Bompiani, 1994, 437, 446). Ci vorrà dunque un processo infinito di interpretazione per venire a capo di e del tutto. Dio in balia degli erme-

neuti e della semiotica? In questo caso, la congettura maliziosa (o rassegnata?) di Bufalino coglierebbe nel segno: «In natura, dicono, la funzione genera l'organo... Così, se non è già nato, un giorno nascerà Dio. Detto altrimenti: è la creazione che crea il creatore, non viceversa. Detto altrimenti: parlano tanto della morte di Dio, ma se non è ancora nato!» (*Bluff di Parole*, Bompiani, 1994, 57). Sono soltanto i pensieri dei malvagi, della libertà tentata?

d) *La libertà (s)tentata dell'uomo*

[314] Ecco, la libertà precaria in mezzo ad una rete di proiezioni, di equivoci e contraddizioni. Una libertà che deve ancora trovarsi, tentarsi nei confronti di se stessa, definirsi nei confronti della sua origine e il suo orizzonte. Severino non era riuscito a farci capire le deviazioni dell'occidente, quella immane storia del divenire, della defezione dall'essere, quel rompersi della sua presenza inequivocabile, mentre noi abbiamo almeno allestito il palco per la rappresentazione, l'esecuzione (capitale) della storia dello smarrimento della libertà umana (§§ 85-87). Già agli esordi della nostra esistenza (e del nostro testo) ci siamo imbattuti nelle ambiguità della nascita (§ 200 s.). L'evocazione affascinante di Bufalino e del libro della Sapienza ci ricordava il carattere bifronte dei nostri inizi: tra incanto e delusione, violenza subita e perpetrata, tra il desiderio dell'unione e quello della emancipazione.

[315] La situazione fondamentale dell'uomo esposto a se stesso al cospetto del suo Dio e di un mondo aperto, lo stato originale della sua libertà donata ed emancipata si può forse cogliere così: da un lato, l'uomo e-siste nella sfera divina, si sa dotato, iscritto nella circolarità del-

l'amore, tra l'agape di Dio e un desiderio fondamentale di rispondergli. Quell'amore, quell'anticipo della grazia, quella figliolanza e questa opzione fondante di voler essere alla loro altezza sono la premessa e la promessa, la sostanza, l'orientamento fondamentale della libertà umana. Le danno il suo carattere indelebile. Dall'altro, la stessa libertà si trova esiliata, in bilico, può e deve ancora sbilanciarsi, decidere su di sé e il suo rapporto alla sua origine e patria. Essa è aliena a se stessa, perché la sostanza e la meta del suo amore, il suo Dio si è fatto oggetto di scelta, le appare latente, remoto, equivoco, perfino insidioso, nemico, pieno di rancore e di invidia, un concorrente. Perciò la libertà è tentabile, anzi, incline a smarrirsi, a creare e a proiettare un'immagine fosca, equivoca di Dio e di se stessa. È questo il punto d'attacco del serpente, della teologia distorta dell'uomo, del suo progetto di spiegare e di costruire il mondo cominciando apparentemente da zero. Il possibile agnosticismo nei confronti della propria origine porta allo gnosticismo, al tentativo di sottomettere tutto alla conoscenza ideologica dell'uomo.

[316] Prima di descrivere le diverse forme del peccato, ci preme di sottolineare che è appunto il carattere gratuito, la grazia divina, l'in-esistenza di tutto ciò che esiste nella sfera di Dio, dunque il primato del positivo che rende possibile la dis-grazia. Essere immagine di Dio, poter ricalcare le sue orme, vivere la tensione tra figliolanza e paternità, poter e dover rispondere al suo mistero, sono queste le stimmate che portano l'uomo alla tentazione. L'uomo è troppo grande e troppo piccolo, chimerico in se stesso. «Quale chimera è dunque l'uomo? Che novità, che mostro, che caos, che soggetto di contraddizioni, che prodigio! Giudice di tutte le cose e miserabile verme di terra; depositario della verità e cloaca di incertezza e d'errore; gloria e rifiuto dell'uni-

verso... Riconoscete, dunque, o superbi, che siete un paradosso per voi stessi. Umiliati, ragione impotente; taci, natura imbecille, impara che l'uomo sorpassa infinitamente l'uomo, e impara dal tuo Signore la tua vera condizione che ignori. Ascolta Dio» (Pascal, *Pensieri*, ed. Brunschvicg n. 434; trad. G. Auletta, Paoline, 1987, 270). Soltanto che l'uomo è lento a udire. Nelle sue vicende qualcosa non torna. È forse la vertigine della nostra stessa libertà (di poter scegliere noi e Dio) che ci fa vacillare?

[317] Sono soprattutto i letterati che hanno colto questa ambivalenza originale dello stato umano. «La vera vita corre lungo una corda, che non è tesa in alto, ma appena sopra il terreno. Sembra più destinata a far inciampare, che ad essere percorsa» (Kafka, *Aforismi*, n. 1). E come comporre la nostra situazione lacerata tra grazia e tentabilità che Kafka pone in questi termini: «La parola "sein" significa in tedesco entrambe le cose: esserci e appartenere». E: «Non siamo peccatori soltanto perché abbiamo mangiato dall'albero della conoscenza, ma anche perché non abbiamo ancora mangiato dall'albero della vita. Peccaminosa è la condizione in cui ci troviamo, indipendentemente da ogni colpa» (nn. 46; 83). E mediando: «Ci incombe ancora di compiere il negativo; il positivo ci è già dato» (n. 27).

[318] Da parte dell'oggetto della scelta, sembra che Satana e Dio possano facilmente confondersi. G. Ceronetti paragona il gesto magnetico della mano di Hitler con quello del Gesù che chiama Matteo nella *Vocazione* caravaggesca. «La scabrosa verità è che i due mondi, di cui il nostro è fatto, sono vicini, opposti ma vicinissimi, forse inseparabili, e quando appaiono sul mare umano occhi e gesti che chiamano non è facile distinguere subito il bene e il male, la verità e la menzogna. Dovrem-

mo, per non sbagliare, dire di no, sempre, a tutti gli occhi che sembrano di un altro mondo?» (*La vita apparente*, Adelphi, 1982, 433 s.). E Mosè e Aronne non sono forse le due anime della stessa missione profetico-sacerdotale e della sua tentabilità? (*ibid.*, 21 s.).

[319] Data questa posizione sul crinale tra il bene e il male (a causa della generosità del bene!) capiamo anche l'emergenza del peccato, il passo minimo, quasi impercettibile dalla tentazione alla colpa, un passo che in verità è un salto dimensionale (e mortale). Basta spostare di poco l'equilibrio finora descritto; basta far prevalere l'angoscia e il sospetto sulla fiducia, l'autonomia sulla figliolanza, la diversità sulla unione. Basta astrarre dalle condizioni reali della nostra esistenza, dalla grazia, per cogliere il mondo in una luce del tutto diversa. Non ci appare più come dono bene-detto, ma come maledizione, come impedimento di essere noi stessi, come barriera. In questo spostamento, questo *transfert*, anche la faccia di Dio si trasmuta. Appare un Dio estraneo, espulso, quasi fosse un'aggiunta al mondo, una proiezione che deve la sua esistenza a noi; un Dio che porta la nostra faccia: sembra un Padreterno onnipotente, un poliziotto o un Dio gioviale, remoto, oppure un Dio che è natura onnipresente, massa galleggiante, sfera vaga, senza pretese, senza amore. L'uomo che comincia a riflettersi in se stesso, astraendo dalla sua origine, si rispecchia e si riverbera, si progetta in e verso se stesso, non si coglie più come immagine e corrispondenza, ma come istanza autofondantesi. Orgoglio e angoscia si sposano e fanno emergere un mondo chiuso, isolato, barcollante nell'universo immenso. E spetta poi all'uomo stesso ordinare e organizzare il caos. La libertà assoluta, astratta dell'uomo si imbatte in e inciampa su se stessa, si intrica in sé. E tutta la storia umana sarà d'ora in poi un tentativo disperato di districare, per amore o

piuttosto per forza, questa matassa, di arrangiarsi, di trovare una spiegazione e un assetto per un mondo vivibile. I primi capitoli della Genesi ci narrano le vicende funeste di questo tentativo tanto forzato quanto fallimentare.

[320] Ma qual è la sostanza del peccato, quali ne sarebbero le forme? Il nucleo è forse la celebrazione dell'ambivalenza dello spazio creativo che salverebbe il suo equilibrio soltanto a condizione che l'uomo si iscrivesse nello spazio divino, lo onorasse, gli corrispondesse, gli si affidasse. Mentre trasforma quell'ambiguità in un baluardo dietro il quale si trincerava, in una fortezza nella quale si annida e di cui si vanta. Si vanta di ciò che lo rende infelice, che lo distrugge. E ancora più profondamente: data la latenza di Dio, l'uomo non vuole che Dio sia Dio e lui stesso un essere mortale, limitato. Non coglie la bellezza del mondo, ma si fissa sul versante negativo del creato. I suoi occhi si intorbidiscono, il suo desiderio si fa possessivo, libidinoso, si aggrappa ai brandelli di senso che gli rimangono. In altri termini, non sa condividere le dinamiche del processo creazionistico. Non coglie né segue il movimento kenotico di Dio, la sua accondiscendenza. Li prende come una debolezza, come motivo per insuperbirsi, crede di poter creare un suo mondo. Non comprende la signoria divina, lo slancio promovente della grazia che sa accogliere, abbracciare, elevare tutto il mondo; si oppone ad essi abbandonandosi all'indolenza, limitando il proprio ambito, impantanandosi in complessi di inferiorità che gli appaiono una nicchia riscaldata. Traballante tra angoscia e albagia, rassegnazione depressa e afflitti di superiorità, tra prigrizia mentale e arroganza, si crea attorno a lui un mondo fittizio, costruito sulle sabbie mobili della bugia e, venendo a svanire il senso delle proporzioni, dell'ingiustizia. (Così potremmo riassumere le intuizioni di K. Barth e di W. Pannenberg).

[321] Altri riconducono la colpa all'impazienza dell'uomo che interrompe il cammino del ritorno fissandosi sul concreto, impelagandovisi (Kafka, *Aforismi*, nn. 2-3). O forse il peccato si deve a ed è la cessazione della preghiera. Essa sarebbe innanzitutto lode, «non supplica, non richiesta di favore e di soccorso. Un poco di accattonaggio orante è sopravvissuto; la lode, grande liberatrice, è morta... Alla cessazione della lode corrisponde la vera, la profonda Morte di Dio. La lode era la meno oscura conoscenza di Dio che la nostra opacità potesse divinare, il primo grande passo per superare la miseria di questa condizione insostenibile: sono esterrefatto dall'orrore del mondo e tuttavia lodo l'essere del mondo perché è di Dio» (Ceronetti, *L'occhiale malinconico*, Adelphi, 1988, 133). D'ora in poi, mancherà all'uomo il grande respiro, anzi, il venir meno di uno spirito di lode riduce la sua prospettiva alla domanda funesta: chi è il colpevole per la magagna che contrassegna il mondo? Si scatena la furia di una storia infinita di accuse e (auto-)giustificazioni, di teodicea e antropodicea: la storia come processo (la frenesia del progresso) e tribunale (la frenesia del giudicare). Qualcosa si è rotto, si è interrotto il circolo del benedire; ora (e in questo Severino avrà colto un aspetto giusto) il divenire risulta l'unica speranza, la fuga verso un altrove che non porta da nessuna parte, come l'ha descritto in modo inesorabile la tradizione ebraica moderna: Da dove vieni? – Lontano da dove... Dove vai? – Non lo so, purché sia via da qui, solo via da qui.

[322] E forse il senso di colpa e il cerchio dell'incorparsi a vicenda è la vera colpa, il vero peccato dell'uomo. «Il più bello esemplare di fascista in cui si possa oggi imbattere... è quello del sedicente antifascista unicamente dedito a dare del fascista a chi fascista non è» (L. Sciascia, *Nero su nero*, Einaudi, 1979, 73).

[323] Kierkegaard ha cercato di descrivere la genesi e la fenomenologia del peccato in un modo che lo avvicina molto alle forme principali della nevrosi. Nella vertigine della libertà che deve decidere su di sé, l'uomo, scordando Dio, o si aggrappa a se stesso, erige un diaframma tra se e il mondo, tra sé e sé, si fissa sull'isolotto di una necessità presunta. O si abbandona all'infinito senza contorni, si lancia sempre in avanti e vi si perde. In ogni caso, l'uomo cade vittima di una disperazione che lui stesso non sa spiegare e ancora meno dominare.

[324] Un ulteriore tentativo di capire il peccato potrebbe partire dal carattere temporalizzante della creazione. Ciò che in Dio è sincrono, così abbiamo detto, si distende e si sfasa nell'evento della creazione. Nel peccato nasce una falsa nostalgia di voler tornare all'*aion* e di restaurare l'eternità, un secolo d'oro, una presenza pura senza ombre né indugi. L'uomo si rifugia in tante forme di utopia, in varie tecniche di meditazione, cercando di togliersi da dosso le macchie del *chronos*, del tempo disperso. Ma si costruisce solo una prigione, una gabbia, un mondo fittizio di cui lui stesso è custode e detenuto. Oppure si abbandona alla deriva del tempo fuggevole, cerca di sfruttare al massimo le risorse limitate dell'esistenza mortale, oscillando tra lo stress (che sprema e ricatta il finito per ottenerne un lucro infinito) e la noia. E infine, cerca di costringere il tempo a fermarsi, vuole conquistare il *kairos*, il momento felice, che gli sfugge e si lascerebbe soltanto ricevere. Forse, la falsa volontà forzata del dominio del tempo è il tratto più incisivo e pericoloso della nostra epoca.

[325] Infine, gli è impossibile vivere un rapporto sciolto e sereno al passato, al presente e al futuro. Il passato viene idolatrato o demonizzato, oggetto di celebrazione o di scherno, di una volontà furibonda di emancipazione.

Il presente viene sfruttato, programmato, sorvolato o vissuto come vuoto. E lo stesso futuro appare come utopia e/o come incubo. Viene sottomesso alla furia del progresso, deve piegarsi ai progetti dell'uomo che non avverte più che i tempi che voleva afferrare si ritorcono contro di lui e lo scalzano. Il tempo, quel gioco aperto tra *aion*, *chronos* e *kairos*, si fa buco nero che ci fagocita.

[326] Il peccato non è, dunque, una offesa di Dio (difficilmente concepibile), ma distrugge piuttosto l'ordine, il rapporto sciolto e responsabile tra Dio e mondo, mondo e uomo, è una rottura di comunicazione con la sorgente della vita, con gli altri, con i ritmi del cosmo e del tempo. Prevale una logica della morte, della vendetta, che si smarrisce in tanti circoli viziosi che si autogenerano in modo masochista. Non se ne esce più. La colpa, la sua logica mortale si fa situazione trascendentale, cioè premessa di ogni ulteriore scelta e rapporto. In mezzo alla stessa volontà si trova un peso, una preformazione involontaria, qualcosa che non è più destino e non ancora decisione, una situazione previa che incide sul nostro rapporto con noi stessi e con Dio, una mancanza di positività, di grazia, di vita. La fede cristiana coglie questo stato mediante il concetto simbolico (tanto famigerato quanto plausibile) del peccato originale, un concetto certamente scandaloso, accettabile solo a patto che venga preso come simbolo – e in vista di una rigenerazione, di un riscatto che solo ci fa capire l'abissalità, l'impronta micidiale del nostro stato (si compari la ricostruzione affascinante del suo significato sulla scia di Agostino e Kant in P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, 1986, 285-330).

[327] Guardiamo il bambino appena nato. Una meraviglia, il prodigio di una libertà nuova, inedita, non prevista né generata dai genitori. Una libertà che non

appartiene a nessuno, nemmeno a se stessa. Una libertà che deve ancora imparare a decidere su di sé. Un portento e un verme, un corpicciolo misero, bisognoso – e già un piccolo diavolo che conosce tutti i meccanismi del ricatto, che sa tormentare i genitori; presenza carina, promettente e opprimente, già segnata da qualcosa che la offusca e la tiene in soggezione. È nato a morire, è già sottoposto alla legge marziale dell'essere giudicato. È nato per imporsi agli altri, per pesare sulla loro esistenza, per ricevere e per dare. Chi potrebbe mai sciogliere l'enigma di un tale essere assoluto e insignificante?

[328] E l'uomo non troverà né darà mai quiete. Va sempre in giro per rintracciare il colpevole, è vittima o boia. «Il peccato originale, l'antico torto che l'uomo ha commesso, consiste nel rimprovero, che l'uomo fa e dal quale non desiste, che gli sia stato fatto un torto, che il peccato originale sia stato commesso a suo danno» (Kafka, ed. G. Baioni, Mursia, 1983, 259). Ora, lo stesso dogma del peccato originale sarebbe il fallo principale, la pietra d'inciampo? Sarebbe così, se non ci fosse il pensiero e la realtà della redenzione.

[329] Solo il cristianesimo, il pensiero congiunto del peccato e della redenzione, ci preserva dal moralismo e dal tragicismo, dalla tracotanza (tapina) e dalla rassegnazione (altezzosa). «La miseria induce alla disperazione, l'orgoglio induce alla presunzione. L'Incarnazione mostra all'uomo la grandezza della sua miseria, mediante la grandezza del rimedio che è stato necessario... La conoscenza di Dio senza la conoscenza della propria miseria genera l'orgoglio. La conoscenza della propria miseria senza la conoscenza di Dio genera la disperazione. La conoscenza di Gesù Cristo sta tra i due estremi, perché in essa troviamo Dio e la nostra miseria... Gesù

Cristo è un Dio a cui ci si accosta senza orgoglio e sotto il quale ci si abbassa senza disperazione» (Pascal, *Pensieri*, nn. 526-528).

e) *La redenzione:
il dramma dell'uomo salva-guardato*

[330] Quale redenzione? Come parlare di essa senza cadere nelle crudeltà di mitologemi insostenibili? Come parlare di colpa, incarnazione, pena, riscatto? È decoroso, legittimo, umano che Dio rimanga invischiato nelle vicende di una storia non soltanto confinata, ma anche sporca, equivoca, appassionata? Ci voleva davvero una morte, una morte crudele per redimerci? Non sarebbe bastato un messaggio di solidarietà, un atto di misericordia, un decreto, un intervento meno cruento? Quale immagine di Dio e dell'uomo si presuppone e si crea in questo tipo di religiosità e di teologia dogmatica? (Erano queste le obiezioni sollevate dal Severino; §§ 70-74).

[331] Poniamo la stessa domanda con e a sant'Anselmo che gode della fama di essere l'ideatore del dogma della sostituzione vicaria, della soddisfazione compiuta per i nostri peccati, di una teoria della redenzione incentrata sulla morte del Figlio di Dio. Poniamola ad Agostino e Tommaso, a Jüngel e Balthasar, a Barth e Küng, a Ebeling e Boff. Quale Dio potrà soddisfare la ragione umana (e la parola "soddisfazione" appare dapprima in un tale contesto: Anselmo, *Cur Deus homo*, II, 1)? E quale ragione potrà reggere a e cimentarsi con le esperienze, le miserie, le nefandezze e le glorie dell'esistenza? Quale Dio potrà essere all'altezza delle altezze e delle bassezze dell'uomo? È questo il problema centrale del cristianesimo, il livello al di sotto del quale non dovremmo muoverci.

[332] Le tesi principali che dovremmo poi esplicitare saranno: solo un Dio trinitario, che è relazionale in se stesso, solo un Dio che potrà prendere su di sé e trasformare anche le fratture, la logica mortale della vita e del peccato merita il suo nome – Dio; solo un tale Dio non sarebbe inferiore alle capacità umane di agire e di soffrire e potrebbe soddisfare non soltanto la ragione, ma anche il cuore dell'uomo.

[333] Per questo il livello al quale Severino (e con lui tanti altri) imposta il pensiero della incarnazione, sterilizzando e abbassando ulteriormente i parametri della scolastica, è del tutto insufficiente. L'idea centrale dell'incarnazione non è quella di un Dio eterno, olimpico e remoto che si risolverebbe a incorporarsi, a fare una visita alla terra in veste umana, larvandosi. E non si tratta neppure della statica intrinseca, della composizione metafisica della figura del Dio-uomo tra una natura umana e una natura divina che in qualche modo collaborino o si configurino mediante un centro personale comune – con tutti i problemi di sincronizzazione tra di loro per evitare un impatto schizofrenico nella sua economia psichica (e la teologia classica non era esente da quesiti artificiali del genere).

L'idea (e la realtà) centrale, invece, è che la seconda persona o prospettiva integrale è già in Dio il principio di espressività (Logos), dell'alterità e della reduplicazione della stessa natura comune (immagine) e di corrispondenza, principio cioè di ricezione, di risposta, di correlazione (Figlio), e per questo può ora assumere l'alterità del mondo, la relazione creazionistica in se stesso. E il cristianesimo fa ancora un ulteriore passo: colui che implica in sé tutta la logica della creazione, della libertà, della dipendenza e della signorilità dell'uomo, che è già il principio della loro concretezza e intelligibilità (tutto fu creato per via del Verbo), ora si sobbarca alla loro

condizione concreta, storica, fallimentare per ristabilire dal di dentro il rapporto tra Dio e uomo. È questo il sostrato comune delle cristologie posthegeliane attraverso tutte le confessioni e le scuole teologiche.

Nella figura del Logos incarnato, della persona di Cristo, si configurano, si rivelano e si rifrangono le costellazioni intra-divine, il processo e le coordinate della creazione, nonché la condizione umana nella sua grandezza e miseria. Inoltre le diverse forme di speranza messianica tra di loro incompatibili: il messianismo che si lega alla città di Sion, quello cultico-sacerdotale, davidico-reale e profetico, il motivo del ritorno nel deserto o del servo sofferente, la teologia sapienziale e apocalittica, tutti trovano il loro posto organico nel Nuovo Testamento.

[334] Dato che il peccato ha minato e distorto la circolarità della benedizione tra cielo e terra, il transfert metaforico tra parola divina e parola umana, la corrispondenza tra paternità e figliolanza e in questo l'onore oggettivo del Creatore e della creatura, la loro proporzione, ci voleva uno che sapesse ristabilire la libertà comunicativa, la relazionalità, la ragionevolezza e la giustizia dell'uomo, tenendo conto dello iato, degli squilibri creatisi, ripercorrendo le crepe e le rotture della comunicazione, la ridda micidiale delle vendette e proiezioni, la corruzione della libertà che ha perso il suo orientamento e la sua opzione portante. Tutta la storia reale dell'umanità sfocia in un culto della morte – e la morte non viene più vissuta come passaggio a Dio, ma come fine, abisso, interruzione violenta, come termine sterminante di una esistenza disperata che pure si aggrappa a se stessa. Per una tale visione del mondo, Dio risulta ir-reale o un mostro, apparenza evanescente o concorrente da eliminare, istanza da usare o feticcio remoto, anonimo o pesante. È questo l'impatto che l'evento di Cristo presuppone e che si svela soltanto in esso.

[335] Ricostruendo il possibile significato del pensiero di Anselmo di Canterbury (con l'aiuto di Balthasar, *Teodrammatica* III; *Gloria* II), è ovvio che a questo punto morto di ogni rapporto non basta un atto di misericordia, di accondiscendenza pietosa da parte di Dio, perché non rispetterebbe né l'ordine di corrispondenza né la dignità umana. Un Dio gioviale che perdona tutto a tutti sarebbe ridicolo, si farebbe complice dei misfatti, della disgrazia umana. Come non basta una iniziativa puramente divina, così nemmeno un'azione umana, perché un salvatore puramente umano non potrebbe restaurare il nucleo della nostra libertà. Del resto ci assoggetterebbe, creerebbe nuove ideologie di cui rimarremmo schiavi. Per questo ci vuole un Dio-uomo, che riunisca in sé le due volontà, le due libertà, le due visioni del mondo.

[336] Ma perché ci vuole poi ancora una morte, perfino una morte violenta? Perché non ci accontentiamo di una vita esemplare, di una prassi umana? È l'uomo stesso che vanifica un tale proposito. Perché, ahimè, l'uomo corrotto non sopporta la purezza, la rettitudine e lo sguardo limpido-signorile, non sa accettare la generosità e un'inclinazione pura; al contrario, si lancia contro ogni essere che mette in forse la sua esistenza contorta, impervia e impura. Non lo capisce e non lo vuole. Rifiuta ciò che potrebbe sanarlo. Non vuole essere salva-guardato. Perciò un atto di amore non è sufficiente, ma ci vuole uno sguardo nuovo e un'azione inedita che sanno di una passione, di un amore che si riprovino sotto le condizioni della violenza, che subiscano la logica di morte senza soccombervi. Ci vuole qualcuno che faccia più del dovuto e che attraversi anche il regno dell'odio, dell'avversione, del rigetto. Ci vuole qualcuno che prenda su di sé la morte, la violenza, il sopruso – a nome di un amore e di una benedizione incrollabile; che

prenda su di sé lo iato, l'impatto di un amore rifiutato (l'ira di Dio come stato oggettivo di incompatibilità tra l'odio e l'indifferenza umana e la sfera di Dio), che ne sperimenti l'inesorabilità pesante e la lontananza bruciante, cioè l'inferno: quel luogo di amore che brucia sul vivo perché non possiamo più aprirci ad esso; dove prevale la logica del ribrezzo, l'ultimo segno rimasto di un fu affetto. E ci vuole qualcuno che sappia contemplare e accogliere queste tensioni laceranti e lancinanti.

[337] Non ha senso parlare di redenzione senza toccare queste realtà infime e intime, il fondo tragico della nostra esistenza. Altrimenti il cristianesimo cadrebbe sotto il livello della tragedia greca e delle mitologie pagane. Esso, invece, si lascia scalfire dalle esperienze più basse e crudeli dell'esistenza, è toccato dal dramma del rapporto divino-umano. Ma non vi si ferma. Siccome è il Logos, il Figlio, la seconda persona trinitaria che si è sottomesso a questo destino, risulta un gesto libero, amoroso, forte che sa abbracciare anche la debolezza, comprendere le fratture. In questo evento si focalizzano diversi gesti e significati: data la purezza del servo di Dio, solo esso potrà misurare, comprendere e attraversare la vera discrepanza, il vero stacco creatosi tra Dio e umanità. L'uomo tende a rimpicciolire le distanze, ingrandendo se stesso e sottovalutando la vera grandezza divina. O si compiace di essere comparso in un melodramma che esagera l'ira di Dio e lo stato infernale dell'uomo. Mentre il Dio-uomo solo conosce le proporzioni del loro rapporto, l'abisso del peccato e quello della grazia. E per questo, sa subire e attraversare l'impatto tragicodrammatico tra la santità divina e la libertà odiosa dell'uomo. E vive questo momento di estrema passività, di dolore e di rigetto con libertà, con un gesto di abbandono. Gesù si assume tutte le dimensioni del dramma, attira su di sé le forze dell'aggressività, dell'alienazione,

della rottura e il loro silenzio subdolo e minaccioso, trasformandole in un gesto di consegna, di *datio*. Il suo tacere si fa messaggio, la sua umiltà risulta grandezza, il suo fallimento destino voluto e compreso. In tutto questo non c'è alcun vittimismo, ma una libertà signorile che non si lascia esasperare o amareggiare; sfonda, invece, il muro della omertà, della morte, e iscrive l'uomo recalcitrante nel circolo della vita, della benedizione (*doxazein*, glorificare) e dell'abbandono fiducioso. Ricrea lo spazio di corrispondenza tra Padre e Figlio, Dio e uomo, l'essenza della libertà che è poter rispondere a Dio e agli altri, vivere l'unità tra misericordia (compassione, restituzione della dignità altrui) e giustizia (rettitudine, misurare l'abisso della colpa, restaurare il senso delle proporzioni). E tutto questo non lo compie in mondo necessitato, coatto, ma *sponte* (una parola chiave di Anselmo), nel e dal baricentro della sua libertà, rivelando così le relazioni intratrinitarie.

[338] Accordano con questo autori così diversi come Pareyson, Natoli e Ricoeur. L'essenza del gesto di Gesù è «il rovesciamento della morte come assassinio nella morte come offerta» (Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, 507). Appunto questo non lo capiamo, e nemmeno la teologia è stata sempre all'altezza di questo pensiero e lo ha contaminato con idee punitive e penali. Mentre l'unico cammino per ovviare al dolore è «attraversarlo... Si ha a che fare con un silenzio che non isola, ma mette in contatto, con un tacere che attende il rinvenire della parola di Dio». Un tale gesto interrompe i cerchi della violenza, gli incastri mafiosi tra sopruso e omertà; una tale sofferenza liberante presuppone e provoca una conversione, anzi lo è nella sua sostanza, ha in sé e suscita un potere identificatorio. Nella sua purezza, il servo Gesù soffre perfino per gli altri, al loro posto, sopporta lo iato, sfonda il muro dell'odio per loro, si

mette al loro posto, condivide la loro disperazione, rivelandone tutta la portata e incisività. Questa «traboccante ricchezza del dono rimpiazza la logica compensativa della retribuzione», perché l'atto è in sé libero e liberante (S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, 230-236, 244-248, riprendendo alcune idee di R. Girard). E Pareyson, sulla scia di Dostoevskij: solo la sofferenza sa scalzare la forza immensa del male, il dolore accettato che prende su di sé ogni distanza, ogni ripudio, ogni scherno, che paga il fio per la libertà e il suo abuso. È questo il prezzo che Dio ha dovuto prevedere e scontare già nel momento della creazione e che si compie solo sulla croce. Solo adesso, nel "tutto è compiuto" possiamo confermare e accettare l'affermazione divina della Genesi: ed era cosa buona (*Ontologia della libertà*, 220 ss., 476; *Dostoevskij*, 77 s., 103).

[339] Solo così, si rivela un Dio non fiacco, non indifferente, non impotente né onnipotente, ma di una potenza che sa di rispetto, di amore, di generosità, di fedeltà, una potenza che crea perfino una libertà che può misconoscerlo. Si rivela un Dio che è in se stesso spazio e processo di ri-conoscimento e di abbandono reciproco, di generosità e ariosità, di com-piacenza nel bene, di com-passione. Un Dio che unisce in sé misericordia (che non si deve alla fiacchezza o noncuranza, ma che è forte) e giustizia (che non è fredda, distaccata, ma piena di comprensione). Solo un tale Dio sa guardare e salvare, sostenere ed elevare la libertà e la dignità altrui dal di dentro, sa salva-guardare i rapporti, la rettitudine di ogn-uno. È un Dio non dei morti, ma dei vivi, forza di risorgimento, di elevazione, di rincuoramento di ogni persona.

[340] Il panorama appena intravisto non si deve alla fantasia privata di chi scrive, ma vuole presentare una sintesi di ciò che comunemente oggi si afferma nella

teologia speculativa. Ci risulta che la chiave trinitaria scelta possa abbracciare sia una visione più umanistica e liberale della missione di Gesù che una concezione più stauologica. Abbiamo cercato di assumere l'ottica più forte e marcata, perché anche Severino, partendo dalla visione del catechismo classico, l'ha adottata.

Il lettore consulti pure le pagine sul dolore e sulla redenzione presso autori tanto differenti come: Balthasar, *Teodrammatica* iv; Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*; Ebeling, *Dogmatica della fede cristiana* II; Küng, *Essere cristiani*; Boff, *Gesù Cristo liberatore*; id., *Passione di Cristo - passione del mondo*; Moltmann, *Il Dio crocifisso*; P. Coda, *Evento pasquale*; B. Forte, *Gesù di Nazaret. Storia di Dio - Dio della storia*. O si pensi alle pagine dense di M. Cacciari, *Dell'inizio*, 527-596. Sembra che né Vattimo né Severino abbiano mai letto uno di questi testi; altrimenti l'uno non avrebbe potuto mettere insieme con una faciloneria senza pari la kenosi divina e il fenomeno della secolarizzazione (che pure permettono lo stabilirsi di costellazioni positive tra di loro), e l'altro non avrebbe una concezione tanto rigida sia della fede (che esclude ogni dubbio) che dell'evento di Cristo, ovviamente solo per poter rifiutarli. Ma il Dio cristiano e la sua potenza di abbandono è e sarà sempre il punto debole di ogni pseudopotenza ideologica umana che ha causato tante sofferenze inutili lungo la storia tormentata dell'uomo.

[341] Pur avendo privilegiato un approccio piuttosto speculativo (trinitario e stauologico, insomma anselmiano), non vogliamo sottacere che ce ne sono tanti altri che completano, dispiegano e concretano l'idea della redenzione, come il cristianesimo la propone. Ci sono sempre stati due modi principali di concepire l'idea soteriologica, quello forte, dialettico, che insiste sui temi cruciali dell'impatto agonale tra grazia e peccato - e

l'altro più umanistico. Il primo (ascendente) privilegia e fa leva su motivi come soddisfazione, sacrificio, espiazione, soddisfazione vicaria, il secondo (discendente) pensa a Cristo come pedagogo e liberatore, come rivelatore della grazia e gentilezza divina, come uno che ci riscatta dai meccanismi del male e instaura una prassi sciolta e benefica tra gli uomini. Ma nessun modello può sussistere senza l'altro. Se prevale il primo senza sfociare nel secondo, il cristianesimo si fa aspro, tende a celebrare la sofferenza, il peccato, i lati duri e intransigenti dell'esistenza. Mentre il tipo umanistico risulta forse più attraente, ma spesso banalizza i problemi della vita e la fede cristiana, non regge agli abissi della libertà contorta umana e della morte e risurrezione di Gesù. Ogni epoca e teologia avrà il suo adito al mistero della fede, ma non potrà rinunciare al rispettivo polo opposto, pena la perdita del sale e/o dell'amabilità della religione cristiana. (Un ottimo riepilogo della storia e dei diversi modelli della soteriologia si trova in B. Sesboüé, *Gesù Cristo - l'unico mediatore* I, Paoline, 1991).

[342] Senza questa tensione e tenzone dialettiche tra grazia e peccato, tra vita e morte, tra diritto umano e giustizia divina, tra crisi e salvamento, la fede cristiana perderebbe ogni rapporto alle esperienze più traumatiche e belle dell'umanità, l'umanesimo della quale non sussiste e si ricrea mai in sé e di per sé, non è una conquista pacifica, ma si recupera solo mediante il sacrificio, la preghiera, l'espiazione. Si paga sempre troppo per ogni bene - e solo il bene sofferto può promettere un sollievo e un riscatto. Pensiamo alla storia quanto mai umanistica del Giuseppe biblico che subisce diverse forme di purificazione (per poi poter diventare il Nutritore dell'Egitto) e che non può non imporre la sofferenza dell'espiazione ai suoi fratelli per diventare degni del perdono, cioè solo rispettando la profondità

del loro delitto, del loro destino fallimentare, potrà salvaguardare la loro libertà e dignità (*Genesi* 42-48). Lo stesso schema, lo troviamo in un dramma che marca il vertice del classicismo umanistico tedesco, l'*Ifigenia* di Goethe. Che impatto tra i vecchi dèi di Thoas e i nuovi principi dell'umanesimo greco! Che inversione tra l'astuzia amorale dei greci e il codice di onore dei barbari! Che prossimità tra entrambe le culture all'insegna di una logica del sacrificio, della colpa, della restituzione! E la sacerdotessa Ifigenia in mezzo a loro, due volte sacrificata, essa stessa sacerdote, vittima, riscatto e rappresentante dell'umanità risorta in una persona, misconosciuta e vituperata da ambedue le parti, apparentemente traditrice, in verità rivela la possibile ed efficace riconciliazione tra dèi e uomini, tra greci e barbari. Ma a quale prezzo! E chi non penserebbe alle torture di una colpa senza riscatto e dell'espiazione sterminata senza colpa in Kafka? Eppure anche lui, nelle ultime righe della famosa lettera al padre, sembra voler prendere su di sé la colpa del padre, acconsentire alla inversione del rapporto tra peccato e pena, ma invano, perché gli manca la premessa e promessa di una grazia sovrumana che sola potrebbe sciogliere il nodo gordiano tra colpa e soddisfazione. Ma a quale prezzo!

[343] Per questo non possiamo mai rinunciare ai diversi schematismi storici e trascendentali nonché alle diverse immagini che illustrano il processo redentore. La redenzione avrà sempre un carattere personale (abbandono, amore, libertà), cultico (sacrificio, il nuovo rapporto a Dio), giuridico (colpa, tribunale, pena, restituzione, soddisfazione), agonale-agonico (battaglia, morte, vittoria sulla potenza anonima del male, riscatto), terapeutico-pedagogico (guarigione, salvamento, pace, illuminazione), politico (solidarietà, critica delle ideologie, relatività di ogni sistema). E si media per via del rac-

conto, della prassi sacramentale e quotidiana della Chiesa e della presenza dello Spirito che trasforma i parametri della nostra comprensione e delle nostre scelte, l'apriori del valutare e dell'agire.

[344] Tutto questo si compie su un livello storico, trascendentale e metastorico. La figura di Gesù Cristo è e significa una persona individuale e un personaggio, un rappresentante, è immagine archetipa e situazione, svolta storico-trascendentale che incide sulla intimità stessa del nostro conoscere, volere e sentire. Ci sono delle persone storiche che hanno adoperato un tale cambiamento nelle vicende storiche e nell'intimo delle coscienze, che hanno trasformato la loro realtà pre- e subliminale.

Nessuno sarebbe quello che è senza Socrate, Cartesio, Kant, Freud, Nietzsche, la scuola di Francoforte, Kafka. Il loro sguardo, le loro analisi sono entrate nel subconscio di ognuno, anche di coloro che non hanno mai letto una riga di questi autori. E romanzi come il *Robinson Crusoe* o il *Werther* hanno espresso e cambiato il sentimento primordiale di intere epoche. Loro fanno esplodere i vecchi schemi e schematismi del conoscere e valutare, scoprono nuovi continenti del reale, ridecrivono i paesaggi dell'umano, riflettono le leggi dell'essere e del comportamento in una luce inaudita, invertono i valori, i criteri di valutazione, sollecitano una nuova prassi, insomma creano le mitologie di una epoca. È un modello per spiegarsi i meccanismi del trasporto della redenzione. Gesù appare come persona e archetipo, svolta e rappresentante che sperimenta in prima persona l'inversione che è, predica e suscita: la nuova prospettiva, il nuovo rapporto tra Dio e colpa, grazia e umanità, vecchio e nuovo. È icona da contemplare, spazio di vita da percorrere, modello da incarnare, gestualità da reiterare, metafora inaudita, viva e ba-

ricentro di trasformazione. E non è un riformatore, uno scienziato, un moralista, ma uno che rivela nella forza dello Spirito che anima Dio e ognuno di noi, le strutture, i ritmi dell'essere come spazio e realtà dell'abbandono, della libertà e dell'amore.

[345] Vorrei rievocare il racconto di *Giovanni* 8, 1-11, lo scontro sconvolgente tra il regno del male e la grazia, ricordare quella parola decisiva che scioglie il nodo dei pregiudizi, dell'odio, del risentimento nati dal moralismo dei benpensanti, degli orgogliosi che in verità sono isolati e disperati: «Chi di voi è senza peccato...». E lo dice senza alzare il tono, senza disprezzo, senza la pretesa di voler smascherare, accusare, mettere a nudo gli accusatori, ma lo dice risorgendo dal basso, attingendo alle risorse della sua missione, rifacendosi allo Spirito di comunanza, alla prima e ultima istanza del suo esserci, al Padre. E riconduce ognuno alla sua propria verità, alla chiarezza della prima giornata della creazione. In questa icona si condensa e raffigura ciò che l'uomo teme e spera, che agogna e fugge: la luce spietata e confortante della sintonia tra verità, bontà e bellezza.

[346] In questo evento si trasforma il nostro rapporto ai tempi: il passato si fa motivo e dimensione di memoria, di gratitudine, di *confessio laudis, peccati et veritatis*; il presente si trasforma in *kairos*, nel luogo di una presenza concessa, il futuro nell'avvenire di una presenza sperata, dell'epifania dell'*aion*: la logica eucaristica del tempo.

[347] Tornando alle implicazioni e ai parametri teorici, dovremmo dire che l'evento dell'incarnazione, della venuta del Logos eterno nella carne concreta, storica e quello della redenzione, del trapasso precario, critico, sconcertante del Figlio attraverso il regno dell'odio e

della morte, della distanza, dell'inferno, contiene, sostiene, richiede e svincola tutte le forme del pensiero speculativo. È un evento analogico, perché è lo stesso Logos che si esegue e rivela sui diversi piani dell'essere e del dire; evento polare, perché conserva, anzi esaspera i poli dell'esistenza (peccato-grazia, vita-morte, Dio-uomo); evento paradossale, perché la DOXA compare *sub contrario*: l'amore sotto l'apparenza dell'odio, la verità in forma di menzogna, di una condanna ingiusta, la vita nella forma della morte...; evento dialettico, perché è lo stesso Logos che compare nei contrari: l'eterno che si fa temporale, che si altera, annichila e ri-prende; evento dialogico, perché tutto parte da e verte sul rapporto di una comprensione amorosa tra Padre e Figlio, tra Figlio e umanità; evento logico-trascendentale, perché tutto si svolge per via di una rivoluzione del volere, conoscere, valutare; evento drammatico, perché la dialettica, l'analogia, la trascendentalità si eseguono storicamente, nel e quale impatto tra le diverse libertà; evento simbolico-metaforico-parabolico, perché la vita e le parole del Logos incarnato risultano metafora vivente, processo di trasformazione della realtà nonché del suo significato, che fa vedere in modo impertinente la vera pertinenza dell'esistenza: di essere rimando ad una sorgente e verso un futuro di cui l'uomo non è padrone e che non riesce nemmeno a escogitare. D'ora in poi, ogni realtà potrà divenire metafora di una presenza maggiore.

[348] In questo, il cristianesimo ha allargato in modo inaudito il campo di forza del simbolismo, il processo di una possibile metaforizzazione del reale. Tutto, anche la morte, l'odio, le cose più abominevoli possono risultare sacramento, tabernacolo, scrigno dell'attesa divina, luogo del suo trapasso. La fede cristiana comporta, abbraccia perciò un estremo realismo (tutto è ammesso, niente va rimosso) e un altrettanto estremo

simbolismo (tutto è trasformabile), un estremo soggettivismo (ognuno è libertà, amore, soggetto escatologico, perfino Dio), e oggettivismo (questo Dio si fa oggetto muto di scherno, agnello, pecora da macello, denaro di riscatto, veicolo di un trasporto, di una economia di salvezza); un estremo razionalismo (tutto è pregno del logos, anche le cose irrazionali) e irrazionalismo (il logos cosmico e personale si fa vittima, subisce la morte). Però, queste tensioni non sono maneggiabili, non si fanno mai legge, meccanismo, logica. Ma rimangono ritmi di una libera rivelazione, di un metabolismo che va eseguito, accettato, creduto, ratificato sempre di nuovo, che presuppone, implica e suscita la libertà divina e quella umana.

[349] In tutto ciò, la fede cristiana è il sale del mondo. Condimento che dà sapore, fermento che incide sull'alchimia, sulla sostanza del reale. Ma la realtà è e rimane "la minestra", il partner aperto e resistente, la natura che la rivelazione (si) presuppone, si permette di premettere. La redenzione non cambia le cose, le leggi e i ritmi della realtà contingente, del corpo e dell'intelligenza, ma lavora sul reale, apre degli spiragli, incide sui parametri del pensare, sentire, agire, volere, le mette tra virgolette, le presta altre coordinate, fa nascere del bene anche nel regno del male. E ci ricorda la riserva escatologica, cioè la verità che questo vecchio mondo antico non sarà mai un paradiso, mai un luogo u-topico, ma può e deve essere ciò che è: il mondo limitato come giardino, come luogo di fatica, di sofferenza e della presenza indicibile e rincuorante del Verbo, dello Spirito, di uno spazio e di una dinamica che ci portano oltre. Appena il cristianesimo cominciasse ad insistere su di sé, a voler essere il tutto, appena, dunque, si tramutasse in una ideologia mitologica che volesse comprendere, spiegare, cambiare tutto, si tradi-

rebbe, si ridurrebbe ad una morale proibitiva, ad un'ideologia della sofferenza o del trionfo politico o ecclesiastico, della violenza subita o perpetrata, favorirebbe la nascita di una coscienza infelice, segnata da falsi ideali, false sofferenze, false vittorie, false sventure. E la storia del cristianesimo è, ahimè, strapiena di tali eventi e concezioni fatali che hanno offuscato la storia umana e l'immagine del Salvatore.

[350] Per illustrare questa triste verità; basta leggere una qualsiasi novella di Verga o di Pirandello. Chi non sarebbe rimasto colpito da uno di quei racconti che ci riportano l'atmosfera aristocratico-clericale dell'Italia meridionale di pochi decenni fa. Pensiamo alla novella toccante *Alla zappa*, ove tutte le speranze di una famiglia di contadini, segnata dalle stimmate della povertà e della malattia, si sono riposte sul figlio sacerdote, come garante di un mondo sacro e della benevolenza divina. E quando questi pecca, lo si ritiene come un morto, anzi peggio di un defunto, come un derelitto da bandire, per il quale è ancora una grazia di poter tornare ai lavori forzati sui campi. I compromessi storici offerti dal vescovo e dalle autorità che cercano di rimediare, agli occhi del vecchio padre non sono altro che un ulteriore tradimento.

Chi ha ragione in questa storia arcaica, l'anziano attaccato al senso della dignità e purezza sacrale o noi, ormai avvezzi a tutti i vizi e vicissitudini pensabili? E cosa dovremmo pensare di questa storia, se la comparassimo al brano di *Giovanni 8* cui abbiamo fatto cenno? Cosa vi è rimasto della grazia della Croce, della prassi di quella figura remota che il vescovo, il nobile, il vecchio e noi osiamo chiamare e invocare per il nome di Cristo? - O il racconto *Pena di vivere così*, che ci conduce nell'ambito parrocchiale. Vi sono il moralismo eroico che il parroco vuole insinuare, le dispute casui-

stiche, le maldicenze, i pettegolezzi delle zitelle, degli "iniziati", del cerchio ristretto della "sequela" – e la signora Léuca, che deve far fronte a ogni tipo di umiliazione, soprattutto a quello di trovarsi nuda davanti a se stessa, priva di motivazioni, ideali, giustificazioni, cui non resta che prendere su di sé la pena di vivere così (Pirandello, *In silenzio*, Mondadori, 1992, 178 ss., 203 ss.).

f) *L'uomo spirituale
nel frangente della storia*

[351] La salvezza di quell'evento cristologico – come si trasmette, come arriva da noi? I teologi e pensatori forti puntano sulla trasformazione della nostra posizione davanti a Dio, sulla giustificazione gratuita che ci libera da tutti i pesi di una fatale autolegittimazione, da ogni tentativo di voler farcela ad ogni costo, su una grazia e uno spazio di respiro tramandatici dai sacramenti che sostengono la vita e la trasformano in una parabola della presenza divina.

Altri rilevano la presenza dello Spirito nella storia, nella mistica, nelle varie forme di sequela e di vita religiosa. Forse i modi umanamente più convincenti sono la prassi umile (si pensi alla signora Léuca), l'abbandono fiducioso e il racconto che ci fa intravedere altre dimensioni della nostra vicenda.

Ci sono tante storie da raccontare per illuminare e accompagnare la nostra povera esistenza, per ovviare all'oblio della storia e di Dio.

[352] Prendiamo uno dei racconti fondamentali della fede cristiana, quello sui discepoli di Emmaus (*Luca* 24, 13-35) che per la sua ricchezza simbolica e la sua raffinatezza ermeneutica gode di una grande popolarità

presso i predicatori e teologi recenti (L.M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, Elle Di Ci, 1990, 115 ss.). Ci chiediamo: come sarà possibile fare una esperienza cristiana coll'esperienza della vita? Come rinvenire le tracce del Logos assente? – I discepoli sono sul cammino, esposti, in balia del gioco tra illusione e delusione, senza speranza. Tornano a casa, minacciati dalla regressione. Eppure parlano tra di loro, e parlano di modo che possano ospitare ciò che gli è alieno, prestare l'orecchio a qualcosa che esula dalla loro comprensione umana e religiosa. E raccontano, ripercorrono la notte dei sensi e dello spirito che hanno attraversato, che li ingloba e attanaglia tuttora.

Confessano la loro speranza, la loro teologia, la loro disperazione. Rivisitano la loro storia, le loro tradizioni, e lo fanno davanti a un orecchio estraneo, all'idolovittima delle loro proiezioni. Si lasciano ammaestrare sulle cose che apparentemente conoscono già da sempre, sulle scritture e la religione ebraica – e accolgono i semi di una nuova intuizione, di una visione diversa nel loro intimo. E invitano lo straniero nella loro casa, lasciandosi ospitare da colui che avevano accolto loro. E ri-conoscono la presenza nota e inedita sotto e nei gesti quotidiani. E solo adesso, retrospettivamente, riescono a leggere i segni e sentimenti emersi sul cammino e a comprenderne le implicazioni e i significati. E non vi si soffermano, non possono né vogliono impossessarsi di questa presenza donata, ma partono subito per comunicarla, tornano al luogo della loro speranza e della loro delusione. Solo adesso possono capire la propria storia come vocazione, destino, chiamata, provocatione.

[353] E la figura di Gesù in questo racconto? Lui che ci viene proposto come modello e midollo di una prassi redenta e comunicativa, cosa fa? Seguiamo per un mo-

mento la dinamica della sua presenza. Infatti, riesce a intravedere il frangente nel quale i discepoli versano, il loro bisogno di parlare, di orientarsi. E si inter-essa di loro, entra nella loro sfera, nel loro orizzonte ristretto, domanda e si lascia interrogare. E pone le domande giuste, anzi decisive: cosa avete sperato, perché piangete, quale è il vostro destino, cosa vi ha segnato? Li invita a una confessione della grandezza, dello splendore, della verità delle loro vicende, ma anche della loro colpevolezza e ristrettezza mentale, del loro smarrimento. E si rifà alla loro storia, alle loro conoscenze bibliche e religiose, dischiude loro le scritture, il senso della loro esperienza senza sopraffarli. E si lascia, come in tanti altri brani del Vangelo, misconoscere. Lui, idolo e vittima delle loro aspettative, non si vendica, non si giustifica, ma rimane presenza anonima, votata e tesa alla crescita della loro comprensione. Resiste alle loro proiezioni, non si lascia coinvolgere, conserva uno stacco signorile, rispetta la loro libertà, e si dà liberamente. E nel momento del tocco – sparisce, lascia che continuino la loro strada per conto loro. Racconto ed evento salvatore si incrociano.

[354] Il nostro racconto non è una novella né un resoconto storico, ma la riflessione retrospettica e mistagogica della comunità primitiva che cerca di individuare le situazioni e condizioni storiche e trascendentali che le permetterebbero una esperienza della presenza del Verbo incarnato in mezzo alle ambivalenze storiche, sotto le condizioni della lontananza del loro Signore e dell'ambiguità delle vicende umane ed ecclesiali.

Gesù si presenta anonimamente, in modo indiretto, in mezzo a e come condizione del dialogo, del gesto sacramentale, della interpretazione delle scritture e della quotidianità, nel viaggio rischioso della missione e comunicazione della fede.

La sequela si trasforma in un gesto esistenziale, in un'avventura storica con esiti aperti, si fa prassi sacramentale nel senso largo e incisivo della parola. Devi rischiare te stesso, avventurarti, collegare i tempi con il ritmo del messaggio, rinvenire la loro sintonia in mezzo ai falli e fallimenti della storia. Il cristianesimo è un invito a imbarcarsi in e a sobbarcarsi a questa avventura.

[355] Adesso capiamo l'importanza del racconto per l'evento della redenzione. Gli scritti biblici ci narrano vicende umane per rendere possibile una esperienza religiosa con l'esperienza biografico-profana, sia essa politico-collettiva o personale. Solo narrando si costituisce il tempo, o meglio, il tempo si trasforma in storia. Solo narrando e ascoltando, vita e riflessione, destino e libertà, passato e futuro si incrociano. L'inizio e la fine della vita, la genesi e l'appassire di un amore o della fede, le vicende di un rapporto nascente e poi interrotto non si comprendono, non si lasciano dedurre o sistematizzare, ma soltanto raccontare, hanno bisogno di un testimone veritiero, che è coinvolto, perfino investito dalla e nella storia – eppure libero, ha dunque conquistato uno stacco, un che di padronanza nei confronti di sé e della situazione. Solo narrando, si crea uno spazio libero tra le libertà, le generazioni, le diverse esperienze. Solo narrando, queste rivestono un senso, appaiono come fatti (risultati dell'impegno) e dati (imposti e donati), e il tempo emerge come spazio di assenza, di attesa, di dono, della reciprocità della vicende umane. Solo nel racconto si dà tempo al tempo, solo in esso trapela l'eccedenza, il possibile significato del e nel vissuto, solo in esso la situazione risulta trascendentale, cioè sorgente di conoscenza, di nuove interpretazioni, di una possibile conversione.

Così, la narrazione è il luogo di uno scambio simbolico

tra chi narra e chi ascolta, tra realtà e senso, tra fallimento e ricupero, tra gesto e parola: culto e racconto, memoria e profezia, sacrificio e ricomposizione si appartengono. La storia umana come storia narrata, trasformata e tramandata ha bisogno del tempo, e solo nel tempo concessoci durante il racconto riflessivo appare la presenza segreta del Verbo creativo, dello Spirito di comunanza, del Padre fondatore della tua e della mia libertà. Di Dio si parla in modo eminente solo nel racconto "eucaristico".

[356] Dal racconto (nel quale Dio emerge come Lui presente, quale regista nascosto, come interpretamento, cioè come chiave della lettura e della mediazione tra fatto e senso) nascono le altre forme principali che ci permettono un discorso di e su Dio. Vi è la teologia che tenta di oggettivare le leggi del suo apparire nella storia vissuta e narrata e che lo coglie come ablativo assoluto e assolvente, come condizione fondante del reale; la profezia che lo testimonia come nominativo indiretto, come soggetto che parla e si impone; il comandamento che ci costituisce davanti a lui come soggetti responsabili; la preghiera di benedizione e di lamento che narra le proprie vicende al suo cospetto (*coram*) e nella quale il Dio remoto può diventare Tu-Io dell'orante. E, infine, Dio stesso si fa parabola della storia umana, la prende su di sé - e interpreta questo scambio simbolico mediante le parabole che racconta, quelle storie che raffigurano e incitano a un processo di metamorfosi. Dio compare in esse non soltanto come un padre misericordioso o nella veste del Figliolo prodigo, ma come ciò che avviene nel racconto, che succede tra i protagonisti. Durante il racconto e nell'ascolto i rapporti cambiano il loro aspetto consueto e si fanno cammino verso il Regno di Dio, un regno di libertà generosa e di presenza.

[357] E noi, se avessimo il coraggio di raccontarci le vicende dei nostri tempi: i mutamenti postconciliari come storia di liberazioni e di tante perdite e fallimenti? E come viviamo il cambiamento del ruolo delle donne, il pluralismo sociale, l'ovvietà dell'agnosticismo anche nei nostri cuori? Come abbiamo vissuto e viviamo queste esperienze? Sono oggetti del nostro narrare, pregare, profetare? Facciamo ancora esperienze con le nostre esperienze? Le nostre storie si condensano ancora in una storiografia, in una *confessio laudis, veritatis et peccati*?

Se no, saremmo vittime dell'oblio. Perché soltanto il tempo trasformato in gesto vissuto e linguistico potrà parlarci della redenzione. Per questo ci vogliono il tempo, il divenire, le narrazioni, le preghiere, il coraggio profetico: il tempo, tanto trascurato da Severino, ci risulta l'unico tempio di una possibile presenza dell'essere e del Dio cristiano (cfr. Gh. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Cerf, 1986, 131-157, 212-226; B. Sesboüé, *Gesù Cristo - l'unico mediatore* II, 17-36).

[358] Una volta colta questa ottica, si creeranno tanti stili di menare una esistenza cristiana, dalle forme più atroci e selvagge di testimonianza e di vita austera fino ai modi più eleganti, mondani o colti. Vorrei concludere con due brani atti a illustrare questa seconda guisa dell'essere cristiani.

«Tu cerchi Dio, anima cara, ed egli è ovunque, tutto te l'annuncia, tutto te lo dona, egli ti è passato accanto, intorno, dentro, attraverso, dimora in te, e tu lo cerchi. Ah! ... Tutto è efficace, tutto è predicazione, tutto è apostolico in queste anime solitarie; Dio dà al loro silenzio..., ai loro gesti una certa virtù che opera nelle anime a loro insaputa; e come loro stesse sono guidate dalle azioni occasionali di mille creature, di cui la grazia si serve per istruirle senza che se ne rendano conto,

così essi servono da sostegno, da guida a molte anime..., di modo che queste anime sono come Gesù, da cui promanava una virtù segreta che guariva gli altri». Così scrisse il gesuita J.P. de Caussade ai tempi di Madame Pompadour in un libretto che lo psicanalista E. Bernhard soleva regalare ai suoi amici e clienti, a tanti artisti e grandi della cultura romana degli anni quaranta e cinquanta (*L'Abbandono alla Provvidenza divina*, Adelphi, 1989, 19 s., 35; E. Bernhard, *Mitobiografia*, Adelphi, 1969).

[359] E aggiungiamo subito un'altra voce della stessa epoca, una lettera che il fondatore dell'Archivio Italiano della Storia della Pietà, don Giuseppe de Luca, scrisse a Benedetto Croce.

«Lei sa che non rappresento nessuno e nulla, e non servo altro interesse da quello di una idea della storia e d'un mio proposito negli studi; nessuno infatti mi aiuta, fuorché d'un obolo che si getta al povero sulla porta d'una chiesa. Non sono democristiano, non comunista, non liberale, non socialista. Non sono professore, non professo nessun apostolato, non promuovo nessuna propaganda. Non appartengo a nessuna corrente di pensiero. Sono prete, è vero: ed è sempre una cosa che prima o poi se non sei un Santo, può essere pericolosa».

Ma cosa ha voluto questo prete romano? Nient'altro che raccogliere il materiale di una storia della pietà; pietà intesa come un amore virile e una coscienza malleabile nei confronti della vicinanza, della sfera divina.

«Quando l'uomo prova in sé presente Iddio, non in mero concetto o in puro sentimento, ma nell'amore, noi diciamo che allora è pio: non presente per un attimo..., bensì presente in forza di un abito interiore, continuo e continuato quantunque non ininterrottamente

in atto. Non è pietà una fiammata momentanea, per essere pietà dev'essere come una vita. Si è pii come si è vivi» (*Introduzione alla Storia della Pietà*, Roma, 1962, VII s., 7 s.).

SUMMARY – Nei §§ 286-359 si tenta una ricostruzione della grammatica, del dinamismo portante e del possibile significato dei misteri cristiani, sottolineando il loro nesso, la loro coerenza, la loro forza vincolante e liberante, dimostrando come la differenza (teologica, ontologica, dialogica, dimensionale-trascendentale) e la logica del dono sono la cerniera e la matrice di un paesaggio ormai remoto e tutto da riscoprire.

4.
Forma: la "Denkform"
della teologia cristiana

a) *Lo scontro ideo-logico*

[360] Alla fine, dobbiamo tornare al punto decisivo di partenza dell'impatto tra Severino e la teologia cristiana come l'abbiamo formulato sopra nei §§ 18 s., 49, 78, 92-97, ricostruendo le forme di pensiero, i dinamismi, le leggi e i criteri del pensare cristiano.

[361] L'esperienza fondante del pathos severiniano si doveva al poema grandioso di Parmenide, alla dottrina delle due (o tre) vie che si scomunicano a vicenda: il cammino della "doxa", dell'opinione comune che si abbandona al gioco delle apparenze e ritiene che ci sia una differenza reale tra luce e notte, tra essere e non-essere, anzi, che il non-essere abbia un che di essere in sé. Una tale oscillazione gli risulta, invece, del tutto fuorviante. Perché solo l'essere è, il non-essere non è. L'essere è identico al pensiero vero, alla verità assoluta, è la sola cosa pensabile ed esprimibile, è ingenerato e incorruttibile, non conosce un passato e neppure un futuro, è immutabile e immobile, indivisibile, un continuo tutto uguale, un'unità unica e sferica che contiene ogni fenomeno in sé, è l'essere del cosmo senza il cosmo (visibile-materiale degli altri presocratici).

Visione stupenda, eppure difficile da sostenere, perché sembrava salvare l'essere e perdere i fenomeni, la pluralità. Il loro rapporto dialettico sarà d'ora in poi il problema della filosofia occidentale da Platone fino a Heidegger. Severino, invece, si insedia nella staticità di una tale visione compiuta del compiuto.

[362] Un mondo del tutto diverso, il lettore lo incontrerà nel libro della Genesi, nell'affresco altrettanto sbalorditivo del poema sacerdotale di *Genesi 1* (forse un mezzo secolo più antico della visione parmenidea) e della storia iniziale dell'umanità fino alla vocazione di Abramo secondo lo Jahwista (sec. VIII, *Genesi 2-12*). Il duplice esordio si deve già ad una riflessione tormentata sulle vicende storiche del popolo di Israele dall'esodo fino all'esilio, vicende contrassegnate dall'intrigo tra grazia e peccato, vocazione e risposta (mancata), presenza divina e azioni umane, pathos profetico e istituzione politica e culturale. In questo frangente, gli agiografi ricordano che l'inizio assoluto si deve alla libertà di un Dio che crea mediante il Verbo, chiamando tutto all'essere, un atto tanto leggero quanto incisivo, imponente e liberante, provocando la reazione libera e ambigua dell'uomo. Ordine cosmico e assoluta relatività dell'esistente che è divenuto, la bontà premessa e promessa del mondo e la precarietà della sua ratificazione interdipendono in questa visione quanto mai ardita della storicità del mondo e dell'uomo. Ed è ovvio che la teologia cristiana prenda le mosse e riceva i suoi criteri decisivi da questo esordio che la accompagna, la sottende e la mette sempre di nuovo in crisi.

[363] E quando quel Verbo arche-tipo si fa carne, figura storica, vulnerabile, contestabile, il carattere e lo statuto delicato, oscillante e insieme fermo (perché anco-

rato in un punto concreto della storia) si conferma e inasprisce. Leggiamo per questo (oltre a 1 Corinzi 2, 5 ss.) il testo fondamentale, la *magna charta* della teologia cristiana (*Efesini* 3, 14-19): «Piego le mie ginocchia dinanzi al Padre del Signore nostro Gesù Cristo, dal quale prende nome ogni paternità in cielo e sulla terra, perché secondo la ricchezza della sua gloria, per mezzo del suo Spirito siate corroborati nell'interiorità e attraverso la fede Cristo abiti nei vostri cuori; perché, ben radicati e fondati nella carità, possiate comprendere insieme con tutti i Santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità e conoscere altresì la carità di Cristo che supera ogni conoscenza, in modo da essere ricolmi di tutta la pienezza di Dio». Il lettore che paragonasse questo testo al poema di Parmenide, che respirasse l'atmosfera di entrambi, capirebbe subito il loro fascino e la loro diversità dimensionale. In Paolo, la teologia viene iscritta nel cerchio della carità, della adorazione, della differenza ontologica e storica tra Padre e Figlio, tra cielo e terra, tra conoscenza e abbandono – e nella immemorabile storia della rivelazione cui deve far fronte.

[364] Perché è soprattutto la Sacra Scrittura che misura l'ampiezza e la lunghezza della conoscenza divino-umana, della teologia, come ce lo spiega Bonaventura nel prologo del suo *Breviloquium* del 1255. Essa contiene in tanti libri e generi letterari (e ci fornisce un elenco e una spiegazione che anticipa parecchie delle intuizioni di Ricoeur) tutte le esperienze dell'uomo e le sfumature del suo rapporto a Dio, si espande dalla Genesi fino all'Apocalisse, tra macrocosmo e microcosmo, percorre tutte le età del mondo, è sublime e profondo, richiede, dunque, una lettura poliedrica. Teologia, quindi, come percorso storico e trascendentale, conoscitivo e amoroso, esegetico e sistematico. È perciò una bella

coincidenza che san Bernardo applichi lo stesso brano e le stesse categorie alle proprietà dell'essenza divina (si vedano le pagine conclusive del *De consideratione* del 1150).

[365] E infine, sentiamo una voce recente che sembra essere una risposta a Parmenide e Severino. «In teologia la storicità dell'esodo si sposa alla storicità dell'avvento: pensiero della vita nel tempo, la teologia non è meno pensiero dell'Eterno, che nel tempo è entrato; ed è, soprattutto, pensiero dell'incontro fra i due mondi, quello dell'umano andare e quello del divino venire. La teologia pensa l'inesauribile vita dell'Eterno, che si offre nei giorni degli uomini nella storia della rivelazione, e l'imprevedibile vita del tempo, segnata dal gioco complesso della contingenza e della libertà: e le pensa insieme». Perciò, il cristianesimo predica «una salvezza non *dalla* storia, ma *della* storia e in essa... per cogliere quel "farsi" della verità che la rende liberante e significativa per gli uomini, situati nella corposità viva del divenire del mondo». E ancora: «Una teologia come storia non sacrifica il linguaggio dell'essere, ma lo valorizza esattamente nella sua natura di linguaggio, di mediazione espressiva storico-concreta e comunitaria...» (B. Forte, *Teologia come compagnia, memoria e profezia*, Paoline, 1987, 131-134).

[366] Su questa linea ho dimostrato in un altro contesto, come la stessa rivelazione come trapasso tra infinito e finito, tra intelligenza divina e comprensione umana contiene in sé una dimensione kenotica (rischiosa, equivoca), storica (immersa nelle vicende umane e profane), trascendentale (avviene nella e attraverso l'interpretazione umana), interrelazionale-strutturale (l'assunzione dell'altro nella medesimità della sfera e dell'essere divino), pratica (liberante), critico-discernente

(già la creazione è anche opera di distinzione e distanziamento tra le sfere). Ora ci spetta determinare meglio le strutture formali portanti del mistero cristiano e della sua esplicazione teologica.

b) *Il dispiegarsi teologico del mistero cristiano*

[367] I misteri cristiani non sono o rappresentano valori, regole, verità astratte, sentenze o visioni ideologiche o sapienziali, ma sono eventi che si svolgono sul piano umano e divino, storico e ontologico, ontologico e conoscitivo, conoscitivo e amoroso. Eventi che risultano processi, varchi, trapassi delicati e forti, fragili e potenti, inizi permanenti che non sono mai puro passato, ma dischiudono e valorizzano sempre nuovi orizzonti e avvenimenti indietro e in avanti. Il processo trinitario o creazionistico, la vocazione della libertà umana e il suo riscontro storico, il gioco aperto tra grazia, libertà tentabile e peccato, tra natura e grazia, tra legge e amore, Primo e Secondo Testamento, l'evento dell'incarnazione e il passaggio pasquale, il rapporto tra Cristo (capo, pastore, porta, sposo, vite, corpo mistico) e la Chiesa, tra Cristo, Chiesa e presenza eucaristica o mistica, tra storia e metastoria (risurrezione, escatologia), sono tutti passaggi aperti, situazioni concrete e trascendentali (perché incidono su e trasformano la conoscenza umana), inizi che pure definiscono perentoriamente la condizione storica dell'esistenza. Non sono mai afferribili, ma già in sé complessi; e perciò richiedono diversi tipi di approccio e di interpretazione.

[368] Ogni mistero cristiano è istante e istanza, campo polare, complesso strutturale, interdipendenza di poli incommensurabili, situazione di concreatività tra

le diverse componenti, evento trasformante, drammatico. Comporta e comprende in sé un campo di comunanza primordiale, un noi apriori, un legame di alleanza, di affinità elettiva ed ellittica (natura divina, l'essere divino, lo spirito tra padre e figlio, il Logos nel quale tutto fu creato, la volontà salvifica divina, l'unico corpo mistico), un polo autorevole, iniziante, procreativo (Padre, Cristo), un processo di alter-azione del e nel medesimo, di trapasso, un salto dimensionale e mortale verso l'altro (che pure rimane compreso nell'unità primordiale, viene ri-assunto in essa), un salto anche trascendentale-prospettico perché cambia, anzi, si capovolge l'ottica dell'insieme (dal Padre al Figlio, da Dio-Padre all'uomo creato, dalla rivelazione del Primo a quello del Secondo e Nuovo Testamento, dal Gesù profeta al profeta durante l'ora decisiva, dal profeta morto, ucciso al Cristo risorto, dal Cristo risorto ai discepoli, dal peccatore all'uomo che vive nella grazia). Cioè, il Figlio è e ha un'altra versione, una versione totalmente diversa della medesima coscienza divina che non il Padre, e lo stesso vale per il rapporto tra Dio e uomo ecc. Avviene tra di loro una svolta e rivoluzione della visione del mondo nonché del loro reciproco rapporto. Inoltre, si tratta sempre di un'azione immanente (che persiste nello spazio primordiale) e transeunte, arrischiata, kenotica che poi tende a ristabilire l'unione di comunanza nella forma più sciolta della comunione (grazia, Chiesa).

[369] Questa struttura dinamica si riverbera e si reitera in tutti i misteri cristiani e ne garantisce il loro nesso, la loro intelligibilità analogica. Adesso capiamo forse ancora meglio che la teologia ha bisogno di tutti i registri e procedimenti del pensare e filosofare umano, perché deve cogliere il carattere, la tensione analogica, polare, paradossale, drammatico-storica, trascendentale dei misteri e del simbolismo cristiani (cfr. §§ 348 s.). E

capiamo che ci vorranno diversi tipi – tra di loro mai del tutto compatibili – di approccio teologico per coglierne i diversi aspetti, dinamismi, prospettive. Non è casuale che Tommaso abbia descritto il processo creazionistico mediante le categorie di causa, principio, *emanatio*, *participatio* o la redenzione con le immagini di sacrificio, merito, soddisfazione, liberazione, riscatto, passione, presenza efficace spirituale, apertura, riconciliazione (*Summa Theologiae* III, 47-49), insistendo sul significato redentore di tutti i misteri della vita di Gesù: nascita, battesimo, attività profetica, passione, sepoltura e risurrezione, un circolo che riepiloga la nostra storia e la reintegra nella logica dell'amore divino. Una concezione che Dante ha tradotto nell'itinerario drammatico della sua *Commedia*.

[370] Sviluppando in modo più sistematico, notiamo che tutti i misteri cristiani nella teologia si colgono da diverse angolature, mediante diversi procedimenti e logiche che tra di loro non combaciano mai del tutto e che non si lasciano mai del tutto conciliare o ricomporre. La teologia trinitaria richiede sempre due approcci diametralmente opposti: l'uno parte dalla unità dialettica della coscienza divina e sottolinea il carattere relazionale e strutturale delle singole "persone", l'altro favorisce la diversità delle persone e cerca di definire l'unità divina nell'ottica del processo dia-logico, come comunione e Noi aprioristico. La tradizione ha privilegiato il primo modello con tutte le conseguenze per l'astrattezza del trattato trinitario che quasi pareva un'aggiunta al "De Deo uno" perdendo ogni contatto reale con la Cristologia e il vissuto umano.

Il secondo, invece, fa fatica a cogliere il carattere primordiale della unità e unicità della coscienza divina e invita forse a proiezioni troppo idilliache e postromantiche di una comunità intratrinitaria. – Così, la

creazione può essere descritta come dono, come processo di partecipazione della luce dell'essere, come asunzione del creato in Dio, come trapasso rischioso verso il finito. – Il rapporto tra i due Testamenti richiede, come dimostra Balthasar (*Gloria* VI/VII), uno sguardo sinottico, un procedere ana-logico, polare, paradossale e drammatico che cerca di reggere al nodo decisivo del problema: cioè che lo stesso Dio si è rivelato in due forme eterogenee eppure complementari, cioè anche in mezzo al fallimento e al ricupero della sua stessa presenza. – E nella Cristologia gli accostamenti si moltiplicano. C'è chi parte dall'incarnazione, chi dalla prassi di Gesù, chi dalla passione. C'è una Gesologia (dal basso) e una Cristologia (dall'alto), una concezione kenotica e una più umanistica. Ognuna di loro riesce a cogliere (se approfondita fino al suo punto critico di svolta, ove è toccata dall'impostazione contraria) quasi tutto il mistero, ma appunto entro la propria sfera, senza mai del tutto esaurire la ricchezza di ciò che sarebbe ancora da scoprire – e alterando sempre di un che lo stesso mistero che rimane oltre ogni tentativo di ricostruzione teorica. – Oppure pensiamo alla escatologia che sembra aver bisogno di un incrocio impossibile e necessario tra la visione greca (immortalità dell'anima, il continuo del principio spirituale della individualità e della universalità di ogni persona; la morte come purificazione, punto decisivo e culminante della autodefinizione dell'uomo) e la fede biblica (la rottura tra la morte e la risurrezione dell'uomo incorporato, la vita come dono del Padre, la morte come processo e giustificazione del giusto condannato). E cosa diremmo della relazione tra l'eschaton dell'individuo e la trasformazione finale dell'intero cosmo? Tra la visione perfezionistica (trapasso, compimento della storia) e quella apocalittica, catastrofica del fine della storia?

Tutti gli scarti denunciati si riconducono probabilmente ad un altro ancora più decisivo: quello tra le logiche della creazione e della redenzione. La prima accentuerà la bontà iniziale, la naturalezza positiva del rapporto tra la natura divina o il Padre e il cosmo, la storia dell'uomo; l'altra non può non privilegiare un discorso molto più drammatico e agonale, una visione negativa del mondo. Il dogma del peccato originale intendeva mediare tra queste due ottiche, eppure si ripeteva lo stesso dualismo tra ottimismo e pessimismo che il Concilio di Trento ha cercato di superare, evitando gli estremi.

[371] È questa differenza trascendentale-dimensionale tra le diverse impostazioni, ognuna necessaria e insoddisfacente, che preserva la teologia cristiana dall'auto-ideologizzazione. Essa non si rinchiude mai in una parola determinante, ultima, ma deve affidarsi, alla vetta della sua speculazione, alla realtà e intelligenza maggiore del suo oggetto che in verità risulta il soggetto libero, primordiale, la condizione e il datore della sua stessa riflessione. C'è forse tra le diverse concezioni teologiche un rapporto di rappresentanza vicaria, di reciprocità sofferta e feconda. E ognuna è tenuta a precisare al massimo le implicazioni della propria impostazione spingendola fino al punto nel quale riesce a salutare, ad intravedere, a mettersi in un rapporto rispettoso e fecondo con la visione opposta. Perché ogni procedere giunge ad un punto critico nel quale deve rendersi conto della propria insufficienza e assumere in sé la prospettiva finora esclusa o accantonata. Esattezza e anima, il coraggio di collocarsi nella dinamica del proprio pensiero e di oltrepassarlo interdipendono in questa visione del lavoro teologico. Questa ampiezza si rispecchia anche nelle grandi formule della fede e delle decisioni dogmatiche del magistero che si devono spesso ad un compromesso storico e non impongono mai una

concezione teologica. Circoscrivono invece lo spazio e i confini entro i quali la teologia dovrà muoversi per rispettare i capisaldi del rispettivo dogma.

[372] Dunque, più una teologia scava nel patrimonio della tradizione quanto mai variegata e profonda, più troverà anche il coraggio di porsi davanti alla attualità, più sarà capace di individuare e di creare i nessi tra il mistero e l'esistenza umana. Più è razionale, precisa, più dovrà anche sviluppare un senso per il versante simbolico e mistico della fede. La legge formale e il tatto squisito della formula di Calcedonia che non osa definire il nucleo del mistero cristologico in termini positivi, ma delinea soltanto l'area quanto mai vasta dell'asseribile per via di paradossi, della opposizione di termini negativi, invitando tutti i tempi e teologi a riformulare positivamente ciò che ogni tempo riesce a capire di questo evento. Apparentemente, le diverse soluzioni spesso si contraddicono, in verità progrediscono a modo di un movimento a spirale, si avvicinano al centro (che già in sé è polare!) da diverse angolature.

[373] Ogni fenomeno e pensiero può essere spiraglio per la presenza del Logos divino, in quanto si sottomette duttilmente al movimento appena descritto. Ogni particella del cosmo è rovelto ardente, luogo ed evento di presenza, in permanente trasformazione per diventare simile alla sua origine e al suo significato escatologico. Sarebbe povera la teologia che non cogliesse questa trasparenza, le potenze di metamorfosi insite in ogni cosa e pensiero.

[374] *Excursus o considerazioni inattuali.* Gettando ancora un breve sguardo su san Tommaso e la sua interpretazione da parte di Severino, possiamo ritrovare i nostri principi anche nell'autore più autorevole della

teologia degli ultimi secoli, imparando ancora una volta qualcosa sul contrasto tra Severino e mentalità teologica. Il nostro scrive sulla Cristologia di Tommaso dopo una tortuosa, tormentosa e quanto mai ripetitiva esegesi di *Summa contra Gentiles* IV, 39: «L'esser uomo e l'esser Dio costituiscono essi stessi un'opposizione; sì che è contraddittorio dire dello stesso che è uomo e Dio... Non è un "mistero": è un assurdo... Esser uomo ed esser Dio sono determinazioni opposte perché contengono essenzialmente determinazioni opposte» (*Pensieri sul cristianesimo*, 229 s.). Perciò gli risulta insensato che la teologia classica secondo le regole della *communicatio idiomatum* attribuisca predicazioni opposte al medesimo soggetto e le stesse qualità a due nature diverse. Una logica alquanto rancida e meccanica. In ogni manuale, Severino avrebbe potuto leggere che le predicazioni si riferiscono soltanto alla persona concreta di Gesù, mai alla natura divina o umana *in abstracto* e che esse valgono solo in quanto affermative, mai come asserzioni negative o privative.

Ma questo non è il punto. Severino non coglie il pensiero forte e centrale di Tommaso che si trova nel capitolo 41 (soprattutto nell'ultimo brano). Lì (come in *Summa Theologiae* III 2, 1; 3, 8; 4, 1) Tommaso sviluppa un'idea relazionale della natura umana e divina. L'una è già da sempre aperta e disposta a ricevere il Verbo divino perché ama e conosce tutto in e per via di esso; e il Logos è già dall'inizio il principio della in-esistenza di Dio nella creazione. Nella incarnazione del Verbo e nella costituzione di Gesù non si compongono pertanto due realtà opposte o eterogenee, ma si incrociano due relazioni trascendentali e fondanti in un centro personale: quella dell'uomo a Dio e quella del Logos al mondo e alla esistenza umana, e questo in virtù della forza personalizzante del Logos nel quale ambedue le relazioni sussistono e si correlano. Il centro personale

non è altro che quella costellazione. Perciò, si può dire che il Logos soffre e muore per noi, e lo fa come esistenza e *relatio* umana, e che l'uomo Gesù compie meraviglie e risorge, perché tutto questo avviene mediante il suo rapporto col Padre. I due movimenti si incrociano, si configurano e si rafforzano senza mai confondersi. Severino non coglie nemmeno l'intuizione e il problema centrale di Tommaso (per non parlare del nesso alla struttura del discorso trinitario, magistralmente esplicito nell'undicesimo capitolo del medesimo libro sulla scia della massima: *quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum*), e ancora meno l'istanza delle cristologie recenti da Pannenberg fino a Wiederkehr (che nel manuale postconciliare *Mysterium Salutis*, vol. V, ha abbozzato una cristologia relazionale in una maniera convincente e affascinante).

– La stessa lettura riduttiva, sempre a caccia di contraddizioni fittizie, nei confronti del problema della fede (*Summa contra Gentiles* I, 2-7), dove Severino si scandalizza perché Tommaso sembra voler prefiggersi di dimostrare la verità della fede, che da un lato può essere provata con i mezzi della ragione naturale di modo che tutti debbano consentirle, mentre dall'altro dipende totalmente da Dio e dalla sua rivelazione (*Pensieri*, 75).

Anche in questo caso non si accorge che Tommaso si muove a due livelli dimensionali diversi. Una volta si tratta della non-contraddittorietà delle asserzioni di fede, che potrà essere dimostrata anche ai pagani, un'altra volta della luce intrinseca e del consenso interiore della stessa fede. Con la sua ottica statica, Severino distrugge il senso sottile del procedere e delle conclusioni della teologia tomista, non ne coglie la rete quanto mai sottile e la diversità dei piani del suo argomentare; e per questo gli manca il minimo senso per le leggi e i ritmi della teologia cui ho fatto cenno in questo capitolo.

[375] E allora, la teologia cristiana come potrà muoversi tra Vattimo e Severino, tra pensiero debole, mondo secolare e mito arcaico, tra una società agnostica e la nostalgia di un regno immutabile dell'essere e della verità? Forse, abbiamo preparato le strade per poter proporre un tipo di teologia che sappia reggere alle sfide del postmoderno, una teologia che custodisca e trasmetta il carattere polare, paradossale, relazionale, kai-rogico, passeggero del mistero cristiano...

SUMMARY - I §§ 360-375 evidenziano le leggi e i ritmi, le "Denkformen" (analogia, paradosso, dialettica, dialogicità ecc.) di una teologia che sappia reggere fecondamente alle strutture del mistero e della razionalità moderna.

5.

Motivo: il cristianesimo
nel mondo post-moderno

[376] Come descrivere la svolta epocale e la mentalità della società nella quale ci tocca vivere? Severino, dalla sua vedetta, non può non lamentarsi della decadenza violenta della storia postsocratica, denunciare il carattere perverso, distruttivo della modernità, e propinarci la bevanda amara del toccasana della verità vetusta dell'essere, intravista, individuata e colta da qualche veggente antico. E sembra cogliere nel segno, perché è ovvio che il mondo platonico, la sua visione del mondo sta per estinguersi. Assistiamo ad una svolta quanto mai incisiva, vertiginosa, che conclude una stagione di pensiero durata duemilacinquecento anni. E per questo motivo, Heidegger, Severino, Drewermann, gli ecologisti e l'esoterismo attuale tornano ai presocratici, alla sapienza memorabile dell'Egitto o della Cina. Una proposta fin troppo suggestiva che sembra poter risolvere i nostri problemi senza far una piega.

Eppure, il mondo non è così - e il cristianesimo dovrebbe saperlo, dovrebbe assumersi il compito ingrato di non indulgere alle letture e rivendicazioni facili. Sarà abbastanza forte per incontrarsi con il pensiero debole, con le tendenze del nostro fine secolo? I misteri cristiani e le leggi della teologia appena rilevate po-

tranno corrispondere in modo critico alle istanze del mondo attuale? Mi pare di aver sviluppato alcune categorie necessarie per poter affrontare con sprezzatura questo ultimo ambito di questioni – e le realtà alquanto policrome, variegata che abbiamo davanti agli occhi. Cerchiamo, dunque, di farci un'idea pur provvisoria e grezza delle coordinate del mondo attuale, del paesaggio che percorriamo ogni giorno, spesso senza accorgercene, perché ci circonda e trascina subdolamente, di modo che noi ci muoviamo spesso da sonnambuli disorientati, ottusi o abbagliati.

a) *Le coordinate del mondo post-moderno*

[377] *Svolta e mentalità antiplatonica.* Severino e Vattimo, la teologia postmoderna e ogni consumatore che frequenta McDonald's e segue regolarmente Canale 5, sono tutti vittime e protagonisti della svolta antiplatonica, scanzano il connubio tra filosofia greca e fede cristiana che si è affermato da Origene fino a Karl Rahner, nonostante qualche tentativo aleatorio (pensiamo al nominalismo o alla Riforma) di sfuggirvi, di far saltare il cupolone di questa alleanza, tentativi stentati, magari tentazioni che i romanzi di Umberto Eco, uno dei massimi protagonisti del mondo ludico-semiotico attuale, ci hanno illustrato. Nel piccolo mondo antico platonico-cristiano preconciliare di una rappresentanza simbolico-gerarchico-sacramentale della luce, della verità e dei valori, vige un primato dell'intelletto e della volontà sul sentimento, dello spirito sul corpo, dell'unità sulla pluralità, dell'ascesi sulla vita, della tradizione sulla novità, dell'eterno sulla finitezza. Oggi, invece, prevalgono nel centro della nostra sensibilità, della nostra valutazione spontanea, la pluralità sull'unità, il sen-

timento sulla volontà, l'impressione sull'intelletto, una logica del potenziamento e della creatività su una morale ascetica e proibitiva, il senso della possibilità sull'ascolto della verità dell'essere, la vertigine dello iato, della diversità sulla differenza del medesimo, l'uzzolo della trasgressione sull'istanza trascendente. La religione cristiana potrà sopravvivere a questa rivoluzione "sentimentale"?

[378] *Svolta e mentalità ecumenico-démocratico-ermeneutica.* Viviamo in una società aperta, variopinta, irretiti in un gioco tra tante prospettive, opinioni, ruoli, scelte, una situazione che ci impone umiltà e un senso di apertura. Da lì il clima di un ecumenismo universale tra le confessioni, razze, religioni, una mentalità ermeneutica che adotta tutta la versatilità e l'astuzia del dio Ermete, che sa tradurre qualsiasi messaggio da un codice all'altro – spesso senza tradirne il segreto, l'alone individuale. Una società del tutto aperta, trasparente, pronta a ogni tipo di metamorfosi e trasmissione, con tante nicchie di solitudine, di una inaccessibilità ermetica. Nondimeno, la capacità di interpretare, mediare, tradurre e tradire è immensa. La verità ivi non esiste, non è nemmeno pre-messa, ma si dà, semmai, solo in un processo sterminato di approssimazioni, congetture, trasformazioni.

[379] *Svolta e mentalità funzionale.* Non c'è più nulla di consistente, di sostanziale, non ci sono sistemi di cui facciamo parte integrale. Ognuno, ogni realtà risulta, invece, un mondo integrale e situazione, luogo, prospettiva, segno in una rete infinita di rimandi, di possibili costellazioni, prospettive e interpretazioni. L'arte "astratta", il romanzo moderno, fisica, psicologia e sociologia, la dodecafonìa, hanno dissolto ogni rapporto oggettivistico o soggettivo, non mirano ad una unità coerente

del mondo, bensì ricostruiscono diversi tipi di correlazioni, stratificazioni, modulazioni, connessioni ipotetiche. È il pensiero strutturale che ormai domina sul nostro agire, ricercare, intuire, sognare. Siamo passeggeri e “voyeurs” entro un mondo infinito di rinvii semiotici.

[380] *Sensibilità antiideologica*. I nostri nervi, pur agognando a volte, in uno dei sussulti arcaici del nostro plesso nervoso, un mondo più coerente, chiuso, controllabile, non sopportano l'uniformità e l'esclusività dell'ideologia, dell'unico Padre o Logos. Ci sentiamo piuttosto esuli, girovagli nel deserto. Vero ci sembra soltanto ciò che non si adatta a un sistema, che fa scoppiare i tetti protettivi delle certezze e delle fedi. La dialettica negativa, lo sguardo delle vittime, la sensibilità di un Kafka, Adorno, Rosenzweig, ci invitano a intuire il prezzo da pagare per ogni asserzione troppo spudoratamente sicura di se stessa, a marcare il punto critico di controproduttività nel quale una opzione danneggia e mina se stessa, si ritorce contro ciò che avrebbe voluto promuovere, a denunciare i motivi nascosti, spesso contrari alle affermazioni predicate. Sono soprattutto i pensatori ebrei che hanno svegliato in noi questo tipo di astuzia, di fiuto indiretto da parte di una sensibilità vulnerata e raffinata.

[381] *Svolta e mentalità agnostica*. In un tale clima non vi è un antagonismo marcato tra teismo e ateismo, ma ci muoviamo nel grigiore di uno scetticismo diffuso e di un agnosticismo soffuso che compenetrano tutto. Le convinzioni di ferro non ci vanno più, sappiamo quasi tutti che anche nelle opinioni contrarie alle nostre c'è più di un granello di verità. Questo atteggiamento ci rende, forse, più umili, cauti e tolleranti, ma anche inetti, incapaci di incarnarci in una forma concreta di pensiero e di vita.

[382] *Svolta e mentalità mitologica*. Per rimediare a questa situazione di stallo, torniamo alle certezze soavi, vellutate delle immagini mitiche; lasciamo i partiti, le chiese e aderiamo ai movimenti, alle sette, ai guru – in cerca dell'unione tra mistica e ragione, uomo e natura, maschio e femmina. Tira un'aria gnostica, orfica; torniamo al regno delle madri, ci culliamo nella cuccagna di un'atmosfera androgina, ove non ci sono più signori o sudditti, greci o ebrei, uomini o donne, ma siamo un tutt'uno – in chi? in che cosa? Almeno possiamo dire che tutti sono assolutamente (una parola che gode stranamente di grande popolarità) uguali e ognuno è qualcosa di molto particolare – il messaggio avvincente del '68, dei rivoluzionari che in fondo non si ispirarono a Marx, ma a Hermann Hesse.

[383] Da lì, l'ampiezza affascinante, ma anche la inesorabile e insopportabile leggerezza del nostro mondo nuovo. Ed è evidente che una Chiesa gerarchica, una teologia attaccata ai ruderi della scolastica non convincono più, hanno perso metà, se non due terzi della loro clientela in questi ultimi decenni. Anche quando non mancano i rigurgiti quasi fisiologici dei diversi fondamentalismi, nazionalismi, regionalismi – e la nostalgia di un mondo diverso, classico, antico, ancorato nel medesimo, in una verità che non costa nulla, ma garantisce tutto. Un mondo nel quale i libri di un Severino si vendono bene – e un Roberto Baggio della provincia di Vicenza può sentirsi vicino al buddhismo. Quale sarebbe, dopo tutto, la proposta della teologia cristiana in un tale frangente?

b) *Alcuni spiragli per un discorso teologico*

[384] Quale, dunque, potrebbe essere uno stile promettente della religione e della teologia cristiana? Uno stile conveniente che sapesse promuovere la vita e il

pensiero secolare e religioso? Un primo principio che possiamo dedurre dalla nostra esposizione è la forza di presenza nei confronti del *kairos*, del momento attuale che ci si impone e ci è dato. Il Logos divino si presta e si lega ad ogni congiuntura e mentalità, senza spolarle del tutto o totalmente. Ogni epoca è un vaso, una traccia del suo passaggio, anzi realizza, riconosce e vive alcuni tratti specifici della rivelazione cristiana. La fede non si rifugia nel fondo uguale di un essere immutabile, ma si es-pone alle peripezie dei tempi, con la scommessa che nessun'epoca è priva della grazia, al contrario, ognuna è una porta che si apre al mistero cristiano.

[385] In un periodo contrassegnato dall'agnosticismo, ove gli dèi hanno perso ogni contorno e i luoghi e tempi di una possibile rivelazione, dobbiamo ricordarci della anonimità, del carattere cifrato, mediato della rivelazione cristiana; dobbiamo avere il coraggio di vivere la notte collettiva dello spirito, di una assenza del Dio. Troveremo il coraggio di confessare che non siamo ancora cristiani, ma sempre di nuovo alla soglia del Nuovo Testamento, che siamo ancora pagani, avvinti dalle immagini del mito, avviticchiati alla legge, succubi delle reazioni arcaiche? Il regno della grazia è sempre a venire, mai già del tutto presente.

[386] Ma forse c'è ancora un'analogia più appropriata tra i nostri tempi e la religione cristiana, i misteri della quale non sono fissi, sostanziali, afferrabili, ma in se stessi trapassi, processi di trasformazione, di cambiamento di prospettive. Forse è giunta l'ora nella quale possiamo scoprire e valorizzare il Dio cristiano come evento trinitario, struttura, potenza e dinamica del darsi (possest, direbbe il Cusano), potenza di farsi debole, di comunicarsi senza ostentazione.

Un Dio, dunque, non eroico, pagano, ma più discreto, multiforme, umile, nascosto – e in questo presente e “attuale”.

[387] Un cristianesimo più povero, mistico, umile risponderebbe a questa scoperta del volto umano di Dio. Una tale fede non si imporrebbe con i mezzi del potere, delle definizioni (e abbiamo già ammirato l'ampiezza, la “cortesia” delle vecchie formule dogmatiche), bensì conoscerebbe e incoraggerebbe molte forme di avvio, saprebbe presentare il cristianesimo come invito, come motivo, come possibilità di un vivere e pensare forte e rilassato, convinto che ci sarebbero tanti paesaggi da intuire, da scoprire, da rivisitare, da percorrere.

[388] L'arcipelago della religione cristiana non va solo accettato per via della fede, ma c'è prima, dentro e dopo tanto da vedere: esso è anche un fenomeno e un motivo culturale, religioso, artistico, una ricchezza immensa di intuizioni, musiche, immagini, pratiche, forme di vita sociale – di una plausibilità, bellezza, presenza, incisività enorme. Se riuscissimo a cogliere il cristianesimo come fenomeno, come paesaggio, forse sarebbe di nuovo più allettante, potremmo scoprirvi una grazia, una parola potente, una comunione. Poi è un motivo musicale, una tonalità che tocca l'anima; motivo etico-pratico che sprona la volontà all'impegno delle nostre forze e risorse; motivo intellettuale e simbolico che invita a pensare, ricercare, inventare, interpretare. In tutto questo, questa religione strana e forte si fa evento ermeneutico e simbolico, prassi anonima, traccia e metafora di una vita compiuta e di un Dio che vuole accompagnare questo cammino verso un vita vivibile. (Sulle strategie dello sguardo cristiano da M. Eckhart, Cusano e Ignazio fino a Hegel e all'arte moderna: A. De Santis, *Metamorfosi dello sguardo. Il vedere tra mistica, filosofia ed arte*, Studia Anselmiana 119, Roma 1996).

[389] Da questa impostazione invitante della nostra religione nascerebbe un'etica e un'attitudine non generica o prescrittiva, ma fenomenologica e kairológica, capace di situarsi nel momento con un tatto squisito e un senso acuto per scernere gli spiriti; un'etica e un atteggiamento non proibitivo, ma rilevante, promotivo, incoraggiante che aiuterebbe a potenziare le proprie forze, il senso e la curiosità delle scoperte; un'etica e un senso autocritico che saprebbe definire la limitatezza e il punto critico della propria prospettiva, ove si ribalta e si ritorce contro se stesso. Un tale contegno comporta una sincerità di fondo, sa confessare la gratitudine e la colpevolezza di fondo che distinguono ogni essere. Sarà un'etica narrativa e drammatica, consapevole che ogni bene, ogni conquista richiede una svolta, uno sforzo, cioè tante forme di conversione, di tirocinio, di autosuperamento; e infine ci vorrà un occhio che sappia individuare il carattere ambivalente, tragico e simbolico, insaudivibile di ogni momento e fenomeno. Ognuno è segnato dalle meraviglie e dalla sventura del destino, ognuno è passaggio di una grazia, di una incombenza, di un compito che non si è cercato, ma che dovrà accettare e cui dovrà rispondere.

[390] Detto questo, è ovvio che non rinunciamo al discorso della verità e della giustizia. Una tale etica, una tale teologia, come le abbiamo abbozzate, implicano un atteggiamento di ascolto, di rispetto, di timore nei confronti di ciò che si ad-dice. Non possiamo non rendere giustizia alla polarità e ricchezza del reale, non misurarci con i messaggi che il volto altrui, il destino, i tempi, il linguaggio, i riti, i gesti e i racconti biblici ci sussurrano. Le leggi e i ritmi della libertà non si inventano da zero, ma vanno scoperti, ricevuti, impongono una scuola, un esempio, dei modelli, una grazia che supera la nostra fantasia e ci intralcia in ogni tentativo

di fuga nell'arbitrio. Esperienza di vita e un dialogo serrato, teso e sciolto con i testi e i misteri del cristianesimo sono il terreno propizio per un riscontro critico, umile e gratificante con la verità dell'essere, della Parola, dello Spirito – in mezzo alle vicissitudini belle e sofferite della storia.

[391] *Postludio poetico*. Per sentire qualche parola ultima, affidiamoci alla voce di Lalla Romano e il suo libro *Nei mari estremi* (Mondadori, 1994, 162-172) che racconta due storie: quella della genesi del suo amore e del matrimonio – l'altra della malattia mortale di suo marito – cinquanta anni dopo.

«Una notte, nel sopore indotto dall'analgésico, Innocenzo parlò. Ero china su di lui e lo udii dire distintamente: "Il primo che ci ha insegnato a morire è stato Tolstoj." – Non avevamo mai nominato la morte; eppure lui l'aveva così presente che il suo primo pensiero "libero" fu quello. È stato atroce per me; ma fu una specie di conforto che avesse pensato a Tolstoj, e come a un maestro: un maestro religioso, non nel senso predicatorio degli ultimi anni, ma in quel senso vitale, totale, del suo realismo»...

«È assorto, triste. "Cosa pensi?" – "Alla realtà."...Se non avessi domandato, non l'avrebbe detto. Era un'accettazione. Non proclamata, nemmeno affermata. Semplicemente detta»... «Gli dissi: "Gli uomini, i popoli, le religioni hanno sempre pensato che ci si ritroverà..." Sarei stata felice se avesse detto: "Lo spero"? Ma non era possibile. Quello che disse è la chiave di tutto lui. Disse: "Io non ho pretese."»... «Avevo bisogno di aiuto. Ho pregato infinite volte nella vita, proprio anche nel senso di dire avemaria; ma ora non potevo. Mi ricordai di Agostino: "scendi in te stesso". È stato un attimo; mi ha salvato. – Era così vero, che dopo ho resistito alla tentazione di ripetere l'esperienza di quell'at-

timo. Potevo distruggerla, abbassarla a espediente»... «Dunque, leggevo i Vangeli. Li avevo letti tante volte, ma questa volta li leggevo come romanzo. Una lettura fine a se stessa. Mi colpì la naturalezza; quella che si trova soltanto nei racconti immaginari pieni di verità. Non era il sacro, nemmeno la salvezza. Era verità chiara come l'aria e sostanziosa come il pane... Mi sembrò certo che Gesù volesse liberare proprio dal sacro, dal rito, dalla tradizione. Era rassicurante. – Alla lontana, però, per me che stavo su un'ultima spiaggia».

[392] *Postludio teologico*. La vita, l'esistenza come dato, dono, ferita, scommessa – come ludo?... Autori tanto diversi come Barth, Balthasar, Hemmerle, H. Rahner, H. Weder, J. Moltmann hanno alluso a questa possibilità di intravedere il significato del mondo. A che cosa serve il gioco tra nascita e morte, tra fatica e grazia, tra lotta e agonia, tra noia e agitazione? Sentiamo "l'ultimo rendiconto" di Balthasar poche settimane prima della morte: «Io sono, ma potrei anche non essere... Gli esseri sono limitati, l'essere no. Questa divaricazione, la "distinzione reale" di san Tommaso, è la fonte di ogni pensiero religioso e filosofico dell'umanità... Ne risulta la domanda ineludibile: donde questa divaricazione? Perché non siamo Dio?».

Le stesse domande che si pone Severino. Ma le risposte rimangono diverse. «La risposta cristiana è contenuta nei due dogmi fondamentali della Trinità e dell'incarnazione... Se in Dio deve essere posto l'altro, la parola, il figlio, allora l'alterità della creazione non è caduta, abbassamento, (ma) una immagine di Dio, senza essere essa stessa Dio. E poiché il Figlio è l'icona eterna del Padre, potrà assumere in sé, senza contraddizione, l'immagine rappresentata dalla creatura; purificarla, senza eliminarla...; introdurla nella *communio* della vita divina». Ma, il mondo è e rimane avverso.

«Cristo manda i suoi fedeli in ogni parte del mondo "come pecore tra i lupi". Prima di confrontarsi col mondo, vale la pena di riflettere su questo paragone» (*La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, 1994, 88-91). Così chiude quella resa dei conti di uno dei massimi "sinfonici" della teologia moderna. Conforto e desolazione...

[393] *Postludio poetico-teologico*. (D.M. Turollo, *Canti ultimi*, Garzanti, 1991, 143, forse alludendo al pensiero di I. Mancini):

«Sempre dilaniato dal "doppio pensiero":
questo male non voluto
e voluto: conflitto e finzione
che durano una vita:
figlio prodigo e fratello maggiore insieme
e tu,
a dare fondo alla tua pietà».

SUMMARY – I §§ 376-393 sondano la possibilità di parlare della fede cristiana sotto le condizioni della nostra epoca, del mondo post-moderno che cerchiamo di descrivere e di capire – come un *kairos* di una presenza nuova del Dio trinitario-kenotico.

Indici

Indice dei nomi

- Abele, 117
Abramo, 112 s., 117, 151-154
Adorno Th.W., 43, 51, 62, 152,
157, 235, 314
Agostino di Ippona, 40, 160,
273, 275
Alighieri D., 109, 304
Andersen H.C., 226
Anselmo di Aosta (o di Canter-
bury), 7, 249 s., 275, 278, 280
Aristotele, 23, 140
Auletta G., 268
- Baget Bozzo G., 222
Balthasar H.U. von, 66, 158,
160, 202, 232 s., 242, 254,
256, 259 s., 264, 275, 278,
282, 305, 320 s.
Barth K., 55, 73 s., 158, 160, 259 s.,
270, 275, 320
Beckett S., 236
Beierwaltes W., 254
Benjamin W., 139, 157
Bergson H., 204
Berlioz H., 89
Bernard Ch.A., 228
Bernardo di Chiaravalle, 160,
175, 301
- Bernhard E., 296
Bernhard Th., 83
Betocchi C., 24
Blondel M., 242, 247
Boff L., 275, 282
Bonaventura da Bagnoregio,
93, 300
Bonhoeffer D., 184
Bontadini G., 154 s., 254
Borges J.L., 7, 13, 16 s., 57
Brkic P., 41
Buber M., 176
Bufalino G., 190, 266
Bultmann R., 160
- Cacciari M., 41, 166, 282
Caillois R., 73
Calasso R., 45
Campo C., 240
Canetti E., 62
Caproni G., 14 ss., 31, 38, 76, 84,
88, 90, 125, 152, 178
Caracciolo A., 41, 260
Carnap R., 105
Cartesio R., 285
Cassirer R., 42
Celso, 69 s.
Ceronetti G., 268, 271

Chauvet L.M., 291
Coda P., 282
Colli G., 45
Comte A., 105
Cusano N., 258, 264, 316 s.

De Bonald A., 141
De Caussade J.P., 296
De Lubac H., 66, 160, 221, 239,
242, 253
De Luca G., 296
De Maistre J., 141
De Santis A., 317
Defoe D., 285
Derrida J., 227, 232, 242
Dostoevskij F., 221, 281
Drewermann E., 48, 311

Ebeling G., 66, 208, 244, 275,
282
Eckhart (Meister), 32 s., 131, 317
Eco U., 66, 236, 265, 312
Edipo, 235
Emo A., 224
Empedocle, 23
Enoch, 117
Eraclito, 15, 23

Fabro C., 113, 164
Ferrucci F., 261
Feuerbach L., 29, 105, 132, 134,
164
Forte B., 282, 301
Frankforter, 131
Freud S., 30, 105, 235, 285
Fromm E., 237

Galimberti U., 39, 61, 234, 239
Gargani A., 227, 242
Ginzburg N., 243
Giovanni Della Croce, 32
Girard R., 49, 281

Giuda Iscariota, 73 s.
Giuseppe, 283
Givone S., 234
Goethe J.W., 42, 89, 284 s.
Guardini R., 239, 242

Habermas J., 105
Hegel G.W.F., 17, 20, 30, 42, 48,
50 s., 54, 58, 69, 74, 80, 82,
105, 108, 113, 134, 154, 163 ss.,
254, 259 s., 264, 317
Heidegger M., 17 s., 20 ss., 24,
30, 39-44, 47, 51, 56, 60, 79 s.,
82, 89, 105, 110, 201, 248, 299,
311
Hemmerle K., 320
Hesse H., 315
Hölderlin F., 41, 80, 89, 250, 261
Hopkins G.M., 256
Hübner K., 40
Husserl E., 110

Ignazio di Loyola, 131, 317
Ireneo di Lione, 136
Isacco, 112

Jankélévitch Vl., 204
Joyce J., 236
Jüngel E., 55, 244, 275

Kafka F., 45, 89, 235, 268, 274,
284 s., 314
Kant I., 29, 58, 82, 152 s., 172 s.,
249, 273, 285
Kierkegaard S., 26, 30, 40, 110,
112 s., 148, 151-154, 220, 272
Kleist H. von, 83, 89
Kundera M., 84
Küng H., 275

Lafont Gh., 295
Leopardi G., 36, 125
Lévinas E., 47 s., 51, 56

Lévy-Strauss C., 104
Löwith K., 191
Lucrezio C.T., 108
Lutero M., 40, 131, 160, 250

Magli I., 132
Mancini I., 321
Mann T., 236, 261
Marco (Evangelista), 114 s.
Marion J.L., 233, 262, 264
Marx K., 26, 29 s., 51, 105, 315
Melville H., 75
Michelstaedter C., 14, 22 s.
Moltmann J., 223, 254, 264, 282,
320
Montale E., 66, 233 s., 236, 238,
255 s.
Morante E., 226
Mosè, 117, 131
Mozart W.A., 248
Musil R., 236

Natoli S., 225, 280 s.
Neher A., 201
Nietzsche F.W., 17 s., 21, 30, 39,
42 ss., 51, 60, 89, 103, 105, 130,
140, 184, 285

Origene, 312
Otto R., 248

Pampaloni G., 241
Pannenberger W., 66, 259, 270,
309
Paolo di Tarso, 40, 63, 115 s.,
136, 300
Papetti V., 256
Pareyson L., 221 s., 234, 260,
280 s.
Parmenide, 7, 23, 27, 36, 39 s.,
45, 233, 298, 300 s.
Pascal B., 168, 174 s., 177, 220,
268, 275

Pasolini P.P., 93
Pavese C., 226 s.
Penzo G., 41
Pessoa F., 34 s., 80, 235
Pindaro, 256
Pirandello L., 236, 247, 289 s.
Pizia, 36
Platone, 36, 40, 156, 160, 254,
299
Pontiggia G., 192, 237
Popper K., 42
Prometeo, 235
Przywara E., 66

Quinzio S., 52, 113, 232

Rabelais F., 84
Rahner H., 320
Rahner K., 66, 136, 158, 160, 196,
208, 232, 242, 257 s., 264, 282,
312
Ravasi G., 191, 237
Ricoeur P., 244, 273, 280, 300
Rilke R.M., 41, 89, 256
Rizzi A., 208
Romano L., 319
Rosenzweig F., 48, 134, 314
Roth J., 191
Rousseau J.J., 126
Rousselot P., 242

Saba U., 223
Salmann E., 9
Savater F., 172
Sbarbaro C., 24, 46
Schaeffler R., 249
Schleiermacher F.D.E., 167, 248,
250
Schönberg A., 248
Sciascia L., 235, 271
Scilironi C., 113, 121, 151
Sequeri P.A., 112, 163, 248

Sesboüé B., 283, 295
 Siddharta, 27
 Silesio A., 131
 Sini C., 260
 Sisifo, 235
 Socrate, 23, 45, 285
 Spinoza B., 17, 20, 36

Tacito, 95
 Tantalo, 235
 Taulero, 131
 Tillich P., 250
 Tommaso d'Aquino, 20, 26, 63,
 70, 103, 117-121, 131, 138, 158,
 160, 208, 233, 250, 258, 275,
 304, 307 ss.

Trakl G., 41
 Turollo D.M., 321

Ungaretti G., 68, 88
 Updike J., 251

Valéry P., 89
 Vattimo G., 227, 232 s., 242,
 262, 282, 310, 312
 Verga G., 289
 Volpi F., 41 s.

Weder H., 320
 Weil S., 73, 140, 222, 226, 264
 Wiederkehr D., 309
 Wittgenstein L.J., 105

Indice generale

Sommario	5
Prefazione	7

Parte Prima

UN PENSIERO INEDITO:

IL PAGANESIMO ASSUNTO O IL LOGOS SPEZZATO

Elmar Salmann

1 - Avvio ad un pensiero scontroso	13
a) Il primo impatto: incanto e incubo	14
b) Il nostro sguardo e le prime impressioni	19
c) Il paesaggio del pensare e dell'essere	25
d) Il retroterra mitologico	38
<i>Summary</i>	51
2 - Lo scontro tra mito pagano e storia cristiana	52
a) L'amore impossibile e il nulla	53
b) Il nichilismo e la violenza della fede	59
c) Tra fideismo e razionalismo	63
d) Il Dio contaminato e la storia violentata	66

e) La pena della redenzione storica	70
f) Il mitologema: l'apparire della Verità	76
g) La ferita e la scommessa aperte	85
<i>Summary</i>	90

Parte Seconda

UN PENSIERO ANTICO:

IL LOGOS MEDIATO O IL PAGANESIMO CONFUTATO

Andrea Grillo

1 - Prologo	93
2 - Dialogo tra il Comandamento dell'amore, la Verità e la Gente	95
<i>Summary</i>	102
3 - Severino o la mediazione impossibile	103
a) Un pensiero anti-moderno o post-moderno?	103
b) L'esistenza della fede, la violenza e la follia della croce	110
c) La libertà proibita e la gioia preclusa	126
d) Il morire tra essere, divenire e apparire	134
<i>Summary</i>	139
4 - L'errore del mediare e la virtù ineffabile dell'immediato	140
a) Chiesa, democrazia, totalitarismo	140
b) Nichilismo, ateismo e fede	148
c) La fede, l'assurdo e l'apparire	152
<i>Summary</i>	156
5 - La sorprendente serietà della mediazione	157
a) Excursus sul cristianesimo come «contenuto inevitabile» del pensiero	157

b) Il doppio movimento della mediazione e della immediatezza	163
c) La libertà liberata e la gioia possibile	167
d) La convergenza di fede e verità: «siate lieti!»	175
<i>Summary</i>	178
6 - Dialogo tra la Filosofia, la Teologia e la Morte	179
7 - Epilogo	184

Parte Terza

IL PENSIERO NUOVO:

IL LOGOS CONDIVISO O IL CRISTIANESIMO RIPENSATO

Elmar Salmann

Introduzione: la ferita e la scommessa aperte	189
1 - Ascesa: l'uomo come cammino e traccia	195
a) Esordio: la parola "dio" come ricordo e pungolo	195
b) La meraviglia degli esordi: l'uomo come promessa e delusione	198
c) Poter inabitare i tempi: l'uomo come avvenire passato	202
d) Poter iniziare: l'uomo come libertà autoritativa	205
e) Poter rispondere: l'uomo come coscienza invocata	207
f) Vivere la comunione: l'uomo nel dialogo	210
g) Poter incarnarsi: l'uomo come evento intercorporeo	215
h) Reggere al dolore: l'uomo come ferito dalla piaga dell'essere	218
<i>Summary</i>	224
2 - Trapasso: l'uomo come mistero e simbolo	225
a) Esistenza metaforica	225
b) Il Dio (s)comparso	230
c) L'esistenza esposta e tentata	233

d) Il Dio accolto	238
e) La parola di Dio	243
<i>Summary</i>	246
3 - Discesa: il paesaggio divino come spazio aperto	247
a) Ritardando: la fede - ferita e fondo	247
b) Lo spazio divino - reciprocità e presenza	249
c) La creazione come dono e "sfasamento" dell'infinito	255
d) La libertà (s)tentata dell'uomo	266
e) La redenzione: il dramma dell'uomo salva-guardato	275
f) L'uomo spirituale nel frangente della storia	290
<i>Summary</i>	297
4 - Forma: la "Denkform" della teologia cristiana	298
a) Lo scontro ideo-logico	298
b) Il dispiegarsi teologico del mistero cristiano	302
<i>Summary</i>	310
5 - Motivo: il cristianesimo nel mondo post-moderno	311
a) Le coordinate del mondo post-moderno	312
b) Alcuni spiragli per un discorso teologico	315
<i>Summary</i>	321
Indice dei nomi	325

quel gesto popolare napoletano, con cui si racconta che il noto economista Piero Sraffa abbia convinto d'un tratto il "primo" Wittgenstein a trasformarsi nel Wittgenstein "secondo". E un "secondo" Severino apparirebbe forse meno anti-teologico di quanto si possa immaginare: restando se stesso, ma solo prendendosi un po' meno sul serio.

Elmar Salmann, nato nel 1948 a Hagen in Germania, ha studiato filosofia, lettere e teologia a Paderborn, Vienna, Münster. Dopo gli studi entra nell'Abbazia benedettina di Gerleve (Westfalia). Dal 1981 è docente di filosofia e teologia sistematica al Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma. Professore alla Gregoriana di Roma e alla Hochschule für Philosophie di Monaco. Pubblicazioni sulla teoria della mistica, su sant'Anselmo e Tommaso, ma soprattutto sul rapporto tra evo moderno e cristianesimo (*Neuzeit und Offenbarung*, 1986; *Der geteilte Logos*, 1992 con studi su Kant, Hegel, il pensiero ebreo e postmoderno). Si occupa di poesia e teologia, ebraismo e fede cristiana, modernità e cristianesimo. Partecipa a molti fori e colloqui anche fuori dell'ambito ecclesiale, tra cui la Normale di Pisa e un gruppo di studio su etica e pubblicità promosso da Mediaset.

In sovraccoperta:

Immagine dell'Essere Nato da Se Stesso
da *Il libro delle Shālagrāma*

Retro di sovraccoperta:

Elmar Salmann